

Jacek Świątnicki

<http://orcid.org/0000-0002-6531-3337>

Akademia Ignatianum w Krakowie

jacek.swiatnicki@interia.pl

DOI: 10.35765/pk.2022.3904.24

Dramat podmiotu odpowiedzialności w filozofii Emmanuela Lévinasa

STRESZCZENIE

Celem poniższego artykułu jest prześledzenie granic oraz metod wykorzystywanych w fenomenologii eidetycznej związanych z dostępem do samego sposobu ukazywania sensu fenomenów. Zadanie to przeprowadzone jest na przykładzie fenomenologii obecnej w pismach Emmanuela Lévinasa. Szczególnym przykładem tego typu sytuacji jest relacja odpowiedzialności Tego-samego (Tożsamego) wobec Innego, przyjmująca postać substytucji, w wykładni fenomenologii transcendencji francuskiego fenomenologa.

Wraz z narastającymi etycznymi wymogami filozofii transcendencji, jako konsekwencji radykalnej ontologii Lévinasa, sens „Innego we mnie” niebezpiecznie zbliża się do figury wewnętrznego samooskarżyciela, który staje się metaforą obecnej w jego pismach figury etycznej przemocy i odwetu Innego wobec Tożsamego. Odczytuję tu głęboko ukryte, także dla samego Lévinasa, resentymentalne motywy duchowości, z której on sam wyrósł. Z jednej strony bowiem jego filozofia dąży do tego, aby wykluczyć samą możliwość ponownego pojawienia się wydarzenia Auschwitz, jednak z drugiej strony sama staje się napędem takiego sposobu myślenia.

SŁOWA KLUCZE: odpowiedzialność, substytucja, pragnienie, wolność, Inny

ABSTRACT

The Drama of the Subject of Responsibility in the Philosophy of Emmanuel Lévinas

The purpose of the following article is to trace the boundaries and methods used in eidetic phenomenology related to the access to the very method of showing the sense of phenomena, carried out on the example of phenomenology present in Emmanuel Lévinas' writings. A special and extreme example of this type of situation is the "relations" of The-Same (identical) responsibility towards the Other, taking the form of substitution, in a radical interpretation of the French phenomenologist's phenomenology of transcendence.

Sugerowane cytowanie: Świątnicki, J. (2022). Dramat podmiotu odpowiedzialności w filozofii Emmanuela Lévinasa. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 4(39), ss. 369–392. DOI: 10.35765/pk.2022.3904.24.

Nadesłano: 30.08.2022

Zaakceptowano: 24.11.2022

However, with the increasing ethical requirements of the philosophy of transcendence, as a consequence of Lévinas's equally radical ontology, the sense of the Other-in-myself dangerously approaches the figure of the internal self-prosecutor, who becomes the metaphor of the current in his writings figure of the ethical violence and retaliation of the Other towards the Same. I perceive here deeply hidden, also for Lévinas, resentimental motifs of the spirituality in which he grew up. On the one hand, Lévinas's philosophy strives to exclude the possibility of the re-emergence of the Auschwitz event, but on the other, it becomes the driving force behind this thinking.

KEYWORDS: responsibility, substitution, desire, freedom, the Other

Wprowadzenie

W fenomenologii Husserla i jego wczesnych uczniów jawność fenomenów sprowadza się do teoretycznej intencjonalności aktów podmiotu odniesionego do przedmiotu poznania. Inaczej mówiąc, intencjonalność to transcendencja świadomości ku temu, co inne, w którym to akcie otwiera się pole reprezentacji, czyli sposobów ukazywania każdego możliwego sensu. Heidegger pogłębia fenomenologię, wpisując intencjonalność w horyzont przedteoretycznego nastawienia wobec świata, w którym staje się ona szczególnym przypadkiem rozumiejącego zespołu odniesień jako codziennego sposobu bycia *Dasein*. U obu myślicieli podkreślony zostaje wszak prymat horyzontu zewnętrznosci (transcendencji), w którego świetle dostępny jest wszelki możliwy sens. Jednak, jak zauważa Michel Henry, ten sposób ukazywania sensów ma charakter autoalienacyjny, czyli taki, który, po pierwsze, nie jest w stanie ugruntować podstaw swej jawności¹, a po drugie, w skrajnej, zabsolutyzowanej postaci zwraca

1 Według Michela Henry'ego jawność (sposób ukazywania wszelkiego sensu) została w fenomenologii w całości zredukowana do świadomości zewnętrznej, to znaczy do intencjonalnego aktu myślenia skierowanego na to, co różne od niego. Sprowadzono więc ukazywanie się fenomenów do sposobu poznania, który jest myśleniem o czymś zewnętrznym. Takie określenie pola jawności sprowadza ją do horyzontu zewnętrznosci, na tle którego, jak na ekranie, może dopiero „wyświetlić się” wszelki możliwy sens. Jednak, jak uważa Henry, tak pojęte ukazywanie się fenomenów ma ten brak, że nie ujmuje źródłowej donacji umożliwiającej horyzont zewnętrznosci. Jest tak, ponieważ warunek możliwości, aby nim był, musi być różny od tego, co sobą umożliwia. Zatem zewnętrznosc (transcendencja) musi się zakorzenić w źródłowości warunkującej jej sposób manifestowania się, który jest różny od manifestowania się samej teź transcendencji, co przejawia się pod postacią horyzontu ekstatycznej czasowości, otwierającej sobą miejsca dla tego, co się w ogóle ukazuje. Transcendencja (zewnętrznosc) nie funduje więc sama siebie, gdyż donacja aktu transcendencji, jako jego warunek możliwości niezależny od horyzontu zewnętrznosci, musi się objawiać, nie wychodząc ze siebie, pozostając immanentnym, ponieważ nie może zostać zapośredniczony przez jakąkolwiek zewnętrzną wobec niego

się przeciwko sobie – ma więc cechy aporetyczne. Jest tak dlatego, ponieważ sposób odsłaniania sensów opierający się na transcendencji sprowadza to, co się ukazuje, do czegoś innego niż to, co powinno zostać odsłonięte w nim samym.

Jeżeli dla Henry'ego, mówiąc w dużym uproszczeniu, kryzys, w jaki popadła filozofia, polega na sprowadzeniu sensu jawności fenomenu do tego, co wobec niego zewnętrzne, to według Emmanuela Lévinasa jest dokładnie odwrotnie. Filozof, poszukując źródeł wszelkiego namsłu filozoficznego, zapytuje bowiem: jeśli wojna jest próbą narzucenia przemocą jednolitego porządku całej rzeczywistości, to czyż filozoficzne poznanie nie polega właśnie na sprowadzeniu przemocą tego, co inne (zewnętrzne) – zwłaszcza bytu drugiego człowieka – do ponadindywidualnej i anonimowej struktury ontologicznej tożsamości bytu Tego-samego, stając się przez to intelektualną figurą rzeczywistej przemocy, z jaką mamy do czynienia w naszej historii? Dlatego według niego, przeciwnie niż dla Henry'ego, wyjście z impasu, w jaki popadła filozofia, prowadzi przez radykalizację rozumienia zewnętrzności i transcendencji, której pierwsze zręby odnalazł on w Husserlowskim pojęciu intencjonalności, która początkowo jawiła mu się jako możliwość uwolnienia z idealistycznej filozofii Tego-samego². Jeżeli dla Henry'ego wyjściem z impasu filozofii zewnętrzności (transcendencji) jest poza-intencjonalna fenomenologia immanencji Życia Absolutnego, to według Lévinasa przeciwnie, wyjściem tym jest radykalne pomyślenie transcendencji, która ostatecznie również musi zostać uwolniona od intencjonalności. W dotychczasowej filozofii bowiem transcendowanie nie było myślane radykalnie i dlatego wyzwolenie z kryzysu, w jaki popadło myślenie filozoficzne, może przyjąć tylko ze strony poza-intencjonalnej fenomenologii, a ostatecznie ze strony etycznej transcendencji Innego.

Osią analiz tego artykułu będą te kwestie z myśli Lévinasa, które zarysowują się jako aporetyczne. Chodzić będzie zwłaszcza o aporię

treść. W związku z tym immanencja – czyli receptywność jako taka – jest sposobem dania transcendencji. Natomiast w immanencji sposób dania („jak”) i to, co dane („co”), stanowią jedność (formy i treści). Źródłową receptywność dookreśla Henry przez analizy autoafektywności, którą określa także mianem immanencji Życia Absolutnego. Wynika stąd, że transcendentálny horyzont świadomości („ekran” bycia), jako pole możliwego sensu, nie jest tym, co źródłowe, lecz pozostaje tworem poznawczej wyobraźni transcendentalnej. Dlatego wszelka jawność, oparta na ruchu świadomości transcendującej siebie ku czemuś wobec niej zewnętrznemu, nawiązuje do jakiejś formy autoalienacji (Henry, 1973, s. 164–174, s. 186–203; Henry, 2012, s. 98–113).

2 Piszze Lévinas: „Niezwyczajny pomysł przedstawienia aktu *ķierowania się* (ku czemuś) jako istoty bytu psychicznego, której żadna metamorfoza tego bytu nie może unicestwić” (Lévinas, 2008b, s. 151).

odpowiedzialności, ale także o wynikające z niej granice filozofii transcendencji. Zapytajmy najpierw: na ile projekt radykalnej oraz autonomicznej fenomenologii transcendencji i zewnętrżności Innego powiódł się autorowi *Całości i nieskończoności*? Po drugie: czy zarzut Henry'ego dotyczący samoalienującego się sensu jawności, dotyczący, według niego, każdej filozofii zewnętrżności, transcendencji oraz różnicy, nie dotyczy też fenomenologii Lévinasa? Po trzecie: czy nie jest tak, że w przypadku filozofii autora *Inaczej niż być lub ponad istotą*, mamy do czynienia z sytuacją, w której po przekroczeniu pewnej granicy pozytywna intencja od początku zawarta w tej myśli obraca się w swe zaprzeczenie? Aby odpowiedzieć na te pytania, prześledzimy w sposób skrótowy rozwój i radykalizację zasadniczych wątków fenomenologii transcendencji Innego, obecnych głównie w późnym okresie twórczości Lévinasa, aby na koniec pokusić się o pewne konkluzje dotyczące całości jego filozoficznego projektu.

Wczytując się w myśl francuskiego fenomenologa, nie można oprzeć się wrażeniu głębokiego pęknięcia, które przenika całe jego dzieło. Pojawia się ono na różnych planach: między Byciem i Dobrem, immanencją i transcendencją, potrzebą i pragnieniem, wolnością i odpowiedzialnością oraz między odpowiedzialnością ponoszoną i podejmowaną. To ostatnie rozróżnienie ma, moim zdaniem, zasadnicze znaczenie dla przedstawienia ruchu radykalizacji sensu transcendencji oraz związanego z nim narastającego etycznego znaczenia figury Innego z późnej myśli filozofa. Na opisie tego właśnie napięcia, zachodzącego między odpowiedzialnością ponoszoną i podejmowaną, chciałbym się skupić w końcowej części moich analiz.

1. Bycie i dialektyka

Można zaryzykować twierdzenie, że u żadnego z myślicieli bycie i dobro nie są od siebie tak bardzo odseparowane jak w filozofii Lévinasa. Jak zauważa Tadeusz Gadacz, napięcie to sięga tak daleko, że samo pytanie o sens bycia w ogóle nie może się pojawić (Gadacz, 2013, s. 180). Dlatego szukanie usprawiedliwienia mojej egzystencji będzie tu polegało na opuszczeniu albo uciekaniu z bycia. Już we wczesnej pracy pt. *O uciekaniu* pisał bowiem Lévinas o byciu jak o złym samopoczuciu (Lévinas, 2007, s. 19–20). Określał je także jako tajemnicze, bezosobowe tło lub nagi fakt, „że jest” – *il y a*, które pozostaje jako bezosobowe „pole sił” wtedy, gdy znika wszelki byt. Być może etyczna radykalizacja późnej filozofii odpowiedzialności francuskiego myśliciela jest wprost proporcjonalna do grozy *il y a*, którą odnajdujemy w jego wczesnych pismach. *Il y a* to koszmar *czuwania* bez wyjścia, zastającego nas w chwilach bezsenności, która wynika, jak pisze filozof:

ze świadomości, że to się nigdy nie skończy, to znaczy, że nie ma już żadnego sposobu, by wyrwać się ze stanu czuwania, w którym się tkwi, czuwania bez żadnego celu (...). Tym, co trwa, jest ciągle ta sama terażniejszość (Lévinas, 1999, s. 31).

Jest to sytuacja, jak dodaje francuski filozof: „bez początku ani końca (...), której nie można się wymknąć, zupełnie podobna do owego «*il y a*», do bezosobowego istnienia” (Lévinas, 1999, s. 31). Bycie jest złem dlatego, że nie ma granic. To nie skazanie na śmierć, ale właśnie na bycie napawa nas trwogą. Samobójstwo bowiem jako możliwość „mojej” śmierci odsyła nas do bycia, które ciągle na nowo wraca jak upiory z dramatów Szekspira. Według Lévinasa sens, który odsłania egzystencjalne doświadczenie śmierci, to – odwrotnie niż w filozofii Heideggera – niemożliwość wszelkiej możliwości³.

Bycie rozumiane jako bezsenność odsłania się przez fenomen *czuwania*. Na czym polega czwanie? Wynika ono z faktu, że nie można zasnąć, zapaść w sen, czyli wejść w nicość. Nie można więc nawiązać relacji z byciem. Pisze Lévinas: „Czwanie jest anonimowe. W nocy w chwilach bezsenności nie ma *mojego* czuwania, albowiem to sama noc czuwa. Czuwa się” (Lévinas, 2006, s. 107)⁴. W czuwaniu bezsenności jesteśmy bardziej przedmiotem niż podmiotem anonimowego bycia tożsamego z myśleniem. Niemożliwość wyjścia ze stanu czuwania jest faktem, który nie zależy ode mnie i w tym sensie jest obiektywny (Lévinas, 1991a, s. 32). To stan *bierności* „świadomości”. Jednak z drugiej strony odsłania pewien punkt, *miejsce*, którego bycie nie może pochłonąć; coś zupełnie innego niż szmer bycia. Czwanie odsłania różnicę bardziej radykalną niż różnica ontologiczna Heideggera, która odróżnia byt od jego bycia. To sposób otwarcia na to, co *inne niż bycie*. Jak pisze Lévinas, czwanie dotyczy „czegoś więcej niż *fenomenu* (...) i tym samym wymyka się fenomenologii opisowej” (Lévinas, 2006, s. 107)⁵. Jest to warunek możliwości ujawnienia się miejsca, w którym wyłania się byt w anonimowym byciu. Dla Lévinasa byt to od razu „byt-podmiot” jako pewne nowe zapoczątkowanie, dlatego *il y a* to bycie jako koszmar i anonimowość. Bycie jest złe. Ta sartr’owska lektura bycia prowadzi Lévinasa do próby zbudowania filozofii podmiotu odseparowanego, który stara się zapanować nad byciem.

Wyłonienie się bytu-podmiotu jako próby uwolnienia się z kosmaru *il y a* wiąże się z pewnym zapoczątkowaniem istnienia, którym jest *hipostaza*. Jest to świadomość i tożsamość opisywana przez Lévinasa, zwłaszcza

3 Por. Lévinas, 2006, s. 97 oraz Lévinas, 1999, s. 75–82.

4 Kursywa pochodzi od autora.

5 Kursywa pochodzi od autora.

w późniejszych pracach, w kategoriach zaczerpniętych z Husserlowskiej fenomenologii pierwotnej świadomości czasu⁶. Bowiern zawiązywanie węzła tożsamości podmiotu prowadzi do powstania ogólnej i ponadindywidualnej, zamkniętej w sobie, immanentnej struktury Tego-samego – podobnej Hegłowskiemu schematowi „wiedzy absolutnej”, obejmującej całość rzeczywistości (bycia) – określanej przez Lévinasa mianem *Istoty*. To, co jednostkowe, zostaje tu zawarte w tym, co ogólne i bezosobowe. W ten sposób anonimowość bycia współgra z anonimowością *Istoty*. Wynika stąd, że *il y a* nie jest jedynie narzucającym się, neutralnym faktem bycia, ale jest także dynamicznym „krążeniem”, pewną dialektyką, wzajemnie „przechodzących w siebie” bytu i nicości, ale także immanencji i transcendencji⁷. Jest to dialektyka, w której nie ma miejsca na to, co *inne*.

2. Idea nieskończoności: Twarz Innego

Pewną możliwość uwolnienia się z przemocy totalności *Istoty* dostrzegł Lévinas w Kartezjańskiej idei nieskończoności, która ma tę szczególną cechę, że wypowiada paradoks zawierania się pewnego „więcej” w „mniej”, czyli tego, co nieskończone, w tym, co skończone⁸. Paradoks tej idei polega na tym, że „mieści się” ona w świadomości, która nie jest w stanie jej pomieścić i objąć. Bowiern, z jednej strony, jest to idea nieadekwatności myślenia, w której pytanie nigdy nie „zejdzie się” z odpowiedzią, a z drugiej, chodzi także o paradoksalną obecność idei „włożonej” w świadomość. Ta ostatnia zastaje w sobie coś, czego sama, z racji swej skończoności, nigdy nie mogła wytworzyć. Idea nieskończoności jest więc symbolem paradoksalnej obecności Innego w Tym-samym jako jednoczesnej *negacji* i *zawierania się* niekończonego w skończonym. Idea ta

6 Por. Lévinas, 2000, s. 55–58 oraz Tarnowski, 2000, s. 194–195.

7 Na ten ślad heglowskiej dialektyki wskazał sam Lévinas, gdy w pracy *Inaczej niż być lub ponad istotą* pisał: „Zdaniem Hegła pojęcie bytu, oczyszczone z wszelkiej określającej go treści, nie różni się od czystej nicości. Już jednak intelektualna możliwość odarcia bytu z wszelkiej treści, śmiałość abstrakcji i uniwersalizacji, opierają się na tej podkopującej byt nicości, na dekompozycji, która osłabia *esse* bytu i skończoność *Istoty*” (Lévinas, 2000, s. 289).

8 Piszze Lévinas: „Odległość jaka dzieli *ideatum* od idei wyznacza treść samego *ideatum*. Nieskończoność przysługuje bytowi transcendentnemu jako transcendentnemu; nieskończoność jest tym, co absolutnie inne” (Lévinas, 1998, s. 39). Natomiast w innym miejscu, pisząc o filozofii Kartezjusza, dodaje: „Zastanawiam się natomiast ze zdziwieniem nad dysproporcją pomiędzy tym, co nazywa on «obiektywną rzeczywistością», a «rzeczywistością formalną» idei Boga, nad samym tym paradoksem – tak antygreckim – idei «włożonej» we mnie, gdy tymczasem Sokrates nauczał nas przecież, że niemożliwe jest «włożenie» idei w myśl, jeśli się ona w niej wcześniej nie znajdowała” (Lévinas, 1991a, s. 52–53).

zarysowuje więc wymiar, w którym wychodzimy poza przedmiotową opozycję transcendentja-immanencja. Inaczej mówiąc – jak pisze Karol Tarnowski na temat fenomenologii Jean-Luc Mariona – idea nieskończoności to *fenomen przesycony* ofiarujący „świadomości nadmiar niemożliwego do objęcia sensu” (Tarnowski, 2000, s. 224)⁹. Jeżeli korelatem świadomości intencjonalnej jest fenomen dany w synchronicznych fazach czasowych, to idea nieskończoności otwiera wymiar sensu *Enigmy*, adresującej się do poza-intencjonalnej świadomości diachronicznej, w której myśl jest jakby nieustannie poza-sobą, „rozrywana” od wewnątrz niemożliwą do objęcia nadwyżką ciągle nowego sensu, którego świadomość intencjonalna nigdy nie może objąć w przedmiotowej obecności pewnego „teraz”.

Jeżeli w fenomenologii Husserla prawda polega na wzajemnym skorelowaniu ze sobą noezy i noematu¹⁰ wewnątrz struktury reprezentacji fenomenu, to intencja „celująca” w Innego z filozofii Lévinasa polegać powinna na rozbiciu tej korelacji, na nadwyżce noematu nad noezą, niwelującej samą możliwość jakiegokolwiek koincydencji czy adekwatności myśli i tego, do czego ta myśl się odnosi. Jest to *bezpośrednia* „relacja” pomiędzy Tym-samym i Innym o charakterze *etycznym* (Lévinas, 1991b, s. 219). Etyka, jak ją określa Lévinas, pełni tu funkcję „optyki”, w której myślenie teoretyczne ustępuje miejsca etycznemu zobowiązaniu, pewnemu „więcej”, którego myśl nie może ogarnąć. Zarazem etyka staje się metafizyką, czyli filozofią pierwszą, bo poprzedza i przekracza ontologiczny sens, którym karmi się moc tożsamości Tego-samego (Lévinas, 1998, s. 28–30)¹¹. Dlatego też Kartezjańska idea nieskończoności to także opis relacji *asymetrycznej*, w której Ja (Ten-sam lub Toż-Samy) nie może oceniać siebie i Innego według tych samych kryteriów. Ten poza-intencjonalny sposób „ukazywania” się Innego nazywa Lévinas *twarzą*¹². Usiłując

9 Por. także Marion, 2007, s. 244.

10 W fenomenologii Husserla *noemat* to przedmiotowy sens aktu intencjonalnego świadomości. Natomiast *noeza* to sam akt uchwytywania owego sensu lub mówiąc inaczej, *noeza* to intencjonalny wskaźnik kierunku świadomości. Husserl zawsze podkreślał korelację *noezy* i *noematu* jako konstytutywny element samej intencjonalności (Husserl, 1975, s. 280–316).

11 Lévinas niejednokrotnie, w różnych kontekstach, pisze to samo o etyce i o religii. Najczęściej pisząc o relacji z Innym, jako drugim człowiekiem, używa terminu etyka, natomiast w kontekście relacji z Innym jako Bogiem mówi o religii, stosując je wymiennie. Jednak sens pozostaje taki sam w obu przypadkach. Świadczy to o pewnej „migotliwości” figury Innego w myśli Lévinasa, w której oba sensy Innego jako Boga i drugiego człowieka nakładają się na siebie. Co więcej, nakładają się także sensy etyki i religii.

12 Pisze Lévinas: „Twarzą nazywamy sposób, w jaki Inny ukazuje się, przewyższając *ideę Innego we mnie*” (Lévinas, 1998, s. 41–42). Natomiast w innym miejscu dookreśla: „Twarz jest znaczeniem, i to znaczeniem bez kontekstu. Chcę przez to powiedzieć, że drugi w prawości swojej twarzy nie jest postacią daną w kontekście. Zwykle jest się pewną «osobistością»: jest się profesorem Sorbony, zastępcą przewodniczącego Rady Państwa, synem Pana X, tym wszystkim,

odpowiedzieć na pytanie o to, czym jest *twarz*, napotykały spore trudności. Stajemy bowiem przed tajemnicą. Musimy zdać sobie sprawę z tego, że wychodząc poza intencjonalność, mamy do czynienia z tym, co niepoznawalne pojęciowo. Według Lévinasa, sens, w którym dana jest nam *twarz*, to przede wszystkim wymiar *śladu* paradoksalnej (nie)obecności tego, co nieskończone, w tym, co skończone. Sens ten spełnia się w etycznym zakwestionowaniu „mojej” wolności.

3. Wolność – odpowiedzialność, potrzeba – pragnienie

Według Lévinasa wolność to, z jednej strony, ruch autonomii podmiotu, jako jego sposób bycia dla siebie, w którym spełnia się jego tożsamość i odseparowanie, jest to bycie podobne do *Causa sui* albo ateistyczne bycie u siebie¹³. Jednak, z drugiej strony, to także wolność skończona i wcielona, obciążona materialnością i potrzebami. Co jednak oznacza samo pojęcie wolności skończonej? Czy nie jest tak – jak zauważa Tadeusz Gadacz – że wraz z jego użyciem wyznaczamy wolności przestrzeń jej możliwego spełnienia, wprowadzając podział na to, co wolne i niewolne w człowieku, a także czy wraz z nim nie wpadamy w Kantowską dychotomię

co jest w paszporcie, sposobem ubierania się, prezencją. Każde znaczenie w potocznym sensie tego słowa jest zależne od takiego kontekstu: sens czegoś zależy od swej relacji do czegoś innego. Tu przeciwnie, *twarz* jest sensem ze względu na nią samą. Ty to ty. W tym sensie można powiedzieć, że *twarz* nie jest widziana. Jest tym, co nie może stać się treścią, która objęłaby naszą myśl; jest niezawieralnością, prowadzi nas poza. Dzięki temu właśnie znaczenie *twary* wydobywa ją z bytu jako korelatu wiedzy. Natomiast ogląd jest poszukiwaniem adekwatności; jest tym, co pochłania byt. Relacja z *twarzą* jest od razu etyczna. *Twarz* jest tym, czego nie można zabić, a w każdym razie tym, czego sens polega na stwierdzeniu: «nie zabijaj» (Lévinas, 1991a, s. 49). Natomiast w pracy *Inaczej niż być lub ponad istotą* z kolei radykalizuje moment odpowiedzialności, pisząc: „*Twarz* bliźniego ma dla mnie znaczenie nieodpartej odpowiedzialności poprzedzającej wszelkie dobrowolne przyzwolenie, wszelki pakt, wszelką umowę. Wymyka się ona reprezentacji i rozbija fenomenalność. Nie dlatego, że jest zbyt gwałtowna, by się pojawić, ale dlatego, że w pewnym sensie jest zbyt słaba – nie jest fenomenem, ponieważ jest czymś «mniej» niż fenomen. Odślonięcie *twary* jest nagością – brakiem formy – porzuceniem siebie, starzeniem się, umieraniem; nagością nad nagościami, biedą, pomarszczoną skórą, śladem samej siebie” (Lévinas, 2000, s. 149).

- 13 Na ten temat pisze Lévinas: „Tę separację tak całkowitą, że byt oddzielony zupełnie sam utrzymuje się w istnieniu, nie uczestnicząc w Byciu, od którego jest oddzielony – z którym ewentualnie może związać się przez wiarę – proponujemy nazwać ateizmem. Zakłada on zerwanie z partycypacją. Człowiek żyje na zewnątrz Boga, u siebie, jest sobą, egoizmem. Dusza – wymiar psychiki – spełnienie separacji – jest z natury ateistyczna. Przez ateizm rozumiemy więc stanowisko wcześniejsze od negacji lub afirmacji boskości, zerwanie z partycypacją prowadzące do ustanowienia się Ja jako bytu tożsamego i jako Ja” (Lévinas, 1998, s. 52).

świata zjawisk i rzeczy w sobie?¹⁴ Lévinas zadaje się dostrzegać tę trudność i dlatego w opisie wolności rezygnuje z pojęcia przyczynowości na rzecz czasu synchronicznego¹⁵. Być wolnym to *mieć czas*, ale na co? Na śmierć, odpowiada filozof, *mieć czas* to uprzedzać¹⁶ odroczenie zdrady¹⁷, w którym autonomiczny podmiot musi porzucić swoją pozorną niezależność. Wynika stąd, że wolność nie ustanowiła samej siebie. Śmierć, której doświadcza w każdej chwili, to nie tylko znak skończoności jej trwania, ale także ślad jej *innego początku*, w którym została ustanowiona jako skończona i zakwestionowana, czyli już wcześniej postawiona w sytuacji, której sama nie wybrała i wobec której pozostaje bierna. Wolność nie wybrała samej siebie, nie może więc sama siebie usprawiedliwić, jest zakwestionowana, czyli obarczona odpowiedzialnością, a to znaczy też, że nie jest absolutna. Jej wybory to odpowiedzi na nakaz Innego, który ją uprzedza. Jeżeli wyrazem troski wolności o siebie oraz o jej bycie-u-siebie są potrzeby, wraz z synchronicznym czasem ich spełniania, to wyraz odpowiedzialności i jej ruchu ku Innemu (drugiemu) stanowi pragnienie z jego diachronicznym czasem, który nie pozostaje do mojej dyspozycji, gdyż w całości należy do drugiego.

Według Lévinasa pragnienie to ruch, który bierze początek w bycie Tego-samego (Ja) i zmierza ku nieznannej przyszłości Innego, dlatego filozof nazywa je *pragnieniem metafizycznym*. Spełniać pragnienie to wychodzić poza czas synchronii, czyli opuszczać terażniejszość swego bycia lub wkraczać w czas, jak pisze Lévinas: „który byłby beze mnie” (Lévinas, 1991b, s. 218), to także robić coś, dodaje francuski fenomenolog: „dla czasu po moim czasie” (Lévinas, 1991b, s. 218). Bowiern tym, co dzieli mnie od drugiego i co zarazem jest naszą „przerwą dyskreacji”, jest „moja”

14 Ostatecznie chodzi tu także o dychotomię dusza-ciało, na co zwraca uwagę sam Emmanuel Lévinas (Lévinas, 1998, s. 266–268) oraz komentujący jego myśl Tadeusz Gadacz (Gadacz, 1990, s. 229).

15 W miejsce *Causa sui* jako formy niezależności i suwerenności wolności wprowadza Lévinas pojęcie samo-poruszenia przez czas jako obrazu samo-posiadania siebie, to znaczy posiadania przez świadomość swojej „przestrzeni” czasu, którą ma do własnej dyspozycji („dla-siebie” i „u-siebie” zarazem). Chodzi o to, aby być panem swojej przyszłości i nie lękać się o jutro, por. Lévinas, 1998, s. 159–162 oraz Gadacz, 1990, s. 228–229.

16 Na ten temat pisze Lévinas: „Mieć świadomość to właśnie mieć czas” (Lévinas, 1998, s. 192). Według niego oznacza to życie swoją terażniejszością, które jest *uprzedzaniem* przyszłości jako wybiegające antycypowanie. Na tym polega Heideggerowskie wybieganie ku *własnej* śmierci jako projekt „siebie-przed-siebie”. To właśnie oznacza *u-czasowanie* Dasein, dla którego czas to sposób bycia i horyzont rozumienia siebie samego.

17 Pisze Lévinas: „Ludzka wolność polega na świadomości – na uprzedzaniu przemocy nieuchronnie zbliżającej się w czasie, który jeszcze pozostał; na tym, że jej niewola leży w przyszłości zawsze odległej, choćby tylko minimalnie. Być świadomym to mieć jeszcze czas. (...) Być wolnym znaczy mieć czas, by uprzedzić własny upadek wobec zagrożenia przemocą” (Lévinas, 1998, s. 286).

śmierć¹⁸. Jednak warunkiem możliwości przemiany troski o siebie w pragnienie Innego jest nowa modalność świadomości, którą filozof określa jako *podatność na zranienie*. Poprzez tę figurę chce Lévinas oddać sens bliskości, w myśl której Inny jest we mnie otwartą raną oraz moją obsesją, która z kolei nie jest tu nazwą stanu psychicznego, ale odsłania nową modalność świadomości, w której pilność etycznego zobowiązania nie zostawia mi czasu na odpowiedź (Lévinas, 2000, s. 127). Dlatego w odpowiedzi drugiemu jestem zawsze nieodwołalnie spóźniony. Stąd wyrazem pragnienia jest opuszczanie czasu teraźniejszego, czyli umieranie dla Innego. Dokonuje się to poprzez *bez-inter-esowny*¹⁹ uczynek etyczny, jako spełnianie kolejnych czynów miłosierdzia wobec drugiego, które jest porzucaniem mego bycia. Od pozdrowienia, które wyraża *łaskawość*, przez dzielenie się dobrami z innymi, następnie przez *diałonię*, jako nieustanną służbę, a dalej przez *troskę* już nie o własną śmierć (jak u Heideggera), ale o *śmierć drugiego*, aż do oddania za niego życia w *substytucji* – wiedzy droga uwalniania się ze swojego warunku bycia, wiodąca ku *Inaczej niż być*.

Zadajmy jednak pytanie: jak jest możliwa realizacja miłosierdzia, ujętego jako podjęcie kolejnych poziomów odpowiedzialności, gdy nie będzie już nikogo, kto mógłby wziąć ją na swe barki? Trzeba też wyraźnie zaznaczyć, że poczynając od pracy *Inaczej niż być lub ponad istotą*, następuje widoczne przesunięcie akcentów w myśli Lévinasa, które będzie się stale pogłębiać. Troską filozofa staje się, coraz bardziej widoczne, dążenie do uwolnienia etycznej nieskończoności Innego od jego zależności względem wolności Tego-samego. Jest to wyraźnie widoczne w przejściu od *Całości i nieskończoności* do *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Być może w wyniku krytyki Derridy²⁰ dochodzi do radykalizacji rozumienia bliskości przez

18 Według Lévinasa, wewnątrzność naszego bycia konstytuuje jego strukturalną samotność ontologiczną. To jakby samo bycie mojego Ja jako monady, w pierwszej osobie mianownika liczby pojedynczej z jego własną czasowością, oddzielną od wewnątrzności i czasowości innych monad. Dlatego wejść w czas drugiego mogę jedynie poprzez moją śmierć, która z tego względu jest także tą „przerwą dyskrejcy”, separującą mnie od niego. Por. Lévinas, 1985, s. 260–261 oraz Lévinas, 1991b, s. 218.

19 Francuskie *dés-intér-essement*, którego używa Lévinas, można zapisać jako *bez-inter-esowność* lub *bez-inter-esse-owność* (Lévinas, 2008a, s. 268). Chodzi tu o przeciwstawienie *interesowności* panującej w porządku *bycia* (lub *istoty*) od podjęcia odpowiedzialności za Innego, czyli od *bezinteresowności* substytucji (lub *inaczej niż być*). *Bycie* (*esse*) jest zawsze interesowne (*interesse*), podczas gdy *inaczej niż być* charakteryzuje się brakiem interesowności, por. także Lévinas, 2000, s. 33–34, przypis.

20 Derrida zarzuca Lévinasowi zakamuflowane ontologiczne uwikłanie jego podstawowych etycznych pojęć. Język etyki musi bowiem, według Derridy, ciągle bazować na rozstrzygnięciach ontologicznych, przez co niemożliwe jest jego uwolnienie od bycia. Dlatego niemożliwa jest twarz jako pewna źródłowa, etyczna obecność, bowiem zawsze zostaje wpisana w pewien system ontologicznych różnic, które mają swój źródło w różnicy ontologicznej – opisaną przez

Lévinasa, co powoduje także radykalizację ujęcia pragnienia i odpowiedzialności. Jeżeli dotąd pragnienie było moim pragnieniem, które dzięki inspiracji Innego otwierało przed moją wolnością nową możliwość uwolnienia się z klatki ontologicznego egoizmu, to w późniejszej myśli francuskiego filozofa wolność i pragnienie coraz bardziej zaczynają się ze sobą rozchodzić. Odtąd pragnienie staje się tym, przez co zostaje zakwestionowane prawo mojej wolności do tego, aby w ogóle być. Wiąże się to również z radykalizacją rozumienia bezinteresowności. Wolność i odpowiedzialność coraz bardziej przeciwstawiają się sobie, co kulminuje się w postaci filozofii absolutnej transcendencji, czyli etycznego wymogu twarzy jako *śladu* nieobecności Nieskończonego.

Ślad jest *Enigmą*, której „korelatem” nie jest już świadomość intencjonalna. Enigma wprowadza nowy wymiar czasu, nazwany przez Lévinasa czasem *diachronicznym*, a zarazem jest też tym, co przeciwstawia się fenomenowi w jego klasycznej wykładni. Według Husserla fenomen poddaje się świadomości, która go włącza w całość i synchronizuje z systemem uporządkowanej wiedzy. Enigma natomiast wprowadza tu pewien „nieporządek” (Jędraszewski, 1999, s. 57, por. Lévinas, 2008b, s. 217). Rozbija korelację noemy i noematu właściwą przedstawieniu, przez co uniemożliwia jej reprezentację i obecność w czasie teraźniejszym. Zarazem jest tym, co ciągle umyka świadomości intencjonalnej. Enigma jest *przejściem*, czyli transcendencją jako taką. Między świadomością intencjonalną a transcendencją zachodzi diachronia czasu, który radykalnie przeminął. W jednym z listów do Simona Decloux podkreślał Lévinas, że w poszukiwaniu transcendencji należy porzucić czas teraźniejszy i w miejsce przedstawienia fenomenu sformułować pojęcie *Enigmy* jako modalności transcendencji, która powinna wstrząsnąć porządkiem po to, by wstrząs nie ujawnił się w porządku w żadnej formie obecności (Jędraszewski, 1999, s. 67). Natomiast diachronia to *ślad* przeszłości nie do odzyskania. Właśnie *ślad* ma za zadanie „ukazać” radykalnie nie-przedstawieniowy wymiar Transcendencji wobec świadomości, dla której jest wstrząsem.

4. Odpowiedzialność i nieskończoność

Bóg w filozofii Lévinasa pozostaje ukryty w cieniu dymu krematoriów. W jednym z wywiadów autor *O Bogu, który nawiedza myśl* przyznał otwarcie, że wraz z nazistowskim kataklizmem Holokaustu umarła dla niego jakkolwiek postać więzi z Bogiem. Mówił: „Przez Auschwitz

Heideggera – i w ten sposób jakby „rozmywają” fenomenologiczną źródłowość jej wydarzenności (Derrida, 2004, s. 240–242, s. 249).

zostało to dla mnie zakwestionowane. Muszę to po prostu i całkowicie powiedzieć. Trzeba sens zbawienia myśleć inaczej” (Lévinas, 1994, s. 33). Jest on jednym z tych filozofów, którzy na serio potraktowali twierdzenie Nietzschego o tym, że „Bóg umarł”. Wraz z wydarzeniem Auschwitz niemożliwa stała się dla niego także jakakolwiek postać objawienia. Pisał bowiem o tym wydarzeniu: „1941! Dziura w dziejach. Rok, kiedy wszyscy widzialni bogowie nas opuścili, kiedy bóg naprawdę umarł albo powrócił do swej nieobjawialności” (Lévinas, 1985, s. 261). W pracy pt. *O Bogu, który nawiedza myśl* Lévinas, niejako nawiązując do cytowanych słów o boskiej nieobjawialności, określa Boga, używając znaczącej formuły. Twierdzi, że Bóg jest inny w sposób odróżniający go od inności drugiego człowieka. Jest radykalnie transcendentny. Jest to transcendencja, jak podkreśla Lévinas, „tak transcendentna, że aż nieobecna” (Lévinas, 1994, s. 132). Dlatego miejsce objawienia zajmuje w tej filozofii *epifania* twarzy. Natomiast wycofanie się Boga sprawia, że ciężarem odpowiedzialności, „proporcjonalnej” do tego wycofania się, obarczony został człowiek. Bowiem, z punktu widzenia myśli Lévinasa, objawienie to „wydanie” Boga „w ręce” ludzi, co oznacza powrót do kalkulacji, do ekonomii zbawienia, czyli do ontologii. Transcendencja Boga natomiast to etycznie nieodwracalna, surowa powaga Dobroci, która strzeże ubogiego, sierotę, wdowę i obcego przed możliwą przemocą ze strony mojej wolności.

Relacja z Bogiem została w ten sposób ograniczona do aktu stworzenia, które dokonało się w *czasie przed czasem*, w niemożliwej do odzyskania i uchwycenia *an-archii*, czyli w „chwili” poprzedzającej wszelki możliwy początek. Gdy objawienie jest niemożliwe, miłość do Boga staje się miłością do Tory, to znaczy, że dobroć wobec drugiego człowieka jest ważniejsza niż miłość do Boga (Lévinas, 1994, s. 33, s. 61). Paradoksalnie jednak, transcendencja Boga umożliwia powstanie dojrzałej „religii dorosłych”. Bojaźń przed Bogiem ustępuje więc miejsca lękowi o drugiego człowieka. Parafrazując słowa J.F. Kennedy’ego, możemy powiedzieć: „nie pytajmy o to, co Bóg może zrobić dla nas, ale o to, co my możemy zrobić dla Niego”. Okropności ludzkich czynów i monstrialność zła składają do tego, aby opowiedzieć się za ateizmem. Lecz, jak pyta Lévinas:

jakiemuż to ograniczonemu demonowi, jakiemu dziwacznemu magikowi kazaliście zamieszkiwać wasze niebo, wy, którzy obecnie oznajmiacie, że jest ono puste? I dlaczego pod opustoszałym niebem szukacie jeszcze sensownego i dobrego świata? (Lévinas, 1991c, s. 151).

Na czym polega dojrzała „wiara dorosłych”? Filozof tak o tym pisze:

Oczekiwanie na Boga przekształca się w bliskość drugiego człowieka, w moją odpowiedzialność zakładnika, jak ten lęk, niepodobny ani do

przerażenia w obliczu Sacrum, ani do trwogi w obliczu Nicości, staje się lękiem o bliźniego (Lévinas, 1994, s. 110).

Zmierzać „ku Bogu” można jedynie idąc „ku bliźniemu”. Dlatego propozycja Lévinasa polega na tym, żeby, jak sam pisze: „Być dla drugiego człowieka i w ten sposób zmierzać do Boga!” (Lévinas, 1994, s. 44). Co oznacza, że zamiast wyczekiwać eschatologicznej kary lub nagrody, lepiej jest czynić miłosierdzie.

W myśli Lévinasa ja i drugi jesteśmy oddzieleni od siebie diachronią czasu. Na spotkanie z drugim przychodzić zawsze spóźniony, co jest nieodwracalnym śladem niepamiętnej, *an-archicznej*, przeszłości. Przyszłość natomiast – jako równie nieuchwytna, co przeszłość – jest ciągłym opuszczeniem własnego czasu, wchodzeniem w czas „beze mnie”. Wejście w czas „po mnie” to podejmowanie odpowiedzialności aż po moją substytucję za innego. Zmierzam więc „ku Bogu” w tej mierze, w jakiej przekraczam własny czas, który jest oddzielony od czasu drugiego człowieka „przerwą dyskreacji”, jaką stanowi moja śmierć. Substytucja za drugiego jest jedyną „relacją” z Bogiem, zapośredniczoną przez relację z drugim człowiekiem. W gruncie rzeczy jest to brak relacji z Bogiem, gdyż staje się ona relacją etyczną z drugim człowiekiem. Bowiernie pragnienie, które kieruje mnie ku Bogu (jako Upragnionemu), odsyła mnie od razu do drugiego człowieka, gdyż inaczej nie byłoby to pragnienie bezinteresowne²¹. Zmierzam więc „ku Niemu” w tej mierze, w jakiej umieram za drugiego. W miejsce intencjonalnego skierowania świadomości ku przedmiotowi poznania mamy bezinteresowne zmierzanie „ku drugiemu”, aż do zastąpienia go sobą. Bóg może być jedynie „korelatem” mojego bezinteresownego skierowania „ku drugiemu”, gdzie troska o siebie ustępuje miejsca trosce o drugiego, zwłaszcza o jego śmierć. Pisze Lévinas:

Lęk i odpowiedzialność za śmierć drugiego człowieka nawet jeżeli ostateczny sens tej odpowiedzialności za śmierć Innego jest odpowiedzialnością przed Nieubłaganym i, koniec końców, obowiązkiem nakazującym, by drugiego człowieka nie zostawić samego w obliczu śmierci (Lévinas, 1994, s. 263).

21 Pisze Lévinas: „Ażeby w pragnieniu była możliwa bez-inter-esse-owność, ażeby pragnienie poza byciem nie było pochłanianiem, to, co upragnione, (albo Bóg) musi zostać w pragnieniu odseparowane: bliski, lecz różny – taki skądinąd ma sens słowo «święty». Możliwe jest to tylko wtedy, gdy upragniony poleca mnie temu, co nieupragnione, tylko wtedy, gdy poleca mnie temu, co niepożądane *par excellence*: drugiemu człowiekowi. Odesłanie do drugiego człowieka jest przebudzeniem w bliskości, która jest odpowiedzialnością za bliźniego aż do jego substytucji; która jest pozbawieniem rdzenia podmiotu transcendentalnego” (Lévinas, 2008a, s. 268). Por. także Lévinas, 1994, s. 130 oraz Lévinas, 1998, s. 18–20.

Skończoność i śmiertelność podmiotu, czyli tego-samego, to jednocześnie warunek nietykalności drugiego, który powstrzymuje go przed możliwością „przejścia z nim na ty”. Bezinteresowność odpowiedzialności za drugiego to świadectwo dane Boga. W rozmowie z Philippem Nemo mówił Lévinas:

Opowiem Panu o pewnej właściwości mistyki żydowskiej. W niektórych bardzo starych modlitwach, ustalonych przez dawne autorytety, wierny zaczynał zwracając się do Boga: „ty”, a kończył zdanie mówiąc: „on”. To właśnie nazwałem w moich pismach „onością” Nieskończonego. W ten sposób w „oto jestem” zbliżenia się do drugiego Nieskończonego nie ukazuje się. W jaki więc sposób nabiera on sensu? Powiedziałbym, że podmiot, który mówi „oto jestem” świadczy o Nieskończonym. To właśnie poprzez to świadectwo, którego prawda nie jest prawdą przedstawienia lub percepcji, tworzy się objawienie Nieskończonego (Lévinas, 1991a, s. 58–59).

Wymiar „oności” to także świadectwo świętości i nietykalności Boga.

Świadectwo nieskończoności to także jego chwała. Dlatego, jak pisze Lévinas:

Chwała nieskończoności jest an-archiczną tożsamością podmiotu, który zostaje nieodwołalnie wygnany i który jest „ja” zmuszonym do szczerości i dającym drugiemu człowiekowi – za którego i przed którym „ja” jest odpowiedzialne – znak samego dawania znaku, czyli odpowiedzialności: „oto jestem” (Lévinas, 2000, s. 242–243).

Wobec nadmiaru nałożonej na mnie *an-archicznej* odpowiedzialności za drugiego mogę odpowiedzieć jedynie: „oto jestem” dla ciebie. Jest to zarazem nadwyżka świadectwa jako „mowy do” drugiego (innego), która niweluje możliwość tego, aby stał się on tematem „mowy o” drugim (innym). Ta etyczna nadwyżka to zarazem „zasada” indywidualizacji, bowiem nikt nie może zastąpić mnie w zastępowaniu Innych. Pisze filozof:

Mówienie poprzedzające wszelkie powiedziane i będące świadectwem chwały (...) prawdziwe prawdą, (...) która nie opowiada o niczym, co się ukazuje. Mówienie wolne od noematycznej korelacji, czyste podporządkowanie się chwale, która przykazuje; bez dialogu, w bierności odpowiedzi „oto jestem”, która jest od razu posłuszeństwem (Lévinas, 2000, s. 242–243).

Podmiot świadectwa jest radykalnie przeciwstawiony świadomości intencjonalnej. Nadwyżka odpowiedzialności, jako figura „Innego we mnie”, to znak, że kondycja zakładnika, czyli podmiotowość określana przez filozofa jako „jeden za drugiego”, poprzedza wszelkie zaangażowanie mojej wolności, a w zasadzie jest jego uprzednim warunkiem.

Powstaje jednak w tym miejscu wyraźne napięcie między wolnością a odpowiedzialnością. Co prawda, nałożona na mnie odpowiedzialność nie niweczy sprzeciwu ze strony mej wolności, zabójstwo bowiem jest zawsze możliwe jako stały element mojej wolności ontologicznej. Powstaje jednak problem, na ile świadectwo dawane Nieskończonemu jest w tym wypadku autentyczne, czyli na ile jest wyrazem głębi mojej wolności. Bowiem, jak pisze Lévinas:

Chwała nieskończoności – odległość wzrastająca w miarę jak zacieśnia się bliskość – jest nierównością między Toż-samym a Innym, różnicą, która jest także nie-indyferencją toż-samego względem innego oraz substytucją, czyli brakiem równości wewnątrz sobości, w „ja”, które, wyłączone z siebie, nie może się odzyskać (Lévinas, 2000, s. 242–243).

Skoro, jak pisze filozof, jestem „wyłączony z siebie”, to wobec tego, po pierwsze, czy mam jeszcze „z czego” świadczyć? Po drugie natomiast: czy świadectwo wymuszone nadmiernymi wyrzutami sumienia, których sens odsłania aporetyczna figura obecności „Innego we mnie”, może być jeszcze utożsamiane z miłością bliźniego?

Lévinas jest świadom tego napięcia ukrytego w jego fenomenologii świadectwa i dlatego próbuje odzyskać autentyczność świadka jako podmiotu tegoż świadectwa, pisząc:

Możliwość odnalezienia anachronicznego rozkazu w samym posłuszeństwie i otrzymania rozkazu od samego siebie – to odwrócenie heteronomii w autonomię jest właśnie sposobem, w jaki wydarza się Nieskończoność (Lévinas, 2000, s. 249).

Możemy jednak zapytać, podobnie jak pytał Kain: „jakim prawem nałożono na mnie taką ogromną odpowiedzialność?” („Czyż jestem stróżem brata mego?”, Rdz 4,9). Czy nie jest to jakaś postać gwałtu dokonanego na mojej wolności? Jednak z przemocą mielibyśmy do czynienia jedynie wówczas, gdyby w momencie obarczania nas odpowiedzialnością była już wcześniej ustanowiona nasza wolność, czyli gdyby był już dla nas możliwy bipolarny wybór: dobro lub zło. Jednak w *an-archaicznej* przeszłości stwarzania odpowiedzialności Dobro – wybierając mnie do kondycji zakładnika – nie ma jeszcze żadnej przeciwwagi. Możliwość czynienia zła następuje bowiem dopiero wraz z wcieleniem. *Stworzenie* to rzeczywistość meta-etyczna, która dopiero umożliwia wolność oraz wszelką etykę. Wobec tego, buntując się przeciw nałożonej na nas odpowiedzialności, popadamy w radykalną wewnętrzną sprzeczność, ponieważ sprzeciwiamy się jednocześnie samemu warunkowi możliwości tegoż buntu. Na tym właśnie, według francuskiego moralisty, polega paradoksalny sens słów,

w których Bóg zwraca się do Hioba: „Gdzieś był, gdy zakładałem ziemię?” (Hi 38,4)²².

Francuski filozof, budując swoją fenomenologię transcendencji dobra ponad byciem, przeciwstawia ją ontologii Tego-samego. Jego nowa metoda fenomenologiczna odwraca zasady panujące w ontologii. Pierwszej przyczynie bytu przeciwstawia Lévinas *stworzenie*. W *an-archaicznym* czasie, do którego nie możemy sięgnąć, *stworzenie* ciągle inspiruje nas do świadectwa. Jego rzeczywistość odsłania się w naszym świadczeniu. To, co warunkuje działanie („przyczyna”), odsłania się dopiero w czynach świadka („skutek”). Wygląda na to, jakby „skutek” był przyczyną swej „przyczyny”. To, co jest „wcześniej”, odsłania się jako to, co następuje „później”. Jean-Luc Marion, budując fenomenologię daru, inspirowaną fenomenologią Lévinasa, nazwał ten przypadek sytuacją (zasadą) *responsu* (Marion, 2007, s. 340–382). Pisze Lévinas:

Chwała, która nie jest mi dana ani jako przedstawienie, ani jako rozmówca, przed którym staję, roztacza się w moim mówieniu, wydając mi przykazania moimi ustami. (...) Świadectwo – przykazanie rozbrzmiewające w ustach tego, kto je wypełnia (Lévinas, 2000, s. 246–247).

Poprzez *respons* przykazania nabierają swojej performatywnej siły, ponieważ nie są poleceniami do wykonania, ale mocą *stwarzania* tego, co nowe (Lévinas, 1995, s. 19).

To wszystko służy Lévinasowi do zbudowania fenomenologii *podmiotu profetycznego*, czyli podmiotu świadectwa. Podmiot profetyczny, jak biblijny prorok, nie mówi w swoim imieniu, lecz staje się „przekaznikiem” tego, kto go poprzedza; jest mu oddany i staje się ustami transcendencji. W jego profetycznym świadectwie rozbrzmiewa chwała nieskończoności, której ostatecznym potwierdzeniem i uprawomocnieniem jest substytucja. Francuski filozof tak o tym pisze:

Cierpliwość, czyli konkretne źródło lub źródłowa sytuacja, w której nawiedza mnie Nieskończoność, w której Idea Nieskończoności rządzi umysłem a na usta ciśnie się słowo „Bóg”. Na tym polega natchnienie. Stosunek do tego, co Nowe, ma charakter profetyczny (Lévinas, 1994, s. 44).

Najwyższa prawda wymaga bowiem najwyższego świadectwa – kondycji mesjasza.

Filozofia Lévinasa, oprócz już nadmienionych, nastrocza jednak pewnych dodatkowych trudności, które muszą budzić niepokój. Wskażę tutaj

22 Por. także Lévinas, 1994, s. 210.

jedynie na kilka z nich. Pilność etycznego zobowiązania wobec drugiego to ślad wycofania Boga. Bóg nie umarł, bo nie wszystko jest dozwolone, ale „powrócił do swojej nieobjawialności” (Lévinas, 1985, s. 261). Jednak w profetycznej relacji z drugim, przy braku wsparcia ze strony transcendencji, pozostają zupełnie sam. Czy wraz z wycofaniem się Boga nałożona na mnie mesjańska kondycja zakładnika nie zbliża się niebezpiecznie do jakiejś postaci fałszywego „przebóstwienia” drugiego człowieka, któremu jestem winien wszystko, a on mi nic? Zarazem czy przy braku możliwości boskiej łaski *an-archaiczna* sytuacja skazania na substytucję nie odtwarza jednak greckiego fatum? Jeżeli tak, to czy ekstremalny wymóg etycznej odpowiedzialności nie upodabnia się do fatalistycznej wykładni anonimowości *il y a* i anonimowej *istoty* bycia?

Wreszcie, transcendencja Boga zawarta w etycznej wykładni *ślada* twarzy drugiego, jako moje nieczyste sumienie, każe mi ciągle pytać siebie, w trosce o drugiego człowieka, czy istniejąc, nie zabijam? W *an-archaicznej* przeszłości stworzenia, niedostępnej dla świadomości intencjonalnej, Bóg związał mnie z drugim węzłem odpowiedzialności. Jej wyrazem jest mój niepokój, ponieważ, jak pisze sam Lévinas: „czy moje istnienie, mimo swojej intencjonalnej i świadomej niewinności, nie jest gwałtem i zbrodnią?” (Lévinas, 1994, s. 263). Jeżeli moje bycie jest źródłem zła wobec drugiego, to czy w imię miłości bliźniego nie powinienem odejść z tego świata? Ten problem dochodzi do głosu w rozmowie Lévinasa z Philipem Nemo. Filozof, uprzedzając pytanie, stara się łagodzić ten skrajny wątek swej etyki, zaznaczając:

W żadnym razie nie chcę twierdzić, że samobójstwo wynika z miłości bliźniego, z prawdziwie ludzkiego życia. Chcę powiedzieć, że prawdziwie ludzkie życie nie może pozostać życiem usatysfakcjonowanym, (...) życiem spokojnym, że budzi się ono na innego, (...) że jest w stałym otrzeźwianiu; (...) że słynne *conatus essendi* nie jest źródłem wszelkiego prawa i sensu (Lévinas, 1991a, s. 67).

W związku z tym, czy jest jeszcze możliwe podjęcie odpowiedzialności, gdy nie będzie już nikogo, kto mógłby wziąć ją na swoje barki?

5. Odpowiedzialność ponoszona i podejmowana: zamiast zakończenia

Jednak największe napięcie, w myśli filozofa, zawiązuje się pomiędzy odpowiedzialnością ponoszoną i podejmowaną. Właśnie w tym aspekcie, gdy radykalne sensy fenomenologii Lévinasa przeniesiemy na grunt

codziennego życia, obracają się one w swe zaprzeczenie. Wydaje się, że przechodzi on od jednego wymiaru do drugiego, czyli od biernej odpowiedzialności ponoszonej do jej aktywnego podejmowania, celowo przy tym nie poświęcając uwagi samemu przejściu, z którym mamy tu do czynienia i które w związku z tym ukazuje się tu jako pewien przeskok. Podkreśla też, że *podatność na zranienie* jest miejscem przemiany, w której odpowiedzialność ponoszona przechodzi, niejako automatycznie, w odpowiedzialność podejmowaną, poza opozycją bierności i aktywności. W wyniku tego myśliciel skupia się na opisie biernych warunków możliwości kondycji *zakładnika*, pomijając cały dramat wolności, który tutaj się rozgrywa. Powstaje bowiem pytanie o to, gdzie mocniej zawiązuje się podmiotowość: na poziomie ponoszenia czy w chwili podejmowania odpowiedzialności, brania na siebie jej ciężaru? Czy Lévinas, kładąc akcent na bierność *substytucji zakładnika*, nie powoduje, iż odpowiedzialność ponoszona niszczy autentyczność mojej wolności? Filozof cały ciężar zawiązania węzła podmiotowości przenosi na *substytucję* w jej wymiarze biernym, gdyż żaden pozytywny czyn, jako odpowiedzialność podejmowana – wymiar „wolności do” – nie może być dla niego miarą, ponieważ nigdy nie jesteśmy wystarczająco dobrzy. Odpowiedzialność w aspekcie czynnym, jako podejmowana, nie stanowi więc w ogóle o zawiązaniu węzła podmiotowości, a nawet niszczy ją i alienuje.

Czy w takim razie, w świetle filozofii Lévinasa, możliwy jest jakikolwiek pozytywny sens odpowiedzialności, jej aspekt czynny, który nie byłby związany z alienacją wolności? Jak się wydaje, Lévinas nie wierzy w pozytywny sens wolności jako „wolności do”. Wolność ma dla niego, podobnie jak dla Sartre’a z wczesnego okresu jego filozofii, jedynie wymiar negatywny. W mojej wolności jestem bowiem, w tym ujęciu, tak bardzo skupiony na sobie, że „potrzebuję” absolutu, który „wyrzuciłby” mnie ze mnie samego i skierował ku drugiemu. Jednak w filozofii Lévinasa, odwrotnie niż u Sartre’a czy Ingardena, to odpowiedzialność poprzedza i warunkuje wolność. W tym miejscu pojawia się problem, czy podjęcie odpowiedzialności nie wymaga jednak skoku, pewnego „albo – albo”, w którym obecna jest źródłowo wolność wyboru. W tę ostatnią Lévinas po prostu, jak się okazuje, nie wierzy, gdyż każdy jej pozytywny aspekt, na przykład podanie szklanki wody spragnionemu, jest zawsze nieautentyczny²³. Zauważa to Paul Ricoeur, który stwierdza, że etyka Lévinasa, wychodząc poza bycie,

23 Według Tischnera w figurze Ja-aksjologicznego: afirmacja bytu drugiego – np. w miłosierdziu – jest zawsze złączona się z afirmacją mojego Ja: „Nie ma i być nie może Ja bez ty i ty bez ja” (Tischner, 2006, s. 78). Moje Ja-aksjologiczne jest granicą zaporową mojego zniewolenia – o co zabiegają wszelkie usiłowania zła w wymiarze totalitarnej przemocy dążące do tego, abym sam zniszczył moją godność.

traci przy tym swój język. Autor *Symboliki zła*, odwołując się do własnej dyskusji z tą myślą (Ricoeur, 1997), wskazywał na to, że w pracy *Inaczej niż być albo ponad istotą* od nieetycznej zniewagi wymaga się, aby oznaczała apel o życzliwość²⁴. Moim zdaniem oznacza to również, że język tej etyki zwraca się przeciw sobie jak wąż gryzący własny ogon.

Zwróćmy uwagę, że kategoria bliskości, tak ważna dla Lévinasa, w późnym okresie opisywana jest przez niego w skrajnie negatywnych, a nawet anty-etycznych terminach jak: obsesja, bez-podstawne prześladowanie, oskarżenie, wina, nieczyste sumienie, bezsenność, rozbitcie atomowego jądra tożsamości, nawiedzenie, opętanie, poparzenie skóry, szaleństwo nieskończoności, drżenie. Natomiast Inny to: drzazga, uderzenie, niepokój, zranienie czy drażnienie. Jest tak, bowiem sens substytucji ukazuje Lévinas poprzez figurę *anarchicznej*, niemożliwej do „odzyskania” przez pamięć przeszłości, w której przez Dobro zostałem wybrany i skazany do ponoszenia odpowiedzialności za drugiego (Lévinas, 2000, s. 168), będąc jednocześnie tym, który jest przez niego jako drugiego czy też Innego radykalnie kwestionowany. Wprowadza to ogromne napięcie, w którym to, co powinno być mi najbliższe, jest jednocześnie tym, co mnie najbardziej rani, jak mój oprawca²⁵.

Literackim przykładem tej sytuacji jest chorobliwie obsesyjny – jak w filozofii Lévinasa – finałowy fragment wiersza Sylwii Plath:

Twoje pragnienia, zielone jak eunuchy,
 Syczą na moje grzechy,
 Precz, precz, węzowe macki!
 Nic nam po sobie (Plath, 1996, s. 42)²⁶

24 Ricoeur cytuje tu siebie: „«Nie wiem czy czytelnicy uchwycili cały paradoks polegający na tym, że niegodziwość wyraża skrajną bierność kondycji etycznej». Od przepełnionej niesprawiedliwością «zniewagi» wymaga się, aby oznaczała apel o życzliwość” (Ricoeur, 2004, s. 156, przypis nr 7).

25 Na ten temat bardzo ciekawie wypowiada się Tischner, wskazując fakt, że również oprawcy, aby głębiej i mocniej zranić ofiarę, wykorzystują wymiar bliskości ja-ty (Tischner, 2017, s. 24).

26 Sylvia Plath pisze w oryginale: „Green as eunuchs, your wishes/Hiss at my sins./ Off, off, eely tentacle!/ There is nothing between us” (Plath, 1981, s. 226). Podaję tutaj również moje tłumaczenie, które zostało w bardzo niewielkim stopniu zmodyfikowane w stosunku do polskiego przekładu, po to, by lepiej oddać napięcie bliskości i oddalenia pomiędzy dwojgiem ludzi: „Twoje pragnienia, zielone jak eunuchy, / Syczą na moje grzechy, / Precz, precz, węzowe macki! / Nic już nie ma między nami”. Bardzo podobną ambiwalencję sensu nawiedzenia twarzy Innego (drugiego), odnajdujemy w filozofii Lévinasa. Jednak jeszcze bardziej radykalny wymiar opisywanego napięcia odnajdujemy, moim zdaniem, w poezji Sylwii Plath, a dokładnie w jej wierszu *Medusa*, który zawiera cały ładunek dramatyzmu i ambiwalencji bliskości oraz oddalenia Innego, o który nam tutaj chodzi.

Wiersz ten powstał jako odpowiedź na pełen troski list kochającej ją matki, która zawsze była jej przyjaciółką. To figura podmiotu biernego, który jest, jak się wyraża Lévinas, „biernością bardziej bierną niż wszelka bierność” (Lévinas, 1994, s. 131), jako że już z góry jest obwiniony, choć nie ma w nim jego własnej winy (Lévinas, 1994, s. 131). Jest to figura paradoksalnego, niemożliwego do pomyślenia nadmiaru odpowiedzialności za niepopelnioną winę. Sens odpowiedzialności, jako zadania do wypełnienia, obecny już we wczesnych dziełach filozofa, zaczyna coraz bardziej ciążyć w kierunku kary za niedopelnione winy (grzechy), natomiast Inny (drugi) staje się jednocześnie moim sędzią i prześladowcą, skutecznie blokując przy tym moją wolność jako warunek możliwości twórczego podjęcia odpowiedzialności ponoszonej, która na mnie ciąży. Ja sam zaś, w swoim otwarciu na świat, zostaję przebudzony do życia jako wydany Innemu i jednocześnie jako postawiony przez niego w stan oskarżenia, podobnie jak Józef K. z *Procesu* Kafki, na który powołuje się sam Lévinas²⁷. Odpowiedzialność ponoszona nie przemienia się wówczas w miłosierdzie wobec i dla drugiego. Obecność *Innego we mnie* staje się tożsama z zadawanym mi przez niego pytaniem o moje prawo do bycia (Lévinas, 1994, s. 258). Przez to sens figury Innego (drugiego) niebezpiecznie „zbliża się” do postaci mego *wewnętrznego samo-oskarżyciela*, który „uderza” w centrum mojej podmiotowości i odsłania sens mojej wolności jako *uświadomionej konieczności* bycia skazanym na odpowiedzialność za drugiego. Przywołana w tym miejscu postać świadomości posłużyła Józefowi Tischnerowi do opisu modelu zniewolenia w totalitarnym systemie komunistycznym, który właśnie w ten sposób odbierał ludziom ich *twarz*, blokując jednocześnie wszelką możliwość jakiegokolwiek pozytywnej więzi między-osobowej (Tischner, 1998, s. 51–55).

Nawet jeżeli myśleć – jak chce Lévinas – odpowiedzialność ponoszona jako wymóg *diakonii*, czyli zadanie nieustannej służby, jaką jestem winien innemu, czyli drugiemu człowiekowi, to wydaje się, że wymaga to, jako warunku możliwości, decyzji płynącej z mej wolności, w której dobrowolnie przyjmuję to jarzmo na swe barki. Franz Rosenzweig, mistrz Lévinasa, pytając o możliwość odpowiedzialności człowieka za swe czyny, stwierdzał, że muszą jednocześnie zachodzić dwa warunki. Po pierwsze, czyn musi być wolny, oraz po drugie, czyn musi być mój. U autora *Inaczej niż być lub ponad istotą* Inny tak daleko wywłaszcza mnie z jakiegokolwiek

27 Pisze Lévinas: „W charakterze biblijnego apologu wspomnę o książkach, które zdają się stanowić «biblię» współczesnego świata literackiego: o dziele Kafki. Poza labiryntami i ślepyimi zaułkami władzy, hierarchii i administracji, w których ludzie gubią się i rozłączają, pojawia się w tym dziele problem ludzkiej tożsamości, która zostaje oskarżona mimo braku winy, i w ten sposób postawiona pod znakiem zapytania, problem prawa do istnienia oraz niewinności samego wydarzenia się przygody bycia” (Lévinas, 1994, s. 258, przypis nr 9)

tożsamości pierwszej osoby liczby pojedynczej, że każdy dokonany przeze mnie czyn nie jest już mój, a przez to nie jest też wolny. Staję się wówczas odczłowieczonym, pozbawionym twarzy automatem. Wydaje się, że sens Innego, który odnajdujemy w późnej filozofii Lévinasa, niebezpiecznie zbliża się do tej skrajnej wykładni.

Zapytajmy, czy tej sytuacji nie można również nazwać etycznym gwałtem Innego wobec Tego-samego. Lévinasowskie skrajne zakwestionowanie podmiotowości sprawia, że nie ma w niej żadnej pozytywności czy sensu, który mógłby choć w minimalnym stopniu usprawiedliwić jej bycie przy jednoczesnym braku wsparcia ze strony transcendencji. Odmawia mi się w tym ujęciu nawet tej nadziei, która, na przykład w filozofii Ricoeura czy Tischnera, ochrania moją podmiotowość, pozostawiając mi jednocześnie przestrzeń, w której mam „z czego” dawać, czyli podejmować ponoszoną odpowiedzialność²⁸. Dobro bowiem, nakładając na mnie odpowiedzialność za drugiego, nie uzdalnia mnie wcale do jej podjęcia, ale właśnie jakby „uwalnia” mnie od mojej wolności²⁹, która, według Lévinasa, jest zarzewiem wszelkiego zła. Chodzi oczywiście o autonomiczną wolność rozpoczynania czy inicjowania, ale obejmuje to swoim zakresem znaczeniowym także wolność odpowiadania i podejmowania ponoszonej odpowiedzialności, czyli w aspekcie „wolności do”. Interesujące byłoby także pytanie, czy gdyby stosować w wychowaniu koncepcję osoby jako *zakładnika*, którą przedstawia Lévinas, to wówczas wydarzenie Auschwitz, przeciw któremu autor *Inaczej niż być* zbudował swą filozofię, nigdy nie miałyby już racji bytu? Albo formułując to inaczej: do jakiego stopnia Inny może mnie kwestionować? Lub też: jak dalece ja sam mogę być „byciem-przeciw-sobie”, aby moje jestestwo nie stało się swoim własnym nieusprawiedliwionym zaparciem się siebie, gdzie każdy czyn obraca się w swe zaprzeczenie, natomiast drugi staje się moim piekłem? Przy tak skrajnych wymogach nie pozostaje mi nic innego, jak bronić swej godności, czyli zabić drugiego³⁰.

Konkludując, należy zapytać, czy nie mamy tu do czynienia z przekroczeniem pewnej granicy wskazującej na to, że być może myśl Lévinasa została porażona anty-podmiotową chorobą totalitaryzmów XX w.? Najpierw bowiem buduje on ontologię, która nosi cechy totalitarnej przemocy

28 Por. Ricoeur, 1991 i Ricoeur, 2008 oraz Tischner, 2000.

29 Pisze Lévinas: „Wolność przebudzenia bardziej wolna niż wolność początku” (Lévinas, 1994, s. 77).

30 Na podobny paradoks etyczny ekstremalnie potraktowanych relacji międzypodmiotowych wskazuje Jacek Filek w ciekawym artykule *Dać się zabić czy zabić samego?* (Filek, 1998). Celowo wprowadzam tu migotliwość pojęć Inny – drugi, wskazując na fałszywe przeobstwienie figury drugiego obecne w filozofii Lévinasa.

Tego-samego wobec Innego, natomiast w zamian przeciwstawia jej jeszcze bardziej skrajną, ukrytą etykę przemocy i odwetu Innego wobec Tego-samego. Moim zdaniem zachodzi tu aporia, w świetle której z jednej strony filozofia Lévinasa dąży do tego, aby wykluczyć samą możliwość ponownego pojawienia się wydarzenia Auschwitz, jednak z drugiej, sama staje się motorem napędowym myślenia, w świetle którego paradoksalnie, wbrew intencji autora *Całości i nieskończoności*, może się zrodzić kolejna postać totalitaryzmu. Nie chcę w tym miejscu powiedzieć, że francuski filozof legitymizuje kolejne ludobójstwo. Pragnę jednak zwrócić uwagę na to, że w jego filozofii, wraz z radykalizacją etycznych wymogów, zostaje przekroczona pewna granica, w wyniku której pojawia się niestety możliwość tak głębokiego zaprzeczenia godności podmiotu substytucji, w postaci radykalnego bycia przeciw sobie, że podjęcie odpowiedzialności za drugiego nie będzie już możliwe. Postawmy tu także otwarte pytanie: czy nie mamy tu do czynienia z granicą i znakiem pewnej radykalnej skończoności, dotyczącej ogólnie pojętej fenomenologii horyzontu lub zewnętrznosci? Czy przedstawiony powyżej problem, w wyniku którego radykalizacja pojęć fenomenologii Transcendencji Lévinasa obraca się w swoje zaprzeczenie, nie domaga się opisu doświadczenia donacji samego aktu transcendencji, który nie jest już uchwytany w ramach fenomenologii zewnętrznosci i wymaga jednak, jak sugeruje Michel Henry, wypracowania całkowicie innej fenomenologii, która tę donację mogłaby wypowiedzieć?

BIBLIOGRAFIA

- Derrida, J. (2004). *Pismo i różnica*. Tłum. K. Kłosiński. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Lévinas, E. (1985). Znaczenie a sens. Tłum. S. Cichowicz. *Literatura na świecie*, nr 11–12, 239–280.
- Lévinas, E. (1991a). *Etyka i Nieskończony: rozmowy z Philipp'em Nemo*. Tłum. B. Opolska-Kokoszka. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Lévinas, E. (1991b). Ślad innego. Tłum. B. Baran. W: B. Baran (red.), *Filozofia dialogu*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Lévinas, E. (1991c). *Trudna wolność: Eseje o judaizmie*. Tłum. A. Kuryś. Gdynia: Wydawnictwo Atex.
- Lévinas, E. (1994). *O Bogu, który nawiedza myśl*. Tłum. M. Kowalska. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Lévinas, E. (1995). *Cztery lektury talmudyczne*. Tłum. E. Burska. Kraków: Wydawnictwo Oficyna Literacka.

- Lévinas, E. (1998). *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrznosci*. Tłum. M. Kowalska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lévinas, E. (1999). *Czas i to, co inne*. Tłum. J. Migasiński. Warszawa :Wydawnictwo KR.
- Lévinas, E. (2000). *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Tłum. P. Mrówczyński. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Lévinas, E. (2006). *Istniejący i istnienie*. Tłum. J. Margański. Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Lévinas, E. (2007). *O uciekaniu*. Tłum. A. Czarnacka. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Lévinas, E. (2008a). *Bóg, śmierć i czas*. Tłum. J. Margański. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Lévinas, E. (2008b). *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*. Tłum. E. Sowa. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Filek, J. (1998). *Dać się zabić czy zabić samemu?* *Znak* nr 523, 100–107.
- Gadacz, T. (1990). *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Lévinasa krytyka heglowskiej wolności ducha*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Gadacz, T. (2013). *O zmienności życia*. Warszawa: Wydawnictwo Iskry.
- Henry, M. (1973). *The Essence of Manifestation*. Tłum. G. Etzkorn. The Hague: Martinus Nijhoff Netherlands.
- Henry, M. (2012). *Wcielenie. Filozofia ciała*. Tłum. M. Frankiewicz, D. Adamski. Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Husserl, E. (1975). *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga pierwsza. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Jędraszewski, M. (1994). *W poszukiwaniu nowego humanizm. Jean-Paul Sartre – Emmanuel Lévinas*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Jędraszewski, M. (1999). *Homo: capax Alterius, capax Dei. Emmanuela Lévinasa myślenie o człowieku i Bogu*. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu Imienia Adama Mickiewicza.
- Marion, J.-L. (2007). *Będąc danym*. Tłum. W. Starzyński. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Plath, S. (1996). *Ariel*. Tłum. M. Korusiewicz. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Plath, S. (1981). *The collected poems*. Edited by T. Hughes. New York: Publishers Harper & Row.
- Ricoeur, P. (1991). *Podług nadziei*. Tłum. S. Cichowicz i in. Warszawa: Wydawnictwo PAX.
- Ricoeur, P. (1997). *Autrement: lecture d'Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas*. Paris: PUF.

- Ricoeur, P. (2004). *Drogi rozpoznania*. Tłum. J. Margański. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Ricoeur, P. (2008). *Życie aż do śmierci oraz fragmenty*. Tłum. A. Turczyn. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Rosenzweig, F. (1998). *Gwiazda Zbawienia*. Tłum. T. Gadacz. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tarnowski, K. (2000). *Bóg fenomenologów*. Tarnów: Wydawnictwo Biblos.
- Tarnowski K. (2011). Intencja a refleksja. Fenomenologia, Nabert, Marcel. W: A. Gielarowski i R. Grzywacz (red.), *Między przedmiotowością a podmiotowością*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 19–34.
- Tischner, J. (1998). *Spór o istnienie człowieka*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner, J. (2000). *Świat ludzkiej nadziei*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner, J. (2006). *Filozofia dramatu*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner, J. (2017). *Inny. Eseje o spotkaniu*. Kraków: Wydawnictwo Znak.

Jacek Świętnicki – mgr filozofii i informatyki. Absolwent Akademii Górniczo-Hutniczej (informatyka) oraz Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie (filozofia). Pracuje w Akademii Ignatianum w Krakowie. Zainteresowania naukowe: filozofia współczesna (m.in. J. Derrida, M. Foucault, G. Deleuze), zwłaszcza fenomenologia (E. Husserl, M. Heidegger, E. Lévinas, M. Henry, J.-L. Marion, J. Tischner) i filozofia dialogu (F. Rosenzweig).