

Antynomie Trzeciego w myśli Emmanuela Lévinasa

ABSTRACT. Kalaga Wojciech, *Antynomie Trzeciego w myśli Emmanuela Lévinasa* [Antinomies of the Third in the Thought of Emmanuel Lévinas]. „Przestrzenie Teorii” 33. Poznań 2020, Adam Mickiewicz University Press, pp. 17–40. ISSN 1644-6763. DOI 10.14746/pt.2020.33.1.

The ethics of Emmanuel Lévinas – the idea of asymmetrical, unconditional responsibility for and devotion to the Other – is founded on the dichotomy between the Same (I) and the Other. The objective of the article is to demonstrate that, in spite of this dichotomous foundation, Lévinas’s argument paradoxically eludes the binary logic of the Western logos. Employing the ‘close reading’ method with *Otherwise than Being or Beyond Essence*, the author shows how Lévinas’s way of thinking and the main concepts of his argument situate themselves beyond binary oppositions – in the realm of the excluded middle or, otherwise, in the realm of the Third, construed as transgression of dichotomies. The main argument is preceded by a discussion of the antinomies introduced into the I-Other relation by the appearance of the Third construed as the Third Party (*le tiers*).

KEYWORDS: Lévinas, ethics, the Third, the Other, subject

Filozoficzny dyskurs Emmanuela Lévinasa – szczególnie zaś jego etyka – opiera się na fundamencie dwoistej relacji Ja-Inny i na tej podstawie buduje ideę odpowiedzialności i poświęcenia dla drugiego człowieka. Jednocześnie, co szczegółowo pokażemy niżej, dyskurs ten neguje logikę binarną i zajmuje przestrzeń, która wedle tej logiki nie powinna istnieć – przestrzeń Trzeciego, czyli wyłączonego środka, usytuowaną poza byciem i niebyciem, poza dychotomiami Logosu. Ujawnia się tutaj napięcie wynikające ze zderrzenia tej Trzeciości myślenia z binarnością jej przedmiotu – podstawową relacją etyczną zachodzącą między Ja a Innym/Drugim, w której właśnie binarność jest konstytutywnym warunkiem asymetrii stosunku Ja wobec Drugiego: *bezwarunkowego* oddania, nieoczekiwania od Drugiego nic w zamian i niezakłóconego względami innych osób poświęcenia. Bliskość, odpowiedzialność, substytucja – jeżeli mają pozostać nieskażone – muszą zachodzić między Dwoma.

Ujawnienie tej Trzeciości – owej przestrzeni wyłączonego środka w myśli Lévinasa, tego, co wymyka się kategoriom dychotomicznym i sytuuje poza nimi – jest głównym celem niniejszego szkicu. Wymagać ono będzie uważnej lektury, „bliskiego czytania”, eksplikacji, którą przeprowadzimy

w drugiej części, skupiając się na *Inaczej niż być lub ponad istotą*¹ – dziele filozofa, w którym Trzecie jego myślenia dostrzegalne jest z największą wyrazistością. Jednak napięcia – lub, jeśli ktoś woli, paradoksy – pojawiające się w dyskursie Lévinasa wynikają nie tylko ze zderzenia wymykającej się dychotomicznym obwarowaniom Logosu myśli z binarnością podstawowej relacji etycznej, ale powodowane są także pojawieniem się Trzeciego człowieka, którego obecność – nieunikniona w sytuacji społecznej – wprowadza zaburzenia w tę prymarną, „czystą” relację wyjściową. Pojęcie Trzeciego rozumiemy tu zatem w dwojaki sposób: jako Trzecie myślenia, czyli to, co nie poddaje się rygorom dychotomicznych kategorii rozumu oraz jako Trzeciego człowieka, czyli tego, który staje obok Ja i Innego/Drugiego. W pracach Lévinasa i rozprawach mu poświęconych Trzecie pojawia się *verbatim* jedynie w tym drugim znaczeniu; jemu też – dla klarowności rozróżnienia – poświęcimy pierwszą część szkicu.

Trzeci człowiek: zaburzenie asymetrii

W spotkaniu z drugim człowiekiem, mówi nam Lévinas – jakkolwiek utopijnie² może to brzmieć – Ja wyzbywa się wszelkich oczekiwań i bez reszty oddaje się temu Innemu/Drugiemu, przyjmując zań pełną odpowiedzialność. Pojawienie się Trzeciego³ (*le tiers*) wprowadza sprawiedliwość i tym samym zaburza tę elementarną relację odpowiedzialności, relację z gruntu niesymetryczną, w której Ja nie oczekuje żadnej wzajemności od Innego:

W jaki sposób dochodzi do tego, że jest sprawiedliwość? Odpowiadam, że wielość ludzi, obecność trzeciego obok drugiego warunkuje prawa i ustanawia sprawiedliwość.

¹ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000. W dalszej części artykułu odwołania do *Inaczej niż być* podawane będą w nawiasach w tekście: (INB, nr strony), np.: (INB, 87).

² Na utopijność projektu Lévinasowskiego zwraca m.in. uwagę Barbara Skarga w szkicu *Emmanuel Lévinas: kultura immanencji*, [w:] B. Skarga, *Tożsamość i różnica: eseje metafizyczne*, Kraków 1977, s. 92–113 (pierwodruk w „Studiach Filozoficznych” 1984, nr 9).

³ Jak zauważa Robert Bernasconi, „Trzeci” pojawia się u Lévinasa pod postacią trzech powiązanych ze sobą, a czasem nierozróżnialnych pojęć: jako „trzeci człowiek” („third party”, *le tiers*) włączający się w relację Ja – Inny, „trzecia osoba” („la troisième personne”) – neutralny obserwator, którego punkt widzenia odpowiada uniwersalnemu rozumowi, oraz jako *illéité* (od trzecioosobowego zaimka *il*). R. Bernasconi, *The Third Party. Lévinas on the Intersection of the Ethical and the Political*, „Journal of the British Society for Phenomenology” 1999, no. 1 (vol. 30), s. 76. W tej części szkicu, nie wnikając w te rozróżnienia, odnosimy się przede wszystkim do Trzeciego jako *le tiers*. Obszerne omówienie kategorii Trzeciego jako trzeciej osoby w szerszym kontekście filozoficznym przedstawia Adriaan Peperzak w: *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*, West Lafayette, Indiana 1993, s. 167–184, 229–230.

Gdy jestem sam z drugim, jestem mu wszystko winien; jest jednak ten trzeci. Czy wiem, kim jest mój bliźni w stosunku do trzeciego? Czy wiem, czy trzeci jest z nim w zgodzie, czy też jest jego ofiarą? Kim jest mój bliźni? W konsekwencji trzeba więc rozważać, myśleć, oceniać, porównując nieporównywalne. Relację międzypersonalną, jaką nawiązuję z drugim, muszę również nawiązać z innymi ludźmi; istnieje więc konieczność złagodzenia tego przywileju drugiego, stąd sprawiedliwość⁴.

Z chwilą zbliżenia się Trzeciego zakłócona zostaje bliskość jako warunek odpowiedzialności Ja za Drugiego. Pierwotne zobowiązanie Ja zastąpione zostaje systemowym nakazem, lokalnie ustanowioną konwencją w rozumieniu publicznym, imperatywem wspólnoty społecznej, bliskość zaś „wraz z pojawieniem się trzeciego człowieka” staje się „sądzeniem” (INB, 87, przypis 38), sądzeniem, czyli rozumowym porównywaniem na gruncie sprawiedliwości, „do której prowadzi Mówienie zwracające się nie po prostu do drugiego człowieka, ale do drugiego w obecności trzeciego – sprawiedliwości, która jest samą tą obecnością trzeciego [...]” (INB, 113, przypis 2).

„Fakt, że inny, który jest moim bliźnim – pisze Lévinas – jest także trzecim w stosunku do kogoś jeszcze innego i będącego również bliźnim, oznacza narodziny myśli, świadomości, sprawiedliwości i filozofii” (INB, 218). Obecność Trzeciego wyrzuca nas zatem z Mówienia i przenosi w sferę Powiedzianego. Bliskość staje się świadoma, wchodzi w sferę Logosu i traci swą przed-świadomą „znaczącą siłę znaczenia” (INB, 138), która w obecności Trzeciego zamienia się w **reprezentację** znaczenia. Wobec podstawowej relacji etycznej Trzeci jawi się więc jako intruz, byt „nie-etyczny”, opierający się na instytucjonalnej sprawiedliwości, ale pozbawiony wrażliwości niezbędnej dla spotkania Twarzy; wprowadzając świadomość, porównywanie i sprawiedliwość, staje się w istocie antagonistą Mówienia i an-achronicznej bliskości⁵.

Lévinas bynajmniej nie lekceważy postaci Trzeciego ani problemów etycznych, które wyłaniają się w momencie, gdy ten pojawia się u boku Drugiego: „Kim zatem drugi i trzeci są dla siebie nawzajem? [...] Któremu

⁴ E. Lévinas, *Etyka i nieskończony*, Kraków 1991, s. 51–52.

⁵ Inaczej, jako warunek odpowiedzialności za Drugiego – w szerszym wymiarze społecznym, wychodzącym jednak poza pierwotną relację Ja-Inny – interpretuje sprawiedliwość wprowadzoną przez Trzeciego („który jest znakiem całej ludzkości, która na mnie patrzy”) Jacek Migasiński: „Niesymetryczność relacji z drugim zyskuje konieczne – a nie przypadkowe – uzupełnienie w symetrycznej relacji z trzecim. W ten sposób, w tym przynajmniej trójczłonowym układzie, wytwarzają się warunki do zapanowania – i egzekwowania – sprawiedliwości. Dopiero w takim układzie możliwe staje się wystąpienie odpowiedzialności za drugiego w charakterze powszechnego roszczenia i dopiero w społeczeństwie stanowiącym braterską wspólnotę możliwe jest sprawiedliwe przyjęcie twarzy drugiego”. J. Migasiński, *W stronę metafizyki: Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Toruń 2014, s. 308–309.

powiniennem przyznać pierwszeństwo?” (INB, 263); „trzeci także jest bliski; relacja między bliźnim a trzecim nie może być obojętna dla ja, które się zbliża” (INB, 33). Z chwilą owego zbliżenia wkraczamy jednak w sferę ontologii – myślenia, tematyizacji, porównywania, sprawiedliwości. To wejście w sferę ontologii – w sferę *bycia* – jest w obecności Trzeciego nieuniknione⁶, sprawiedliwość bowiem „jest źródłem pretensji ontologii do absolutu i powodem definiowania człowieka jako tego, który rozumie bycie” (INB, 113, przypis 2). Złagodzeniem dylematu – który wszak nie znika – może być wedle filozofa zachowanie odpowiedniej kolejności rozumienia: rozumienie bycia winno zostać poprzedzone rozumieniem inaczej-niż być: „Należy [...] rozumieć bycie, wychodząc od tego, co *inne od bycia*”⁷ (INB, 33). Potwierdzone zostaje prymat etyki nad ontologią; dopiero na tym gruncie możliwe jest „sprawiedliwe” uwzględnienie Trzeciego: „Bycie rozumiane na podstawie znaczenia bliskości to bycie z innym dla trzeciego lub przeciw trzeciemu; z innym lub trzecim przeciwko sobie. To bycie w sprawiedliwości wbrew filozofii, która nie widzi tego, co ponad byciem [...]” (INB, 33).

Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że implikowana tutaj trójdzielna wymiennosc ról prowadzi do głębokiej sprzeczności leżącej u samych podstaw koncepcji poświęcenia się Ja dla Drugiego: albo to poświęcenie jest rzeczywiście **bezwarunkowe** i nie bierze na wzgląd nic poza dobrem Drugiego, przy czym dwuczłonowa relacja Ja-Inny – jako **warunek bezwarunkowości** – pozostaje niezakłócona z zewnątrz, albo też uwzględniamy dobro Trzeciego, a wtedy **bezwarunkowe** oddanie Drugiemu zostaje przekreślone w obliczu sprawiedliwości⁸ – sprawiedliwości, która „odnosi się znacznie bardziej do

⁶ Por.: „Z pośrednich, okrężnych sposobów działania oności, z anarchicznej prowokacji, która podporządkowuje mnie innemu, wyłania się w sposób konieczny droga, która prowadzi do tematyizacji i rozbudzenia świadomości: rozbudzenie świadomości jest motywowane przez obecność trzeciego u boku bliźniego, do którego się zbliżam” (INB, 33).

⁷ Por.: „To dzięki Sobości i substytucji bycie będzie miało sens” (INB, 201, przypis 27).

⁸ Jacek Migasiński w artykule *O pojęciu sprawiedliwości w pismach Emmanuela Lévinasa* zwraca uwagę, że w pismach filozofa można dostrzec dwa sposoby rozumienia sprawiedliwości. W dziełach wcześniejszych sprawiedliwość „nie polega na wzajemności, lecz na nierówności, na całkowitym oddaniu głosu Innemu, na podporządkowaniu się jego potrzebom, na poświęceniu się mu, na wzięciu na siebie odpowiedzialności za niego, a nawet za jego odpowiedzialność” (s. 88). W pismach późniejszych, szczególnie od *Inaczej niż być*, dominuje pojęcie sprawiedliwości rozumiane z perspektywy instytucji państwa, prawa i równości. Píše Migasiński: „Wielość ludzi, «obecność trzeciego obok drugiego» warunkuje prawa i ustanawia sprawiedliwość – bo choć, gdy jestem sam na sam z drugim, jestem mu wszystko winien, to przecież «jest jednak ten trzeci». W sferze publicznej wszystko, co dzieje się «między nami», dotyczy wszystkich innych. «W oczach drugiego człowieka patrzy na mnie trzeci», patrzy na mnie «cała ludzkość». [...] Fakt, że każdy bliźni jest także «trzecim» w stosunku do swojego bliźniego pociąga za sobą konieczność rozważania racji”, J. Migasiński, *O pojęciu sprawiedliwości w pismach Emmanuela Lévinasa*, „Etyka” 2014, nr 49, s. 89. Nie ulega wątpliwości,

relacji z trzecim niż do relacji z drugim człowiekiem”⁹. Nie rozwiewa tych wątpliwości wypowiedź filozofa udzielona w toku rozmowy na Uniwersytecie w Leydzie, zdająca się stawiać pod znakiem zapytania suwerenność relacji Ja-Inny: „[...] w rzeczywistości relacja z drugim nigdy nie jest wyłącznie relacją z drugim: w drugim człowieku od razu reprezentowany jest trzeci; w samym pojawieniu się drugiego patrzy już na mnie trzeci”¹⁰. Podobnie próba uzasadnienia obecności *le tiers* potrzebą przeniesienia odpowiedzialności z relacji dwojga na poziom społeczny – lub, inaczej, nałożenia ograniczeń etyki na politykę¹¹ – nie zmienia faktu, że to przejście od etyki do ontologii (i polityki¹²) naznaczone jest wewnętrzną sprzecznością, podważa bowiem albo przynajmniej znacząco rozmywa dwuczłonową sytuację wyjściową.

Wątpliwości nie rozwiewa także umiejscowienie relacji Ja-Inny we wszechogarniającej przestrzeni postulowanej „przez sprawiedliwość, która jest współczesnością lub współ-obecnością”, i która „należy do sensu mojej odpowiedzialności za Drugiego” (INB, 201, przypis 27). Pojawienie się w tej przestrzeni Trzeciego – jego współ-obecność – rozciąga pierwotną odpowiedzialność na wszystkich Innych:

Wszechobecność przestrzeni staje się twarzami otaczającymi mnie zewsząd, twarzami, które mnie obchodzą i stawiają pod znakiem zapytania, mimo obojętności, jaką zdaje się nieść sprawiedliwość. [...] Znaczy to, że przestrzeń wszechświata ukaże się jako domostwo innych. Pra-geometryczny *eidos* przestrzeni zostaje opisany jako zamieszkały przez innych, którzy patrzą na mnie i mnie obchodzą [*me regardent*] (INB, 201, przypis 27).

że w cytowanym wyżej fragmencie dotyczącym Trzeciego posługuje się Lévinas pojęciem sprawiedliwości w tym drugim znaczeniu.

⁹ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 148.

¹⁰ Tamże.

¹¹ W ten sposób – potrzebą społecznej powszechności relacji etycznej oraz potrzebą ograniczenia polityki wyrosłej z podejścia ontologicznego przez oparcie jej na fundamencie etycznym – uzasadnia obecność Trzeciego Małgorzata Kowalska: „[...] prawdziwy uniwersalizm wyrasta z powszechności wyjątkowej relacji etycznej – z powszechności, którą musimy uznać z chwila, gdy pojawia się «trzeci»” (s. 152); „Etyka musi zatem [...] przeciwstawić się polityce, przypomnieć jej źródła, a zarazem ograniczyć jej kompetencje” (s. 153). M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille’a do Derridy*, Warszawa 2000, s. 152–153.

¹² O związkach etyki i polityki u Lévinasa w kontekście Trzeciego zob. M. Fagan, *The Inseparability of Ethics and Politics: Rethinking the Third In Emmanuel Lévinas*, “Contemporary Political Theory” 2009, no. 8, s. 5–22 i R. Bernasconi, dz. cyt. Dla Bernasconiego Trzeci (jako „third party”, trzecia osoba) jest „w myśli Lévinasa miejscem przejścia do tego, co polityczne”, R. Bernasconi, dz. cyt., s. 76. Podobną tezę stawia William P. Simmons: „Tak więc pojawienie się Trzeciego rozszerza an-archiczną odpowiedzialność za Innego na obszar powiedzianego, początkując utajone narodziny języka, sprawiedliwości i polityki”. W.P. Simmons, *The Third. Lévinas’ Theoretical Move from an-archic Ethics to the Realm of Justice and Politics*, “Philosophy & Social Criticism” 1999, no. 6, vol. 25, s. 93.

Wprowadzenie tej przestrzeni niesie za sobą dwie istotne konsekwencje. Po pierwsze, ustanawia odpowiedzialność Ja wobec Trzeciego i tym samym „upowszechnia” ją na wszystkich, każdy bowiem jest Trzecim dla jakichś dwojga Innych. Jeżeli nawet to upowszechnienie odpowiedzialności – to „nieustanne korygowanie asymetrii bliskości” (INB, 264) – **usprawiedliwia** sprzeczność między relacją Ja-Inny a Ja-Inny-Trzeci, to jednak jej nie usuwa¹³.

Po drugie, uniwersalizacja odpowiedzialności w tej wszechogarniającej przestrzeni prowadzi do wymienności ról i w konsekwencji działa także w przeciwnym kierunku: nie tylko od Ja do Innych, ale też od Innych do Ja. Trafnie uwypukla to w swej analizie Małgorzata Kowalska zarówno na poziomie „politycznym”, jak i „ekonomicznym”:

[...] chociaż nie liczę na wzajemność (gdybym na nią liczył, stawałbym się „politycznym” egoistą), Ona jednak przypada mi w udziale z mocy powszechności relacji etycznej. Jest to rodzaj „nagrody” lub „łaski”¹⁴, jakiej mogę i w pewnym sensie muszę doświadczyć, aczkolwiek – o ile pozostaję człowiekiem etyki – o nią nie zabiegam. [...] Jest to „łaska” z punktu widzenia mojej etycznej intencji, z punktu widzenia bezinteresowności, ale powszechność – powszechna ważność zobowiązań etycznych czyni ją obiektywnie, „strukturalnie” konieczną. Innymi słowy, subiektywnie nie powinienem liczyć na wzajemność, ale, skoro jestem członkiem rodzaju ludzkiego, inni mają obowiązek traktować mnie z takim samym szacunkiem i poświęceniem, z jakim ja mam obowiązek traktować każdego innego¹⁵.

Bliźniemu, którego spotykam twarzą w twarz, mogę służyć, gdy nie mam pustych rąk, dalszym bliźnim – znanym i nieznanym – gdy istnieje zorganizowany świat produkcji i wymiany. Jeśli idzie o wzajemność, sytuacja jest tu dokładnie taka sama jak na styku etyki i polityki: „ja” zobowiązane jest do dawania, ale powszechność tego obowiązku owocuje relacją wzajemności, w efekcie której „ja” również otrzymuje¹⁶.

W ten sposób – w konsekwencji pojawienia się Trzeciego – zanegowana zostaje pierwotna asymetryczna bezinteresowność Ja. Rozciągnięcie obowiązku czy przywileju odpowiedzialności na wszystkich z góry zapewnia Ja bezpieczeństwo i wzajemność, co przeczy wyjściowej asymetrii i – w sytuacji

¹³ Uzasadniony potrzebę uniwersalizacji wyjściowej relacji etycznej, Małgorzata Kowalska zdaje się podzielać ten pogląd: „Czy z analizy tej wynika, że Lévinasowska koncepcja stosunku między etyką a polityką i ekonomią jest ostatecznie koncepcją dialektyczną? Jeżeli za istotę dialektyczności uznać istnienie wewnętrznych związków między przeciwieństwami, wypadałoby odpowiedzieć: tak”. M. Kowalska, dz. cyt., s. 157.

¹⁴ Odnosi się tu autorka do słów Lévinasa: „Zdrada mojej anarchicznej relacji z *onością*, ale zarazem początek nowej relacji: tylko *dzięki* Bogu ja, choć jestem podmiotem nieporównywalnym z Drugim Człowiekiem, zostaję potraktowany jako inny, tak jak inni, to znaczy «jako ja». «Dzięki Bogu», «z łaski Boga» [*Grâce à Dieu*] jestem innym człowiekiem dla innych” (INB, 265).

¹⁵ M. Kowalska, dz. cyt., s. 155.

¹⁶ Tamże, s. 157.

powszechności oddania, która w istocie wymusza troskę Innych o Ja – anuluje pierwotny warunek wykluczającego wzajemność cierpienia i poświęcenia dla Innego. Mimo więc prób usytuowania Trzeciego w uniwersum prymarnej odpowiedzialności, pozostaje on postacią ambiwalentną i antagonistyczną wobec podstawowego postulatu Lévinasowskiej etyki.

Trzecie myślenia: ponad bytem i nicością

Etyczna ambiwalentność nie ogranicza się w dziele Lévinasa jedynie do „trzeciego człowieka”, który zakłóca relację między Tożsamym i Innym, a sięga także Trzeciego w rozumieniu nieosobowym, choć samo to pojęcie („Trzecie”) nie pojawia się w pismach filozofa dosłownie¹⁷. W sekcji zatytułowanej „Przeciwno filozofii Neutralnego”¹⁸ w *Całości i nieskończoności* polemizuje Lévinas z Neutralnym – Trzecim, które wnikliwie zgłębił Maurice Blanchot w *Le Pas au-dela*¹⁹ – i radykalnie je odrzuca, traktując jako zgubę filozofii. Podobnie, już nie tylko z niechęcią, ale także z pewną egzystencjalną obawą, odnosi się filozof do szczególnego sposobu istnienia, jaki wyraża *il y a* – o którym, odnosząc się do *chory*, Jacques Derrida pisze, że „[*chora*] w pewien sposób jest (*il y a*) [...] ale to, co w ten sposób jest (*il y a*), a nie istnieje, nie jest”²⁰. Trzeciość *il y a* polega na tym, że nie jest to „[a]ni nicość, ani bycie”²¹:

Używam czasami wyrażenia: środek wyłączony. Nie można powiedzieć o tym *il y a*, które trwa, że jest wydarzeniem bycia. Nie można też powiedzieć, że jest nicością, chociaż nic nie zachodzi (*il y a*). *De l'existence à l'existant* próbuje opisać tę straszliwą rzecz i opisuje ją zresztą jako okropność i szaleństwo²².

W tej właśnie różnicy – między bytem a nicością – pojawia się Trzecie: „Pustka, która pozostaje, wypełnia się natychmiast głuchym i bezosobowym szumem *il y a*” (INB, 12). Trzeciość²³ tego *il y a* jest nieludzka; jest to Trzeciość negatywna, podobnie jak Neutralne Blanchota.

¹⁷ Tym bezosobowym Trzecim jest *il y a*, u którego podłoża znajdujemy ten sam bezosobowy byt *il*, który jest zarodkiem *illéité*: „[...] można powiedzieć, że *il y a* formuje i de-formuje warunek i możliwość śladu *illéité*”. H. de Vries, *Adieu, à dieu, a-Dieu*, [w:] *Ethics as First Philosophy. The Significance of Emmanuel Lévinas for Philosophy, Literature and Religion*, ed. A.T. Peperzak, New York and London 1995, s. 218.

¹⁸ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, Warszawa 1998, s. 358–359.

¹⁹ M. Blanchot, *Le pas au-dela*, Paris 1973. Zob. omówienie Neutralnego jako Trzeciego w: W. Kalaga, *Blanchot: Trzecie między zaimkami*, „Teksty Drugie” 2018, nr 4, s. 310–332.

²⁰ J. Derrida, *Xópa / Chora*, przeł. M. Gołębiowska, Warszawa 1999, s. 26.

²¹ E. Lévinas, *Etyka i nieskończoność...*, s. 31.

²² Tamże, s. 31–32.

²³ Na tę Trzeciość, polegającą na wymykaniu się binarnym kategoriom, zwraca uwagę Jacek Migasiński (choć nie posługuje się pojęciem Trzeciości) w omówieniu „horroru” *il y a*:

A jednak – mimo tych obaw, mimo także, że kluczowe dla jego etyki pojęcie asymetrii Tożsamego i Innego opiera się na dychotomii – Trzecie paradoksalnie zagnieżdża się w myśli Lévinasa. Trzecie ujawnia się w samym tytule *Inaczej niż być lub ponad istotą*, którą to książką zajmujemy się w dalszej części szkicu. Już pierwsze zdania „Wprowadzenia” wskazują nam, że owo „inaczej” wykracza poza dwuczłonową opozycję: „Przejsz do *innego* niż bycie, inaczej niż być. Nie *być inaczej*, ale *inaczej niż być*. Nie chodzi tu także o niebycie” (INB, 12). Od początku widzimy więc, że myślenie Lévinasa nie mieści się na ścieżce binaryzmu, bo ta jest niewystarczająca, by pomieścić jego wizję, która domaga się „wyłączonego środka”. Ów wyłączony środek, Trzecie, mieści się w różnicy, ale innej niż różnica *między* bytem i nicością – mieści się ono w *ponad*: w „różnicy transcendencji” (INB, 12). Można by powiedzieć, że – w odróżnieniu od *il y a* – jest to Trzeciość pozytywna, która – jak postaram się wykazać – przenika całą konstrukcję Lévinasowskiej etyki odpowiedzialności.

Mówienie – Powiedziane

Pozornie binarną opozycją, wokół której buduje się argumentacja Lévinasa jest para Mówienie (*le dire*) i Powiedziane (*le dit*), pozornie binarną, bowiem, jak się przekonamy, w samym Mówieniu kryje się trzecia droga pozwalająca mu wyjść poza tę opozycję. Mówieniu trzeba będzie poświęcić więcej miejsca w dalszej części argumentu; najpierw jednak należy przedstawić jego antagonistę – Powiedziane – antagonistę zresztą niecałkowitego, bo obydwie człony coś sobie zawdzięczają i wzajemnie się warunkują, choć pierwotność i pierwszeństwo Mówienia nie podlega wątpliwości.

Powiedziane działa w królestwie Logosu. Powiedziane to jednocześnie fundament i rezultat ontologicznego ujęcia świata i funkcjonującego w nim podmiotu: „Logos jako Powiedziane – objawianie się bycia w jego dwuznaczności bycia i bytu [...]” (INB, 49). Siedzibą Logosu jest język rozumiany jako system symboliczny służący komunikowaniu sensu, „system desygnujący tożsamości” (INB, 71). Powiedziane posługuje się tym systemem i jego kategoriami umożliwiającymi identyfikację i nazywanie bytów, nadawanie im jednoznacznej tożsamości, strukturującymi ich rzeczywistość, a jednocze-

„*Il y a* to anonimowość dziania się, to pomruk, szmer w głębinach nicości. Wykracza poza kategorie wewnętrzności-zewnętrzności, podmiotowości-przedmiotowości, a nawet bytu-nicości”. J. Migasiński, *W stronę metafizyki...*, s. 248. O doświadczeniu *il y a* zob. T. Gadacz, *Czy bycie jest złe? Doświadczenie il y a i uciekania w filozofii Emmanuela Lévinasa*, „Kronos. Metafizyka, Kultura, Religia” 2011, nr 2 (17), s. 230–236; o przemianach tego pojęcia pisze M. Szabat, *Przemiany il y a w filozofii Emmanuela Lévinasa*, „Sztuka i Filozofia” 2011, nr 38, s. 64–76.

śnie – i tym samym – umożliwiającymi ujawnianie się bycia, czyli istoty: „Nie ma ani *istoty*, ani bytu poza Powiedzianym i poza Logosem” (INB, 70). Polegając na języku, Powiedziane nie może oczywiście obyć się bez Mówienia, ale Mówienia tematyzującego, „użyczającego sensu, zajmującego pozycję wobec «czegoś», co zakrzepło w terażniejszości” (INB, 66). Takie Mówienie – „wychylone w stronę Powiedzianego” (INB, 66) – bardziej niż na sobie skupia się na tym, co wypowiada i jednocześnie petryfikuje, czyniąc tematem dostępnym rozumowemu poznaniu: „*Doxa*, już powiedziane, opowieść, epos, są miejscem właściwym temu, co *dane* w swoim temacie” (INB, 64). Powiedziane, jako takie „ukazywanie”, jest zatem „zasadniczą aktywnością wiedzy” (INB, 107) i poznania rozumowego – funkcją świadomości, której „ontologiczna i logiczna gra” polega na nadawaniu sensu – „jest identyfikacją, tym jako tym lub tym jako tamtym. Identyfikacja, która jest nadaniem sensu” (INB, 65). Stąd też bierze się „jedność świadomości i istoty” (INB, 52), czyli nierozzerwalne powiązanie Powiedzianego z byciem i jednocześnie z kategoriami Logosu: „[...] Powiedziane – *logos* – sens tematyzowany, w którym kategorie zostają zebrane w dwuznaczności bycia i bytu” (INB, 30)²⁴.

By spełnić postulat postawiony w tytule i wyjść ponad istotę, ponad Heideggerowskie *Bycie* (*das Sein*) oraz poza „dwuznaczność” bycia i bytu, trzeba, pisze Lévinas, „przejsć od *Powiedzianego* do *Mówienia*” (INB, 44), czyli wyjść poza sferę Logosu. Jest to konieczne z etycznego punktu widzenia, bowiem rozum, który wprowadzić może zawiesić interesowność bytów („esse jest interesse”, INB, 13) i walkę egoizmów, nie wystarcza, by urzeczywistnić inaczej niż być; taki „rozumny pokój” jest jedynie „rachowaniem, mediacją i polityką” (INB, 13). Owo „rachowanie” zawsze liczy na jakąś rekompensatę i pozostaje interesownością, choć bardziej łagodną niż walka nieokiełznana; zawsze pozostaje obecnością w bycie – „Transcendencja jest sztuczna, a pokój niestały” (INB, 14). Rozum jest przeciwnikiem Mówienia, warunku

²⁴ Z Powiedzianym, rozumianym przede wszystkim jako tematyzacja, wiąże figurę Trzeciego (jako „trzeciego człowieka”) Marcin Waligóra: „Tematyzacja jest elementem niezbywalnym ze względu na istnienie podmiotów pozostających poza relacją Ja – inne Ja, nazywanych «trzecim». Trzeci to w dyskursie Lévinasa symbol społeczeństwa – wszystkich podmiotów, które zasługują na specjalną uwagę ze względu na fakt, że mogą w każdej chwili stać się innymi, tzn. wejść w najistotniejszą, z punktu widzenia tego dyskursu, relację. O ile relacja Ja – inny jest nietematyzowalna, pierwotna, niemożliwa do adekwatnego określenia itd., o tyle figura trzeciego wymaga, aby jednak dokonać pewnego określenia, tematyzacji, zapisu reguł. Ten wymóg Lévinas nazywa «sprawiedliwością» («trzeci domaga się sprawiedliwości»). Owa obiektywizacja w *Inaczej niż być* nazwana jest właśnie «powiedzianym». M. Waligóra, *Etyczny projekt Emmanuela Lévinasa – fenomenologia czy antyfenomenologia?*, „Fenomenologia” 2008, nr 6, s. 63. Podobnie postrzega rolę Trzeciego Simmons: „[...] ego jest też nieodmiennie przenoszone przez Trzeciego w obszar powiedzianego”, W.P. Simmons, dz. cyt., s. 95.

bliskości, bowiem bierze je we władanie i petryfikuje – podporządkowując sobie – w tym, co Powiedziane.

Można zauważyć, że w całym *Inaczej niż być* obok lub pod nurtem etycznych postulatów płynie nurt opowieści o zmaganiach z tym, co warunkuje pojęcie bycia (istoty) – świadomością, rozumem, Logosem, Powiedzianym. Autor *Inaczej niż być* ma jednak świadomość, że stoi tu przed nieuniknioną pułapką, przed którą stał także Derrida: by opisać nienazywalność *chory*, musiał ją najpierw nazwać. Podobnie Lévinas musi zanurzyć się Powiedzianym – w dyskursie Logosu – by wyjść ponad nie i dotrzeć do Mówienia, usłyszeć i przekazać w języku Powiedzianego „echo Mówienia” (INB, 49), którego znaczenie poprzedza Logos, choć świadom jest, że owo **poza** i **ponad** „w Powiedzianym mogą ukazać się jedynie za cenę zubożenia” (INB, 55). Podporządkowane językowi praźródłowe Mówienie, choć nie jest już jedynie korelatem tego, co Powiedziane, potrzebuje Powiedzianego, byśmy mogli do niego dotrzeć; jest to wszelako nieunikniona cena, jakiej „wymaga ukazanie” (INB, 16). Jednak to zanurzenie filozofa w dyskursie Logosu nosi znamiona świadomej subwersji, rozbijania i rozrywania jego logiki, by przez powstające w ten sposób szczeliny i pęknięcia mogło przeświecać to, co w kategoriach Powiedzianego (rozumu, świadomości, tematu, Logosu) pozostaje nieuchwytnie i niewypowiadalne, owa „apofatyczna perypetia Mówienia” (INB, 16) – ostatecznie „[c]hodzi o to, by cofnąć się i wzniesć do tego *poza*, wychodząc od śladu, jaki pozostawia ono w *Powiedzianym*” (INB, 95).

W owym postulowanym „przejściu” do Mówienia nie chodzi już o Mówienie tematyzujące, „wychylone w stronę Powiedzianego i rozplywające się w nim, stanowiące jego korelat” (INB, 66), mówienie skierowane na tożsamość bytów, identyfikujące, nadające sens, będące korelatem Logosu i w ten sposób zanikające w Powiedzianym. Taki „[t]ematyzujący *logos*, czyli Mówienie wypowiedające to, co powiedziane [...] jest pochodny w stosunku do [...] pra-źródłowego Mówienia poprzedzającego wszelką cywilizację i wszelki początek w mówionym języku znaczenia” (INB, 240, przypis 7). Owo pra-źródłowe Mówienie – „mowa przed-mowy” (INB, 15) jest początkiem odpowiedzialności, substytucji jeden za drugiego: pozostaje poza Logosem, poza systemami znaków, jest „przedmową [lub raczej przed-mową] języków” (INB, 15). Powiedziane wymazuje jednak ten akt mówienia, wpisuje go w język, podporządkowuje go sobie w domenie Logosu – „*Inaczej niż być* [...] zostaje zdradzone w tym, co powiedziane” (INB, 17) – warunkiem zatem dotarcia do tego Mówienia jest wyjście poza kategorie Logosu: wiedzę, poznanie, świadomość, tematyzację, tożsamość bytów, klarowne dychotomie. Samo Mówienie też, by nie znieruchomieć w tym, co Powiedziane, musi uciekać w obszar wolny od tych dychotomii i kategorii – w obszar Trzeciego

poza Powiedzianym i Niepowiedzianym²⁵: musi się od-mawiać (*se dé-dire*), przeczyć sobie, paradoksalnie umieszczając się w ciągłym ruchu między sobą (Mówieniem) a Powiedzianym: „*Inaczej niż być* wypowiada się w mówieniu, które musi się także od-mówić [*se dé-dire*], aby w ten sposób wyrwać *inaczej niż być* temu, co powiedziane, w którym *inaczej niż być* zaczyna już znaczyć tylko *być inaczej*” (INB, 18).

Owo „wyrwanie” *inaczej niż być* Powiedzianemu wymaga transgresji Logosu, choć jednocześnie też pozostania w dyskursie jego logiki, by móc tę transgresję zakomunikować, tak jak „[z]naczenia przekraczające logikę formalną ukazują się w ramach logiki formalnej, choćby przez dokładne wskazanie sensu, w jakim odcinają się od logiki formalnej” (INB, 17, przypis 6). Aby uprawomocnić to wyjście poza logikę wyłączonego środka, nie podważając jednocześnie logiki obowiązującej w obszarze Powiedzianego, powołuje się Lévinas na „zuchwałość sceptycyzmu, który nie obawiał się twierdzić, że żadna wypowiedź nie jest niemożliwa, a jednocześnie śmiał *urzeczywistnić* tę niemożliwość” (INB, 19). Takie stanowisko – na pytanie: „Czy to *mówienie* i *odmawianie* mogą się połączyć, czy mogą istnieć jednocześnie?” – pozwala mu dać odpowiedź pozytywną. Wymaga to jednak decydującego kroku, a mianowicie odrzucenia dominacji synchronii na rzecz diachronii: „przed powstaniem sprzeczności, jaką chce w nim [sceptycyzmie] widzieć logika, chroni go brak owego «jednocześnie» łączącego zdania sprzeczne” (INB, 19). To odwołanie do sceptycyzmu i jego „zuchwałości”, pojawiające się w *Inaczej niż być* kilkakrotnie, stanowi legitymizację Trzeciości jako obszaru równoprawnego Logosowi. Jest wskazaniem sposobu na uniknięcie sprzeczności między afirmacją i negacją przez włączenie wymiaru czasowego (diachronii) i odrzucenie synchronii słowa „jednocześnie”: „Przenikający racjonalność lub logikę wiedzy sceptycyzm jest odmową synchronizowania domyślnej afirmacji zawartej w mówieniu oraz *negacji*, jaką ta afirmacja wypowiada w Powiedzianym. Jest to ewidentna sprzeczność dla refleksji odpierającej sceptycyzm, ale nie dla sceptyka, dla którego afirmacja i negacja nie rozbrzmiewają w tym samym czasie” (INB, 279).

Anarchia – przestrzeń Trzeciego

Nie rozbrzmiewają w tym samym czasie. Jak w *Sein und Zeit* czas jest kategorią kluczową, tak jest nią w *Inaczej niż być*, ale w sensie odmiennym od Heideggerowskiego. W istocie mamy u Lévinasa dwa czasy odnoszące się do dwóch odmiennych przestrzeni („Apokaliptycznie można to nazwać

²⁵ „Powiedziane i Niepowiedziane nie obejmują całego Mówienia, które pozostaje poza – lub wychodzi ponad – to, co Powiedziane” (INB, 44).

roz biciem czasu”, INB, 150): czas, w którym można w sposób świadomy podróżować do przeszłości i – z pomocą pamięci lub historii – tę przeszłość przywołać, oraz czas, który odmawia nam takich podróży: „Upływ czasu jest bowiem także tym, co nieodzyskiwalne, co opiera się jednoczącej terażniejszości. Jest tym, co nieprzedstawialne, niepamiętne, prehistoryczne” (INB, 68). Pierwszy z tych czasów rządzi przestrzenią Powiedzianego.

W Powiedzianym – domenie Logosu, świadomości i wiedzy – diachronia, czyli upływ czasu rozciągający się w przeszłości, podlega władzy terażniejszości: „[...] w Powiedzianym – w eposie Mówienia – sama diachronia czasu synchronizuje się w czas spamiętywalny, staje się tematem” (INB, 67). To, co przeszłe, zostaje ujęte w skończone kategorie poznawalnego, poddane operacji języka i narracji, stematyzowane w opowieści, w której tożsame i identyfikowalne byty są promieniowaniem bycia (istoty). Można by powiedzieć, że ta zdolność dyskursu Powiedzianego do podporządkowania sobie przeszłości emanuje już z samego słowa „być”: „Czasownik być – przestrzeń synchronizowalnej diachronii i temporalizacji – to znaczy przestrzeń właściwa pamięci i historiografii – staje się niemal strukturą i tak jak byt zostaje stematyzowane” (INB, 74–75) w dostępnej Logosowi terażniejszości. Jeżeli u Blanchota terażniejszość zostaje usunięta przez potrzebę Wiecznego Powrotu, to u Lévinasa terażniejszość pozostaje, ale jedynie jako korelat istoty, jako „istota, która zaczyna i kończy” (INB, 25). Mówić o tej zdolności rozumu do reminiscencji, „to mówić o czasie odzyskiwalnym” (INB, 58), dostępnym dzięki pamięci lub historii, które wydobywają jego fragment z przeszłości i przenoszą w terażniejszość, albo o czasie dostępnym właśnie jako terażniejszość. To „czasowanie się czasu” (INB, 53) – „diastaz[a] tego, co tożsame” i jego odzyskiwanie – jest istotą bycia²⁶, sferą rozumu, poznania i naoczności, „logiczną i ontologiczną grą świadomości” (INB, 65), obszarem klarownych tożsamości i opozycji, obszarem Powiedzianego.

Jednak w obliczu odpowiedzialności za innego – głównego imperatywu etycznego *Inaczej niż być* – terażniejszość Powiedzianego musi zostać odrzucona, zaś w jej miejsce pojawia się drugi czas, o którym wspominaliśmy: „czas niesprowadzalny do terażniejszości i obecności, przeszłość absolutna, nieprzedstawialna” (INB, 208). Jest to, jak pisze Lévinas, przeszłość przed-źródłowa, „[n]iepamiętna, [...] niewidzialna [...], która obywa się bez terażniejszości, bez obecności, przeszłość zaprzeszła [...] bez podstawy, bez początku” (INB, 25). Ten czas nie pozwala się już zamknąć w opowieści, nie podlega prawom ani władzy Logosu, wymyka się poznaniu rozumowemu: „znajdujemy się już poza żywiołem świadomości” (INB, 28).

²⁶ Por.: „Czasowanie się to czasownik bycia” (INB, 62).

Przyjmując działanie tego czasu, którego rozum nie potrafi okiełznać, przenosimy się jednocześnie w diachronię inną niż ta w domenie Logosu. Nie jest to już diachronia dotycząca czasu, który można objąć dyskursem pamięci lub historii i w ten sposób odzyskać przeszłość i przenieść ją w moment terażniejszy, gdzie poddana zostanie reprezentacji. Diachronia, o której mówi tutaj Lévinas, to „diachronia transcendentna”, która jest „odporna na wszelką synchronizację” (INB, 21), i która nie dotyczy „zwyczajnej przeszłości” odzyskiwalnej przez pamięć lub historię, przeszłości, która za pomocą reprezentacji powraca do terażniejszości – jest to diachronia „nieredukowalna” (INB, 60), odnosząca się do przeszłości niepoddającej się wiedzy i poznaniu rozumowemu: „[...] chodzi tutaj [...] o zatartą, lecz nie dającą się ujarzmić diachronię czasu nie-historycznego, nie-wypowiedzianego. Czasu, który nie jest synchronizowany w terażniejszości przez pamięć i historiografię i w którym terażniejszość jest tylko śladem niepamiętnej przeszłości” (INB, 150). Mówimy tutaj o czymś, co jest „nieprzedstawialne, niepamiętne, prehistoryczne” (INB, 68), jednak owa niepamiętność nie jest skutkiem niewydolnej pamięci, a właśnie transcendentnej diachronii wykluczającej jakąkolwiek synchronizację w terażniejszości (przypomnienie, zebranie w Powiedziane): „To nie słabość pamięci rodzi diachronię, lecz diachronia określa to, co niepamiętne” (INB, 68). Przeszłość, którą obejmuje transcendentna diachronia, to przeszłość „przed-źródłowa”, bez *arché*, bez początku (a także i bez końca). Ta przeszłość nie ma żadnego odniesienia do „jakiegokolwiek terażniejszości”, obecności (*présent*) i przedstawienia (*représentation*); jest to przeszłość „starsza niż wszelka terażniejszość – przeszłość, która nigdy nie była terażniejsza” (INB, 45), przeszłość an-archiczna, która jednakowoż nie jest też wiecznością.

Wymiar, który postuluje Lévinas, ów an-archiczny „[czas] bez początku” (INB, 91), praźródłowość – inaczej niż filozofia i wiedza wyrażające się w Powiedzianym – nie ma źródła ani kresu (INB, 143). W tym wymiarze „pręży się i rozpręża nieskończoność – równie nie-źródłowa i an-archiczna jak nieskończona – nieskończoność, której żadna terażniejszość, żadna historiografia nie są w stanie zebrać i której przeszłość poprzedza wszelką przeszłość spamiętywalną” (INB, 157). Z naszej perspektywy nieistotne są tutaj religijne lub teologiczne implikacje nieskończoności i nieskończonoego²⁷, rozważania, nad którymi odwoływałyby nas od głównego problemu. Ważne jest, że nieskończoność wypełniająca przestrzeń transcendentnej,

²⁷ Nb. Lévinas traktuje religię i teologię rozłącznie, a nawet antagonistycznie: „Jasne jest [...], że przy naszej interpretacji znaczenia praktyka (oraz nieodłączna od praktyki religijność) definiuje się przez to, co an-archiczne. Teologia byłaby możliwa jedynie jako kontestacja czystej religijności [...]” (INB, 196, przypis 24); „[...] język teologiczny niszczy religijną sytuację transcendencji. Nieskończoność uobecnia się an-archicznie, tematyzacja zaś gubi anarchię, chociaż tylko ona jest w stanie ją uwierzytelnić” (INB, 205, przypis 31).

an-archicznej diachronii, nie poddaje się dychotomicznej logice Logosu, „nie podporządkowuje się ścisłym regułom sensu (wykluczony człon średni w alternatywie bycia i nicości)” (INB, 254). Negatywność anarchii²⁸, powrót do przeszłości bez początku, odrzucenie terażniejszości i obecności „[o]dcina się [...] zarówno od nicości, jak i od bycia” (INB, 25).

Wnikając w ten wymiar, znajdujemy się w owym „inaczej niż być”, „ponad istotą”, ponad alternatywą bytu i niebytu – w obszarze anarchicznej diachronii. Jedyność fundamentalnej dychotomii bycia i nicości jako nieprzekraczalnej alternatywy zostaje tutaj anulowana, stoimy więc przed paradoksem: możemy mówić o czymś, co jest inaczej niż *być* i *nie być*. Ale paradoks jest pozorny i uznany może być za paradoks jedynie w porządku Powiedzianego i Logosu, jednak już nie w wymiarze anarchicznej diachronii: „[...] anarchia bez zasady ani początku, rozbijając temat, znaczy pozytywnie, ponad logosem [...]” (INB, 242). Anarchia nie jest porządkiem Logosu, ale, jak pisze Lévinas, nie jest też „nieporządkiem przeciwstawionym porządkowi. [...] Nieporządek jest jedynie innego rodzaju porządkiem, a to, co rozproszone może zostać stematyzowane. Anarchia wprowadza w bycie zamęt, wykraczając poza te alternatywy” (INB, 169). Anulowanie podstawowej alternatywy bycia i nicości otwiera drogę do myślenia poza dychotomiami: „[a]narchia rozbijając[a] Logos” (INB, 171) i jego struktury binarność nie daje się zrozumieć w kategoriach tegoż Logosu: „tego, co jasne i niejasne, wyraźne i niewyraźne, znane i nieznanie” (INB, 258). An-archiczna diachronia wykracza poza ramy znanego i nieznanego, ukrytego i poznawalnego i staje się tym samym obszarem „wyłączonego środka” (por. INB, 164) – obszarem Trzeciego²⁹. Ów wyłączony środek – Trzecie – zachowuje jednak w sobie ślady tego, z czego został wyłączony: „Sama ta diachronia jest zagadką: to, co ponad byciem, powraca i nie powraca do ontologii; to, co ponad, nieskończoność, z chwilą, gdy ją wypowiadamy, staje się i nie staje sensem bycia” (INB, 37).

Mówienie w Trzecim

Anarchiczna diachronia jest zatem wyjściem, które pozwala na uniknięcie rygorów logiki binarnej i nakazywanych przez nią sprzeczności, na usytuowanie dyskursu obok tej logiki bez jej radykalnego zanegowania.

²⁸ Negatywność w sensie „odrzucenia terażniejszości i obecności – tego, co się pojawia – negatywność tego, co niepamiętne [...]” (INB, 25).

²⁹ Nie chodzi tu oczywiście o trzeciego człowieka, ale o wymiar czy obszar Trzeciości. Por. Lévinas: „Nieskończoność umyka obiektywizacji tematyzującego myślenia i dialogu, znacząc jako *oność* w trzeciej osobie. Ta «trzeciość» różni się jednak od «trzeciości» trzeciego człowieka, który przerywa face-à-face relacji z drugim i bliskość zbliżenia do bliźniego; trzeciego człowieka, wraz z którym zaczyna się sprawiedliwość” (INB, 251).

W tym właśnie obszarze sytuuje się Mówienie, które nie pozwala się określić Powiedzianemu. Wprawdzie znaczenie mówienia „zostało zdradzone w *logosie* po to, by wyrazić się przed nami” (INB, 254), musiało zamknąć się w Powiedzianym, by do nas dotrzeć w sposób zrozumiały jako znaczenie języka, ale to jego znaczenie w sposób właściwy przemawia w „Mówieniu wolnym od Powiedzianego” (INB, 254), w mówieniu praźródłowym, poza regułami sensu. Ten wymiar, w którym Lévinas umieszcza owo Mówienie i wszystkie związane z nim i z niego pochodzące pojęcia, jest fundamentalnym warunkiem wyjścia poza ontologię i obejmuje wszystko, co nie jest ani niebyciem, ani byciem; jest wymiarem Trzeciego: „anarchią, która wykracza poza wciąż jeszcze ontologiczną alternatywę bytu i nicości oraz poza istotę” (INB, 206, przypis 32). Jednak podobnie jak diachronia, Mówienie także opiera się na zagadce, „zagadce, której sekret zna tylko ono” (INB, 22). Jeżeli istota (bycie, *Sein*) unieruchamia to, co powiedziane, czyli „epos Mówienia”, samo Mówienie – i na tym polega jego zagadkowa zdolność – wymyka się temu eposowi, czyli Powiedzianemu, i „znaczy to, co ponad, dzięki znaczeniu, które waha się między owym ponad a powrotem do eposu istoty” (INB, 22)³⁰.

Mówienie, które w pełni umiejscawia się w obszarze Trzeciego, nie jest tożsame z mówieniem „nachylonym w stronę Powiedzianego” i ostatecznie Powiedzianemu podległe: „Nie jest to Mówienie skrywające się i chroniące za tym, co powiedziane, rozgadane w obliczu Innego, ale mówienie odkrywające się, to znaczy zdejmujące z siebie skórę [...]” (INB, 31). Jest to Mówienie, którego „[p]raźródłowość [...] (czy anarchiczność i bezźródłowość, jak je nazywamy)” (INB, 17), poprzedza wszelkie systemy językowe, poprzedza znaki – „praźródłowe Mówienie – mowa przed-mowy” (INB, 15), uprzednie wobec bycia i języka Logosu. To Mówienie, jak chce Lévinas, jest kluczowym momentem etycznym wyprzedzającym ontologię (a także logikę i dialektykę). „Mówienie wychodzi *ponad* stematyzowane i stotalizowane bycie” (INB, 36), ale nie wychodzi ponad nie na linii czasu, kiedy już tematyżacja i totaliza-

³⁰ Pisząc o diachronii, która powraca i nie powraca do ontologii, i która staje się i nie staje sensem bycia, oraz o wahającym się znaczeniu Mówienia, zdaje się Lévinas wskazywać także swoją drogę wyjścia ze wspomnianej wcześniej pułapki nazwania i mówienia w Powiedzianym o Mówieniu, czyli swój dyskurs, a inaczej „Powiedziane, które nie godzi się na abdykację Mówienia”: „Prawda tego, co ucieka przed tematyżacją, wydarza się [*se produit*] w przeciw-czasie albo w dwóch czasach, nie pokrywając się z żadnym z nich, niczym niekończąca się krytyka – albo sceptycyzm – która, wwiercając się ruchem spiralnym i niszcząc złączenie, jakie nieustannie powstaje między jej *Mówieniem* i jej Powiedzianym, pozwala filozofii na zuchwałność. Powiedziane, które nie godzi się na abdykację Mówienia, chociaż w samym Powiedzianym do takiej abdykacji dochodzi, podtrzymuje w ten sposób diachronię, w której, wstrzymując oddech, duch słyszy echo tego *inaczej*” (INB, 78). „Chodzi bowiem o to, by obudzić w Powiedzianym wchłaniane przezeń Mówienie, *które właśnie jako wchłonięte wkracza w historię narzuconą mu przez Powiedziane*” (INB, 76).

cja nastąpiły; przeciwnie, w swej an-archicznej diachronii poprzedza ono wszelką tematyzację i totalizację. „[Z]anim zaczniesz służyć jako wymiana informacji na gruncie systemu językowego”, pisze filozof, jest biernością³¹ odpowiedzialności za Innego, świadectwem Nieskończoności, „sensem języka poprzedzającym podział na słowa” (INB, 253). To Mówienie „nie wypowiada słów, ale znaczy; [...] jako odpowiedzialność jest samym znaczeniem, jednym-za-drugiego, podmiotowością podmiotu [...]” (INB, 253). Jako „czyste dla Drugiego” Mówienie to może przetransformować się w „Mówienie wypowiadające pewne Powiedziane” (INB, 106), może rozplątać się w „Wypowiedzianym” (INB, 106), ale w wymiarze diachronicznej anarchii, w obszarze Trzeciego, jak nazywamy ten wymiar, nadal pozostaje fundamentem i wyrazem Lévinasowskiej etyki uprzedniej wobec istoty i jej ontologii.

Mówienie jednak nie jest samo. Towarzyszą mu zjawiska, bez których nie mogłyby być Mówieniem, ale też same te zjawiska nie mogłyby bez Mówienia przybrać kształtu (sensu), który przybierają poza Powiedzianym, bowiem w Mówieniu się realizują. Ów kształt jest odmienny od kształtu właściwego im, kiedy występują zamknięte w pojęciach języka Powiedzianego. Musimy tu podążać za językiem, który „wykraczałby poza granice tego, co myślane, sugerując, pozwalając się domyślać, lecz nie pomyśleć, uwikłania w sens odmienny niż ten, który przysługuje znakowi dzięki symultaniczności systemu lub logicznej definicji pojęcia” (INB, 282) – podążać za zagadką Mówienia. Zjawisk, o których wspomnieliśmy – znaczenia, bliskości, odpowiedzialności, bierności, substytucji – nie sposób oddzielić od Mówienia: są jego niezbywalnymi korelatami, w których Mówienie się ujawnia, i którym pozwala ujawnić się w sobie.

Niejednokrotnie w dyskursie Lévinasa te korelaty i Mówienie utożsamiają się ze sobą, pozwalają wzajemnie wydobyć z siebie rozróżnialne, ale powiązane ze sobą aspekty podmiotowości. Mówienie pojawia się jako „odpowiedzialność za drugiego człowieka” (INB, 82), ale i odwrotnie, sama ta odpowiedzialność „jest Mówieniem poprzedzającym wszelkie Powiedziane” (INB, 7); „mówić to odpowiadać za drugiego człowieka” (INB, 83). Mówienie w tym sensie wymaga bliskości, a ta jest także odpowiedzialnością³², która – „jako poprzedzająca wszelkie pytanie odpowiedź na bliskość Innego” (INB, 47) – „rozpoznana zostanie jako substytucja” (INB, 83). Substytucja w tej sieci powiązań jest znaczeniem³³ Mówienia (choć jest nim także odpowie-

³¹ „Mówienie [...] bardziej biernie niż jakkolwiek bierność” (INB, 32).

³² W odniesieniu do Platona pisze Lévinas: „Należy również przypomnieć, że bliskość nie jest od razu sądem sprawiedliwości, ale przede wszystkim odpowiedzialnością za drugiego człowieka [...]” (INB, 87, przypis 38).

³³ Jeden z akapitów poświęconych znaczeniu rozpoczyna Lévinas równoważnikiem zdania: „Znaczenie jako substytucja” (INB, 29).

działność³⁴). To znaczenie „zanim zaczniesz być, rozsądza zebranie, skupienie lub obecność istoty” (INB, 30) – cały ten proces etyczny, jak przedstawia go Lévinas, polega na „przeobrażeniu bycia w znaczenie, a więc w substytucję” (INB, 30), w „znaczenie, czyli jeden-za-drugiego” (INB, 36; por. też 97). Ujawnienie tego znaczenia przeczy wszelkiej aktywności – przeciwnie, wymaga „[bycia] biernym”, w którym wyraża się także „nieodparty charakter bliskości oraz odpowiedzialności” (INB, 94). Bycie-dla-innego to „bierność bardziej bierna niż jakakolwiek bierność”³⁵, podobnie jak „[o]dpowiedzialność za Innego [...] jest biernością bardziej bierną niż jakakolwiek bierność” (31), i podobnie jak Mówienie „znaczy tę bierność” (INB, 87) – „Mówienie, najbardziej bierna bierność [...]” (INB, 88)³⁶. Wszystkie jednak wektory w tej sieci są płynne i wymienne, bo i sama bierność jest także „nieodpartą odpowiedzialnością – Mówieniem” (INB, 96).

Zagadka Mówienia, która wchłonęła wszystkie te zjawiska, które nazwaliśmy jego korelatami, przez tę gęstą sieć wzajemnych powiązań i warunkowań nakazuje im pozostanie w obszarze Trzeciego; można zatem powiedzieć, iż usytuowanie Mówienia w Trzecim pociąga za sobą Trzeciłość wszystkich jego korelatów. Ale równie dobrze można by powiedzieć, że to właśnie Trzeciłość tych korelatów – poza byciem i niebyciem, poza dychotomiami Logosu i poza opowieściami Powiedzianego – każe Mówieniu wyjść poza ramy Powiedzianego, ponad istotę. Znaczenie, bliskość, odpowiedzialność, bierność, substytucja, podobnie jak Mówienie, działają w sferze Trzeciego – anarchicznej diachronii – ale też same w sobie wymykają się dychotomicznym opozycjom Logosu.

Odpowiedzialność za Innego rodzi się z nawiedzenia w bliskości z drugim człowiekiem, bliskości, która wykracza poza dychotomie ontologii; jest „bardziej doniosła niż alternatywa być albo nie być” (INB, 95), i dopiero Logos może rozdrobnić ją i sprowadzić do „możliwości bycia w grze par: świadome-nieświadome, jawne-ukryte” (INB, 240). Zanim jednak poddana zostanie Logosowi w Powiedzianym, bliskość jest „mówienie[m] sprzed języka” (INB, 33), należy do owej przed-źródłowej, anarchicznej przeszłości, przeszłości „poza wszelką teraźniejszością”, z której wywodzi się Mówienie, i do której nie można dotrzeć, jak pisze Lévinas, w sposób retrospektywny, „liniowym ruchem cofania się” (INB, 23) w czasie. Relacja z tą przeszłością Mówienia zawiązuje się właśnie w wydarzeniu odpowiedzialności, ale odpowiedzialności innej niż w zwykłym, potocznym rozumieniu, które zakłada

³⁴ Por.: „[...] cofnięcie się do znaczenia Mówienia jako odpowiedzialności i substytucji [...]” (INB, 78).

³⁵ Fraza ta powtarza się wielokrotnie w *Inaczej niż być*.

³⁶ Por.: „Ta bierność bierności i poświęcenie się Innemu, ta szczerłość jest Mówieniem” (INB, 239).

jej świadome i czynne podejmowanie; jest to odpowiedzialność całkowicie niezależna od decyzji i zaangażowania tego, który ją niesie, odpowiedzialność nieograniczona i – można powiedzieć – przed- lub bez-decyzyjna: „nigdy nie oznacza altruistycznej woli, instynktu «naturalnej życzliwości» lub miłości” (INB, 188). Rozumiana jako otwarcie się na Innego i wynikająca z „traumatycznego zawłaszczenia” (INB, 237) Ja przez drugiego człowieka oraz rozlegającego się „w moim własnym sercu żądani[a] innego pod adresem Toż-samego”, podobnie jak bliskość, nie mieści się w dychotomiach Logosu i wykracza „ponad logikę *toż-samego* i *innego* oraz poza ich nieprzezwyciężalny antagonizm” (INB, 237), „poprzedza alternatywę wolności i niewoli” (INB, 195). Taka odpowiedzialność za innego „jest miejscem, które określa brak miejsca [*le non-lieu*] podmiotowości” (INB, 23), nie-miejscem w obszarze Trzeciego utworzonym przez „nieredukowalny rozstęp, który rozpościera się między nie-obecnością i wszystkim, co przedstawialne” (INB, 24). Mieści się w nie-miejscu wyłączzonego środka: „To, co wyklucza się nawzajem, zostaje [w niej] pogodzone” (INB, 92).

Odpowiedzialność za drugiego człowieka w swej skrajnej formie prowadzi do zastępowania Innego przez Tożsamego i „zostaje rozpoznana” jako substytucja, która będąc pochodną czy też szczególną formą odpowiedzialności, dzieli z nią nieprzystawalność do ontologicznych kategorii i binaryzmów: dokonuje „rozerwania istoty”, czyli bycia – rozerwania, które „jest z natury etyczne” (INB, 30): „Podmiotowość rozbija *istotę* w swoim *byciu*, zastępując innego człowieka” (INB, 28) i w ten sposób poprzedza ontologię i jej kategorie. Substytucja, jeden-w-miejscu-drugiego w odzewie na spotkanie Twarzy, oznacza dla człowieka wyjście poza kategorie bycia i niebycia jako „ostateczne punkty odniesienia” (INB, 30). Człowieczeństwo, podmiotowość jako substytucja stają się wykluczonym członem średnim tej alternatywy, nie znajdującym sobie w niej miejsca. Rozumujemy tu, a raczej myślimy, w kategoriach binarnej logiki, ale myślenie to nakazuje nam wyjść poza jej ograniczenia i wejść w sferę tego wykluczenia poza tym albo tamtym, w sferę Trzeciego, gdzie dychotomie tej logiki tracą swoją moc restrykcyjną. Znaczenie substytucji nie jest „złudzeniem ani prawdą” (INB, 117), nie jest też sprawą rozumu czy świadomości, ani jakimś „stadium poznania wymagającym intuicji” (INB, 29). „Jest chwałą transcendencji” (INB, 29) – przekroczenia opozycji wynikających z ontologii – w obszarze poza rozumnością (poznaniem mediowanym przez znaki) i poznaniem bezpośrednim (intuicją). Substytucja nie jest też działaniem ani jego przeciwieństwem, nie-działaniem: „nie jest aktem, lecz biernością nieprzekładalną na akt i wykraczającą poza alternatywę: akt-bierność [...]” (INB, 197).

Widzimy zatem, że także bierność, jako korelat Mówienia i warunek substytucji, nie jest zwykłą biernością występującą jako człon opozycyjny w dy-

chotomii bierność-aktywność; jest to bierność „bardziej bierna niż bierność będąca przeciwieństwem działania” (INB, 93). Również ona, podobnie jak bliskość, odpowiedzialność i substytucja, przekracza tę opozycję, jest Trzecim, które „wykracza poza alternatywę aktywności i bierności” (INB, 195). Z jednej strony „nie jest odwrotnością żadnej aktywności” (INB, 177), zwykłą biernością bezwładu jako przeciwieństwa ruchu; jest biernością skrajną, wykraczającą „poza względny jeszcze spokój inercji i materialności rzeczy w spoczynku” (INB, 183). Z drugiej strony, jeżeli przyjmiemy, iż wszelkie działanie jest efektem woli lub zniewolenia, to bierność, którą ma na myśli Lévinas, przekracza „alternatywę tego, co wolne i nie-wolne” (INB, 126). Ta bierność nie ma początku w świadomości, nie jest działaniem wynikającym z przymuszenia, które świadomość by nakazywała, ani ze świadomie podejmowanej decyzji, nie podlega „imperializmowi świadomości otwartej na świat” (INB, 156). Jest „otwarcie się na innego bez woli takiego otwarcia” (INB, 31), „an-archią Dobra” (INB, 126), która wyklucza wszelką aktywność, wszelką początkującą ją inicjatywę. Jest to bierność „dla drugiego”, która „wyraża w tym «dla drugiego» sens, który w żaden sposób, ani pozytywny, ani negatywny, nie odnosi się do wcześniejszej woli” (INB, 90), „skrajna i niedobrowolna bierność w relacji z drugim człowiekiem” (INB, 83). Jako Trzecie, ta bierność bardziej bierna niż jakakolwiek bierność, sytuuje się i „poza wolnością i zniewoleniem” (INB, 100), i „poza aktywnością i biernością” (INB, 185).

Bierność, bliskość, odpowiedzialność nierozzerwalnie towarzyszą Mówieniu, które znaczy. Oczywiście jednak się staje, że to znaczenie Mówienia powiązane z Trzeciością jego korelatów nie może mieścić się w dychotomiach dyskursu ontologicznego: „Znaczenie Mówienia nie polega na anonsowaniu istoty i bytów [...]”, pisze Lévinas; jest to znaczenie, „które nie jest ani ontologiczne, ani ontyczne i którego artykulacje i treść transcendują[ce] ontologię [...]”³⁷ (INB, 81). Znaczenie Mówienia zatem „należy odróżnić od znaczenia niesionego przez słowa w Powiedzianym” (INB, 80) – nie pozwala się ono ująć w semantykę, strukturę i kategorie języka, nie jest znaczeniem poddanym gramatyce Logosu dostępnej świadomości: „Mówienie znaczy, nie zatrzymując się w Powiedzianym, nie zaczyna od pewnego Ja, nie sprowadza się do odsłonięcia w świadomości” (INB, 85, przypis 36). Znaczenie, o którym mówi Lévinas, nie ma charakteru semiotycznego czy semantycznego znaku³⁸

³⁷ Por.: „Znaczenie poprzedza istotę” (INB, 28), a zatem i Logos, w którym istota się wyraża. Także: „Ponad istotą znaczenie, wykraczające poza alternatywę bycia i niebycia, znaczy” (INB, 52–53).

³⁸ „To, co w znaczeniu znaczące, nie wydarza się ani jako modus reprezentacji, ani jako symboliczne przywołanie tego, co nieobecne, to znaczy jako substytut lub niedostatek obecności” (INB, 229).

i nie polega na komunikacji językowej; to znaczenie „polega na wrażliwości” (INB, 115) ujawniającej się w spotkaniu z Twarzą Innego: „Znaczenie myślimy tu zatem na gruncie jeden-za-drugiego wrażliwości, a nie na gruncie systemu kategorii symultanicznie zestawionych w języku, którym posługuje się ten, kto mówi” (INB, 130). Między tym znaczeniem znajdującym źródło we wrażliwości (i jej pochodnych) a znaczeniem związanym z „tematyzacją i tym, co stematyzowane jako stematyzowane” (INB, 116) w Powiedzianym, pisze Lévinas, istnieje przepaść.

Znaczenie, o którym mowa, ujawnia się w obszarze Trzeciości – w owym „ponad” zawartym w tytule książki. Nie jest ani znaczeniem Logosu, ani brakiem znaczenia: „Nie wynika z braku znaczenia tego, do czego się zbliżamy, ale ze sposobu znaczenia całkowicie innego niż ten, który wiąże wskazanie z widzeniem” (INB, 167), wiedzą, poznawaniem przez świadomość. Jest to znaczenie wynikłe z nadmiaru odpowiedzialności: „*Jeden-dla-drugiego*, czyli właśnie to, co znaczenie czyni znaczeniem!” (INB, 167). To znaczenie, zupełnie inne od znaczenia Logosu, wymaga ochrony przed działaniem tegoż: „Ruch zmierzający «ponad» traci właściwe mu znaczenie, staje się immanencją, gdy tylko *logos* domaga się objaśnienia tego, co ponad [...]” (INB, 167), stąd dla podmiotu funkcjonującego w strukturach Logosu „to, co ponad” ma sens „tylko negatywnie jako bezsens” (INB, 230). Jednak znaczenie poza kategoriami ontologii, ponad byciem i niebyciem, jest znaczeniem, „którego gra bycia i nicości nie redukuje do bezsensu” (INB, 229); przeciwnie, jako znaczenie pra-źródłowe „jest [...] nadawaniem wszelkiego sensu” (INB, 132), ale sensu, który jako Trzecie nie mieści się w opozycjach racjonalności Logosu.

Inny-w-Tożsamym

Znaczenie, odpowiedzialność, bliskość, bierność, substytucja towarzyszą Mówieniu w obszarze Trzeciości i splatają się w sieć wzajemnych uwarunkowań. W sposób oczywisty zatem Mówienie (to Mówienie, które poprzedza Powiedziane), nie jest czymś samoistnym i niezależnym. Mówienie jednak zależy nie tylko od swych korelatów, ale też od swego warunku wstępnego, tego, który Mówienie w ogóle umożliwia: jest mianowicie „modalnością podmiotowości” – podmiotowości podmiotu, który an-archicznie „pojawia się wcześniej niż bycie i poznanie” (INB, 48). Być może tu właśnie kryje się owa „zagadka Mówienia” – w owym „wyjątku”, „innym byci[u] – ponad niebyciem” (INB, 22) – w podmiotowości, która jest „zawiazaniem lub rozwiązaniem – zawiazaniem i rozwiązaniem – istoty i tego, co inne niż istota” (INB, 22), „jest miejscem rozerwania istoty”, ale jednocześnie „miejscem zawiazania” (INB, 26). Postulowana przez Lévinasa podmiotowość sięga zatem poza,

a raczej **przed** ontologiczną alternatywę bycia i nie-bycia. W odpowiedzi na pytanie: „Czy podmiot jest w stanie całkowicie zrozumieć siebie w ramach ontologii?” (INB, 55), filozof daje odpowiedź negatywną. Ontologia traktuje podmiotowość jako funkcję logosu, świadomości, tego, co stematyzowane w Powiedzianym. Jednak Mówienie sięgające poza Powiedziane, „ponad istotę”, odkrywa nam znaczenie, które z kolei odkrywa inny wymiar podmiotowości, nieregulowany przez Logos.

Wbrew tradycji filozofii Zachodu, dla której niezbywalnym elementem podmiotowości jest świadomość i samoświadomość skupiona w pojęciu Ja, Lévinas opisuje podmiotowość „jako nieredukowalną do świadomości i do tematykacji” (INB, 166), mówi o „pojęci[u] podmiotowości niezależnej od perypetii wiedzy” (INB, 132), czyli Powiedzianego, Logosu, poznania. Podmiot Lévinasa „wymyka się pojęciu Ja” (INB, 93, przypis 43); Ja stanowi jedynie „maskę pozostawioną przez ja wymykające-się-pojęciu” (INB, 99). W miejsce wiedzy i poznania, zanim jeszcze staną się one możliwe w świadomości podmiotu suwerennego (w obszarze Logosu), Lévinas proponuje „opętanie” i „nawiedzenie” przez bliźniego, niezależne od naszej woli lub decyzji. Podmiot Lévinasa nie funkcjonuje w „modalności wiedzy” ani świadomości, a w „modalności nawiedzenia i opętania” (INB, 146); jest to podmiotowość „[...] która zostaje wydobyta spod Ja w bierności prześladowania” (INB, 211), niezależna od wiedzy i władzy, starsza od nich w swej anarchicznej diachronii. Inaczej niż, ogólnie mówiąc, zachodni (i Heideggerowski) podmiot „w służbie bycia” (INB, 225), którym jako „momentem bycia” (INB, 226), czynnym i suwerennym podmiotem, zajmuje się filozofia i humanistyka, podmiotowość tego podmiotu jest „anarchiczną podmiotowością bierności bez dna” (INB, 186), którą Lévinas ujmuje w metaforę opartą na przypadkach gramatycznych: „W odpowiedzialności za Drugiego podmiotowość jest wyłącznie tą nieograniczoną biernością biernika³⁹, który nie wynika z deklinacji podmiotowości występującej najpierw w mianowniku” (INB, 188).

Podmiotowość i podmiot, które postuluje Lévinas, niewiele mają zatem wspólnego z kanonicznym czy potocznym ich rozumieniem. Podmiotowość, określana też przez filozofa jako sobość (*le soi-même*)⁴⁰, ustrukturowana jest jako Inny-w-Tożsamym, ale struktura ta wyprzedza pojawienie się Innego w świadomości, jest do świadomości nieredukowalna i ma charakter nawiedzenia. Tożsamość tak ustrukturowanego podmiotu „tworzy się tutaj nie jako potwierdzenie samego siebie, ale jako znaczenie jeden-za-drugiego” (INB, 133):

³⁹ Biernika (*accusatif*) konotującego nie tylko bierność, ale i oskarżenie. Por.: „W odpowiedzialności podmiot wyodrębnia się i zostaje oskarżony [*s'accuse*], wyznaczony lub wybrany [...]” (INB, 177); „[...] podmiotowość w sobie zostaje wepchnięta w siebie, to znaczy: oskarżona o to, co robią i cierpią inni, czyli odpowiedzialna za to, co oni robią i cierpią” (INB, 188).

⁴⁰ Por.: „Podmiotowość jest niezastępowalną sobością [...]” (INB, 142).

Tożsamość pra-źródłowa, anarchiczna, starsza niż jakikolwiek początek, nie jest samoświadomością dosiegającą siebie w terażniejszości, ale skrajnym otwarciem się na wyznaczenie przez Drugiego Człowieka, które dokonało się już za plecami świadomości i wolności, które wtargnęło we mnie z zaskoczenia, to znaczy zanim „się pojawiło”, otwarciem się w Mówieniu tego kto został wyznaczony (INB, 243–244).

Ten podmiot rodzi się w „bez-początku” i w „bez-końca” anarchii (INB, 234) i w swym bez-początku jest „bez-miejscem, w którym natchnienie przez innego jest zarazem ekspiacją za innego” (INB, 244). Jego tożsamość „zostaje jednocześnie potwierdzona i zakwestionowana przez odpowiedzialność” (INB, 116) za innego: jest czymś, co potwierdza się, przyjmując innego, ale jednocześnie ten inny wnika w nią, staje się „innym we mnie” (INB, 117). Tego rodzaju tożsamość można określić jako paradoks „pierwotnej zrozumiałości” znaczenia, które w Mówieniu wyprzedza system i kategorie języka – znaczenia, które oznacza odpowiedzialność za innego oraz substytucję w bliskości i bierności bardziej bierniej niż wszelka bierność⁴¹.

Uzewewnętrzniający się w Mówieniu i przeniknięty treścią jego korelatów, podmiot Lévinasa – ten „wyłączony człon średni, wyłączony zewsząd, nigdzie nie znajdujący miejsca” – sytuuje się wraz z nimi w obszarze Trzeciości. Tak jak jego relacja z bliźnim „przeci[em] wszelkiej logice” (INB, 145), tak on sam jako swoiste „bez-miejsce”, „między-czas” lub „przeciw-czas” (INB, 183) rozrywa dychotomiczne albo-albo Logosu: nie tylko pozostaje poza byciem i nicością, rozbijając alternatywę bycia i niebycia, ale też w obliczu zobowiązania wobec bliźniego – poza byciem wolnym i nie-wolnym⁴². W swej bierności podmiotowość tego podmiotu „nie należy już do porządku, w którym ma sens alternatywa działania i bierności” (INB, 199). Jako sobość jest „doznawaniem wykraczającym poza alternatywę działania i przyjmowania” (INB, 183) zachodzącym „przed rozróżnieniem między ruchem a spoczynkiem, między byciem *u siebie* i błędzeniem, między równością i różnicą” (INB, 182), ponad egoizmem i altruizmem i ponad dychotomią uniwersalne-partykularne. Jako inny-we-mnie nie jest ani mną rozumianym jako odrębne Tożsame, ani Innym całkowicie na zewnątrz mnie – jest Trzecim wyłaniającym się z ich szczególnego połączenia.

⁴¹ Por.: „Tożsamość podmiotu opiera się tu bowiem na niemożliwości uchylenia się przed odpowiedzialnością, przed zobowiązaniem wobec innego” (INB, 29); „podmiotowość jest wrazliwością, otwarciem się na innych, podatnością na zranienie i odpowiedzialnością w bliskości innych, znaczeniem jeden-za-drugiego” (INB, 130); „Właściwym znaczeniem podmiotowości jest bliskość [...]” (INB, 142); „Podmiotowość jest od razu substytucją [...]” (INB, 244); „To rozerwanie tożsamości – to przeobrażenie bycia w znaczenie, a więc w substytucję – jest samą podmiotowością podmiotu [...]” (INB, 30); „Podmiotowość – miejsce lub bezmiejsce tego zerwania – wydarza się jako bierność bardziej bierna niż wszelka bierność” (INB, 30).

⁴² „Podmiotowość poza i ponad byciem wolnym i nie-wolnym – zobowiązana wobec bliźniego – jest miejscem rozerwania istoty, którą przekracza Nieskończoność” (INB, 26).

Jeżeli istota jest źródłem światła rozpraszającego nieprzejrzystość⁴³, zaś dyskurs istoty rozjaśnia mrok i umożliwia „jawność bytów”⁴⁴, to celem Lévinasa zdaje się być powrót do owych zaciemnionych i nieklarownych rejonów znaczenia sprzed istoty i rządzonego Logosem Powiedzianego. Oderwanie znaczenia od Powiedzianego, tego co stematyzowane, i przyznanie go Mówieniu, gdzie znaczenie jawi się jako jeden-za-drugiego anarchicznej bierności podmiotu, możliwe jest jedynie poza binarnością Logosu, w obszarze Trzeciości, w „dziwnym dyskursie o znaczeniu” (INB, 301): „Oderrywając znaczenie od tematu, w którym jest ono rozumiane przez «podmiot obdarzony rozumem», nie zredukowaliśmy go do «przeżycia» świadomości. Staraliśmy się opisać trzeci termin – trzeci warunek lub bezwarunkowość wykluczonego członu średniego” (INB, 301). W istocie cały dyskurs *Inaczej niż być* to zmaganie o legitymizację owego średniego, wykluczonego trzeciego członu – zmaganie z pojęciami, które są „porządkowane i rozwijane w prawdzie [...] zgodnie z logicznymi możliwościami myślenia oraz dialektycznymi strukturami Bycia” (INB, 101). Prawda Lévinasa wykracza poza te struktury i pojęcia, wykracza „poza to, co możliwe” (INB, 102). „Trzeba było”, pisze Lévinas,

dogmatyzmu zależności matematycznych i dialektycznych (który złagodzić może tylko szczególna wrażliwość na pewnego rodzaju poezję apokaliptyczną), aby z gry struktur – gry nazwanej nauką i związanej jeszcze przez te same swoje reguły z byciem – wykluczyć skrajne i niezwykle możliwości ludzkich znaczeń, możliwości ekstra-waganckie, bo prowadzące do dziwnych rozwiązań (INB, 102).

Ta prawda – owe „dziwne rozwiązania” – opierają się na „istnieni[u] trzeciej możliwości”, którą wykluczają filozofowie Powiedzianego. U jej źródła leży „meta-ontologiczna i meta-logiczna struktura owej Anarchii, rozbijającej Logos” (INB, 171), an-archii bez końca i początku, które warunkują logikę binarności. Ta trzecia możliwość to „śląd – niewypowiadalne pismo – pozostawiony przez to, co, ponieważ jest zawsze minione, zawsze w trzeciej osobie, nie staje się częścią żadnej teraźniejszości i nie daje się opisać ani przez rzeczowniki nadające imiona bytom, ani przez czasowniki, w których rozbrzmiewa istota bytów, lecz jako Za-imek, znaczy swoim piętnem wszystko, co może nosić imię” (INB, 304).

⁴³ Por.: „Dzieło bycia – istota – czas – odstęp czasu jest odkrytością, prawdą, filozofią. Istota bycia jest rozproszeniem nieprzejrzystości; nie tylko dlatego, że – aby mogła powstać prawda o rzeczach, wydarzeniach i czynach, które są – trzeba najpierw objąć, pojąć to «rozciągnięcie» bycia, ale dlatego, że to rozciągnięcie jest *źródłowym rozproszeniem* nieprzejrzystości” (INB, 54).

⁴⁴ Por.: „Dyskursywność *istoty*, rozpraszając mrok, zapewnia każdemu obrazowi światła i, co za tym idzie, jest samym światłem intuicji umożliwiającym jawność bytów i samej *istoty*” (INB, 74).

BIBLIOGRAFIA

- Bergo B., *Levinas between Ethics and Politics. For the Beauty that Adorns the Earth*, Dordrecht, Boston, London 1999.
- Bernasconi R., *The Third Party. Lévinas on the Intersection of the Ethical and the Political*, "Journal of the British Society for Phenomenology" 1999, no. 1 (vol. 30), s. 76–87.
- Blanchot M., *Le pas au-dela*, Paris 1973.
- Derrida J., *Χώρα / Chora*, przeł. M. Gołębiewska, Warszawa 1999.
- Fagan M., *The Inseparability of Ethics and Politics: Rethinking the Third In Emmanuel Lévinas*, "Contemporary Political Theory" 2009, no. 8, s. 5–22.
- Gadacz T., *Czy bycie jest złe? Doświadczenie il y a i uciekania w filozofii Emmanuela Lévinasa*, „Kronos. Metafizyka, Kultura, Religia” 2011, nr 2 (17), s. 230–236.
- Kalaga W., *Blanchot: Trzecie między zaimkami*, „Teksty Drugie” 2018, nr 4, s. 310–332.
- Kowalska M., *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille’a do Derridy*, Warszawa 2000.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność*, Warszawa 1998.
- Lévinas E., *Etyka i nieskończony*, Kraków 1991.
- Lévinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000.
- Lévinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994.
- Mayama A., *Emmanuel Levinas’ Conceptual Affinities with Liberation Theology*, New York, Frankfurt, Oxford 2010.
- Migasiński J., *O pojęciu sprawiedliwości w pismach Emmanuela Lévinasa*, „Etyka” 2014, nr 49, s. 83–96.
- Migasiński J., *W stronę metafizyki: Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Toruń 2014.
- Peperzak A., *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*, West Lafayette, Indiana 1993.
- Simmons W.P., *The Third. Lévinas’ Theoretical Move from an-archival Ethics to the Realm of Justice and Politics*, "Philosophy & Social Criticism" 1999, no. 6 (vol. 25), s. 83–104.
- Skarga B., *Emmanuel Lévinas: kultura immanencji*, [w:] B. Skarga, *Tożsamość i różnica: eseje metafizyczne*, Kraków 1977, s. 92–113.
- Szabat M., *Przemiany il y a w filozofii Emmanuela Lévinasa*, „Sztuka i Filozofia” 2011, nr 38, s. 64–76.
- Vries H. de, *Adieu, à dieu, à-Dieu*, [w:] *Ethics as First Philosophy. The Significance of Emmanuel Lévinas for Philosophy, Literature and Religion*, ed. A.T. Peperzak, New York and London 1995, s. 211–221.
- Waligóra M., *Etyczny projekt Emmanuela Lévinasa – fenomenologia czy antyfenomenologia?*, „Fenomenologia” 2008, nr 6, s. 43–65.
- Włodarczyk R., *Lévinas. W stronę pedagogiki azylu*, Warszawa 2009.