
ACTA UNIVERSITATIS LODZIENSIS
FOLIA PHILOSOPHICA 17, 2006

Małgorzata Kwietniewska

Uniwersytet Łódzki

RÓŻNICA A METAFIZYKA EMMANUELA LÉVINASA

Najbardziej charakterystycznym rysem filozofii francuskiej XX w. było wprowadzenie myślenia na drogę różnicy. I choć droga ta została już wcześniej uitorowana przez wielkich niemieckich nowatorów filozofii – Hegla i Heideggera, a być może częściowo Georga Simmla – to jednak pełny wydzwięk różnicy nadało dopiero jej filozoficzne opracowanie przez myślicieli francuskich, takich jak Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida czy Jean-Luc Nancy. To w ich twórczości różnica oddziałująca wewnątrz struktur pojęciowych zyskała jubilerski – myślowo i literacko – szlif wydobywający z pojęciowego spektrum nieskończone bogactwo odcieni konkretności.

Oczywiście krótka lista nazwisk wymienionych przed chwilą nie pretenduje do zupełności, ma tylko wskazać kilka bardzo charakterystycznych sylwetek myślowych w dużo szerszym kręgu osób parających się *filozofią różnicy*. Niezależnie od indywidualnego wkładu w rozwój tej filozofii, osoby te łączy kilka wspólnych założeń programowych i zasób pojęć, decydujących o specyficznym profilu ich twórczości.

Związane nieodłącznie z myśleniem różnicą wyzwalamie mechanizmu dyferencjacji pojęcia *Tego Samego* poprzez zaszczepianie go lub infekowanie tym, co *Inne*, wprowadza myśl na cienkie ostrze granicy, która rozprzestrzenia się na całość bytów zarówno w ich aspekcie ontycznym, teoriopoznawczym, jak i aksjologicznym, problematyzując zarazem samo pojęcie całości. Wnikając w szczeliny bytu, różnica nie tylko rozrywa całość, ale ponadto każe jej fragmentom zachodzić na siebie, przeświecać w tym, co królewska zasada naszego logicznego myślenia kazała odsuwać od siebie nawzajem, by nie popaść w herezję sprzeczności. W tak przetworzonej przestrzeni filozoficznej, nie sposób już porządkować poszczególnych bytów na wertykalnej osi hierarchii, gdyż ich zwarta substancjalność traci znaczenie na rzecz funkcji, procesualnych ząbień w sieci wzajemnych relacji. Najbardziej spektakularnym efektem takiego przetworzenia staje się zmiana paradygmatu myślenia, a w związku z tym również przemiana dyskursu filozoficznego.

W dyskursie Lévinasa odnajdujemy bez trudu wiele pojęć (To Samo, Inne, granica, zdarzenie, relacja) oraz mechanizmów (np. krytyka tradycyjnej metafizyki Zachodu), które przywodzą na myśl filozofię różnicy. Mimo to jego dzieło nie wpisuje się tak łatwo w przestrzeń filozofii rozwijanej przez wskazanych myślicieli, a jego związki ze scharakteryzowanym programem filozoficznym okazują się bardzo problematyczne, jeśli nie wręcz iluzoryczne.

Bez wątplenia Lévinas zrozumiał ogólne założenia filozofii różnicy, wiedział jednak, że w tym greckim z ducha projekcie nie ma miejsca dla hebrajskiego Boga i jego nauk. Nawet jeśli da się tam pomieścić pewną religijność, to nigdy nie zostanie ona zwieńczona religią monoteistyczną i normatywną. Relacyjnej otwartości i światłu myśli greckiej Lévinas chciał przeciwstawić zwarty ciężar nieprzeniknionej tajemnicy. W tym celu musiał przebudować obszar współczesnej filozofii tak, aby przywrócić jej metafizyczną hierarchię, a równocześnie nie przekreślić jej najbardziej spektakularnego osiągnięcia – przekroczenia zasady niesprzeczności. W jego filozoficznym projekcie relację należało zneutralizować, kładąc z powrotem akcent na jej bieguny. To samo i Inne przenikające się w różnicy, przeświecające przez siebie w jedności przeciwieństw należało od siebie oddzielić, odsunąć, odseparować. Za chwilę zobaczymy, że pojęcie separacji jest kluczowym momentem w filozofii Lévinasa. Najpierw jednak przyjrzyjmy się, jakim przekształceniom poddaje on funkcjonowanie otwierających się na problematykę różnicy pojęć Tego Samego i Innego.

To Samo i Inne

To Samo – Według Lévinasa myśl Zachodu nie mogła nigdy pomyśleć stosunku do Innego, gdyż naprawdę nie pomyślała stosunku do siebie, czyli samotności. Zachód nie wie, czym jest samotność Tego Samego, bo w jego filozoficznych opracowaniach istnienie jest nierozzerwalnie związane z tym, co istnieje, a zatem przenika *istniejącego*, dając mu już tym samym dostęp do tego, co inne. Nie zmienia to faktu, że w akcie identyfikacji ów istniejący zamyka się w sobie – w swej sobości, w egoizmie. Dzieje się tak, gdyż kieruje nim racjonalność, która – zdaniem Lévinasa – zakłada przemoc wobec inności. Jej podstawą jest bowiem ujmowanie bycia i istnienia za pomocą metafory przenikającego wszystko światła, które otwiera drogę ku Innemu, toruje doń przejście, ale jednocześnie go zawłaszcza, pozbawia samoistności. Neutralizuje i wchłania inność. Dla Lévinasa:

Poznać ontologicznie znaczy dostrzec w napotkanym byciu to, co sprawia, że nie jest on tym-oto bytem, tym-oto obcym, ale że w jakiś sposób zdradza siebie, poddaje się, zdaje się na horyzont, w którym się zatracza i ukazuje, daje się ująć, staje się pojęciem. Poznać to uchwycić byt, wychodząc od niczego albo sprowadzić go do niczego, odebrać mu jego inność. Ten wynik osiąga się dzięki pierwszemu promieniowi światła. Oświetlić znaczy pozbawić byt jego oporu,

ponieważ światło otwiera horyzont i opróżnia przestrzeń – odsłania byt w perspektywie nicości [Lévinas 1998, s. 32].

Nie wiedząc, czym jest samotność, naznaczona przemocą zachodnia filozofia sprowadza się do egologii [Lévinas 1998, s. 33]. To Samo jest mną. Ja otwieram się na wszystko inne i sprowadzam je do siebie pod postacią pojęciową. W moim Ja panuje konceptualny tumult, który z jednej strony nie pozwala mi się skupić na sobie, a z drugiej – na wszystkim odciska moje piętno, infekując je moją siłą. Dla Lévinasa To Samo to też Ja, ale Ja samotne. Lévinas tłumaczy zatem przedstawicielom kultury Zachodu, czym jest samotność:

Na czym polega samotność w całej swej ostrości? Banałem jest stwierdzenie, że nigdy nie istniejemy w pojedynkę. Jesteśmy otoczeni istotami i rzeczami, z którymi utrzymujemy jakieś relacje. Poprzez wzrok, poprzez dotyk, poprzez sympatię, przez wspólną pracę jesteśmy z innymi. Wszystkie te relacje są przechodnie: dotykam przedmiotu, widzę Innego. Ale nie jestem *Innym*. Jestem całkowicie sam. To zatem bycie we mnie, fakt, że istnieję, moje *istnienie* stanowi element absolutnie nieprzechodni, coś bez intencjonalności, bez odniesień. Wszystko można między bytami wymienić oprócz istnienia. W tym sensie być to izolować się poprzez istnienie. O ile jestem, jestem monadą. Jestem bez drzwi i okien właśnie przez istnienie, a nie dzięki jakiegokolwiek treści, która byłaby we mnie niekomunikowalna. Jeśli jest niekomunikowalna, to dlatego, że jest zakorzeniona w moim byciu, które jest tym, co najbardziej prywatne we mnie. Do tego stopnia, że wszelkie rozszerzenie mojego poznania, moich środków wyrazu pozostaje bez wpływu na moją relację z istnieniem, relację *par excellence* wewnętrzną [Lévinas 1999, s. 24–25].

Mówiąc w skrócie, Lévinas – w przeciwieństwie do Heideggera – oddziela istniejącego od jego istnienia, byt od bycia, i radykalnie zamyka go w sobie, czyniąc z istnienia i bycia tylko nakierowane do wewnątrz określenia, atrybuty istniejącego – tej monadycznej substancji, której samotność zasadza się na rygorystycznym odróżnieniu od tego, co Inne. Ale czy Inne nie jest również substancją i monadą?

Inne – Inne nie byłoby inne, gdyby było definiowalne. Inne nie jest ani rzeczą, ani pojęciem. Najlepiej byłoby zbliżyć się do niego od strony zdarzenia, gdyby tylko dało się je zsubstancjalizować w drugi – zwarty w swojej nieprzenikliwości – biegun relacji, bo w filozoficznym projekcie Lévinasa Inne spełnia rolę przeciwstawnego bieguna relacji, rozumianej jako nieprzekraczalny odstęp, którego przejściu nie może towarzyszyć nadzieja powrotu. Dlatego Inne oznacza Tajemnicę. Tajemnicę, której ze względu na brak światła nigdy nie obejmujemy spojrzeniem. Inne jest Śmiercią, Nieskończonością, Twarzą. Twarzą, której nie widać, ale która kieruje się ku nam w słowie. Jest ekspresyjna. Dzięki jej ekspresji Inne może być kojarzone z innym człowiekiem (*autrui*) lub Bogiem, bo zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku samotność istniejącego natyka się na nieprzenikloną i nieprzyswajalną inność.

Twarz

Twarz może być zatem twarzą Innego (człowieka), twarzą *autrui*. To ostatnie słowo przekłada się w literaturze polskiej na „bliźni”. Ale „bliźni” jest nazwą, która odsyła do pojęcia, gdy tymczasem *autrui* wymyka się konceptualizacji. *Autrui* nie jest przymiotnikiem ani zaimkiem. Niektóre słowniki języka francuskiego określają je jako rzeczownik, ale jest to zabieg sztuczny, nie liczący się z etymologią tego słowa. *Autrui* pochodzi od zbitki wyrazów łacińskich *alter-huic*, inny-temu. Nie ma rodzaju, a więc nie jest nazwą ogólną. Na przykład jest mniej ogólny niż *les autres* (= inni). Nie jest też nazwą własną. Wchodzi zawsze w rolę dopełnienia bliższego, które podporządkowane jest działaniu podmiotu. W swoich rozważaniach nad myślą Lévinasa Derrida stawia pytanie o status tego *autrui*, który zastąpił w kulturze judeo-chrześcijańskiej suwerenny grecki *heteron*. Trzeba by się zastanowić nad myślą grecką, wewnątrz której ta *differentia non specifica* wytwarza się w naszej historii lub też wytwarza tę historię – proponuje Derrida – i zadaje pytanie, czym mógł być *Inny* przed tymi dwoma określeniami. Ale Lévinas o to nie pyta [Derrida 1967, s. 154–155]. Dla niego *autrui* jest wygodnym słowem: nie-pojęciem we władzy czegoś wyższego. Słowem, w którym transcendencja zostawia ślad braku bezpośredniości (słowa *huic* nie cechuje bliskość zaimka „ty”, raczej anonimowość zaimka „on”). Ów brak bezpośredniości rozrywający relację ja-ty jest przez Lévinasa formułowany bardzo wyraźnie:

Uobecnienie się twarzy – ekspresja – nie odsłania wewnętrznego, zamkniętego uprzednio świata, nie odkrywa nowego obszaru, który można byłoby zrozumieć i zawłaszczyć. Przeciwnie, wzywa mnie ponad tym, co dane i co mowa czyni nam wspólnym. [...] Mowa jako obecność twarzy nie zaprasza do cichego porozumienia z wybranym bytem, do relacji „ja-ty”, która sobie wystarcza i zapomina o całym świecie; jej szczerość wzdraga się przed potajemną miłością, w której szczerość ginie wraz z sensem języka, przekształcając się w śmiech albo zakochane gruchanie. W oczach drugiego człowieka patrzy na mnie trzeci [...] [Lévinas 1998, s. 252].

Nie ma tu zatem miejsca na sentymentalizm chrześcijańskiej miłości bliźniego, na braterstwo z ucłowieczonym Bogiem. Inny jest zawsze niedosięgly, niezrozumiały, obcy. Natykam się na jego Twarz (*le Visage d'autrui* i *la Face de Dieu*), aby wysłuchać tego, co do mnie mówi – bez sprzeciwu. Bo ekspresja Twarzy nie dopuszcza dyskusji. Jest przesłaniem w mroku.

Twarz Innego (człowieka) nie jest po prostu negacją Tego Samego. Jest czymś nieporównywalnym, bo Inny jest nieskończenie inny. Twarz spotykamy, ale spotkanie to jest zdarzeniem inności, otwiera przyszłość: Twarz – powie Lévinas – „to wylewanie się nieskończoności” [Lévinas 1998, s. 245]. W tym spotkaniu Twarz się uobecnia – w tym sensie jest epifanią – pozostając wszak Tajemnicą. Stawia opór. Jak mówi Lévinas:

Twarz nie daje się pojąć, wymyka się mojej władzy. W swej epifanii, w swej ekspresji, dający się jeszcze ujmować byt zmysłowy, przeobraża się w byt, który stawia totalny opór ujmowaniu. To przeobrażenie możliwe jest tylko dzięki otwarciu się nowego wymiaru. Opór wobec ujmowania nie jest bowiem nieprzewycięzalnym oporem twardej skały, która łamie wysiłek ręki, nie przypomina też oddalenia gwiazdy w bezmiernej przestrzeni. Ekspresja, jaką do świata wprowadza twarz, nie odsłania słabości moich władz, lecz podważa samą możliwość władzy. Twarz choć jest jeszcze rzeczą wśród rzeczy, przebija formę, która ją ogranicza. Znaczy to konkretnie, że twarz do mnie mówi, a tym samym zaprasza do relacji, która nie ma wspólnej miary ani z władzą rozkoszowania się, ani z władzą wiedzy [Lévinas 1998, s. 232].

Nigdy nie osiągniemy tego, co uobecnia Twarz, gdyż Inny pozostaje na zawsze niewidzialny (w tym miejscu raz jeszcze możemy skonstatować odejście Lévinasa od greckiej z ducha metafizyki światła) i uplasowany na niedosiętych wyżynach. Oczywiście relacja przestrzenna nie może być tu brana w sposób dosłowny („nie przypomina też oddalenia gwiazdy w bezmiernej przestrzeni”) – Inny jest po prostu nie z tego świata, choć może budzić zdziwienie, dlaczego ten inny świat ma w wyobrażeniu Lévinasa miejsce na wysokościach – analogicznie do wysokości, na jakie wyniosła go metafizyka Zachodu. Dlaczego jest wyżej, a nie gdzie indziej? Wkrótce już zobaczymy, że nie jest łatwo odrzucić tę metafizykę bez reszty.

Twarz mówi – słyszeliśmy to już dwukrotnie. Mowa jest nośnikiem sensu: „Świat sensowny to świat, w którym istnieje inny człowiek” [Lévinas 1998, s. 247]. A przecież Innego nie mogę zawłaszczyć – poznać go, by zaraz potem poddać go swojej woli:

Właściwe wydarzenie ekspresji polega na tym, że byt świadczy o sobie i że jest gwarantem tego świadectwa. Potwierdzać siebie w ten sposób może tylko twarz, to znaczy tylko słowo. Twarz ustanawia początek zrozumiałości, jest początkowością samą, zasadą zasad, królewską suwerennością, która nakazuje w sposób bezwarunkowy. Zasada możliwa jest tylko jako nakaz [Lévinas 1998, s. 237].

Nakaz, czyli etyczne przesłanie, przykazanie. Nakazu muszę wysłuchać, rozmowa będzie tylko jego konsekwencją, czyli nawiązaniem relacji twarzą w twarz. Ale taka relacja osadzić się może jedynie w już ukonstytuowanej przestrzeni etycznej. To znaczy takiej przestrzeni, w której nie ma metafizycznego zawłaszczenia, przyswajania sobie Innego w teoretycznym akcie wiedzy i w żywiole światła. Jak pamiętamy, Lévinas łączy ze sobą ściśle oba te elementy, które mają zresztą wspólną etymologię. Greckie słowo *theoria*, które wywodzi się z indoeuropejskiego rdzenia **thaw-* (oglądać, kontemplanować), oznaczało pierwotnie baczne przyglądanie się jakiemuś zjawisku, a następnie samo to zjawisko, odnosząc się do uroczystości, świąt, spektaklów. Począwszy od Platona *theoria* zaczęła oznaczać skupioną kontemplację, którą dziś określilibyśmy jako teoretyczny namysł lub dogłębne badanie. Nie można zaprzeczyć faktowi, że w tradycji Zachodu spojrzenie wyposażone zostało w zawłaszczający charakter: ogarnia rzecz lub przenika ją na wskroś,

przyswaja ją patrzącemu¹. Dlatego właśnie, zdaniem Lévinasa, widzenie jest źródłem metafizycznej przemocy, której terenem jest wszelka konstrukcja teoretyczna, myśl przekonana o tym, że co pomyśli, zawrze w sobie – i to, co widziane, i jego źródłowy warunek. Światła nie można zobaczyć, ale skojarzenie widzenia z myślą, czyli teoria w naszym rozumieniu, może tym źródłem zawładnąć – pomyśleć go jako swój własny warunek.

Tymczasem w relacji twarzą w twarz nie ma założenia zrównania ani uwarunkowania. Zwracając się ku Twarzy człowiek kieruje się ku górze, tak jak dziecko spogląda ku górującemu nad nim obliczu ojca. To zaś znajduje się zbyt wysoko, by można je było osiągnąć wzrokiem. Podobnie twarz Boga (*La Face de Dieu*) – jest tak wyniesiona, że nawet gdy się pokazuje, to wciąż pozostaje niedosiężna, skryta. W swej pracy na temat Lévinasa Derrida nie bez racji przywołuje zatem w tym kontekście znaną przypowieść staro-testamentową:

I rzekł [Mojżesz]: «Spraw, abym ujrział Twoją chwałę». [Pan] odpowiedział: «Ja ukazę ci mój majestat i ogłoszę przed tobą imię Pana, gdyż Ja wyświadczam łaskę, komu chcę, i miłosierdzie, komu mi się podoba». I znowu rzekł: «Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu». I rzekł jeszcze Pan: „Oto miejsce obok Mnie, stań przy skale. Gdy przechodzić będzie moja chwała, postawię cię w rozpadlinie skały i położę rękę moją na tobie, aż przejdę. A gdy cofnę rękę, ujrzysz Mnie z tyłu, lecz oblicza mojego tobie nie ukazę”².

Oto miejsce, w którym Lévinas wyraźnie wprowadza w swoje rozważania paradoksalną logikę różnicy. Twarz objawia się jako nieobjawialna. Stając wobec Twarzy, stajemy w obliczu nieskończoności.

Nieskończoność ujmowano w tradycji filozoficznej dwojako. Najczęściej była pojmowana jako coś negatywnego, jako brak skończoności. Wtedy byłaby rodzajem nieokreśloności – brakiem granicy, *apeiron*, materią pierwszą. Lévinas uważa takie ujęcie nieskończoności za niewłaściwe [Lévinas 1998, s. 182]. Przeciwstawia mu rozumienie nieskończoności jako pozytywności. Może to być nieskończoność innego człowieka, ale nade wszystko jest to nieskończoność Boga jako radykalnej zewnętrżności. Radykalnej – czyli takiej, z którą nie można wejść w relację. Można jej tylko pragnąć, bo „zewnętrżność nie jest negacją, lecz cudem” [Lévinas 1998, s. 351]. Zdaniem Lévinasa, blisko takiego rozumienia nieskończoności był Kartezjusz, kiedy formułował swój ontologiczny dowód istnienia Boga i przyznawał pozytywny

¹ Spostrzeżenie to zyskałoby niewątpliwie aprobatę J. L. Nancy’ego, który z podobnych względów co Lévinas pragnie osłabić poznawczy prymat zmysłu wzroku na korzyść zmysłu dotyku, pomimo istotnych różnic programowych pomiędzy projektem filozoficznym Lévinasa a dekonstrukcją filozoficzną; por. m. in.: Nancy [1993, s. 99–104].

² *Księga Wyjścia*, 33.18–33.23; przekł. *Biblia Tysiąclecia*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań–Warszawa 1998.

charakter nieskończoności; Kant i Heidegger nie zrozumieli znaczenia tego myślowego kroku, ponieważ odwrócili porządek i punktem wyjścia nieskończoności uczynili skończoność. Tym samym popadli w negatywne rozumienie nieskończoności. Niewątpliwy problem dla Lévinasa stanowi Hegel, który nie tylko odróżnił negatywną nieskończoność od nieskończoności pozytywnej, ale ponadto – podobnie jak później Lévinas – uznał pierwszą z nich za nieskończoność złą, a drugą za nieskończoność we właściwym sensie. Niestety często odnosi się wrażenie, jak gdyby Lévinas ucząc się u wielkich filozofów Zachodu, kończył na wytykaniu im błędów, których oni nauczyli go nie popełniać. Spostrzeżenie to może niemiło zaskakiwać u kogoś, kto pragnie wnieść etykę do centrum nowej filozofii. Ten nieetyczny, lecz często powtarzający się moment u Lévinasa, ma jednak ten dobry skutek, że nadaje pewien ludzki rys jego monumentalnemu projektowi. Jest w nim też pewna konsekwencja: odcinając się od Hegla, Lévinas pragnie w istocie zdystansować się wobec tradycji, której źródło biło w antycznej Grecji. Dlatego dialektyczny, „samozwrotny” charakter wolności u Hegla zastępuje koncepcją wolności biorącej za podstawę radykalną separację, odcięcie Ja od jego zewnętrżności:

[...] metafizyka, która jest stosunkiem z zewnętrżnością [zauważmy, że swoją filozofię Levinas określa mianem metafizyki oraz stosunku], to znaczy z wyższością, wskazuje przeciwnie, że stosunek między skończonością i nieskończonością nie polega na rozpuszczaniu się bytu skończonego w nieskończonym, lecz na pozostawaniu we własnym bycie, na utrzymywaniu się w nim, na działaniu w doczesności. Gorzkie szczęście dobroci traciłoby sens lub miałoby sens wypaczony, gdyby polegało na jednoczeniu się z Bogiem. Rozumiejąc byt jako zewnętrżność – zrywając z panoramiczną perspektywą bytu i całości, w jakiej się ona przejawia – możemy zrozumieć sens *skończoności*, której ograniczoność nie zakłada żadnego niepojętego upadku nieskończoności i która nie jest tęsknotą za nieskończonością, bólem wygnania i potrzebą powrotu. Twierdząc, że byt jest zewnętrżnością, postrzegamy nieskończoność jako Pragnienie nieskończoności, a tym samym rozumiemy, że wydarzenie się nieskończoności wymaga separacji, powstania absolutnie arbitralnego Ja, czyli źródła [Lévinas 1998, s. 350].

Tak nakreślony obraz przemawia do wyobraźni: skończone Ja wychyla się w Pragnieniu ku nieskończoności Boga. Pragnienie idzie w stronę tego, co niedostępne, gdy tymczasem potrzeba zadowala się tym, co nadaje się do „konsumpcji”. Pod tym intuicyjnie chwytliwym wyobrażeniem kryje się jednak praca myśli, która wskazuje wyraźnie, że dyskurs Lévinasa nie jest po prostu dyskursem religijnym, lecz dociekaniem filozoficznym.

Metafizyka i różnica

Dzięki analizie Pragnienia nieskończoności możemy raz jeszcze zaobserwować, jak w myśl Lévinasa wplata się logika różnicy. Otóż wychylenie Pragnienia jest niczym innym, jak stosunkiem (Lévinas sam użył tego słowa), który zachodzi jako nie-stosunek, czyli separacja. Ten mechanizm jest nam

już znany: Twarzy nie można zobaczyć; z nią się nie rozmawia, jej się słucha. Nie ma tu miejsca na żadną symetrię. Nieskończoność odcina swą pozytywność na granicy tego, co widzialne i głosu. My do niej nie dotrzemy, ale ona sięga do nas. Obecność Twarzy jest obecnością/nieobecnością. Uobecnia się w śladzie, który nie jest ani zjednoczeniem, komunią, ani partycypacją, ani wcieleniem, ani znakiem. Śledząc ślad, śledzimy tę obecność/nieobecność jedynie za pomocą analogii. Myślimy różnicą w podobieństwie. Choć efekty filozofii różnicy pozostają dla Lévinasa nie do zaakceptowania, jej mechanizmy są przez niego wplatanie w jego własny projekt filozoficzny. Z wyjaśnieniem, dlaczego tak się dzieje, musimy jeszcze poczekać. W tym miejscu rozważań ważne jest dla nas to, że Lévinas wykorzystuje w swych dociekaniach chwytty czysto filozoficzne, a więc świadomie lokalizuje swą refleksję w obszarze filozofii, a nie religii lub teologii. Czym jest dla niego filozofia?

W cytowanym przed chwilą fragmencie Lévinas sam określa swoje stanowisko myślowe jako metafizykę (dystansując się w ten sposób wobec rozważań religijnych), ale wystarczy wrócić do stron otwierających *Calość i nieskończoność*, aby zauważyć, że jeszcze bardziej ostro odcina się od metafizyki Zachodu. Mamy tu do czynienia z pewną niekonsekwencją słownikową, ale nie myślową. Spróbujmy rozpatrzeć ten problem bardziej dokładnie.

Filozofia jako myślowe nastawienie kultury Zachodu do rzeczywistości jest metafizyką. Taka metafizyka oznacza jednak dla Lévinasa zdanie się na metaforę światła, która z kolei prowadzi do przemocy. Wszelka teoria jest zawłaszczeniem. Takiej metafizyce Lévinas pragnie przeciwstawić program filozoficzny, który byłby od przemocy wolny. W tym celu pragnie on przede wszystkim pozbawić władzy heliocentryczną metaforę oraz pojęcie bycia, które dla niego jest synonimem *neutrum* – tego, co znajduje się poza subiektywnością i zewnętrżnością. Swoją filozofię – którą wszak również można potraktować jako metafizykę, ale tylko w sensie filozofii pierwszej, najbardziej elementarnej i podstawowej postaci myślenia – Lévinas zrówna z moralnością. Jak sam mówi: „Moralność nie jest gałęzią filozofii, lecz filozofią pierwszą” [Lévinas 1998, s. 367]. Jest fundamentalnym stosunkiem do rzeczywistości, wolnym od przemocy, respektującym nienaruszalność Innego, słuchającym przesłania zabraniającego zabójstwa, otwartym na słowa Boga poprzez uszanowanie człowieka. Zobaczmy, jak Lévinas sam nakreśla swój filozoficzny program:

Właśnie nasze stosunki z ludźmi, prawie niezbadane przez filozofię (która z reguły poprzestaje na paru formalnych kategoriach, przyjmując, że ich treść byłaby tylko «psychologią»), nadają pojęciom teologicznym jedyne znaczenie, jakie one w ogóle posiadają. Ustanowienie takiego prymatu etyki, to znaczy relacji człowieka z człowiekiem, która jest znaczeniem, nauczaniem i sprawiedliwością – prymatu tej nieredukowalnej struktury, na której opierają się

wszystkie pozostałe (w szczególności zaś wszystkie te, które źródłowo zdają się nas łączyć ze wzniosłą bezosobowością, jak estetyka lub ontologia) – oto jeden z celów tej pracy.

Metafizyka dzieje się w stosunkach etycznych. Bez znaczenia czerpanego z etyki pojęcia teologiczne stają się puste i formalne. W metafizyce relacjom międzyludzkim przypada rola, jaką w dziedzinie intelektu Kant przypisywał doświadczeniu zmysłowemu. To dzięki relacjom moralnym każde twierdzenie metafizyczne nabiera sensu «duchowego», oczyszczając się z elementów, które do naszych pojęć wnosi wyobraźnia – uwięziona w rzeczach ofiara partycypacji. Inaczej niż relacja z *sacrum*, relacja etyczna wyklucza wszelkie znaczenie, którego pozostający w niej człowiek byłby *nieświadomy*. Kiedy pozostaję w relacji etycznej, odrzucam rolę, jaką grałbym w dramacie, którego nie jestem autorem albo którego zakończenie ktoś inny zna przede mną, odmawiam bycia figurantem w dramacie zbawienia lub potępienia, który grałby mną wbrew mnie. Nie oznacza to wcale diabolicznej pychy, bo nie wyklucza posłuszeństwa. Ale posłuszeństwo właśnie nie jest tym samym, co mimowolne uczestnictwo w tajemniczych planach, które ktoś podejmuje lub szkicuje za moimi plecami. Wszystko, czego nie można sprowadzić do relacji międzyludzkiej, stanowi nie wyższą formę, lecz wciąż prymitywną postać religii [Lévinas 1998, s. 79–80].

Czytając te słowa, nietrudno dojść do wniosku, że pomimo środków ostrożności przedsięwziętych przez Lévinasa pewna dwuznaczność jego projektu filozoficznego pozostaje w mocy, coś tu przelewa się na stronę religii, lecz zarazem – jak zauważa Derrida [1967, s. 159–160] – coś tu się ociera o ateizm. Takie są konsekwencje wplatania w filozofię mechanizmu myślenia różnicą, który zawsze wprowadza do jej wnętrza ścieranie się przeciwnych elementów w postaci sprzeczności. Cała trudność polega na tym, by kontrolować pojawianie się tych sprzeczności, eksploatować ich efekty, nie dając im się zaskoczyć³. Wybierając różnicę za narzędzie przeciwstawienia się metafizyce Zachodu, Lévinas niebacznie skierował ją także w stronę tych myślicieli, którzy jej mechanizm opanowali do perfekcji. Dostrzegł w niej dogodnie narzędzie krytyki tradycji Zachodu i postanowił obrócić je nie tylko przeciwko tej tradycji, ale także przeciwko twórcom myślenia różnicą: Hegłowi i Heideggerowi (wspominałam już o „nieetycznym”, moim zdaniem, pouczeniu Hegla w sprawie pozytywnej nieskończoności, równie częste są jednak u Lévinasa aroganckie napomnienia pod adresem Heideggera, którego Lévinas uczy myślenia różnicą). Nie dostrzegł jednak, że nie można tego zrobić nie wikłając się w nieprzeczwyciężalne trudności. Myślę, że zgubił go zbyt ni rozmach – wystąpił równocześnie przeciw obozowi metafizycznych konserwatystów i przeciw obozowi „reformatorów”. Nic dziwnego, że zamiar ten przerósł siły jednego człowieka. Nieoczekiwanie jednak paradoksalna logika różnicy przysłała mu w sukurs. Jako myśliciel Lévinas odniósł spektakularny sukces: jest jedną z największych postaci współczesnej filozofii, najczęściej czytana i komentowana, jego teksty publikowane są w klasycznych

³ „Myślenie spekulatywne polega wyłącznie na tym, że jako myślenie zachowuje w sobie sprzeczność, a w niej samo siebie, nie zaś na tym, że pozwala – tak jak to się dzieje z wyobrażeniem – sprzeczności nad sobą zapanować” – G. W. F. Hegel [1967, t. II, s. 94].

kolekcjach (jak choćby polskie wydanie *Całości i nieskończoności*), a poświęcone mu strony internetowe we wszystkich językach europejskich są niepoliczalne (podczas, gdy niewiele jest stron na temat Foucaulta, a te mówiące coś o Derridzie są przede wszystkim w języku angielskim). Zanim jednak przejdę do własnej oceny twórczości Lévinasa, chciałabym abyśmy przez chwilę zatrzymali się przy sprawie niedociągnięć i niekonsekwencji jego filozoficznego programu.

Wojna i metafizyka

Jak już wspomniałam, Lévinas jawnie wyraża sprzeciw wobec uprawiania filozofii na sposób, w jaki czyniła to kultura Zachodu. Zastrzeżeń ma wiele, niektóre z nich zostały tu już wymienione, np. nieumiejętność pomyślenia samotności, nieumiejętność odróżnienia potrzeby od Pragnienia, które otwiera wymiar metafizycznego wyniesienia, czy wreszcie zawłaszczający charakter teorii podporządkowanej metaforze heliocentrycznej, która nie stawia myśli żadnych granic, rozpościerając jej władzę na nieskończoność. Filozofia Zachodu jest pełna pychy. Oto jak widzi ją Lévinas [1998, s. 24]:

Wystarczy iść, *robić* coś, by wszystko wziąć w ręce. Ostatecznie wszystko, w pewnym sensie i w określonym miejscu, pozostaje do mojej dyspozycji, nawet gwiazdy, jeżeli tylko zrobię stosowne obliczenia, skalkuluję środki i sposoby ujęcia. Miejsce środowisko, dostarcza tych sposobów. Wszystko jest tu, wszystko do mnie należy; wszystko zostaje z góry ujęte wraz z początkowym zajmowaniem miejsca, wszystko zostaje pojęte (*com-pris*).

Gdy do oka (Platon) dołącza ręką (Marks), nie ma już nic niemożliwego. Każda tajemnica musi kiedyś zostać wyjaśniona. A może w ogóle nie ma Tajemnicy? Tej myśli Lévinas nie chce zaakceptować. Będzie zatem rozrywał całość metafizycznych możliwości i stawiał nam – przed niewidzącymi oczyma – niedosiężność Twarzy. W ten sposób staje się przeciwnikiem największych myślicieli Zachodu, którzy wyrosli z Grecji: imiona jego wrogów są liczne, by wymienić tylko Parmenidesa, Platona, Arystotelesa, potem przychodzą ich synowie Hegel i Heidegger (do listy tej można by dopisać – choć z pewnym zastrzeżeniem – również Derridę i Nancy’ego). Wszyscy oni myślą po grecku, poszerzają sferę zrozumiałości, czyli jasności w mroku, łącząc pojęcie wiedzy z wolnością i żywiołowością życia, gdy tymczasem on pragnie sprawiedliwości (niechby i kosztem śmierci). U nich „myśle” oznacza „mo-gę”, a metafizyka staje się filozofią mocy [Lévinas 1998, s. 35]. Zbrojna tą mocą wyrusza na wojnę. Mówiąc dokładniej – jest w stanie permanentnej wojny, choćby pod postacią rewolucji. Wojna i rewolucja zaś angażują politykę, a ta jest nierozzerwalnie złączona z niesprawiedliwością. Tego również nie chce zaakceptować Lévinas [1998, s. 4]:

Oblicze bytu odsłaniające się w wojnie oddaje pojęcie całości, które dominuje w całej zachodniej filozofii. Jednostki sprowadzają się tu do nosicieli sił, które nimi rządzą bez ich

wiedzy. Jednostki czerpią z tej całości swój sens (poza ową całością niewidoczny). Jedynność każdej chwili teraźniejszej nieustannie poświęca się dla przyszłości, która ma wydobyć obiektywny sens chwili.

Opis ten jest mocno uproszczony, ale nie pozbawiony racji. „Trzeba wiedzieć, że wojna jest powszechna i prawym jest spór, i wszystko powstaje przez spór i zawinięcie” – rzekł niegdyś Heraklit. Bez tych słów nie byłoby Arystotelesa, a to znaczy, że nie byłoby całej metafizyki Zachodu, aż do rewolucjonisty Hegla i jego filozoficznych spadkobierców. Ale Hegłowski przewrót nie przemawia do Lévinasa, którego zdecydowanie bardziej pociąga zacisze domowe:

W całej tej pracy usiłujemy pokazać, że relacja z Innym nie ma nic wspólnego nie tylko z logiką sprzeczności, w której innym w stosunku do A jest nie-A, negacja A, ale również z logiką dialektyczną, w której To Samo uczestniczy dialektycznie w Innym i godzi się z nim w Jedności systemu. Przyjęcie twarzy, od początku pokojowe, bo odpowiadające na niezniszczalne pragnienie Nieskończoności, tak, że nawet wojna jest tylko możliwością – a bynajmniej nie warunkiem – urzeczywistnia się źródłowo jako słodycz twarzy kobiety, dzięki której byt oddzielony może się skupić i dzięki której *mieszka*, spełniając w domostwie swoje odseparowanie [Lévinas 1998, s. 172].

Wyrażone w tym tekście intencje Lévinasa byłyby bez zarzutu, gdyby faktycznie hierarchizacja wewnątrz domowego gospodarstwa nie niosła ze sobą niebezpieczeństwa przemocy. Czy tak jest jednak naprawdę?

Jeszcze bardziej istotny problem – z filozoficznego punktu widzenia – pojawia się wówczas, gdy Lévinas podejmuje próbę przeciwstawienia się Grecji w filozoficznej praktyce. Cóż bowiem wtedy zauważamy?

Otóż Lévinas – chcąc nie chcąc – mówi po grecku. Terminy i pojęcia metafizyki, filozofii pierwszej, Tego Samego i Innego, etyki, polityki i ekonomii są przecież greckiego pochodzenia. Największym problemem jest jednak to, że apelując o opuszczenie greckiego miejsca, Lévinas skonstruował organizacyjny szkielet swej filozofii w postaci tradycyjnie wertykalnego paradygmatu wypracowanego właśnie w przestrzeni greckiego myślenia. W jego filozofii obowiązuje wszak wertykalny porządek góra-dół oraz gradualistyczne zaszeregowanie bytów według stopnia ważności (Bóg, człowiek – i to najpierw mężczyzna: ojciec i syn, a dopiero później kobieta – zwierzę itd.). Ponadto jego dyskurs nie jest mistyczny ani dogmatyczny, odwołuje się do *ratio* i do doświadczenia, jakim jest spotkanie z Innym – a to są przecież odwieczne kamienie węgielne kultury myślenia zachodniego. Również filozoficznego posługiwania się różnicą nauczył się od reprezentantów tejże kultury – nawet jeśli prefigurę różnicy w postaci ostrego cięcia znalazł u hebrajskich teologów. Wystarczy przeczytać tekst Derridy *Przemoc i metafizyka* [1992, s. 161–224], aby zobaczyć, jak wszystkie te słabości – te i jeszcze inne – są w nim wyraźnie wypunktowane. Nie mogę w tym miejscu

zrobić nic ponad wyrażenie zgody z zaprezentowanym tam stanowiskiem Derridy, nawet w tym, co dotyczy mojej globalnej oceny filozofii Lévinasa.

Nie jest to jednak ocena negatywna. Trzeba się bowiem bardzo napracować, żeby się mu przeciwstawić. Emmanuel Lévinas jest filozofem najwyższej miary. Nawet jeśli błądzi, to robi to w sposób, który wciąż zmusza do autentycznego namysłu, do przeformułowania własnych – często zbyt oczywistych – przekonań. Budzi niepokój. Porusza sumienie. Zmusza do niejednokrotnie trudnych rozstrzygnięć. Drażni i nie daje o sobie zapomnieć. I choć w pismach swych jawnie sprzeciwiał się wojnie, to przecież sam dobrowolnie stanął na placu boju, raniąc celnie i ostro. Rany po tych cięciach możemy leczyć jedynie poprzez szukanie szczerzej odpowiedzi na niełatwe pytania [Derrida 1992, s. 223]:

Jesteśmy Grekami? Jesteśmy Żydami? Ale jacy my? Jesteśmy (pytanie nie chronologiczne, pytanie przedlogiczne) najpierw Żydami, czy najpierw Grekami? Czy niezwykle dialog między Żydem i Grekiem, pokój, ma postać spekulatywnej logiki absolutnej Hegla, żywej logiki godzącej formalną tautologię i empiryczną heterologię po przemyśleniu profetycznego dyskursu do *Fenomenologii ducha*? Czy też, przeciwnie, pokój ten ma postać nieskończonego oddzielenia i nie dającej się pomyśleć, niewyraźnej transcendencji innego? Do horyzontu jakiego pokoju należy język, który stawia to pytanie? Skąd czerpie energię, by je zadać? Czy może zdać sprawę z historycznego sprzężenia (accouplement) judaizmu i hellenizmu? Jaka jest prawomocność, jaki jest sens łącznika (*copule*) w stwierdzeniu najbardziej może heglowskiego spośród nowoczesnych powieściopisarzy: „Jewgreek is greekjew. Extremes meet”⁴.

BIBLIOGRAFIA

- Derrida J. [1967], *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris.
 Derrida J. [1992], *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Levinasa*, przeł. K. Matuzewski, P. Pieniążek, [w:] *Pismo filozofii*, red. B. Banasiak, Inter esse, Kraków.
 Hegel G. W. F. [1967], *Nauka logiki*, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa.
 Joyce J. [1975], *Ulisses*, przeł. M. Słomczyński, Warszawa.
Księga Wyjścia, 33.18–33.23; przekł. *Biblia Tysiąclecia*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań–Warszawa 1998.
 Lévinas E. [1998], *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa.
 Lévinas E. [1999], *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, KR, Warszawa.
 Nancy J. L. [1993], *Le sens du monde*, Galilée, Paris.

⁴ „Grekożyd jest Żydogrekiem. Krańcowości spotykają się”. Cytat kończący esej Derridy pochodzi z: J. Joyce, *Ulisses*, przeł. M. Słomczyński, Warszawa 1975, t. II, s. 147.

Małgorzata Kwietniewska

LA DIFFÉRENCE ET LA MÉTAPHYSIQUE D'EMMANUEL LÉVINAS

Cet article se propose d'explicitier synthétiquement la philosophie d'Emmanuel Lévinas afin de mettre en relief ce qui la distingue de la philosophie de la différence représentée par certains penseurs contemporains français, tels Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida ou Jean-Luc Nancy.

Puisque dans le discours de Lévinas on retrouve un certain nombre de concepts et quelques mécanismes philosophiques qui font écho à la philosophie de la différence, on pourrait croire trop facilement que l'œuvre de Lévinas fait partie d'un grand projet philosophique englobant les travaux de tous les penseurs de la différence.

Or, malgré plusieurs affinités terminologiques et quelques opérations démonstratives rapprochant la position de Lévinas de celle des philosophes de la différence, il serait fautif de les assimiler. Le projet de Lévinas reste profondément ancré dans la tradition juive, tandis que la philosophie de la différence puise surtout dans la tradition philosophique de la Grèce antique où l'on a associé pour la première fois la notion de savoir et celle de pouvoir par l'intermédiaire de la métaphore héliocentrique.

Pour Lévinas une telle conception du savoir s'accompagne nécessairement de la violence et contourne l'espace éthique qui est – à ses yeux – le seul espace efficace pour la réflexion philosophique. Il élabore donc sa propre philosophie première en tant qu'éthique fondamentale faisant appel à des vertus prônées par la théologie judaïque. D'un autre côté, sa critique touche aussi à des tentatives philosophiques récentes de déconstruire la métaphysique traditionnelle occidentale à l'aide de quasi concepts de différence. Par ce double geste critique, Lévinas se distancie non seulement du camp des traditionalistes métaphysiques mais aussi du camp des «réformateurs». Extériorisé dans son individualisme, il ne s'aperçoit même pas qu'il ne peut pas se passer des apports culturels de l'Occident. Par exemple pour critiquer la tradition grecque, il se sert des termes grecs: philosophie, métaphysique, etc. En plus, dans ses constructions ontologiques et axiologiques, il a constamment recours à des schèmes philosophiques élaborés par des anciens maîtres à penser d'origine grecque.

Sans nuire à la valeur intégrale de son œuvre, les inconséquences et les calques philosophiques de Lévinas nous forcent à nous reposer sincèrement la question difficile de notre «nationalité» philosophique. Cette question – articulée d'ailleurs pour la première fois par Jacques Derrida dans *Violence et métaphysique* – reste toujours ouverte: «Sommes-nous des Grecs? Sommes-nous des Juifs? Mais qui, nous? [...]».