

NIKODEM ZBIGNIEW BRZÓZY

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
Wydział Teologiczny

## O człowieku, cielesności i śmierci w perspektywie filozofii Emmanuela Lévinasa

On Man, Corporeality and Death in the Perspective of Emmanuel Lévinas' Philosophy

### I. BLISKOŚĆ

Bliskość jest znaczeniem tego, co wrażliwe i zmysłowe.

Idea sztucznej prokreacji poszerza horyzont sfery zjawisk, włączając weń nawet gęstość tego, co pierwotnie dane w człowieku<sup>1</sup>.

Skrajna bezpośredniość wrażliwości zmysłowej zostaje w procesie intelektualnym lub technicznym niejako znieczulona<sup>2</sup>.

Sztuczna prokreacja zakłada, że w miejsce obrazu bytu można postawić słowo i słowną deklarację o miłości do dziecka.

Taka miłość rodzicielska jest totalizującym zagarnianiem, imitacją prawdziwej wielkoduszności i bezinteresowności wobec nowego życia. Pragnienie dziecka woluntarystyczne jest nakierowaniem na pusto na przedmiot – dziecko.

Podmiot i świadomość nie są pojęciami równoznacznymi, takie rozumienie jest właściwe dla idealizmu, Lévinas odrzuca taki punkt widzenia. Krytykuje on tym samym Hegla, który próbował utożsamić substancję i podmiot, oraz przekształcić substancjalność substancji w relację świadomości. U Hegla zdaniem Lévinasa wiedza nie jest dodatkiem do bycia bytu, do istoty, lecz postacią bytu czuwającą nad samą sobą. Dla Hegla świadomość dopełnia bycie bytu.

Z punktu widzenia bioetyki stwierdzenie, że podmiot i świadomość nie są tym samym jest bardzo ważne. Współczesna filozofia utylitarna naznaczona brytyjskim

<sup>1</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 108.

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 109.

empiryzmem utożsamia podmiot ze świadomością. Inaczej mówiąc, filozofowie empirycy twierdzą, że jeżeli istota ludzka dotknięta jest upośledzeniem umysłowym to jednocześnie upośledzona jest jej podmiotowość. Oznacza to, że jej ranga osobowa jest pomniejszona o deficyty świadomości. Jeżeli dla empirystów i przedstawicieli współczesnej nauki kognitywnej świadomość całkowicie jest epifenomenem struktur mózgowych, to dla Hegla rzecz ma się odwrotnie, byty materialne obdarzone świadomością są wcieleniami Ducha Absolutnego. Dla Hegla być podmiotem znaczy być indywidualnym przejawem Ducha. Jediną substancją jest świadomość.

Zdaniem Lévinasa sobość w rozumieniu Sartre'a i Hegla jest ustanowiona na gruncie „dla siebie”, jest zatem ustanowiona abstrakcją i procesem świadomości siebie, idealnym biegunem utożsamiania się poprzez wielość psychicznych profili, jak powiada: zebrany „kurzem” na drodze Ducha.

Na gruncie filozofii Hegla nie można byłoby powiedzieć, że ludzka istota już w momencie poczęcia jest jakimś załączkowym ja, ponieważ załączkowe ja oznacza dla niego załączkową świadomość, tymczasem trudno nawet przypuszczać, aby ludzka zygota obdarzona była choćby mikro-świadomością. Dla Hegla sobość jest świadomym ja, jest substancją dla siebie.

Inaczej rzecz wygląda u Lévinasa, sobość nie musi nawet być nazywana ja, ponieważ ja zazwyczaj rozumiane jest jako ja psychologiczne. Tymczasem sobość nie jest ja psychologicznym, lecz pre-ontycznym punktem wyjścia dla ja ontycznego i psychologicznego. Stanowisko Lévinasa pozwala popatrzeć nawet na ludzką zygotę jako na sobość człowieka, jako na ja, czyli osobową jedyność i osobową jedność.

*Jedyność jest wtłoczeniem w siebie, zgnieceniem w sobie, w skórze, która boli<sup>3</sup>.*

*W sobie sobość jest jednym lub jedynym oddzielnym od bycia<sup>4</sup>.* Cytat ten przemawia do wyobraźni. Ja w dziwny sposób pojawiło się w anonimowym istnieniu *il y a*. Anonimowe istnienie jest bezkresem bezładu i ciężaru bycia, a ponieważ ludzkie ja choć stworzone, to poniekąd wyłania się z tego zagęszczonego anonimowego bycia, anonimowe zagęszczenie jest w nim, dlatego samo w sobie jest stłoczone zgniecione sobą.

Do pewnego stopnia sobość-jedyność można porównać do arystotelesowskiej entelechii, ona też jest skompresowanym indywidualnym istnieniem, które nie tyle prze ku naturalnej pełni siłą wewnętrznej dynamiki, co raczej – będąc od samego początku podmiotem – wyrwa się, ażeby istnieć ponad wszelką metafizyczną formą. Filozofia Lévinasa nie tylko różni się merytorycznie od arystotelizmu, ale również w warstwie językowej, w sposobie artykulacji problemów metafizycznych. Powyższy cytat przedstawia ludzkie ja – sobość jako jedyność wtłoczoną w skórę, która boli. Sformułowanie to mówi coś, czego brak w języku Arystotelesa, u Arystotelesa istnieje niedobór osobowej i egzystencjalnej perspektywy w rozpatrywaniu za-

<sup>3</sup> Tamże, s. 174.

<sup>4</sup> Tamże.

gadnień metafizycznych. Lévinas mówi zaś o bólu, o skórze, o człowieku – na każdym poziomie dyskursu metafizycznego.

Sobość jest jedną z nazw ipseitas. Zaś: bezzasadna ipseitas wyraża się w kategoriach takich jak ja [moi, je], sobość oraz – co starają się ukazać niniejsze rozważania – takich jak dusza, zmysłowość, podatność na zranienie, macierzyństwo i materialność, które opisują odpowiedzialność za innych. Powrót do siebie świadomości – źródłowa prawda bycia – może spełnić się dlatego, że wydarzyła się już ipseitas. Ipseitas jest nie tyle abstrakcyjnym punktem, centrum rotacji, które można zidentyfikować postępując się trajektorią zakreśloną przez ruch świadomości, ale punktem identyfikowanym tylko z zewnątrz, który jako starszy od czasu świadomości, nie może utożsamiać się z terażniejszością ani „odmieniac” swoje tożsamości<sup>5</sup>.

Dla Husserla sobość wycofywała się z siebie by się rozluźnić, i by potem znów się zacieśnić, a tym samym rozświetlić tak jak świadomość, rozrywając siebie i odnajdując w czasowej grze retencji i protencji<sup>6</sup>.

Zdaniem Lévinasa, Hegel i Heidegger odrzucają ideę podmiotowości nieredukowalnej do istoty i, [...] wychodząc poza ideę przedmiotu nieodłącznego od podmiotu, sprowadzają ich korelację oraz możliwy dzięki niej pierwiastek antropologiczny do modalności bycia. We wprowadzeniu do *Fenomenologii Ducha*, uznając za „czyste założenie” tezę głoszącą, że wiedza jest narzędziem, które służyć ma przeniknięciu Absolutu (metafora technologiczna), lub środowiskiem, przez które światło prawdy przenika podmiot poznania (metafora dioptryczna), Hegel podważa istnienie radykalnego zerwania między podmiotowością i tym, co poznawalne<sup>7</sup>. W filozofii Heideggera [...] podmiotowość, świadomość i Ja zakładają Dasein, które przynależy do istoty jako modalność, dzięki której ta istota się ukazuje, ukazywanie się istoty jest zaś tym, co w istocie istotne; doświadczenie i podmiot doświadczający stanowią sposób, w jaki w określonej „epoce” istoty istota spełnia się, to znaczy się ukazuje. Wszelkie przekroczenie, podobnie jak wszelkie przewartościowanie bycia w podmiocie, wciąż jeszcze należałoby do istoty bycia<sup>8</sup>. Powyższy cytat pokazuje, jak ważnym zagadnieniem w dyskursie o człowieku jest dla Lévinasa problem transcendencji człowieka. Człowiek nie jest jednym spośród wielu stworzeń zamkniętych w formie własnego bytu: w naturze, w istocie. Człowiek nie jest do końca sformułowany przez istotę bycia człowiekiem. Zgodnie z duchem filozofii Lévinasa można powiedzieć, że otwarcie na to, co inne i przedzianie się przez własne ja, stanowi o człowieku jako o osobie. Inaczej mówiąc, punkt konstrukcyjny człowieka leży poza jego sobością, poza ja, i – co zabrzmia prowokująco – w pewnym stopniu poza jego duszą.

<sup>5</sup> Tamże, s. 178-179.

<sup>6</sup> Tamże, s. 178.

<sup>7</sup> Tamże, s. 34 -35

<sup>8</sup> Tamże, s. 35.

Paradoksalnie i niezgodnie z regułami filozoficznego języka Lévinasa istotą człowieka jest nie posiadanie istoty rozumianej jako determinująca formuła bycia. Jeśli chcielibyśmy uszanować język Lévinasa, to lepiej byłoby powiedzieć, że wielkość, nieprzeciętność i duchowość człowieka wynika z bycia ponad wszelką istotą, z nieustannego przekraczania wszelkich definicji formuł bycia.

To, co ponad, nieskończoność, *diachronia jest zagadką: to, co ponad byciem, powraca i nie powraca do ontologii; z chwilą, gdy ją wypowiadamy, staje się i nie staje sensem bycia*<sup>9</sup>.

*Bez-miejsce ponad negatywnością, którą można jeszcze spekulatywnie odzyskać dla bycia, pewne absolutne zewnątrz*, wypowiada je „Mówienie” przed Innym<sup>10</sup>. Lévinas wydaje się nawiązywać do teorii Platona i Arystotelesa, którzy ukuli pojęcie miejsca w sensie ontologicznym. Pojęcie bez-miejsca sugeruje, że ja-dusza istnieje ale nie w jakimś ontologicznie opisywalnym miejscu. Bez-miejsce jest po prostu ludzkim byciem przebijającym się przez anonimowe bycie. A zatem, pytanie gdzie szukać ludzkiego ducha, jest bezsensowne ponieważ pytanie to zakłada miejsce w sensie ontologicznym, miejsce bytowania istoty, tymczasem ludzką duszę nie tyle należy widzieć w relacji do miejsca i innych bytów lecz w pra-relacji z byciem. Podmiotowość jest bez-miejscem zerwania z anonimowym ja – sobością<sup>11</sup>.

Lévinas przywołuje słynne stwierdzenie Leibniza: ja jest sobie wrodzone. Powiada on przy tym, że podmiotowość jest tak osobliwie skręcona w sobie, że w końcu pęka<sup>12</sup>. To pęknięcie rysuje się w „ja sobie wrodzonym” Leibniza. Lévinas nie mówi, że ja jest sobie wrodzone, lecz że sobość – ja jest dana w diachronii i że ja – samo w sobie jest jednocześnie w sobie skręcone, zapętlone, zagubione. Używa on tak innego języka, ponieważ podmiotowość człowieka wymyka się wszelkiej kategoryzacji. Wydaje się, że powiedzenie, iż ja jest sobie wrodzone, dla Lévinasa wiązałoby się ze zbytnim wiązaniem ludzkiej podmiotowości z ludzką istotą, lub nawet biologią ciała. Dla Leibniza ja uwięzione w sobie jest monadą, która wraca do siebie *via* inny, wcześniej pękając i otwierając zamknięte monadyczne okna. W ten sposób ja desubstancjalizuje się, istnieje ponad porządkiem istot rzeczy, zgodnie z diachroniczną sobością.

„Zatracać się”, „odnajdywać się”, „utrzymywać się” – w tych czasownikach zwrotnych zaimek się jest macierzą, matrycą relacji wyrażanych w czasownikach. Sobość nie może się stworzyć, lecz jest stworzona z absolutnej bierności, jest biernością oddania<sup>13</sup>.

W najbardziej radykalnym sformułowaniu Lévinasa, sobość jest *non-quidditas*, czyli osobą przesłoniętą zapożyczonym byciem, które maskuje jej bezimienną szczególność.

<sup>9</sup> Tamże, s. 37.

<sup>10</sup> Tamże, s. 35.

<sup>11</sup> Tamże, s. 30.

<sup>12</sup> Tamże, s. 175.

<sup>13</sup> Tamże.

Człowiek próbuje na różne sposoby odszukać tych zbawiennych związków z rzeczywistością. Pierwotna relacja ze światem budowana jest na dziecięcym doświadczeniu pokarmu i na intelektualnym rozpoznaniu. Jednak odniesienia te, nie pozwalają wyzwolić się z własnej samotności, monadyczności. Pożywienie i to, co poznane człowiek czyni niejako częścią siebie samego. A zatem grawitacja własnego ja jest silniejsza niż zewnętrzność tego, co strawione i przeświecone rozumem.

Lévinas podkreśla, że ocalenie może przyjść tylko ze strony inności, która jest inna całkowicie, ze strony jak powiada – nieprzekraczalnej inności. Inność musi być transcendentna, tzn. musi przekraczać podmiot poszukujący relacji, więzi, odniesienia. Drugi człowiek w swej inności jest najwyższą postacią inności. Inność rzeczy jest słabą postacią inności, którą moglibyśmy nazwać obcością. Nie jest to inność, która zmusza do wyjścia z samego siebie. Bez tej inności nie ma ekstazy, czyli wyjścia poza siebie, przekroczenia siebie. Lévinas zauważa, że prawdziwa inność znamienuje autentyczną przyszłość. Rzeczywistość przyszłości stawia podmiot przed tym, co całkowicie inne.

Filozofia Lévinasa, a zwłaszcza jego filozofia generatywna może być odniesiona do problemów etycznych, a nawet bioetycznych. Lévinas opisuje relacje ojciec – syn. Relacja ta jest niewralgicznym momentem rozważań w problematyce etycznej dotyczącej sztucznej prokreacji i antykoncepcji.

Zacznijmy od tematu antykoncepcji. Problematykę tę można rozważać w perspektywie inności. Antykoncepcja byłaby związana z uproszczonym, symplicystycznym podejściem do inności dziecka i przyszłości, w której dziecko się pojawia. Autentyczna przyszłość jest nieprzewidywalna, nieprzewidywalność jest źródłem doświadczenia inności, a zatem źródłem przekroczenia samego siebie w kierunku dziecka.

Przewidywana przyszłość jest projekcją samego siebie w nadchodzący czas. Taka przyszłość nie rokuje nadziei wyplątania się z samego siebie, i jest rodzajem posesywności obecnej w odkładających się warstwach słojach czasu.

## II. INNOŚĆ CZŁOWIEKA

Relacja społeczna nie staje się totalną wzajemnością. Gdyby tak było, osoby ludzkie byłyby między sobą wymienne i odwracalne. Taki stan rzeczy sprawiłby, że relacja z innym nie byłaby możliwa<sup>14</sup>. Przestrzeń intersubiektywna nie jest symetryczna<sup>15</sup>. Lévinas dopowiada prawdę o indywidualności ludzkiej osoby. Boecjusz używając kategorii substancji mówił, że osoba ludzka jest indywidualną substancją, tzn. nie tylko odrębną od otaczającego świata i posiadającą własne granice, ale rów-

---

<sup>14</sup> Tamże, s. 93.

<sup>15</sup> Tamże, s. 93.

nież całkowicie oryginalną istotą. Dla Platona ludzka dusza była artykulacją matematyczną idei życia, ciało niewiele mając wspólnego z człowiekiem było więzieniem i grobem – *soma* równała się *sema*, czyli mogile. Ciało nie tworzyło i nie wpływało na tożsamość i jedność ja. Dla Platona idea życia była jedna, zaś jej ekspresji matematycznych było wiele, tak jak wiele było dusz. O tożsamości duszy decydowały idee liczby, a nie życie jako życie. Gdyby próbować porównać Lévinasa z Platonem, niejednokrotnie krytykowanym przez francuskiego filozofa, to należałoby powiedzieć, że Lévinas: po pierwsze nie odwołuje się do różnic liczbowych, lecz do różnicy w byciu. Po drugie relacja osób ma dla niego przede wszystkim charakter fundamentalnego doświadczenia moralnego. Po trzecie istotą każdej osoby ludzkiej jest inność. To ostatnie stwierdzenie jest oryginalną i doniosłą myślą Lévinasa. Platon tak nie mówi o istocie człowieka. Dla Platona, to co istotne w człowieku jest uniwersalne i inteligibilne, czyli poznawalne przez intelekt i tylko przez intelekt. U greckiego filozofa pojawia się idea wielość, ale jest to idea uobecniająca się zarówno w rzeczach, jak i istotach żyjących. Dla Lévinasa zaś bycie osobą, jej niepowtarzalne bycie funduje ideę odrębności. Dla Lévinasa bycie, bycie ludzkie jest pierwsze wobec jakiegokolwiek idei. Po czwarte, zróżnicowanie płciowe dla Platona nie jest istotne, mężczyzna i kobieta są komplementarni i różni od siebie, ale różnice dotyczą ciała, a nie duszy, Platon zdaje się nie mówi o różnicy duchowej wynikającej z odrębności idei obecnej w duszy. Inność jest naturą mężczyzny i kobiety. W związku erotycznym nie chodzi o inną cechę u bliźniego, lecz o cechę inności u niego.

Istotnym zagadnieniem filozofii Lévinasa jest synostwo i ojcostwo. Syn, to ktoś całkowicie inny, nie jest wytworem myśli i działania ojca, nie jest wierszem przez niego napisanym, nie jest jego wyartykułowanym pomysłem i autoprojektem. Syn jest zrodzony przez ojca, ale jednocześnie jest kimś całkowicie innym. Bez poczucia inności syna nie ma dojrzałego ojcostwa. Ojcostwo nie może być rozumiane w kategoriach władzy i posiadania, zaś faktu płodności nie można uchwycić wyłącznie za pomocą pojęcia przyczynowości. W tym punkcie głos Lévinasa brzmi znacząco i doniosłe, kontrastując ze zbanalizowaniem rodzicielstwa w filozofii utylitarnej i w biotechnologii.

Lévinas podkreśla, że ludzki eros jest czymś zupełnie wyjątkowym w stosunku do seksualności zwierząt. Seksualność ludzka wyrasta nie tylko z biologicznej odmienności płci i komplementarności, lecz również z nieredukowalnej inności męskiej i kobiecej podmiotowości. Doświadczenie inności w obszarze erosa jest dla Lévinasa doświadczeniem metafizycznym i tajemniczym i ze wszech miar intrygującym. Inność i płeć intrygują, wymuszają i apelują do wychodzenia człowieka z własnej sobości, egoizmu i monadyczności. Inność kobiety w stosunku do mężczyzny rzutuje na – jak to mówi Lévinas – ekonomię bytu<sup>16</sup>. *Różnica płci jest strukturą formalną, która jednak dzieli rzeczywistość w innym sensie i warunkuje samą możliwość rzeczywistości jako wielości, wbrew jedności bytu proklamowanej przez Parmenidesa*<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1999, s. 97.

<sup>17</sup> Tamże, s. 96.

Dla Lévinasa różnica między mężczyzną i kobietą jest archetypem różnicy, albo inaczej mówiąc wzorcem i kolebką wyrastania i spostrzegania przez człowieka wszelkich różnic w byciu, w bycie i we wszechświecie. Jest ona jednocześnie warunkiem koniecznym nauczenia się akceptacji tego co inne, i warunkiem miłości ekstazyjnej, tzn. wychodzącej z siebie, nie zatrzymującej się na sobie – jak powiada św. Paweł Apostoł – nie szukającej swego.

Lévinas jasno powiada, że odrzuca platońską ideę partycypacji uważając, że odbiera ona możliwość widzenia istoty innego w jego inności. Wedle niego partycypacja oznacza, że każdy element zawiera to samo i przez to samo to, co inne<sup>18</sup>. Inność u Platona zostaje sprowadzona do różnicy numerycznej i akcydentalnej, psychicznej i do fizjonomii.

Lévinas powiada, że relacja międzysobowa nie jest totalną wzajemnością – to ciekawe spostrzeżenie nie tylko z punktu widzenia filozofii, ale również psychologii. Z filozoficznego punktu widzenia stwierdzenie to potwierdzone jest do pewnego stopnia przez wypowiedzi innych filozofów. Dla przykładu, to co mówi Lévinas nieco inaczej wypowiedziane zostało przez Arystotelesa przy omawianiu przez niego zagadnienia sprawiedliwości. Filozof powiada, że sprawiedliwość rozdzielcza uznaje za uprawnione nierówności między osobami, nierówni powinni mieć nierówno. W *Etyce Nikomachejskiej* czytamy, że sprawiedliwy czyn uwzględniia złożony stosunek jaką dla społeczności przedstawia wartość osoby otrzymującej i jej zasługi, a wartością dóbr jej udzielanych. Myślenie Arystotelesa nacechowane jest arystokracyzmem, uważa on za usprawiedliwione i za naturalne różnice między ludźmi, do tego stopnia, że jest gorącym zwolennikiem nabywania niewolników – barbarzyńców. Trudno się zgodzić z jego skrajnymi poglądami społecznymi, jednak nie wszystkie są one skrajne. Wiele zdań wypowiedzianych przez Stagirytę wydaje się ponadczasowych, bo są wyjątkowo trafne i wyrastają z głębokiej refleksji metafizycznej. Dla przykładu: czy nie jest prawdą, że ludzie w sensie moralnym reprezentują się inaczej, czy nie dzieli ich kultura, obyczaje, religia, stopień ogłady i wiedza o świecie? Arystoteles jest i nie jest zwolennikiem demokracji, jest, bo poczucie rzeczywistości każe mu stwierdzić, że prawdziwie sprawiedliwego i mądrego monarchy trzeba szukać ze świeczką, nie jest, bo demokrację dzieli tylko cienka granica od populizmu i demagogii, od miałości obyczajów, prostactwa i braku kreatywności.

Najważniejszą rzeczą z punktu widzenia naszych rozważań jest fundament społecznych rozstrzygnięć Arystotelesa. Rozstrzygnięcia te, nie zawsze są przełożeniem języka meta-refleksji, trudno jednak zarzucić jego etyce brak związków z metafizyką i antropologią człowieka. Różnice między ludźmi wynikają ze zróżnicowania substancji, zróżnicowania potencjalności i entelechii. Nie ma jednej substancji, lecz jest ich wiele i każda jest inna. Istota rzeczy i istota każdego człowieka jest immanentną strukturą każdego bytu. Dusza człowieka jest formą substancjalną przyporządkowaną nie do jakiejś materii, czy materii w ogóle, lecz do konkretnej materii, do tej oto materii. Każdy byt jest mikrokosmosem, nie w sensie miniaturyzacji kosmosu, lecz innym światem, światem samym w sobie. Zindywidualizowanie świata i ludzi znajduje wydzźwięk w fundamentalnych poglądach na temat szczęścia – eudajmonii. Nie jest ona widzeniem abstrakcyjnej

idei dobra, lecz konkretnym dobrem, dobrem wysoce zindywidualizowanym i jedynym. Podobnie cnota rozumiana jako sprawność w dążeniu do dobra jest przedmiotowo-podmiotowym środkiem między skrajnościami. *Mezotes* – u Arystotelesa, i *recta ratio* u Tomasza z Akwinu nie jest czysto obiektywną miarą dobra wspólną dla wszystkich, lecz proporcją i mieszaniną tego, co obiektywne z tym, co subiektywne i indywidualne, odkrywaną *ad hoc* przez trzeźwy osąd. Rozsądne, tzn. wartościowe czyny są kwieciami zakwitającym na łące, gdzie podglebiem jest to, co obiektywne, a próchnicą indywidualna dusza ludzka przepełniona doświadczeniem. Arystoteles powiada, że być szczęśliwym oznacza dla każdego coś innego, ale mieści się w granicach rozsądku, czyli prawego sumienia zobiektywizowanego naturalną miarą rzeczy.

Lévinas zdaje sobie sprawę, że doświadczenie inności drugiego, którego uwydatnieniem jest różnica seksualna, sprawia, że przestrzeń intersubiektywna nie jest symetryczna<sup>19</sup>.

*Patos miłości polega na nieprzekraczalnej dwoistości bytów. Jest to relacja z tym co wymyka się na zawsze. Ta relacja nie neutralizuje ipso facto inności, lecz ją zachowuje*<sup>20</sup>.

Inność – powiada Lévinas – stanowi całą moc drugiego człowieka. Innymi słowy, Lévinas – jak się wydaje – sądzi, że bez doświadczenia inności, w tym doświadczenia inności płci, dochodzi do osłabienia i zbanalizowania doświadczenia ludzkiej osoby. Jest to przeżycie na wskroś etyczne, graniczne, a nawet wstrząsające. Bez obudzenia się w ja wrażliwości na ty, człowiek reifikuje drugiego. Inność jest rdzeniem tego, co osobowe, zaś seksualność jest obliczem inności. Na potwierdzenie swoich przekonań Lévinas przytacza twierdzenie Montaigne’a cytowane przez Kartezjusza w jednym z jego listów: [...] *jest większa różnica między człowiekiem a człowiekiem niż między człowiekiem a zwierzęciem*<sup>21</sup>.

Inny pozbawia ja pozycji centralnej, nie jest już ono w centrum świata. Nie można być bliźnim jeśli nie odkryło się wcześniej inności drugiego. Jest to swoisty przewrót kopernikański w metafizycznym pejzażu ludzkiej osoby – ja. Wielu było filozofów przed Lévinasem, którzy podkreślali etyczny wymiar człowieka. Jednak rzadko który filozof robił to z takim przekonaniem, wskazując przy tym, że kluczem do metafizycznego zrozumienia człowieka jest etyczna wrażliwość. Korelatem wrażliwości etycznej jest otwarcie na inność ty.

Na gruncie płciowości można powiedzieć, że – wedle Lévinasa – również kobieta pozbawia mężczyznę pozycji centralnej i wyrywa go z podmiotowej monadyczności i metafizycznej samotności. Lévinas jest radykalny w swoim widzeniu świata, człowieka, mężczyzny i kobiety, ojca i dziecka. Radykalność jest ostrością widzenia inności człowieka w stosunku do wszystkiego co istnieje.

<sup>19</sup> Tamże, s. 93.

<sup>20</sup> Tamże, s. 96.

<sup>21</sup> M. Jędraszewski, *Wobec Innego, Relacje podmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Poznań 1990, s. 139.

Dla pozytywisty, darwinisty, kulturoznawcy, biologa stwierdzenie, że człowiek wobec człowieka jest bardziej inny niż człowiek wobec zwierzęcia to absurd, teza budząca zakłopotanie. Problem niejasności twierdzeń Lévinasa bierze się z jednej strony z biologizowanego i reifikującego patrzenia na człowieka przez okulary nauk pozytywnych, a z drugiej strony z metafizycznej perspektywy jaka wyznacza tor myśli Lévinasa.

Lévinas nie mówi o inności biologicznej. Na gruncie biologii o człowieku powiemy, że jest zwierzęciem, drapieżcą, ssakiem i przyporządkujemy go do innych zwierząt, pokażemy różnice i podobieństwa pomiędzy nim, a: rybą, ptakiem, lwem, małpą. Dla darwinisty odległość między zwierzęciem a człowiekiem można zredukować i znieść, ponieważ jest to odległość na poziomie empirii.

Lévinas mówi jednak o innej inności, o metafizycznej nieredukowalności człowieka. Tradycyjna filozofia podkreślała różnicę dzielącą zwierzęta od gatunku człowieka: człowiek wedle Boecjusza to: indywidualna substancja racjonalnej natury. Cała filozofia średniowieczna, ale w większości i nowożytna usiłowała wskazać na całkowitą odrębność istot należących go gatunku ludzkiego od pozostałych istot żyjących. Czyniła to, odwołując się np. do takich pojęć jak gatunek. Dla człowieka XX wieku pojęcie to wydaje się być wzięte ze świata zoologii i botaniki, a nawet świata rzeczy i produktów.

Lévinas idzie śladem filozofów troszczących się o budzenie respektu człowieka wobec samego siebie, ale robi to w sposób specyficzny i radykalny. Usiłuje pokazać, że każdy człowiek jako indywidualna substancja, a raczej jako samotna monada wezwana do bycia „dla”, a nawet „za innego”, jest odrębnym niejako światem, którego nie da się porównać z czymkolwiek i z kimkolwiek. Stąd Lévinas tak bardzo podkreśla fakt inności człowieka wobec człowieka.

Podkreślenie inności człowieka od innego człowieka u Lévinasa można, do pewnego stopnia, porównać do nauki św. Tomasza z Akwinu o aniołach, czyli duchach czystych. Akwinata powiada, że anioły nie są zbiorem i gatunkiem podobnych sobie istot, tak jak gatunkiem jest pewien rodzaj zwierząt czy roślin. Wedle Tomasza duchy czyste nie są do siebie podobne, tak jak podobne do siebie są zwierzęta. Każdy anioł to inny świat, to indywidualność nie mająca analogii w świecie materii. Dla Tomasza również ludzie różnią się między sobą, na innej zasadzie niż różnią się między sobą zwierzęta. Człowiek jest bowiem duchem wcielonym i dlatego w swojej indywidualności duchowej bliższy jest aniołom niż zwierzętom. Każda dusza to inny świat. Zwierzęta nie są duchami wcielonymi, ale nie są też bio-maszynami, ponieważ posiadają prawie że absolutną indywidualność oraz uczucia pozwalające im do pewnego stopnia partycypować w wewnętrznym świecie ludzkim, a człowiekowi w psychizmie zwierzęcia.

Lévinas nie używa – w odróżnieniu od Tomasza – pojęcia gatunku, ponieważ jeszcze bardziej niż on podkreśla nieredukowalność do żadnej istoty – dającej się określić gatunkowo, tego co indywidualne i osobowe w człowieku. Dla Lévinasa, to co osobowe znajduje się ponad istotą ukonstytuowaną z elementów dających się sko-

relować i opisać. Pojęcie istoty dotyczy całkowicie materialnych bytów zamkniętych w czasie i przestrzeni.

Nieprzypadkowo Lévinas odwołuje się do neoplatońskich pojęć, takich np. jak *eon* wskazujących na poza-kategorialne istoty duchowe.

### III. MIŁOŚĆ, PŁCOWOŚĆ, PROKREACJA

Miłość jak „Mówienie”, w rozumieniu Lévinasa to relacja, która przekracza i nie przekracza dystansu, relacja, gdzie kresy zwalniają się z relacji, nie tworzy totalności.

Być może relacją człowieka do ciała jest tzw. Mówienie, wtedy, gdy nie jest jeszcze żadną relacją i dystansem. Lévinas wskazuje rzeczywistość na coś ważnego, na niepojęte doświadczenie własnego ciała i szerzej własnej substancjalności. Ciało, substancja, myślące ja, to są rzeczywistości zawikłane, nieprzeniknione, ale nie nieme. Choć obiektywnym warunkiem ja jest zamknięta w sobie i nietransparentna sobość, ja wzywa do apelu doświadczone jako ty. Lévinas powiada, że znaczenie seksu wyprzedza istotę seksu. Stwierdzenie to nie mówi, że sprawy seksualne mają charakter całkowicie subiektywny, lecz że – mówiąc językiem *Humanae vitae* – znaczenie i oznaczanie aktu seksualnego wzajemnie się warunkują. Myśl Lévinasa wydaje się w tym punkcie antidotum na zbiologizowane rozumienie tego, co myśl chrześcijańska określa mianem ludzkiej natury.

Lévinas powiada o dwuznaczności ty kobiecego lub męskiego ukrytego w erotyzmie. Perspektywa ojcostwa i macierzyństwa zawarta w pożyciu seksualnym sprawia, że pojawia się nowy typ inności pomiędzy mężczyzną i kobietą. Ta inność wyrasta ze stosunku do dziecka, które jest inne nie na sposób erotyczny, lecz na sposób głęboko duchowy. Dziecko jest pieczęcią duchowej inności kobiety i mężczyzny. Akt poczęcia i zrodzenia są uprzywilejowanymi momentami konstytuowania się w fundamentalnych relacjach ludzkich tego, co głęboko osobowe i duchowe.

Dla rozważań bioetycznych dotyczących początków ludzkiego życia, zwłaszcza zaś problematyki sztucznego zapłodnienia inspirujące jest zwrócenie uwagi na ambivalencję osobowej relacji zawartej w erotyzmie i w płodzeniu dzieci. Posługując się terminem *dwuznaczności ty* można postawić pytanie, czy w przypadku zapłodnienia heterologicznego dwuznaczność ty między małżonkami oraz między nimi a poczętym z anonimowego dawcy dzieckiem nie jest jeszcze dodatkowo wzmocniona. Czy nie jest przypadkiem tak, że ta cielesna dwuznaczność pozbawiona jest szans przybrania jednoznacznej formy symbolicznej? Posługując się językiem Lévinasa można powiedzieć radykalna dwuznaczność uniemożliwia wypowiedzenie się „Mówieniu”. Zdaniem Lévinasa biologiczny wymiar relacji seksualnej stanowi fundament relacji osobowych.

Na tej podstawie można powiedzieć, że relacje osobowe choć do pewnego stopnia wyzwalają się z biologii i z materialnej relacji przyczyny i skutku, to jednak nie dokonuje się to na zasadzie antagonizmu, czy na zasadzie pomijania i banalizacji

biologii. Relacje osobowe bowiem zasadzają się na relacjach biologicznych, biologia do pewnego stopnia jest podstawą do konstytuowania się *ipseitas* człowieka, biologia dostarcza prototypu tych relacji. Lévinas zarzuca Husserlowi, że konstytuuje *ipseitas* człowieka w obszarze samej świadomości.

Wydaje się, że współczesne przyzwolenie na sztuczną prokreację homologiczną wychodzi od tego samego paradygmatu filozofii, co filozofia husserlowska. Czas poczęcia jest odzyskiwany, czas miłości jest odzyskiwany. Prokreacja musi nastąpić w świetle świadomości rodziców i lekarzy. Nie może być rodzajem genezyjskiego snu.

Lévinas sprzeciwia się wszelkiemu monizmowi i uniformizmowi ontologicznemu. Bliski jest w tym i Tomaszowi z Akwinu i Leibnizowi, który twierdził, że każda ludzka monada to inny świat. Fundamentem tego zróżnicowania, a w każdym razie na pewno przejawem, jest różnica seksualna. Lévinas pisze: *Różnica seksualna jest strukturą formalną, która jednak dzieli rzeczywistość w innym sensie i warunkuje samą możliwość rzeczywistości jako wielości, wbrew jedności bytu proklamowanej przez Parmenidesa.*

*Różnica płci nie jest także sprzecznością. Sprzeczność bytu i nicości sprowadza jedno do drugiego, nie zostawia miejsca na dystans. Nicość obraca się w bycie, co właśnie przywiodło nas do pojęcia „il y a”. Zanegowanie bytu dokonuje się w planie anonimowego istnienia bytu w ogóle.*

*Różnica płci nie jest także dychotomią dwóch komplementarnych członów, bowiem dwa komplementarne człony zakładają preegzystującą całość. A przecież twierdzenie, że dychotomia płciowa zakłada jakąś całość, oznaczałoby, że miłość z góry traktuje się jako zjednoczenie. Patos miłości polega na nieprzekraczalnej dwoistości bytów. Jest to relacja z tym co wymyka się zawsze<sup>22</sup>.*

Podmiotowość aktu seksualnego nie sprowadza się do zwykłej logiki działania, nie sprowadza się do jakiegoś celu, czy istoty. Istotą pożycia seksualnego nie jest ani prokreacja, ani przyjemność seksualna, ani nawet poczucie bliskości. Jego znaczenie jest ponad celem i formą, jest nim bycie dla, a nawet za drugiego, to znaczy radykalne bycie darem dla siebie. Dopiero wtedy ludzka miłość cielesna wykracza ponad cielesność, zmysłowość, uczuciowość i racjonalizm, stając się duchowa, czyli rozbijająca wszelkie formy istnienia, wszelki determinizm i wszelkie urzeczowienie innego. Lévinas posługuje się często słowem transcendencja jako antidotum na biologizowanie i zbanalizowanie ludzkiego ja. Miłość – dar – ofiara. Jest „chwałą” transcendencji<sup>23</sup>.

Miłość jest „Mówieniem” jednego ja do drugiego ja, jest wstrzymaniem oddechu, skrajną możliwością ludzkiego ducha, *epoche* ludzkiego ja, dzięki czemu mówi on, zanim stematyzuje swoje gesty i zwerbalizuje własne wnętrza<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1989, s. 96.

<sup>23</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, s. 29.

<sup>24</sup> Porównaj, tamże, s. 30.

Antykoncepcja: nic nie może wydarzyć się potajemnie, wszystko musi być policzone, przerachowane, technicznie niezawodne. Nawet miłość i seks nie mogą przerwać wątku świadomości. Tymczasem oficjalne dokumenty Kościoła Katolickiego dotyczące miłości i prokreacji mówią, że miłość małżeńska powinna zawsze być potencjalnie płodna. I że, antykoncepcja rujnuje tę potencjalną płodność. Magisterium Kościoła wyjaśnia też, że potencjalna płodność aktu seksualnego nie oznacza prawdopodobieństwa zajścia w ciążę, lecz jest uszanowaniem mowy ciała ludzkiego: jego znaczeń i rytmiki. Dokumenty Kościoła używają też pojęcia otwarcia na życie w akcie cielesnego zjednoczenia. Z tego, co zostało już powiedziane otwartość na życie nie jest potencjalną fizjologiczną płodnością, ani też psychologiczną decyzją poczęcia nowego życia, lecz uszanowaniem głębokiej antropologicznej struktury aktu seksualnego. Ta struktura w najgłębszych swych warstwach tkwi – jak powiada Magisterium – w logice daru jaką rządzi się ludzka osoba. Rzecz jasna nie chodzi tu o zwykłą logikę, czyli o logiczne kalkulacje, lecz o metafizyczne *datum* wyznaczające charakter bycia człowiekiem. Kościół Katolicki zwraca uwagę, że dynamika daru obecna w osobie i relacjach małżeńskich nabiera życia w podświadomej warstwie człowieczeństwa małżonków. Dlatego miłość małżeńska wyrażana w pożyciu seksualnym nie nabiera waloru bezinteresownego daru z siebie jedynie na mocy rodzicielskich projektów i założeń ograniczających się do chęci nie przekutyh na działanie. Przeświadczenie, że można być bezinteresownym w akcie cielesnej miłości jedynie na mocy własnej intencjonalności jest ułudą. Bycie darem nie realizuje się mocą intencji i świadomości małżeńskiej, ale mocą odwołania się do mowy ciała i metafizyki daru. Wymiar cielesny i duchowy są wzajemnie uwarunkowane, dlatego otwarcie na życie tożsame jest ze świadomym czynem, a nie jedynie z aktem świadomości. Świadomy czyn, w który zaangażowane są ciała mężczyzny i kobiety wraz z ich dynamiką seksualną, różni się od intencji również tym, że nie jest on jedynie aktywnością człowieka i swobodną ekspresją, lecz również zawiera się w nim moment bierności i pasywności. Ci, którzy nie rozumieją katolickiej nauki o małżeństwie mogą nawet powiedzieć, że z ich punktu widzenia, rezygnowanie ze środków antykoncepcyjnych jest zdaniem się na anarchię nieprzewidywalnej natury ludzkiego ciała. Lévinas nie wypowiada się na temat problemów etycznych związanych z antykoncepcją, nie wspiera też rzecz jasna stanowiska Kościoła, ale to, co mówi na temat uwarunkowań stojących u podłoża daru z siebie jednego człowieka względem drugiego jest zaskakująco pokrewne chrześcijańskiej antropologii. Powiada na przykład tak: *Twierdząc, że dawanie może ograniczyć się do zwykłego oddawania tego co zostało nabyte i nagromadzone, zapoznalibyśmy nieanonimowy charakter bycia dla-innego. Jeśli dawanie jest bliskością samą, to zyskuje ono właściwy sens dopiero wtedy, gdy ogałaca mnie z tego, co mi droższe niż sam fakt posiadania. Ból przenika „bycie dla siebie” do samego serca, które bije w rozkoszowaniu się, w życiu czerpiącym przyjemność z siebie i żyjącym sobą. [...] Dla-innego wrażliwości zyskuje sens, jeśli tak można powiedzieć, na gruncie rozkoszowania się i smakowania życia. Albowiem wrażliwość [...]; jest powagą, która przerywa przyjemność i radość płynącą z gry i zabawy. Analiza wrażliwości powinna zacząć się właśnie od*

*smakowania i rozkoszowania się*<sup>25</sup>. Te słowa Lévinasa nie są bynajmniej – jak widać – radosną odpowiedzią na dramatyczne pytanie. Lévinas nie łudzi, że dar z siebie dokonuje się bez bólu i cierpienia. Wielokrotnie powtarza on, że prawdziwa miłość związana jest z cierpieniem, którego nie można za wszelką cenę uniknąć. W pewnych wypadkach ucieczka przed cierpieniem jest ucieczką przed miłością. Lévinas zdaje sobie sprawę, że znajdują się mnogie rzesze, chciałoby się powiedzieć legiony, krytyków tej niełatwej propozycji życia, jaka zawarta jest w jego filozofii. Z pewnością, wielu ludzi uzna, że jego filozofia naznaczona jest niezrozumiałym koloryzmem, kultem cierpienia, że jest nieżyciowa, niepraktyczna, patetyczna, a nawet śmieszna, bo nader wzniosła i koturnowa. Lévinas przewidywał taką krytykę, bo sam zdawał sobie sprawę z tragedii i komiczności człowieka. Dlatego napisał, że podmiot ludzki wezwany jest „na granicy między płaczem a śmiechem do odpowiedzialności”<sup>26</sup>. Warto zacytować jeszcze jeden piękny i wymowny cytat dotyczący tajemnicy daru rządzącej ludzkim życiem. Lévinas pisze: *Otwarcie się na innego, nie jest czymś dodanym do jednego, czymś, co przenosi go z wnętrza na zewnątrz. Otwarcie się to jeden-w-odpowiedzialności, który w swojej jedyności pozbawiony jest wszelkiej pomnażającej go osłony [...] jest rozluźnieniem bycia ważniejszym niż bycie.*

*Skrajna bierność Mówienia oraz całkowite otwarcie się na innego nawet w najtajniejszych zakamarkach siebie, bez możliwości uchylenia się*<sup>27</sup>.

Gdzie indziej Lévinas pisze: *Intryga bliskości i komunikacji nie jest modalnością poznania. Otwarcie komunikacji [...] dokonuje się w Mówieniu. Nie opiera się na treściach wpisanych w Powiedziane i przekazanych Innemu do interpretacji i rozkodowania. Otwarcie to polega na ryzykownym odkryciu siebie, na szczerości, na przerwaniu wewnętrzności i porzuceniu wszelkiego schronienia, na wystawieniu się na wstrząs, na podatności na zranienie*<sup>28</sup>. W erotyce o charakterze posesywnym inność zanika, a podmiot wraca do monadycznej samotności lub rozpuszcza się w Ty.

Użycie słowa intryga w stosunku do pojęcia bliskości jest wymowne. Z punktu widzenia czystego rozumu prawidła jakimi rządzą się międzyludzkie relacje są, co najmniej intrygujące, a nawet absurdalne. Jeżeli, tak jak powiada Lévinas, fundamentem komunikacji międzyosobowej jest „Mówienie”, a „Mówienie” oznacza tego, co niewerbalne i nieredukowalne do jednoznaczności pojęcia, to oznacza, że ludzki rozum nie dosięga ludzkiej intymności rzeczywistości międzypodmiotowej. Wielu filozofów wskazywało już przed Lévinasem, że w człowieku samo człowieczeństwo jest nieredukowalne i owiane tajemnicą przed filozofią i teologią, Lévinas z tezy tej tworzy centralny punkt odniesień do refleksji antropologicznej.

Lévinas niejednokrotnie wprost mówi o ludzkim ojcostwie, czyniąc go przedmiotem filozoficznej refleksji ilustrującej jego antropologiczne przekonania. Wedle

<sup>25</sup> Tamże, s. 98.

<sup>26</sup> Tamże, s. 37.

<sup>27</sup> Tamże, s. 99.

<sup>28</sup> Tamże, s. 85.

niego jest się ojcem nie przez współodczuwanie, lecz przez bycie. Kategoria ojcostwa jest tu bardziej pierwotna niż kategoria przyczynowości. Ta duchowa relacja, niekoniecznie mieści się w wiedzy. Medykalizacja więzi rodzicielskiej równoznaczna jest z totalnym zawłaszczeniem człowieka przez świat rzeczy i ludzkich zabiegów i operacji. Lévinas ostrzega, przed zagubieniem panoramiczności widzenia w patrzeniu na człowieka i jego relacje. Jego zdaniem dzisiejsza kultura bliska jest przyjęcia biologicznego paradygmatu człowieka, tzn. prawdy, że każdy gatunek żyje kosztem innego, i że wewnątrz każdego gatunku każda jednostka zastępuje inną, że nie można żyć nie zabijając, nie przygotowując czyjejś śmierci. W historii ludzkości stale odradza się nowa wersja przeświadczenia, że przemoc służy życiu i kieruje postępem i ewolucją. Biologistyczna wersja życia cywilizacji opiera się na przeświadczeniu, że będąc w świecie zabieram miejsce komuś innemu. Ojciec nie może wrócić do swej monadyczności i materialności ponieważ syn na zawsze wobec ojca pozostaje kimś innym. Relacje osobowe nie mogą być osnute wobec ontologicznego egoizmu podmiotu. Ojcostwo nie wiąże się z narodzinami syna, lecz z samym początkiem istnienia. Dziecko nie jest traktowane przez Lévinasa jako anonimowe coś. Marek Jędraszewski uznaje za możliwe, taką interpretację Lévinasa, która pozwala się dopatrzeć w jego filozofii przeświadczenia, że osoba ludzka zaczyna się wraz z chwilą poczęcia nowego człowieka. Zwraca on uwagę, że Lévinas łączy ojcostwo już z miłością erotyczną i płodnością, a nie jedynie z faktem narodzin dziecka. Pisze on, że ojcostwo wiąże się z początkiem istnienia syna i że słowo syn wskazuje na osobę, a nie na anonimowy płód. Marek Jędraszewski pisze: *Człowiek jest dla niego osobą od chwili poczęcia – i nie bez znaczenia jest właśnie takie pojmowanie (i uznawanie!) syna przez ojca. Inną sprawą jest już to, kiedy wzrastający i dojrzewający syn dojdzie do momentu swej hipostazy, to znaczy do chwili uświadomienia sobie własnej materialności, swego związania z samym sobą. Świadomość siebie jest sprawą niejako wtórną wobec faktu zaistnienia osobowego bytu, który dopiero z czasem dochodzi do pełnej świadomości*<sup>29</sup>. W *Czas i to, co inne* Lévinas powiada: *Ojcostwo jest relacją z kimś obcym, kto będąc całkowicie kimś innym, jest mną [...] Syn w istocie nie jest po prostu moim dziełem, jak jakiś poemat czy wytworzony przedmiot; nie jest również moją własnością. Ani kategorie władzy, ani posiadania nie mogą nazywać relacji z dzieckiem. Faktu płodzenia nie pozwalają uchwycić ani pojęcie przyczyny, ani pojęcie własności.[...] syn nie jest dowolnym wydarzeniem, które mi się przytrafia, jak na przykład smutek, różne doświadczenia losu lub cierpienie. Jest to ja osoba.[...] Ojcostwo nie jest po prostu odnowieniem się ojca w synu i jego stopniem z nim, lecz również zewnętrżnością ojca stosunku do syna, istnieniem w liczbie mnogiej. Powinno się doceniać właściwą rangę ontologiczną płodzenia – czego nigdy dotąd nie zrobiono*<sup>30</sup>. Powyższy cytat sugeruje, że wedle Lévinasa syn w momencie splodzenia go jest już osobą. Zwraca na to uwagę Marek Jędraszewski,

<sup>29</sup> M. Jędraszewski, *Początek istnienia osoby według Emmanuela Lévinasa*, w: „Filozofia Chrześcijańska”, t. 2, *Osoba i czas*, Poznań 2005, s. 116.

<sup>30</sup> E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 105-107.

który jednocześnie informuje, że polski tłumacz dziełka *Czas i to, co inne* – Jacek Migasiński – tłumaczy francuskie słowo *substantif* jako „osoba”. Dodaje uczciwie, że literalna wierność tekstowi Lévinasa kazałaby tłumaczyć to słowo jako „rzeczownik”. To drugie tłumaczenie sprawia, że wypowiedź Lévinasa jest bardziej enigmatyczna<sup>31</sup>.

Gdzie indziej Lévinas porównuje „absolutną bierność”, będącą punktem wyjścia dla ludzkiej świadomości, do macierzyństwa całkowicie oddanego dobru dziecka<sup>32</sup>. Porównanie to wyraźnie sugeruje, że bierność macierzyńskiego oddania – dosłownie – jest zakotwiczona w ludzkiej *diachroni*, w pra-źródłowej podatności względem dziecka-Innego. Można powiedzieć, że relacja matka dziecko jest uprzywilejowanym momentem powrotu i uświadomienia sobie pra-źródłowej podatności względem bliźniego. Lévinas wytłumaczenia tego metafizycznego faktu szuka nie tylko w filozofii, ale również w biblijnej idei stworzenia, które powstało dzięki bożej dobroci, bożemu ojcostwu i macierzyństwu.

Notabene – w podobnym duchu wypowiada się Jan Paweł II w katechezach śródowych poświęconych mężczyźnie i kobiecie. Mówi on tam, że pierwotne dobro człowieka niejako przekracza próg historycznego *a posteriori*.

W kontekście tego, co do tej pory powiedziałem na temat koncepcji ludzkiej osoby i podmiotowości u Emmanuela Lévinasa, jasne staje się, że niektóre poczynania i marzenia biotechnologiczne wyglądają nieludzko, bo wymierzone są w intymne relacje między rodzicami a dziećmi. Przekleństwem dla człowieka jest myślenie w kategoriach filozofii pozytywistycznej, tych filozofii, które sprowadzają osobę do myślącej substancji i zamykają w formule bycia, czy też formie bycia. Wszelkie dookreślanie i domykanie odpowiedzi na pytanie kim jest człowiek grozi zredukowaniem go do istoty całkowicie zamkniętej w immanencji świata. Lévinas mówi jak filozof i jak prorok człowiek jest istotą transcendującą świat i wymiary samego siebie dające się kategoryzować.

Od samego początku istnienia, w ludzkim byciu znajduje się ślad ja, ślad obecności duszy, który błyszczy jak twarz bliźniego. Ślad, który błyszczy a jednocześnie skazany jest na dwuznaczność ludzkiej odpowiedzialności za dziecko, czy za bliźniego<sup>33</sup>. Ludzkie bycie, relacje rodzicielskie i seksualność są ze sobą nierozzerwalnie związane. Seks – wedle Lévinasa – w swojej głębi jest intrygą dobra i dobroci, jest ogołoceniem, otwarciem na pobudzenie, czystą podatnością<sup>34</sup>. Życie seksualne nie oznacza dysponowania swoimi prywatnymi sprawami, ponieważ stanowi składową wewnętrznego życia człowieka. Wewnętrzność jak i płodna seksualność stanowią świadectwo bezmiaru, który przykazuje dawać „chleb oderwany od własnych ust” i czynić dar z własnego ciała<sup>35</sup>. Duchowość zawarta w pożyciu mężczyzny

<sup>31</sup> M. Jędraszewski, *Początek istnienia osoby według Emmanuela Lévinasa*, s. 116.

<sup>32</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, s. 127-128.

<sup>33</sup> Tamże, s. 27.

<sup>34</sup> Tamże, s. 232.

<sup>35</sup> Por., tamże, s. 232.

i kobiety zaburza anonimowość bycia, na rzecz sensu i bliskości<sup>36</sup>. Bliskość nie da się wytłumaczyć upodobaniem i pragnieniem, jak mówi Lévinas – nie prowadzi ona jedynie „ontologicznej koniunkcji zaspokożenia”<sup>37</sup>, bliskość prowadzi do daru, do ofiary z siebie.

#### IV. PODMIOT

Podmiot – coś co jest i co jawi się jako fenomen ja. *Jednakże życie owej samotnej monady* – pisze Lévinas – *jaką jest człowiek wypełnione jest dziełem utożsamiania się*. Jak pisze Lévinas: *aby w tym anonimowym istnieniu [ił y a] mógł wystąpić jakiś istniejący musi stać się możliwe jakieś wyjście z siebie i jakiś powrót do siebie, to znaczy sama praca tożsamości*<sup>38</sup>. *Świadomość jest zerwaniem z anonimowym czuwaniem il y a, że jest ona już hipostazą, że sprowadza się do sytuacji, w której istniejący wchodzi w związek ze swoim istnieniem*<sup>39</sup>. Hipostaza jest zaprzeczeniem anonimowego bycia, ponieważ jest ona niejako tym co posiada imię i nazwisko. *Hipostaza* Lévinasa w pewnym sensie jest substancją myślącą *res cogitans*, ale znaczenie osoby pojawia się już w momencie poczęcia.

Materialność podmiotu pojawia się wraz z odpowiedzialnością. Materialność to jakby *przykucie* ja do samego siebie, to unikalna relacja między Sobością (*Soi*), a Mną (*Moi*)<sup>40</sup>.

Husserlowska świadomość bez korelatów (*Nichts*) jest niemożliwa – twierdzi Lévinas, pozostaje bowiem anonimowe bycie (*l'exister*)<sup>41</sup>.

Czy Husserl nie twierdzi tym samym, że człowiek i jego świadomość może być tak wyczyszczona z korelatów jak wyczyszczone z wewnętrznych korelatów są rzeczy? Człowiek może być jak kosmiczna czarna dziura, która wessała w siebie wszelkie korelaty, przemieliała je na absolutne bycie poza kontekstem.

Lévinas nawiązuje do Kartezjusza podkreślając ważkość kartezjańskiego stwierdzenia, iż „*jestem rzeczą, która myśli*”. *Myśl ta jest substancją, to znaczy czymś, co ma swoje miejsce i swój własny punkt wyjścia*<sup>42</sup>. Jednak dla Lévinasa „tu” świadomości wyprzedzające wszelkie rozumienie, wszelki horyzont i wszelki czas nie znajduje się w samej świadomości lecz w diachronii sobości. To sobość rozumiana jako „bycie dla innego” wyprzedza wszelką refleksję. Świadomość wychodzi z siebie samej. „Tu” świadomości daje punkt wyjścia podmiotowi, sprawia że posiada on jakiś

<sup>36</sup> Por., tamże, s. 163. Lévinas nie mówi tu o duchowości małżeńskiej, lecz o duchowości ogólnej.

<sup>37</sup> Por., tamże, s. 163.

<sup>38</sup> E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 36-37.

<sup>39</sup> Tamże, s. 27-28.

<sup>40</sup> M. Jędraszewski, *Początek istnienia osoby według Lévinasa.*, s. 114.

<sup>41</sup> M. Jędraszewski, *Wobec innego*, s. 42-43.

<sup>42</sup> Tamże, s. 46.

punkt wyjścia, bazę. Marek Jędraszewski pisze, że w przeciwieństwie do Lévinasa Heidegger uważa, że *tu Dasein* pozostaje do „tam” świata jako środowiska. „Tu” Heideggera jest bardziej „tam”, z którego to *tam* powraca do „tu”. Dla Heideggera podmiot w ontologicznym i pierwotnym sensie jest przestrzenny w swojej modalności traktowania z troską bytu spotkanego w świecie<sup>43</sup>. W tym punkcie Lévinas jest bardziej kartezjanistą niż Heidegger, ponieważ doświadczenie jest wedle niego doświadczeniem, którego geneza miała miejsce poza przestrzenią i czasem. Dla Lévinasa punkt wyjścia *cogitatio* jest w pewnym sensie bezwzględny, bo pozbawiony korelatów do „tam” historycznego świata. Sobość jest bowiem dana przed historycznym *a posteriori*, czyli – jak mówi Lévinas – w diachronii. Jednak relacje ontologiczne między ja i siebie nie są nie-wcielone<sup>44</sup>. Lévinas nazywa pojawiający się w świecie materialnym podmiot hipostazą.

Marek Jędraszewski twierdzi, że: *Lévinasowa hipostaza jawi się jako podłoże dla relacji, one zaś jako coś ontologicznie wtórnego, choć niezbędnego dla samego bycia i życia osoby. Bez relacji z transcendencją – czyli z innością, zwłaszcza z innością syna, osoba jako monada trwałaby w swoim dramatycznym związaniu z własnym istnieniem, skazana niejako na samotność*<sup>45</sup>.

## V. MIŁOŚĆ

Miłość nie jest poznaniem. Jest czymś nieredukowalnym do intencjonalności czy do struktury podmiot – przedmiot. Nie da się nawet sprowadzić do struktury ja – ty. Dzieje się tak dzięki wstydomi, który znajduje się u podstaw rozkoszy. Eros jest tak głęboko związany ze wstydem, że nie jest go w stanie przezwyciężyć. Wstyd decyduje o powadze i czystości miłości. Miłość w swojej najgłębszej warstwie jest biernością, a nie inicjatywą<sup>46</sup>.

Inność dana jest człowiekowi w czasie i przestrzeni. Ażeby zobaczyć to, co inne, muszę wyjść poza granice własnego ja wychodząc poza granice własnego ciała. Doświadczam inności dotykając, smakując, patrząc, nasłuchując. Poznanie intelektualne obecne w zmysłach pozwala uobecnić w umyśle człowieka doświadczenie inności, to, co nie jest mną.

Inność jest dana również w czasie. Inność przyszłości oznacza, że nie zawsze będzie tak samo jak teraz, jak tu i teraz. Bardziej zaskakujące jest to, że doświadczenie inności dane jest nade wszystko w przyszłości nie będącej projekcją terażniejszości. Nie wystarczy, aby to, co przyszłe było inne od tego, co teraz, aby to, co przyszłe było naprawdę przyszłe musi być inne niż oczekiwania, kalkulacje i wyobrażenia.

<sup>43</sup> Tamże, s. 46.

<sup>44</sup> Tamże, s. 51.

<sup>45</sup> M. Jędraszewski, *Emmanuel Lévinas: Osoba jako monada i jej relacje*, s. 197.

<sup>46</sup> M. Jędraszewski, *Wobec Innego*, s. 164-165.

Otwarcie na to, co inne dokonuje się jednak przede wszystkim w doświadczeniu inności drugiej osoby. Spotkanie osób stanowi uprzywilejowany moment metafizycznego doświadczenia inności, uprzywilejowany moment duchowego otwarcia osoby i wyjścia poza własne granice.

Ciekawy opis doświadczenia inności opisuje Jan Paweł II w Katechezach Środowych poświęconych mężczyźnie i kobiecie. Papież powiada, że Adam otwierając oczy, zobaczył świat, w którym zobaczył, że jest inny od pozostałych istot. To pierwsze doświadczenie świata, było jednocześnie doświadczeniem samotności.

Lévinas powiada jednak, że doświadczenie samotności nie rodzi się z konfrontacji człowieka ze światem, lecz że wynika z monadyczności ludzkiej natury. Człowiek doświadcza samotności nie w przestrzeni lecz w sobie samym. *Relacja między podmiotem i jego byciem jest relacją pierwotną. Ona też konstytuuje samotność podmiotu. [...] W ten sposób Lévinas odcina się od heideggerowskiej koncepcji samotności, która jest rozpatrywana na tle uprzedniej relacji z innym. Wedle Lévinasa, podmiot jest sam, ponieważ jako monada jest jeden*<sup>47</sup>.

*Podmiot jest w jakiś sposób determinowany przez swoją materialność. Materialność stanowi o tragedii człowieka, to znaczy o jego samotności. Samotność nie polega na braku kogoś drugiego, lecz na tym że podmiot jest zdeterminowany przez swoją materialność. Zburzenie więzów materialności byłoby zatem ostatecznym odzuceniem charakteru hipostazy. Byłoby też wejściem w przemijanie w czas*<sup>48</sup>.

Wspomniany Jan Paweł II powiada, że przełomowy moment aktu stwórczego człowieka nastąpił wtedy, gdy Adam ujrzał kobietę. Biblia opowiada, że Adam wykrzyknął, że kobieta jest do niego podobna. Doświadczenie Adama polegało na rozpoznaniu w Ewie podobieństwa – ta jest kością z mojej kości. Refleksja Lévinasa pozwala sądzić, że rozpoznanie Ewy było doświadczeniem jej inności. Ewa była radykalnie inna. Inna nie oznacza obca, odległa. Te ostatnie określenia można przypisać światu zwierząt. A jednak inność Ewy była jednocześnie większa niż inność zwierząt. Paradoksalnie inność jest zwiastunem bliskości, obietnicą. Ewa była bliska, ponieważ uwydatniała w Adamie to, co stanowiło o nim samym: jego ludzką osobę i męską naturę. Język polski napotyka trudności w adekwatnym opisie tego doświadczenia, bo tzw. męska natura jest jednocześnie duchem mężczyzny. Innymi słowy nie tylko cielesnie, ale i w obszarze duszy jesteśmy płciowi. Męskość i kobiecość są komplementarne nie dlatego, że są podobne, ale dlatego że są inne, że nie dadzą się zredukować do siebie, przetransponować, że nie można dokonać ich translacji i transpozycji. Kobieta pozostaje w stosunku do mężczyzny radykalnie inna. Lévinas powiada, że człowiek wyzwala się w ten sposób ze *sobości*.

Marek Jędraszewski pisze: *Nie można natomiast wykluczyć, że pojęcie Lévinasa il y a jest jakąś reminiscencją biblijnego „tohu wabohu” interpretowanego przez niektórych – np. przez św. Augustyna – jako tzw. pierwsza materia, z której to póź-*

<sup>47</sup> Tamże, s. 49.

<sup>48</sup> Tamże, s. 50.

niej dzięki Bożej interwencji ukazały się byty ziemskie, określane przez rzeczowniki.[...] Po tym wymaginowanym zniszczeniu wszystkich rzeczy zostaje nie coś, lecz fakt, że jest. Nieobecność rzeczy wraca jak jakaś obecność: jak jakieś miejsce, gdzie wszystko zatoneło, jak jakieś stężenie atmosfery, jak jakaś pełność pustki lub jak mruczenie milczenia. Po tym wymaginowanym zniszczeniu rzeczy i bytów jest 'pole sił bycia', nieosobowe. Coś, co nie jest ani podmiotem, ani też rzeczownikiem. Fakt bycia, który się narzuca, który nie ma już niczego. I to jest anonimowe: nie ma osoby ani czegoś, co wzięłoby istnienie na siebie<sup>49</sup>.

Tohu wabohu Lévinasa, czyli *il y a* jest pojęciem filozoficznym, które może posłużyć do metafizycznej interpretacji najbardziej fundamentów relacji międzyludzkich.

Przypomnijmy *il y a* jest nieosobowym jest, jest nieosobowym polem sił bycia. Wedle niego jest takie istnienie, które nie jest zwykłym istnieniem, bo jest *innym* istnieniem. Istnienie to dotyczy tego, co nie istnieje, co pozostaje, kiedy rzeczy i osoby przestają istnieć.

Dyskurs Lévinasa dotyczy fundamentów istnienia, a mówiąc obrazowo *wykopu* pod konstrukcję architektoniczną istniejących rzeczy, czy też odkrycia heraklejskiej podziemnej rzeki bycia.

Dla filozofa zainteresowanego antropologią, etyką i psychologią przesłanie Lévinasa może wydawać się niezwykle abstrakcyjne, podobnie jak abstrakcyjne są rozważania Heideggera o *Dasein*, które dla czyniącego namysł jest czymś bardziej abstrakcyjnym niż pojęcie osoby.

Tymczasem etyka i antropologia, a jeszcze bardziej bioetyka i psychologia odwołują się do pojęcia osoby, ponieważ kwestie moralne dotyczą osób, a nie abstrakcyjnych jestestw z obszaru dyskursu ontologicznego. Filozof wychowany na ontologii, studiując dzieła Lévinasa musi zadawać sobie pytanie: jak przenieść myśl filozofa na grunt dotychczasowego swojego myślenia, jak przełożyć ten język na swój. Kluczem do filozofii Lévinasa jest – jak mówi sam filozof – etyka. Perspektywa międzyludzkich relacji może okazać się środowiskiem, w którym pojęcia staną się bardziej jasne. Jednak musi być to metafizyczna, ale nie ontologiczna perspektywa.

Dla Lévinasa ludzka osoba jest bytem bardziej podstawowym niż rzecz materialna. Analiza osoby *res cogitans* jest nicią, dzięki której można dojść do kłębka tajemnicy bytu.

Z kolei prawda o byciu i bycie odsłania przede wszystkim prawdę o człowieku, a wtórnie o innych istotach istniejących.

Ryzykując nadinterpretację, spróbujmy odnaleźć prawdę o człowieku w prawdzie o byciu wypowiedzianej ustami Lévinasa. Możliwość translacji prawdy ontologicznej na prawdę etyczną leży w tym, że Lévinas widzi prawdę o byciu przede wszystkim z perspektywy bycia człowieka. Bez analizy człowieka nie ma filozofii

---

<sup>49</sup> Tamże, s. 41.

Lévinasa. Lévinas ostatecznie jest uczniem Kartezjusza a nie Parmenidesa, czy innych filozofów poszukujących materialnego *arche*.

Anonimowe bycie – wedle Lévinasa – jest metafizyczną *nicością*, rozumianą jako „obszar”, z którego wyrывa się sobość – podmiot, zaprzeczenie tego, co bezimienne? Albo nicością – niedopełnionym dziełem stworzenia, ciemnością nie rozświetloną Dobrem.

Anonimowe bycie można zrozumieć tylko w kontekście człowieka jako jedyności i podmiotu. Bez tego odniesienia nie zrozumiemy tej oryginalnej koncepcji nicości. Anonimowe bycie przedstawione jest metaforycznie, jako metafizyczna groza i otchłań, której pomruk dogłębnie paraliżuje ludzkie serce i rozmywa ludzką podmiotowość. Sformułowanie *anonimowe bycie* nie brzmi złowieszczo w stosunku do świata przedmiotów: np. kamieni na polu. Rzeczy, przy których nie ma ludzi, lub które nie mówią nic o ludziach są same w sobie, są anonimowe jak monady Leibniza. Jednak to, co anonimowe w człowieku jest złowrogie dla samego człowieka, który istnieje ponad istotą rzeczy, i który z powołania i z najgłębszego pragnienia szuka bliźniego i jest wezwany do odpowiedzialności i miłości.

## VI. ZŁO – NOWA DEFINICJA

Metafizycznym wyjaśnieniem zła u Lévinasa *nie jest brak bycia lecz, przeciwnie, jego nieograniczoność*<sup>50</sup>. Lévinas powiada, że zło nie tyle polega na braku, lecz na bezmiarze tego, co anonimowe, jakby bezkresie amalgamatu bycia. Ale trzeba zadać pytanie, jeżeli *czyste bycie*, jest byciem po unicestwieniu istniejących bytów, to czy nie oznacza to tym samym, że *czyste bycie* nie jest tak naprawdę byciem lecz radykalnie wybrakowanym byciem, wyszczerbionym byciem, byciem bez bycia i życia, radykalnym wyzbyciem bycia, śmiercią bycia w byciu. Refleksja ta wygląda na bizantyzm, ale nie jest pustosłowiem, słowa nadal tu coś mówią i dotyczą rzeczywistości.

Jeżeli przyjąć, że *il y a* jest byciem w którym brakuje tego, co jest, to czy augustyńska definicja zła jako braku, bycia i dobra nie powraca u Lévinasa w nowej postaci. Być może *il y a* jest najbardziej fundamentalnym brakiem, pierwotnym złem nie przemienionym ręką Boga. Może *czyste bycie*, tzn. wyzbyte bycia jako istnienia istot stworzonych przez Boga, jest byciem opuszczonym przez Boga, jest istnieniem zapomnianym przez Boga i wyklętym.

Wedle chrześcijaństwa zło nie pochodzi od Boga lecz jest wynalazkiem demona, grzesznym dziedzictwem człowieka i upadkiem natury całego stworzenia. Zło jest wynaturzeniem ponieważ jest nienaturalne, jest nienaturalne bo nie jest stworzone przez Boga.

<sup>50</sup> Tamże, s. 44.

Kiedy analizujemy myśl Lévinasa pojawia się pytanie teologiczne o genezę zła. Czy Lévinas nie przyjmuje czasem, że świat dzieli się na dobry i zły, na istnienie dobre i istnienie przeklęte, bo nie dopełnione twórczą mocą Boga? Z ontologii Lévinasa wydobywa się pytanie, gdzie jest Bóg i gdzie był skoro nie ma go we wszystkich obszarach i warstwach istnienia.

Późny Heidegger podkreśla wspaniałomyślny charakter bycia<sup>51</sup>, tymczasem Lévinas jakby obawia się samego bycia szukając nadziei w człowieku i jego twarzy. Dla Lévinasa bycie nie jest darem, choć nim może być dzięki bliźniemu. *Bycie w ogóle, czyste bycie (il y a)* nie jest dla niego darem lecz *ciężącą i anonimową obecnością, ciężącym środowiskiem*<sup>52</sup>.

*Przeciwstawiamy zatem grozę nocy, milczenie i grozę ciemności, heideggerowskiej trwode; strach bycia strachowi nicości*<sup>53</sup>

Czy strach przed byciem, z którego nie można się wyzwolić nie pokazuje, że bycie jest rodzajem wieczności-więzienia dla *res cogitans* pozbawionego Boga i siebie. Czy nie jest tak, że u Lévinasa znajdujemy kartezjańskie założenie, że istnieje *res cogitans*, czyli nie do końca zidentyfikowany przez samego siebie człowiek, człowiek w półśnie i a-czasowym stanie czuwania. Taki formalny, abstrakcyjny dla siebie podmiot, a jednocześnie konkretna monada, skazany jest na poszukiwanie Boga po to, aby wyrwać się z epistemologicznego półsnu i z istnienia, które nie jest istnieniem, lecz *tohu wabohu*, jest dramatycznym istnieniem.

## VII. TRWOGA I DEPERSONALIZACJA

Trwoga przed znalezieniem się w świecie bez możliwości nowości, wszystko ustalone z góry, antyczny strach przed przeznaczeniem. Motyw beczasowego czuwania, czy też bezsenności pojawia się u Lévinasa jako podstawowy opis *il y a*, tzn. jako opis bezosobowego bycia. Czym jest *il y a*? Spróbujmy znaleźć metafory pozwalające uzmysłwić sobie i odnieść do chrześcijaństwa to podstawowe ludzkie doświadczenie. Jest to jakby amalgamat bycia zamykający człowieka w beczasowej pustce pobrzmiwającej bezosobowym pomrukiem. Lévinas nie waha się używać takich metafor wziętych z literatury i poezji.

W myśli i religii Dalekiego Wschodu obecna jest idea nirwany i prajedni. Bezosobowy i pozbawiony indywidualnych jestestw ocean bytu jest traktowany tam jako cel ludzkiej egzystencji. Nirwana jest stanem totalnej wolności, jest zrzuceniem brzemienia inkarnacji. U Lévinasa *il y a* nie jest celem podróży ludzkiego ducha, lecz ciężeniem i grawitacją ściągnającą go w przestrzeń nie tyle królestwa rzeczy, bo o rzeczy można mówić kiedy posiada się poczucie własnego zdystansowanego ja,

<sup>51</sup> Tamże, s. 40.

<sup>52</sup> Tamże, s. 43.

<sup>53</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, s. 102.

ale nicosć równie pierwotna jak u Heideggera ale inaczej pojęta. Przestrzeń ta czyni z ludzkiego umysłu pozorną skamielinę, a ściśle rzecz biorąc, monadę cierpiącą na bezsenność i wieczny niepokój.

Bergson mówi o czystej nieredukowalnej rzeczywistości czasu. Opierał on duchowość człowieka na otwieraniu się na to, co nowe. Czas nie da się zredukować ani do wspomnienia, ani do marzenia, czas nade wszystko jest nowością i otwarciem na to, co nowe. W tradycji myśli greckiej istniało pojęcie *kairos* – tej oto chwili, którą trzeba łapać jak skaczącą rybę w rwącym potoku. Wykładnia *kairosa* odwoływała się do ludzkiej czujności i bystrości. Lévinas – jak się wydaje – idzie w głąb tej wykładni mówiąc, że autentyczne doświadczenie terażniejszości, jest uchwyceniem tego, co obecne i wyrwaniem się z bezosobowego pola sił, z miejsca, gdzie wszystko zamarło i pogrążyło się w masywności bytu, a nadto ogłuchło od pomruku tego, co bezosobowe. Lévinas używa wielu metafor by to opisać, opisać *il y a*; mówi, że jest ono czuwaniem bez możliwości ucieczki.

Bycie w ogólności, anonimowe bycie jest porównane jest przez Lévinasa do nocy i bezsenności, noc nie jest, ani przedmiotem, ani jakością przedmiotu. *Nic* nocy nie jest *nic czystej nicości*, pozostaje *nieunikniona obecność*. Ciemność to brak perspektyw, brak horyzontu, niepewność, absolutna i niezdeterminowana groźba. Marek Jędraszewski zauważa, że dla Lévinasa groza doprowadza do zdepersonalizowania podmiotu, do sprowadzenia go do *czystego bycia (il y a)*. Wedle Lévinasa spotkanie z *il y a* budzi grozę, trwogę i sprowadza człowieka do anonimowego jest, można by powiedzieć do radykalnej depersonalizacji<sup>54</sup>. Radykalność ta ma swoje granice, człowiek jeszcze jest ja, ale nie jest jeszcze nicością choć jest *anonimowym jest*. Myśląc w kategoriach arystotelesowskich, augustyńskich, czy tomaszowych, powiedzielibyśmy, że depersonalizacja oznacza w ostateczności reifikację. Reifikacja zaś oznacza pomniejszenie człowieka, zasadniczy brak widzenia w człowieku tego, co ludzkie. Robert Spaemann depersonalizację widzi jako reifikację, reifikacja to sprowadzenie kogoś do poziomu czegoś. Zło reifikacji rozumiemy dzięki normie personalistycznej Kanta, która powiada, że człowiek jest jedyną na świecie istotą, która stanowi cel sama dla siebie. Depersonalizacja u Kanta oznacza potraktowanie drugiego człowieka jako środka do własnego celu, oznacza zatem reifikację. Rzeczy można używać do własnych celów. Ten typ rozumienia depersonalizacji oparty jest na translacji kategorii osobowych na świat rzeczy, które z natury nie stanowią celu same w sobie. Zło reifikacji możemy sobie uświadomić tylko w odniesieniu do normy personalistycznej. Lévinas idzie dalej, pokazuje że depersonalizacja jest jeszcze straszniejsza. Pogłębia on pojęcie depersonalizacji. Nie oznacza już ona jedynie reifikacji, lecz niewyobrażalny koszmar, zagrożenie na poziomie istnienia, a nie istoty. Zagrożenie na poziomie istnienia, które w pewnym sensie pozbawione jest istnienia. Istnienie to nie tyle jest istnieniem i przytomnością ja, co raczej nieistnieniem, *majaczeniem* rozpyływającego się w mrokach ja. Anonimowe bycie jest czymś na co mogła by rzucić światło teologia odwołująca się do dobra. *Tohu wabohu* to bezład

<sup>54</sup> M. Jędraszewski, *Wobec innego*, s. 43.

i brak dobra. Dla porównania teologia i tradycyjna metafizyka powiadają, że nawet najprostsza rzecz jest dobra i inteligibilna, czyli przejrzysta dla światła intelektu. Czyste bycie jest niewyobrażalnym zagubieniem i zaniknięciem każdej istoty, zwłaszcza istoty ludzkiej. Lévinas powiada też, że prawdziwa więź oparta na doświadczeniu inności jest możliwa tylko w relacji człowiek – człowiek, ludzka osoba – ludzka osoba. Nie każda relacja międzyludzka naznaczona jest tym doświadczeniem. Jednak prawdziwa i głęboka więź człowieka z człowiekiem oparta jest na tym doświadczeniu. Więcej, można chyba powiedzieć, że odkrycie przez człowieka człowieka w drugim człowieku tożsamy jest z doświadczeniem nieredukowalnej do siebie inności. Doświadczenie innego jest jednocześnie doświadczeniem siebie w samotności i jest źródłem przewyższania samotności. Istotnym pojęciem w rozumieniu człowieka i jego relacji ze światem i ludźmi jest słowo bliskość. Filozofia Lévinasa pozwala pogłębić rozumienie doświadczenia bliskości. Najpierw powiedzmy, czym nie jest bliskość. Nie jest totalną wzajemnością, w takim wypadku osoby ludzkie byłyby wymienne i nawzajem odwracalne, krótko mówiąc, inny nie jest *alter ego*. Bliskość nie jest totalną wzajemnością, stwierdzenie to jest nawet bardziej oczywiste z punktu widzenia psychologii niż metafizyki.

Przyjrzyjmy się mu od strony psychologicznej. W pojęciu totalnej wzajemności zawarta jest sugestia fuzji psychicznej dwóch osób, tak sugeruje słówko totalna. Nie ma czegoś takiego jak totalna bliskość, ponieważ fuzja, czyli rozplątanie się jednej osoby w drugiej osobie likwiduje bliskość. Fuzja jest wchłonięciem, strawieniem, żeby nie powiedzieć pożarciem drugiego. Z perspektywy psychologicznej rozplątanie się czyjejś osobowości w osobowości drugiego wiąże się nie tyle z bliskością, co ze złą bliskością: złym dotykiem, złym przywiązaniem, z uzależnieniem od drugiej osoby. Totalna (wzajemność) bliskość może być opisana psychologicznie w kategoriach zaburzeń w rozumieniu i odczuwaniu granic między ludźmi. Dla przykładu takimi mechanizmami gubienia własnych granic osobowych są: projekcja i introjeksja. To pierwsze słowo jest bardziej znane i powszechnie używane. Jeśli ktoś projektuje to znaczy, że nieświadomie umieszcza w drugim własne ja, wizje, patrzeć, odczuwanie, obawy, intencje. Projektowanie polega na tym, że niedostatecznie jestem świadom, że drugi człowiek jest inny, nie taki jak ja. Projekcja jest zatem aneksją drugiego ja: ja wiem jaki jesteś, jesteś taki, a taki, ponieważ ja cię znam, a znam cię, bo cię przeniknąłem, i wniosek ostateczny: przeniknąłem cię i znam cię od środka twojego ja, bo twoje ja to jakby moje ja, w twoim ja jest moje ja. Introjeksja oznacza zaś, że uważam coś za swoje własne ja, coś, co w rzeczywistości jest ja drugiego człowieka. Ten kto ulega mechanizmowi introjeksji podobny jest do ptaka, który uznał za swoje, podrzucone mu kukułcze jajo. Ta zoologiczna analogia o tyle jest uzasadniona, że również sugeruje zgubne skutki nieumiejętności odróżniania tego, co związane jest z moją istotą, od tego, co obce, a wtargnęło w mój najbardziej osobisty obszar. Dziecko, które przyjmuje za swoją własną osobowość fragment osobowości rodzica, traci własną osobowość i tożsamość. Relacja z rodzicem nie jest bliskością lecz toksycznym układem i najczęściej nieświadomą manipulacją ze strony rodzica. Mechanizmom tym mogą ulegać małżonkowie i narzeczeni, przyjaciele,

dzieci w relacji do rodziców i wszyscy inni. Im bliższa relacja, tym mechanizm totalność bliskości bardziej totalna.

Totalna bliskość może występować na różnym gruncie: religijnym, seksualnym, społecznym, zawodowym. Naszkicujmy kilka przypadków.

Religia opisana zdroworozsądkowo jest stosunkiem człowieka do Boga. Bóg jest Stwórcą, Absolutem, Opatrznością, głosem sumienia i powołania, fundamentem relacji międzyludzkich, Odkupicielem, Sędzią. Znamy wiele imion Bożych, stosunek do Boga zależy od wyznawanej religii, czyli wyznania religijnego. Z punktu widzenia filozofii otwartej na Boga i z punktu widzenia konkretnych religii Bóg jest dobrem, a religijność jest otwarciem na bożą dobroć i łaskę. Religia jest zatem relacją do Boga, więzią z Nim. Relacja ta jednak nie jest symetryczna: inny jest stosunek Boga do człowieka, a inny człowieka do Boga. Różnica nie tyle jest różnicą ontologiczną, co raczej metafizyczną różnicą transcendencji. Ale asymetria nie dotyczy tylko relacji, ale również stosunku do relacji: rozumienia więzi, odczuwania więzi, poczucia wzajemnego zobowiązania w przymierzu religijnym Boga i człowieka. Co do Boga, jednego musimy być pewni, Bóg jest Bogiem, czyli zawsze jest dobrem i zawsze wie, co jest dobre. Problem dotyczy człowieka i jego stosunku do Boga. Człowiek jest skomplikowany, kruchy moralnie i psychologicznie. Nasza refleksja ma charakter psychologiczny, zatem pomińmy aspekt moralny. A zatem, jeśli nawet człowiek wie, że Bóg i religia są dla niego dobre, to jednak nie musi to znaczyć, że jest on święcie przekonany, że tak jest. Można wiedzieć a nie czuć i nie mieć przekonania do tego, co się wie, podobnie można wierzyć że, a nie wierzyć Bogu. Dodatkowym problemem jest również świadectwo wiary braci w wierze, jeśli nie jest ono wystarczająco wiarygodne opisywany problem nie jest jedynie subiektywnym problemem wierzącego, lecz intersubiektywnym problemem grupy religijnej, kościoła.

W opisany powyżej krajobraz religii próbujemy wpisać pojęcie *totalnej wzajemności* ukute przez Lévinasa. Ponieważ różnica między człowiekiem nie jest jedynie różnicą ontologiczną, lecz – jak to powiedziałem – różnicą metafizycznej transcendencji, zatem nie ma żadnego sensu uważać, ażeby od strony człowieka bliskość do Boga miała charakter totalny. Jest to niemożliwe, ponieważ sama granica między człowiekiem a Bogiem jest transcendencją, która nie podlega mechanizmom psychologicznym i wrażeniom. Psychologiczne problemy religijności dotyczą jedynie wyobrażeń o Bogu i spostrzeżeń w obszarze życia religijnego: własnego i wspólnoty ludzkiej. Pojęcie totalnej bliskości nie może dotyczyć więzi religijnej w jej najbardziej pierwotnych uwarunkowaniach, lecz więzi religijnej ukonstytuowanej w wyniku działania czynników społecznych, psychologicznych, obyczajowych i prawnych. Z pewnością czynników tych jest więcej, wyliczyłem bodaj najważniejsze.

Nie jest odkrywcze stwierdzenie, że niektóre ugrupowania religijne, nazywane zazwyczaj sektami, charakteryzują się totalitarnym podejściem do swoich członków. Cechami totalitaryzmu są: ubezwłasnowolnienie, szantaż, brak wolności, manipulacje, kłamstwo, inwigilacja, terror, alienacja. Te różne określenia próbują opisać totalność zniewolenia. Jednak wyznawana religia może być obiektywnie orędem

wolności, może być nawet chrześcijaństwem w najlepszym wydaniu, a mimo to, jeśli zabraknie przekonania i zaufania w osobie do której jest zaadresowane, nawet orędzie wolności może stać się totalną „bliskością”.

Mówiąc językiem Tischnera totalna wzajemność jest „schorowaną” bliskością. Ogólnie wiadomo, że ludzie trafiający do sekt w dramatyczny sposób szukają bliskości. Sekty im to oferują, ale kosztem jest wzajemność rozumiana totalnie.

W religiach, które szanują wolność człowieka również możliwe jest, że człowiek myśli o Bogu i wspólnocie religijnej w kategoriach totalnej wzajemności. Myślenie wedle reguł totalnej wzajemności wyniesione jest najczęściej z domu, który jest pierwszą wspólnotą religijną w porządku psychologicznym. Nawet w łonie Kościoła Katolickiego zdarza się, że nie tylko pojedynczy ludzie, ale i całe wspólnoty zaczynają interpretować wolność i miłość w kategoriach totalnej wzajemności. Może szczególnie narażone są na to wspólnoty zamknięte, np. zakony, klasztory, domy życia chrześcijańskiego. Instytucje te z reguły są wielką szansą intensywnego życia duchowego, ale zdarzało się nie raz w historii, że przerażały się we wspólnoty uzależnione od przełożonego – orwellowskiego Wielkiego Brata – z problemami natury psychologicznej, który swoją osobowością i postępowaniem zabierał im wolność, oferując totalną wzajemność. Takie wspólnoty nie przypominają organizmu lecz monolityczny twór składający się ze sklonowanych osobników. Zdarzało się w historii, że wypaczenia te prowadziły do zanikania wspólnot, do ich degeneracji i sekciarstwa.

Znamienne jest to, że totalna wzajemność zawsze wiąże się z podporządkowaniem jednej osoby drugiej osobie, a zatem z brakiem wolności i strachem przed osobistą odpowiedzialnością.

Totalna wzajemność nie jest nigdy autentyczną wzajemnością. Słowo totalna i słowo wzajemność się wykluczają. Totalność łączy się raczej z poczuciem zobowiązania, z obowiązkiem wzajemności, ze skolektywizowaniem życia psychologicznego i moralnego jednostki. Wzajemność zawsze jest darem, tak jak darem jest miłość. Totalna wzajemność to inaczej wymuszana wzajemność, to wzajemność nieautentyczna, której zewnętrznym przejawem są: powierzchowne komplementy, bezduszne życzenia, żałosna kurtuazja, upokarzająca karność, trywialne rozmowy, wszechobecny banał.

W nauce Kościoła podkreśla się, że miłość zawsze jest darem, a nawet że – a brzmi to szokująco – miłość się nikomu nie należy. To ostatnie zdanie należy właściwie rozumieć: pragnienie miłości nie może nigdy przerodzić się w roszczenie nawet względem Boga. Zresztą z punktu widzenia chrześcijaństwa tego typu roszczenie skierowane do Boga nie ma sensu także dlatego, że Bóg zawsze nas kocha, Jego miłość do człowieka jest faktem. Rościć sobie prawo do tego, co zostało nam już ofiarowane jest podwójną pomyłką.

Roszczenie zabija dar i wzajemność, jego owocem jest zaprowadzanie psychologicznej i moralnej totalności. Roszczenie zaopatrzone w instrumenty presji i szantażu psychologicznego rodzi totalną wzajemność.

Metafizyczne rozumienie totalnej wzajemności. W definicji osoby Boecjusza ważnym słowem jest *individua substantia*. Co oznacza indywidualność w przypadku osoby. Lévinas nie rozpatruje osoby w kategoriach substancji, ale wspólne dla niemal wszystkich europejskich myślicieli jest to, że uznają indywidualność substancjalną, za pierwotną materię ludzkiej osoby.

Lévinas zauważa, że męskość i kobiecość nie są odwracalne, ponieważ każda z płci zachowuje swoją tajemnicę. Powiada na przykład, że kobiecość przez wstyd wycofuje się w swoją tajemnicę. Notabene wstyd seksualny oznacza tu naturalną obronę własnej tajemnicy, a co zatem, zmieszanie się ludzkiego ducha wobec groźącej mu reifikacji.

Bliskość nie jest totalną bliskością, gdyż zawiera się w niej dystans, bliskość jest czymś bardziej złożonym niż fakt bycia danym. Lévinas nie waha się mówić o *dystansie bliskości*.

Wróćmy do zagadnienia nicości i śmierci.

## VIII. TAJEMNICA ŚMIERCI

Lévinas dyskutuje z Heideggerem i powątpiewa w możliwość przyjęcia śmierci pośród egzystencji. Tak pisze: *To co nieznanne w śmierci, a co nie prezentuje się wcale od razu jako nicość, lecz jako odpowiednik doświadczenia niemożliwości nicości, oznacza nie tyle, że śmierć jest obszarem, skąd nikt nie powrócił i wobec tego, jako taki, faktycznie nieznanym; to co nieznanne w śmierci, oznacza, że sama relacja ze śmiercią nie może zachodzić w świetle; że podmiot jest tu w relacji z tym, co nie pochodzi od niego. Moglibyśmy rzec, że jest on w relacji z tajemnicą<sup>55</sup>.*

Lévinas powątpiewa zatem w sens heideggerowskiego przesłania dotyczącego roli świadomości i doświadczenia śmierci w życiu istoty ludzkiej. Dla Heideggera relacja ze śmiercią możliwa jest dzięki prześwitowi, śmierć do pewnego stopnia jest inteligibilna, choć lepiej powiedzieć śmierć można przeżywać i przepracować w sobie, ale sensem śmierci jest nicość. W tej optyce człowiek może do pewnego stopnia przyjąć to przesłanie i – jak to mówi Lévinas – *wziąć je na siebie*.

Zdaniem Lévinasa ten rodzaj heroizmu i oczyszczenia jakie płynie ze świadomości bycia ku śmierci jest niemożliwy. Można powiedzieć, że taki scenariusz jest zbyt piękny, aby był prawdziwy. Choć kto wie czy nie należałoby powiedzieć, że jest to scenariusz zbyt straszny, aby był prawdziwy. Filozofia Heideggera – przynajmniej w pierwszym okresie – zbyt dużo oczekuje od doświadczenia, że się jest bytem ku śmierci. Dlaczego?

Odpowiedzi udzielię z chrześcijańskiego punktu widzenia. Samo poczucie śmierci i przyjęcie do głębi własnego jestestwa, że zmierzamy ku nicości nie może być

<sup>55</sup> E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 69.

przekute na nową monetę, którą płacimy za życie. Dogłębne poczucie śmierci człowieka pozbawionego nadziei nowego nieba i nowej ziemi, jest zbyt ciężkie, aby je przepracować duchowo i przezwyciężyć. Chrześcijaństwo twierdzi tak stanowczo. Więcej, przyjęcie łaski Jezusa możliwe jest wtedy, gdy głęboko doświadczymy, że sama nicość nas nie zbawi. Doświadczenie nicości jest doświadczeniem zatraty i zagubienia. Z głębi tego przeżycia rozlega się głos psalmów przyzywających Boga, jedyne ratunku. Nicość jest czeluścią serca, która nie ma dna, jest przestrzenią, otchłanią, kosmosem i podróżą, z której się nie wraca o własnych siłach.

Stanowczo trzeba powiedzieć, że wedle Lévinasa śmierci nie można w żaden sposób oswoić, zaprzyjaźnić się z nią, uczynić z niej bezwzględne, ale swojskiego kompana. Śmierć nie jest dla swojaków. Śmierć jest niepojęta i całkowicie inna niż my, nasze życie, myślenie, chcenie, nasza dusza i nasze dogorywające ciało. Nie ma przejścia od ja myślę o śmierci do śmierci. W naszym myśleniu o śmierci jest jak powiada Lévinas niekonsekwencja, ponieważ nie można konsekwentnie myśleć o tajemnicy, o tym, co całkowicie inne niż my, co nas transcenduje. A wedle Lévinasa śmierć transcenduje człowieka. Chciałoby się powiedzieć językiem klasycznej filozofii: transcenduje ludzką naturę. Lévinas używa przejmującego sformułowania, że w cierpieniu śmierć *zapowiada się poza wszelkim światłem*, i jest doświadczeniem radykalnej bierności i bezsily. W śmierci człowiek nie może w żaden sposób urzeczywistniać swojego faktycznego stanu. Śmierć nawet nie jest doświadczeniem i nigdy nim nie będzie, bo doświadczenie zakłada element poznania i światła. W śmierci tego brak. Z wiedzy i światła w umyśle rodzi się jakaś aktywność, śmierć wyklucza aktywność, wobec śmierci jest się całkowicie biernym. Śmierć jest straszna i tragiczna ponieważ wobec treści jaką zapowiada podmiot nie jest już podmiotem, tzn., że pełna wymowa śmierci niszczy ludzką transcendencję. W śmierci i dogłębnym cierpieniu jest paroksyzm *łamiący intymność sobości we mnie, do której powracają wszystkie nasze doświadczenia*. Pisze: *Bycie ku-śmierci w heideggerowskiej egzystencji autentycznej jest najwyższym poziomem przytomności, a przeto najwyższym męstwem. Jest to osiągnięcie przez Dasein ostatecznej możliwości egzystencji, sprawiające, że dopiero wszystkie inne możliwości stają się możliwe i że w następstwie tego staje się możliwy sam fakt zagarnięcia możliwości, to znaczy aktywność i wolność. Śmierć jest u Heideggera wydarzeniem wolności, podczas gdy w cierpieniu, podmiot jak się wydaje, dociera do granic możliwego. Czuje się uwiązany, zależny od czegoś, co go przerasta, i w pewien sposób bierny*<sup>56</sup>.

Śmierci nie można przyjąć tak jak się przyjmuje rzecz, wobec śmierci nie można niczego chcieć. Śmierć jest tajemnicą i dlatego nie może być antycypowana i nie może być jedynie rozumiana jako to, co może się mi przydarzyć.

Polemizując powiada, że w śmierci nie tylko mamy do czynienia z pokusą nicości, ale również z pragnieniem wieczności. Chcemy zarazem umrzeć i żyć. Na tym polega arcyparadoks śmierci. Lévinas pyta o możliwość pogodzenia między ja,

<sup>56</sup> Tamże, s. 70.

a śmiercią. Śmierć jest tym co inne, ale nie jest po prostu alienacją mojej egzystencji. Gdyby tak było raczej miałby Heidegger, który sądził, że śmierć otwiera wyjście z samotności.

W konsekwencji Lévinas twierdzi, że samobójstwo jest pojęciem wewnętrznym sprzecznym, gdyż ten kto odbiera sobie życie nie do końca wie, co wybiera, ponieważ śmierć jest wiecznie nieprzenikniona, a ponieważ jest nieprzenikniona nie można jej wybrać. Interpretując Lévinasa można powiedzieć, że samobójstwo jest aktem sprzeciwu, a nie aktem wyboru, rozumianym jako wybór przedmiotu spośród innych przedmiotów. Powiada on, że nadzieja istnieje tam, gdzie istnieje panowanie podmiotu nad przedmiotem, w obliczu śmierci nie można mieć nadziei. Jeśli w chwili konania posiadamy nadzieję to tylko dlatego, że istnieje margines niekonsekwencji w doświadczaniu swojej sytuacji. Doświadczenie czystej nicości jest niemożliwe – mówi Lévinas dyskutując z Heideggerem. W tym duchu interpretuje on dylemat Hamleta: *To be or not to be*. Zdanie to nie zakłada wzięcia na siebie śmierci i wyrwania się z niewoli istnienia. Założenie takie byłoby zbanalizowaniem i pomniejszeniem śmierci. Lévinas cytuje Makbeta krzyczącego do Makdufa: *Czuję jak męska dzielność we mnie mięknie.[...] Nie walczę z tobą*<sup>57</sup>. Lévinas dodaje: *Oto owa bierność, gdy nie ma już nadziei. To właśnie nazwałem kresem męstwa*. A dalej powiada, że bohaterskie przyjęcie śmierci, nie tyle jest przyjęciem na siebie jej gatunkowego ciężaru, co raczej chwytniem się ostatniej szansy nie będącej śmiercią.

Podmiot narzuca się sobie i grzęźnie w sobie. Wyjście z siebie możliwe jest dzięki potrzebom jakie odczuwamy. W potrzebie człowiek transcenduje samego siebie, przekracza siebie. Lévinas powiada, że materialność ofiaruje nam wyzwolenie od samych siebie.

Przekraczanie siebie zawarte w rozkoszowaniu się pokarmem nie jest czystą zmysłowością, doświadczeniu temu towarzyszy bowiem konstytuująca się samoświadomość, światło ludzkiego umysłu. Transcendować siebie oznacza istnieć w dystansie do samego siebie. Nie jest to możliwe bez pójścia po torze potrzeb. Lévinas mocno podkreśla, że transcendencja siebie nie dokona się w pełni, jeśli ograniczymy się do przedmiotowych relacji. Przedmiot potrzeby i przestrzeń, w którym jest ona zaspokajana nie są obszarem opuszczenia pierwotnej samotności. Notabene Lévinas nie używa pojęcia „pierwotnej samotności”, wyrażenie to spotykamy natomiast w Katechezach Środowych Jana Pawła II. Samo światło i inteligibilność rzeczy nie mają w sobie zbawiennego przesłania dla zaplątanego w sobie człowieka. Lévinas powtarza – za Platonem, Arystotelesem? – rozum jest samotny. Poznanie nie trafia na coś prawdziwie innego. Dla Lévinasa pytanie o to, co prawdziwie inne, jest filozoficzną obsesją, pasją życia, celem filozofii i mądrości. Filozof to ten, kto próbuje zarysować i uchwycić przestrzeń, która oddala nas od nas samych. Wysiłek Lévinasa można porównać do filozoficznej mobilizacji tych myślicieli, którzy ratunek dla człowieka widzieli w obiektywizmie: w obiektywnym dobru, obiektywnej miłości,

<sup>57</sup> Tamże, s. 74.

obiektywnej wiedzy. Dla Lévinasa inność, doświadczenie tego, co radykalnie inne chyba również można próbować przełożyć na doświadczenie obiektywne, przedmiotowe. Lévinas powiada bowiem, że bez doświadczenia inności wszystko sprowadza się do swego rodzaju emanacji mnie samego, do reminiscencji, wszystko jest zabarwione subiektywnie, więcej omotane mną, wygenerowane ze mnie. Trudno nie przypomnieć sobie w tym momencie o intelektualnych rozterkach Kartezjusza, który głowił się jak wyjść z grzęzawiska własnej jaźni, jak wzbić do rzeczywistego lotu, w rzeczywistej przestrzeni sowę Minerwy. Lévinas powiada, że w konkretnie potrzeby, przestrzeń oddalająca nas od nas samych, ciągle jest do zdobycia. Ze zdania tego można wyciągnąć wniosek, że zaspokojenie, uśmierzenie potrzeb może oznaczać, że uwolniliśmy się od samych siebie. Tym tropem idzie duchowość Dalekiego Wschodu. Tym tropem idzie również duchowość judeochrześcijańska, akcent kładąc nie na gaszenie pożądań i pragnień, lecz na ich naturalne zaspokojenie. Z punktu widzenia tego, co Lévinas mówi istnieje rozbieżność między Dalekim Wschodem, a Europą i Bliskim Wschodem. Chodzi przy tym o autentyczne potrzeby, a nie te generowane naszymi rozczarowaniami. Te ostatnie domagają się zastępczych spełnień.

Chrześcijaństwo w istocie wychodzi poza perspektywę potrzeb, rozszerzając świat ludzkich pragnień o tęsknotę i nadzieję. To nadzieja sprawia, że ciągle, każdy człowiek i każde pokolenie cierpi wobec zła, to ona sprawia, że wciąż niezłomnie szukamy sensu. *Grosso modo* duchowość koraniczna i biblijna kładzie nacisk na rolę potrzeb, i potrzebę ich zaspokojenia. Święty Augustyn mimo pewnego zdystansowania wobec tego, co cielesne ukuł pojęcie *frui*, które można przetłumaczyć jako smakowanie i radość wypływające z dobrego czynu. Jest to doznanie w głębi ludzkie, duchowe i cielesne zarazem. Można je zinterpretować jako duchowe i cielesne poczucie sensu i celu. *Frui* to nade wszystko duchowa i cielesna radość z doświadczenia dobra rozlanego w naturze. *Nota bene*: grecki lekarz Eryksimachos twierdził, że medycyna jest sztuką wydobywania dobrych pragnień w zależności od ciała, ponieważ każdy byt kocha i pragnie jeśli jest zdrowy. Znaczenie ciała w przekroczeniu własnej immanencji najdobitniej widać w filozofii św. Tomasza z Akwinu, który mówi o naturalnych inklinacjach ludzkiej natury, takich jak: skłonność do zachowania życia, skłonność do utożsamiania się z własnym ciałem, skłonność do intymności, czyli bliskości fizycznej i psychicznej i duchowej z innymi ludźmi. To tylko niektóre z tych inklinacji. Akwinata powiada, że zaspokojenie tych skłonności – potrzeb jest koniecznym warunkiem rozwoju ludzkiej osoby. W innym wypadku człowiek skazany jest na coś, co można by nazwać zamknięciem się w immanencji własnej substancji.

Może nie tyle kluczem hermeneutycznym, ale raczej chrześcijańskim kontekstem do wypowiedzi Lévinasa może być kategoria osobowego daru tak bardzo podkreślana w dokumentach soborowych. Kategoria ta jest czytelna na gruncie antropologii widzącej w człowieku duchowo cielesną jedność. Wojtyła, który jest jednym z najznajmniejszych przedstawicieli personalizmu chrześcijańskiego powiada, że ludzka osoba jest jednością ducha i ciała, powiada on, że ciało uczestniczy w jedności i tożsamości osobowego ja. Związek ciała i duszy polega na tym, że ciało uwy-

datnia ducha, a duch uwydatnia ciało, ciało uczestniczy w duszy, a dusza jest obecna w ciele. Relacja ta posiada strukturę – jak powiada Wojtyła – samo-posiadania, samo-opanowania i samostanowienia. Dla naszych rozważań istotne jest to, że ciało i jego wielowarstwowa dynamika przyczynia się do krystalizowania się ludzkiego ducha, a także – na co zwraca uwagę Lévinas – do wyzwalania się ludzkiej osoby fundamentalnej samotności będącej immanencją. Lévinas mówi o transcendencji człowieka rozumiejąc ją jako proces i wyzwalanie się z samego siebie. Odwołując się do ulubionej przez Lévinasa poezji Paula Celana można powiedzieć, że transcendowanie samego siebie zaczyna się w momencie, gdy odkrywam, że ziemia została poczęta dla mnie, dokonuje się to w akcie czystego dotknięcia, w kontakcie, uchwyceniu, uścisku. Najpierw jest dotknięcie i kontakt, najpierw jest potrzeba, mleko matki i jej ciało – jak mówi Lévinas: język bliskości, potem dopiero jest odstąpienie, czyli język prawdy i nadzieja połączenia się z drugim człowiekiem – *wypłoszonym z kryjówek*<sup>58</sup>. Używając jeszcze innej metafory Celana można powiedzieć, że potrzeba stwarza niepowtarzalną sposobność wyjścia z samego siebie, z własnej „kryjówki”.

Lévinas porusza niejednokrotnie problem samobójstwa. Jego filozofia swoją wymową sprzeciwia się tego rodzaju ludzkiej aktywności, ponieważ niweczy ona metafizyczne przesłanie człowieczeństwa. Lévinas powiada bez ogródek, że czas i życie są po to, aby je powoli tracić. Aby tak się stało człowiek musi uszanować ten rodzaj bierności, który sprawia, że nasze życie przeżywamy w sposób cierpliwy. Słowo cierpliwość najmocniej wybrzmiewa w stosunku do całości życia podlegającego starzeniu się, bardziej niż w stosunku do wykonywanych zadań i pracy. Lévinas pisze: *Tracenie czasu nie jest dziełem żadnego podmiotu*<sup>59</sup>. Tracenie czasu obywa się bez świadomości ja, bez kontroli ze strony rachującego podmiotu. Nieodwracalne tracenie życia w starzeniu się, chorobie, stopniowym umieraniu jest zadaniem, którego się nie wybiera, lecz które się zastaje jako diachronię, czyli jako powołanie równie fundamentalne i ponadczasowe jak samo zaistnienie.

## IX. WIĘŹ, BLISKOŚĆ, RELACJA

W dziełku *Czas i to, co inne* Lévinas polemizuje z Platonem, Heideggerem, powiadając, że rozkoszowanie jest wpisane w dialektykę myśli, chroniąc ją przed jałowością i naiwną kalkulacją, twierdzi, że świat zanim się stanie systemem narzędzi, jest zbiorem pokarmów<sup>60</sup>. Lévinas uważa, że sposobem (*modi*) bycia w świecie i pierwotną relacją z rzeczami jest relacja rozkoszowania się, pisze: *Wszelkie rozkoszowanie się jest sposobem bycia, ale zarazem doznawaniem, to znaczy światłem i poznaniem; przyswajaniem przedmiotu, ale też dystansem względem przedmiotu. Do rozkoszowania się należy z istoty wszelka wiedza, pewna jasność. Dzięki temu sta-*

<sup>58</sup> E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 48.

<sup>59</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, s. 91.

<sup>60</sup> Tamże, s. 55.

jąc, wobec będących do dyspozycji pokarmów, jest w przestrzeni, ma dystans wobec wszystkich przedmiotów niezbędnych do istnienia [...] Podmiot oddziela się od samego siebie. Światło jest warunkiem tej możliwości. W tym sensie nasze codzienne życie jest już pewnym sposobem wyzwiania się z początkowej materialności. Już ono niesie jakieś zapomnienie o sobie. Moralność „doczesnych pokarmów” jest pierwszą moralnością, pierwszym zaparciem się siebie. Nie ostatnim, ale trzeba przez to przejść<sup>61</sup>.

W tradycji myśli filozoficznej istnieją pojęcia opisujące radość z powodu doświadczenia dobra. U Augustyna pojawia się pojęcie *frui* mówiące o radości duchowej będącej ubocznym skutkiem dobrego, w pełni ludzkiego czynu. Słowo to używane jest również przez Karola Wojtyłę w *Miłości i odpowiedzialności*. Wojtyła przypomina augustyńskie rozróżnienie *uti* i *frui* i powiada, że św. Augustyn rozróżnił dwie postawy: jedną – która zmierza do samej przyjemności bez względu na przedmiot – *uti*, drugą, która znajduje radość w pełnowartościowym odniesieniu do przedmiot – *frui* – napawanie się.

Lévinas mówi wzniosle, że rozkoszowanie się jest sposobem bycia zainicjowanym pierwszym pokarmem dziecka. Teza ta może początkowo kojarzyć się z ogólnie znanymi poglądami Freuda – *nota bene* bardzo popularnego we Francji. Freud nauczał, że dziecięca witalna przyjemność przyjmowania matczynego pokarmu jest biologicznym substratem międzyosobowych więzi i relacji. Krytycy zarzucali Ojcu psychoanalizy zbyt biologiczne potraktowanie człowieka, a nawet sądzi się, że Freud przekonany był, iż człowiek w swoich pierwocinach jest wiązką popędów i niczym ponadto. Dwudziestowieczny amerykański klasyk psychologii John Bowlby – autor słynnego *Attachment and Loss*<sup>62</sup>, w opozycji do Freuda twierdzi na podstawie swoich badań i przemyśleń, że bardziej podstawowym pragnieniem niemowlęcia niż potrzeba jedzenia jest potrzeba bliskości z drugą osobą. Te dwie potrzeby nie dadzą się nasycić oddzielnie. A rozkosz jedzenia uwydatniona jest rozkoszą doświadczenia bliskości matki. Podkreśla on, że człowiek od momentu pojawienia się na świecie posiada, wyjątkowe potrzeby i doznaje wyjątkowej radości. Doznaje tego w ciele i przez ciało, ale treść i głębia doznanej rozkoszy posiada osobowy charakter. To odróżnia człowieka od zwierząt, które oprócz pokarmu też potrzebują stereotypowej fizycznej obecności. Zwierzęta najpierw zależne fizyczne, a dopiero wtórnie przywiązane emocjonalnie. W przypadku człowieka przywiązanie emocjonalne jest bardziej pierwotne niż zależność biologiczna od matki.

<sup>61</sup> Tamże, s. 56.

<sup>62</sup> W języku polskim ukazało się *Przywiązanie*, pierwszy tom trylogii *Attachement and Loss*, patrz: J. Bowlby, *Przywiązanie*, tłum. M. Polaszewska-Nicke, Warszawa 2007.

## X. CIELESNOŚĆ

Cielesność sobości jest przede wszystkim możliwością złożenia ofiary, daru – powiada Lévinas. Zaś otwartość na innego jest bardziej bierna niż wszelka bierność. *Podmiot Mówienia nie daje znaku, lecz staje się znakiem, oddaje się do dyspozycji. Otwieranie się ma tutaj całkowicie odmienny sens niż tematyzaacja. Jeden otwiera się na Drugiego tak, jak skóra otwiera się na ostrze, które ją rani, jak policzek wystawia się na uderzenie*<sup>63</sup>. Dlaczego nie daje znaku? Choć pytanie wygląda naiwnie odpowiedź na nie jest trudna. Spróbujmy jednak odpowiedzieć. Podmiot Mówienia nie daje znaku, ponieważ cielesność podmiotu jest emanacją tego, co nieredukowalne w człowieku, tego, co ponad istotą. Jeżeli punkt ciężkości człowieka umieścimy ponad wszelką istotą, to siłą faktu takie punktowe ja, nawet jeszcze nie będące ja psychologicznym, a właściwie nie ja, lecz jeszcze Sobość, nie ma w sobie żadnego znaku i symbolu.

Zresztą nawet ja psychologiczne, ale rozumiane po kartezjańsku, czyli abstrakcyjnie, a nie w duchu psychologii empirycznej, nie daje żadnego znaku, nie symbolizuje niczego. Ja jest jedynie punktem wyjścia i powrotu dla *cogitatio*.

Warto przywołać te myśli Lévinasa, ażeby ubogacić współczesny dyskurs o ludzkiej cielesności, seksualności, płodności. Myśl ta godna jest przemyślenia w kontekście nauki o cielesności zawartej w encyklice *Humanae vitae* i w komentarzach do niej. Karol Wojtyła w *Osobie i czynie* powiada, że ciało uczestniczy w jedności i tożsamości osobowego ja. Dlatego dla Wojtyły natura człowieka nie do końca jest czymś ponad istotą i kategorią myślenia. Natura to również ciało człowieka, w którym odbija się również to, co duchowe. Wojtyła tak jak Tomasz z Akwinu przyjmuje istnienie naturalnych dynamizmów ludzkiej natury konstytuujących ludzką osobę. Dynamizmy te nie są popędami zwierzęcymi ponieważ niejako zmodyfikowane są tym, co duchowe i nieredukowalne w człowieku. Dlatego Wojtyła powiada, że podmiotowość człowieka wyraża się w sposób symboliczny i w języku ciała.

Lévinas jest bardziej radykalny – po kartezjańsku – w obronie tego, co ponad istotą w człowieku. Dla niego ciało jest czymś ważnym i niezbędnym, lecz ponad-istotowa treść bycia człowiekiem, nie tyle zmieszana jest z ciałem, co przebija się przez ciało, wypromieniowuje przez nie. W cytowanym powyżej fragmencie Lévinas nie mówi o zwyczajnie rozumianej cielesności, lecz o cielesności bardziej abstrakcyjnej „cielesności sobości”. Tymczasem Sobość jest biernością wyrażającą się w ciele, jako bezbronność. Ciało nie jest jednak językiem i gramatyką osoby, lecz materią rozpromienioną Sobością. Ciało jest raczej echem dźwięku pobrzmiwającego apelu do „jeden za drugiego”. Z drugiej strony, ciało w warstwie widzialnej, jest „pulsowaniem sensu”, jest dwuznacznością zjawiska i jego sensu<sup>64</sup>. Lévinas zwraca uwagę, że anonimowy, czysto obiektywny kontakt z człowiekiem nie rozbija

<sup>63</sup> Tamże, s. 86.

<sup>64</sup> Tamże, s. 151.

fenomenowi ludzkiej twarzy<sup>65</sup>. Dla umysłu ciało jest intrygą i gęstwina nie do pokonania dla dyskursu. Logos jest dwuznacznością bycia i bytu – niejednoznacznością źródłową<sup>66</sup>, nie znominalizowanym porządkiem *apophansis*<sup>67</sup>.

Lévinas powiada, że czułość cielesna może podporządkować się porządkowi rozumu i sensu, wtedy staje się symbolem i mową<sup>68</sup>. *Twarz nie jest powierzchownością lub znakiem jakiejś rzeczywistości – rzeczywistości tak jak ona osobowej – która byłaby skrywana lub wyrażana przez fizjonomię i do której należałoby dotrzeć jak do niewidzialnego tematu. [...] Twarz jest śladem samej siebie, śladem w śladzie porzucenia, nieustanną dwuznacznością dręczącą podmiot bez wchodzenia z nim w korelację [...]*<sup>69</sup>. Sens ciała nie tyle wskazuje na coś, co rozbrzmiewa. Istota ciała nie jest dyskursywna. *W zbliżeniu do twarzy ciało staje się czasownikiem, pieczęcią – Mówieniem. Tematyzacja twarzy niszczy twarz i niweczy zbliżenie. Sposób, w jaki twarz wskazuje na własną nieobecność w mojej odpowiedzialności, domaga się opisu posługującego się wyłącznie językiem etycznym*<sup>70</sup>. Lévinas mówi, że powołaniem człowieka jest otwarcie się na innego człowieka. Otwarcie jest de-substancjalizacją podmiotu. Jest to ważne, ale i kontrowersyjne stwierdzenie zakładające, że człowiek pierwotnie jest zakładnikiem samego siebie, że jest monadą. Co oznacza desubstancjalizacja podmiotu? Istnieją powody by wątpić, że Lévinas całkowicie porzuca substancjalność ludzkiego podmiotu. Jednym z nich jest to, że odwołuje się on w niewielkim stopniu do Kartezjusza, którego *cogito* było substancją myślącą. Po drugie sobość nawet jeśli posiada charakter ponad-istotowy i przed-historyczny, to przecież wyłania się ono jako wcielona hipostaza. Lévinas raczej wskazuje na niewystarczalność tradycyjnego pojęcia substancji w odniesieniu do człowieka. Próbuje on oscylować między istnieniem, duchem, monadą. Myślące ja jest substancją rozumianą po kartezjańsku, sobość zaś jest przede wszystkim podmiotem etycznym i stworzeniem bożym. Ranga relacji w konstytucji podmiotu pokazuje, że pojęcie substancji jako rzeczy samej w sobie jest nieadekwatne do człowieka. Lévinas pokazuje *aporie* takiego opisu człowieka i dlatego lubuje się w paradoksalnych sformułowaniach, jak na przykład kiedy mówi, że być prawdziwie w sobie to wyjść całkowicie z siebie, być w sobie to znaczy porzucić kotwicę trzymającą mnie na uwięzi własnego ja, albo jeszcze bardziej pierwotnie przedrzeć się przez sobość i rozerwać własną istotę. Być w sobie oznacza być za drugiego, być dla drugiego, być poza sobą. Bliskość rozrywa nierozzerwalną istotę bycia.

<sup>65</sup> Tamże, s. 152.

<sup>66</sup> Tamże, s. 75.

<sup>67</sup> Tamże, s. 82.

<sup>68</sup> Tamże, s. 152, przypis 30.

<sup>69</sup> Tamże, s. 158.

<sup>70</sup> Tamże, s. 159.

## SUMMARY

The article is an attempt to link the philosophy of Levinas with the bioethical issues of the beginning of human life. The author refers to those statements of Levinas in which he describes who a person is, what is human body, being male/female, fatherhood. The ethical-anthropological character of Levinas' thought makes it a profound source for contemporary discussions on moral themes, bioethical problems included. However, certain difficulties arise on account of the philosopher's highly individual language. The aim of the article is to confront the language of Levinas with the traditional language of Aristotelian-Thomistic philosophy and colloquial language. The text is a proposition how to build bioethics not only on Aristotelian-Thomistic philosophy or utilitarian or pragmatic philosophy but also on the philosophy of Levinas, as it sheds additional light on the problem of man, existence, life and interpersonal relations.

**Key words:**

person, body, reation, subjectivity, being male/female, sexuality, fatherhood, life, bond, morality