

DOMINIK ROGÓŻ

(Kraków)

**ANTY-ODYSEJA PODMIOTU.
ANTROPOLOGIA EMMANUELA LÉVINASA**

Odys powrócić musi, mąż wielki cierpieniem,
Ujrzy swe przyjaciół, zamek swój wysoki,
Swoje pola ojczyste – bo tak chcą wyroki¹.
Odyseja V, 31, 33 n

Czyn pomyślany radykalnie jest w istocie
ruchem Tego-Samego ku Innemu, który
nigdy nie powraca do Tego-Samego².
Emmanuel Lévinas

1. APOLOGIA INNOŚCI

Nie istnieje jedna strategia czytania Lévinasa – to oczywiste. Nie ma jednego klucza, któremu słusznie można by przypisać wyłączość na przełamywanie oporu zamka i uchylanie drzwi wiodących do świata Lévinasowskiej myśli. Jedni zaliczają Lévinasa w poczet dwudziestowiecznych filozofów dialogu, inni odkrywają go jako fenomenologa mowy albo teoretyka odpowiedzialności, a jeszcze inni dopatrują się w nim inicjatora współczesnej etyki niekodeksowej, a nawet prekursora intelektualnej formacji postmodernizmu. Każda z tych interpretacji ma swoje uzasadnienie, ponieważ Lévinas nie ma jednego oblicza, lecz w zależności od tego, kto i jak czyta, odsłania się – by tak powie-

¹ Homer, *Odyseja*, tłum. L. Siemiński, Ossolineum 1965.

² E. Lévinas, *Ślad Innego [w:] Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, przeł. E. Sowa, oprac. M. Kowalska, Warszawa 2008, s. 201.

dzieć – w wielu różnych postaciach. Osobiście – odkąd po raz pierwszy zetknąłem się z myślą Lévinasa – widziałem w nim przede wszystkim antropologa, nowoczesnego filozofa podmiotu. Oblicze Lévinasa, które udało mi się wyczytać spomiędzy zawiłych wersów jego książek i do którego – nie ukrywam – jestem uparcie przywiązany, to oblicze apologety Inności³. Należy jednak od razu zastrzec, że Inność, która szczególnie na gruncie dwudziestowiecznej filozofii francuskiej – jak skrupulatnie odnotował to Vincent Descombes w 1979 roku⁴ – zdobyła szereg różnych wykładni, stanowi dla Lévinasa kategorię oznaczającą radykalną odrębność drugiego człowieka. „Absolutnie Inne – czytamy w *Całości i nieskończoności* – to inny człowiek”⁵. Inność, o której pisze Lévinas, okazuje się zatem synonimem transcendencji i zewnętrżności, czyli drugim imieniem tego, co w żaden sposób nie może zostać zasymilowane w ramach poznającego podmiotu. „Inny [...] – to znów fragment z *Całości i nieskończoności* – wyznacza koniec mojej władzy. Nie mogę posiadać nad nim władzy, bo absolutnie przewyższa każdą ideę, jaką mogę mieć na jego temat”⁶. Inność, mówiąc inaczej, wyznacza granicę, której nie sposób przekroczyć; Inność to świat drugiego człowieka – przestrzeń jego nienaruszalnej autonomii.

Kiedy więc twierdzę, że ukute przeze mnie hasło – apologia Inności – najlepiej oddaje charakter filozofii Lévinasa, to czynię tak z dwóch powodów: po pierwsze, Lévinas detronizuje podmiot, który od połowy siedemnastego wieku coraz bardziej rozpierał się na tronie wzniesionym przez Kartezjusza; po wtóre zaś, Lévinas proponuje alternatywną formułę podmiotowości, którą określa jako „gościnność przyjmującą

³ Małgorzata Kowalska, autorka przekładu *Całości i nieskończoności*, zauważa: „Termin *apologia* (*l'apologie*) ma podwójne znaczenie: oznacza obronę jako pochwałę i obronę jako usprawiedliwienie, a nawet przeprosiny (jak w ang. *apologies*). U Lévinasa jest terminem technicznym służącym do opisu *dwubiegowości* Ja, które zarazem afirmuje siebie i potrzebuje usprawiedliwienia, to znaczy innego człowieka. Zob. *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, wstęp B. Skarga, Warszawa, s. 27.

⁴ V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa 1996.

⁵ E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 26.

⁶ Tamże, s. 90. W *Inaczej niż być lub ponad istotą* Lévinas wyrazi tę prawdę w sposób jeszcze bardziej radykalny: „Jedność bez miejsca, bez idealnej tożsamości, jaką byt czerpie z kerygmy identyfikującej niezliczone aspekty jego objawiania się, bez tożsamości ja przystającego do siebie – jedność wycofująca się z istoty – człowiek”. Zob. Tenże, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 20.

drugiego człowieka”⁷. Innymi słowy, Lévinas zdradza się jako apologeta Inności w tym sensie, że zdecydowanie broni autonomii drugiego człowieka przed tym, co zagraża mu w stopniu najwyższym – przed uprzedmiotowieniem za sprawą imperialistycznej władzy kartezjańskiego *cogito*⁸. Antropologia Lévinasa rzuca zatem wyzwanie potężnej tradycji nowożytnej filozofii człowieka, którą inaugurują *Medytacje o filozofii pierwszej* Kartezjusza, a wieńczą – *nomen omen* – *Medytacje Kartezjańskie* Edmunda Husserla. Nowoczesność – w przekonaniu Lévinasa – to czas dominacji silnego podmiot poznawczego, który nad uniwersum *logosu* sprawuje władzę w sposób niepodzielny. Tego rodzaju podmiot – *ja* transcendentalne – stanowi wyłączone źródło sensu. Nie tylko poszczególne rzeczy, lecz także konkretne osoby nabierają znaczenia o tyle, o ile zostają włączone w horyzont poznawczy *ego cogito*. W konsekwencji – powiada Lévinas – nowoczesny podmiot nieuchronnie neutralizuje Inność wpisując ją w ramy własnej egzystencji. Inność – w sensie radykalnym, bytowym – w żaden sposób nie może zaistnieć w świecie, którego granice, jak wspomniałem, wyznaczają projekty Kartezjusza i Husserla. Drugi człowiek nieodmiennie staje się funkcją *Sinnggebung*, czyli – mówiąc inaczej – ulega uprzedmiotowieniu. Apologia Inności, której patronuje Lévinas, z jednej strony odcina się zatem od nowoczesnych wizji podmiotu, z drugiej zaś strony, domaga się nowej formuły podmiotowości. Właściwa antropologia okazuje się warunkiem uznania prawomocności tego, co radykalnie inne – od inności drugiego człowieka po radykalną inność Transcendencji. Z tego właśnie powodu proponuję, by Lévinasa czytać jako antropologa; jako prawodawcę unikatowej wizji podmiotu. Obecność tego, co Inne – świata, którym jest drugi człowiek – możliwa jest bowiem tylko o tyle, o ile my zdołamy ją zaakceptować. Inność domaga się podmiotu zdolnego do bezwarunkowej afirmacji innego świata.

2. FILOZOFICZNA TRYLOGIA

Istniejący i istnienie, Całość i nieskończoność oraz Inaczej niż być lub ponad istotą to trzy kluczowe prace, które pozwalają – jak sądzę – zrekonstruować filozofię podmiotu wypracowaną przez Lévinasa. Tego rodzaju rekonstrukcja nie należy jednak do zadań łatwych, po-

⁷ E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 11.

⁸ Zob. Tamże, s. 89. Jak pisał ks. Tischner: „Lévinas jest obrońcą różnic. Nawet tam, gdzie ustanawia przejścia, robi to, aby ocalić różnice”. Cyt. za: T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. II, Kraków 2009, s. 575.

nieważ filozofia Lévinasa – zauważa Strasser – w pełni zasługuje na miano *philosophie en marché*⁹, „filozofii w drodze”. I rzeczywiście, trudno zaprzeczyć, że trzy wspomniane tytuły sprawiają wrażenie zupełnie odrębnych i samodzielnych projektów filozoficznych. Każda z wymienionych książek operuje inną nomenklaturą i każda z nich proponuje inną wizję podmiotu. Co więcej, wspomniane prace wyłaniają się z innego kontekstu, a rozpiętość czasowa, która dzieli pierwszą – *Istniejący i istnienie* – od trzeciej – *Inaczej niż być* – wynosi niespełna trzydzieści lat. Tego rodzaju sytuacja, co oczywiste, stwarza poważne trudności interpretacyjne, które ogniskują się w jednym zasadniczym pytaniu: czy myśl Lévinasa – mimo różnic, pęknięć i zwrotów – układa się w spójny i konsekwentnie rozwijany koncept, czy też – przeciwnie – jawi się jako mozaika niezależnych albo co najwyżej luźno ze sobą związanych pomysłów? Nie rosząc sobie pretensji do ostatecznych rozstrzygnięć, powiem tak: uważam, że filozofia Lévinasa, mimo ewidentnej dynamiki i ewolucji, stanowi spójny intelektualny projekt. Choć poszczególne prace Lévinasa wydają się na pozór całkowicie odrębne, to jednak uważna i cierpliwa lektura pozwala odnaleźć w nich wiele punktów zbornych, które decydują – w moim przekonaniu – o względnej jednolitości Lévinasowskiego przedsięwzięcia. Zasadnicza teza niniejszej pracy brzmi zatem tak: *Istniejący i istnienie*, *Całość i nieskończoność* oraz *Inaczej niż być lub ponad istotą* to nie trzy odrębne projekty filozoficzne, lecz konsekwentnie rozwijana i – co należy podkreślić – stopniowo radykalizowana refleksja, która uparcie krąży wokół jednej kwestii: koncepcji podmiotu¹⁰.

⁹ S. Strasser, *Antiphenomenologie et phenomenologie dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas* [w:] *Revue Philosophique de Louvain*, nr 75, 1977, s. 101. Cyt. za: M. Jędraszewski, *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuel Lévinasa*, Poznań 1990, s. 269. Zresztą, sam Lévinas w rozmowie z Phillipp'em Nemo mówił o drodze, którą przebywa jego myśl: „W tej małej książeczce z 1947 roku (*De l'existence à l'existant*), o której obecnie rozmawiamy, jak również w następnej z 1948 roku – *Le Temps et l'Autre* – idee, które są dla mnie obecnie ważne, są w stadium początkowym. Wiele intuicji tworzy się, wskazując raczej na pewną drogę do przebycia niż dojście do celu”. E. Lévinas, *Etyka i nieskończoność. Rozmowy z Phillipp'em Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 33.

¹⁰ Lévinas wielokrotnie zwracał uwagę na ciągłość i względną spójność własnej filozofii. Oto jeden z reprezentatywnych cytatów, który – w gruncie rzeczy – doskonale streszcza przejście od *Istniejącego i istnienia*, poprzez *Całość i nieskończoność*, aż do *Inaczej niż być lub ponad istotą*: „Ciągłość mojego wywodu – powiada Lévinas – jest ciągłością dialektyki wychodzącej od tożsamości hipostazy, od przywiązania Ja do siebie samego, a zmierzającej ku podtrzymaniu tej tożsamości, ku

Wymienione prace nie są, rzecz jasna, jedynymi tekstami, w których Lévinas zajmuje się problematyką podmiotowości, egzystencji i życia¹¹. Zasadniczo odwołuję się jednak do tych tytułów, ponieważ stanowią one najpełniejszy wyraz Lévinasowskiej antropologii. Co więcej, wspomniane prace – jak zgodnie twierdzą różni komentatorzy – dokumentują trzy główne etapy rozwoju myśli Lévinasa¹². Pierwszy, najmniej oryginalny okres twórczości Lévinasa, który zostaje otwarty niewielkiej objętości rozprawą z 1935 roku pt. *O uciekaniu*¹³, przypada na lata 1935–1950. Zwieńczeniem tego etapu myśli jest *Istniejący i istnienie*, praca ogłoszona drukiem w 1947 roku, która pod silnym wpływem *Sein und Zeit* Martina Heideggera usiłuje opracować relację między bytem i byciem. Drugi etap myśli Lévinasa inauguruje rozprawa z 1951 roku pt. *Ontologie est-elle fondamentale?*, która – jak sugeruje tytuł – kwestionuje założenia *Sein und Zeit*, zapowiada nową problematykę, a przede wszystkim przeciwstawia ontologii metafizykę, rozumianą jako etyczna relacja z drugim człowiekiem. Dziesięć lat później, w 1961 roku, podsumowaniem tego okresu stanie się dojrzała i w pełni samodzielna praca pt. *Całość i nieskończoność*. Trzeci etap twórczości Lévinasa obejmuje lata 1963–1982. W 1963 roku uka-

podtrzymaniu istniejącego, ale w sytuacji oswobodzenia Ja w stosunku do samego siebie”. E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Warszawa: KR 1999, s. 107, 108.

¹¹ Bardzo ciekawa wydaje się propozycja Tadeusza Gadacza, by czytać Lévinasa jako spadkobiercę romantycznej *Lebensphilosophie*. Zob. T. Gadacz, *Fenomenologia życia Emmanuela Lévinasa*, „Znak” 2006, nr 619, s. 107.

¹² W kwestii periodyzacji twórczości Lévinasa odwołuję się przede wszystkim do pracy Marka Jędraszewskiego. M. Jędraszewski, *Wobec innego. Relacje między podmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Poznań 1990, s. 13 i 268.

¹³ E. Lévinas, *O uciekaniu*, przeł. A. Czarnacka, oprac. J. Migasiński, Warszawa 2007. Warto przytoczyć trafny fragment posłowania, w którym Jacek Migasiński zauważa: „Niezależnie od oryginalności [...] ujęć zawartych w eseju *O uciekaniu* [...] jest on dla Czytelnika zainteresowanego szczególnie twórczością Lévinasa lekturą obowiązkową. Przywołajmy tu powtórnie zdanie Jacques’a Rolland: otóż *De l’évasion* miało charakter programowy dla całej późniejszej drogi myślowej Lévinasa. Wprawdzie pojęcie *évasion* zniknęło, ale w to miejsce pojawiły się kolejne jego metamorfozy, wyznaczające etapy ewolucji myślowej filozofa. Można to powiedzieć o hipostazie z powojennych książek Lévinasa *Czas i to, co inne* oraz *Istniejący i istnienie*, można też o rozkoszowaniu się z *Całości i nieskończoności*, można wreszcie dopatrzeć się metamorfozy *uciekania* w ujęciu podmiotu od wewnątrz rozbitego, jako tego-co-inne-w-tym-samym, z *Inaczej niż być lub ponad istotą*”. J. Migasiński, *Posłowie* [w:] Tamże, s. 47.

zuje się *Ślad Innego*¹⁴ – artykuł, w którym zostają wypracowane nowe kategorie, takie jak „śląd” i „oność”, natomiast w 1974 roku pojawia się kluczowy dla tego okresu zbiór esejów pt. *Inaczej niż być lub ponad istotą*, który z powodu radykalnych i kontrowersyjnych tez do dziś wzbudza najwięcej dyskusji.

Jeśli zatem podejmuję próbę rekonstrukcji Lévinasowskiej filozofii podmiotu w oparciu o jego trzy zasadnicze prace – *Istniejący i istnienie*, *Całość i nieskończoność* oraz *Inaczej niż być lub ponad istotą* – to nie czynię tego w sposób arbitralny. Twierdzą bowiem – a jest to kolejna istotna teza tej pracy – że właśnie te trzy książki Lévinasa układają się w filozoficzną trylogię, czyli opowieść o dynamice stawania się podmiotem. Poszczególne części owej trylogii nie są względem siebie niezależne, lecz – czego będę usiłował dowieść – wzajemnie się warunkują, podejmują podobne wątki i ostatecznie komponują swego rodzaju narrację, której podstawowy *mythos*, czyli intryga spajająca poszczególne elementy, to właśnie kwestia formowania się podmiotowości. Innymi słowy, trylogia, którą dostrzegam w dziele Lévinasa, odpowiada na fundamentalne pytanie współczesnej antropologii, a mianowicie: w jaki sposób stajemy się egzystencją? Nie twierdzą tym samym, że należałoby odtąd sytuować Lévinasa w obozie dwudziestowiecznych filozofów egzystencji; twierdzą jedynie, że w ten właśnie sposób można wiązać fachową nomenklaturę fenomenologii z doświadczeniem dyktowanym przez codzienność życia. Kiedy bowiem Lévinas mówi o konstytuowaniu się podmiotu, to mówi o formowaniu się ludzkiego „ja”, czyli – innymi słowy – o stawaniu się jedyną w swoim rodzaju egzystencją. Antropologia Lévinasa, jak się okazuje, nie jest więc mglistą refleksją, która artykułowałaby swoje prawdy w nie mniej mglistym, mętym i niezrozumiałym języku. Nie jest to także refleksja, która sytuowałaby się na marginesie odwiecznych dylematów dyskutowanych przez dwadzieścia sześć wieków historii ludzkiej myśli. Antropologia Lévinasa podejmuje pytania wagi najwyższej, a przede wszystkim zmagają się z *questio fundamentalis* antropologii, którą niegdyś dobitnie sformułował Kant – „kim jest człowiek?”.

3. ABRAHAM I ODYSEUSZ

Filozoficzna trylogia Lévinasa okazuje się fascynującym intelektualnym przedsięwzięciem, które chciałbym nazwać *Anty-Odyseją*

¹⁴ Esej pt. *Ślad Innego* został później włączony do wspomnianego już zbioru tekstów pt. *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*.

podmiotu. Zebranie trzech głównych prac Lévinasa pod takim właśnie tytułem bynajmniej nie jest kwestią przypadku. Uważam, że dynamika procesu, który konstytuuje Lévinasowski podmiot, jest odwrotnością podróży, którą przebywa Homerycki Odyseusz. Jak pamiętamy, Odyseusz wyrusza z Itaki i choć w czasie dziesięciu lat morskiej tułaczki natrafia na różne egzotyczne miejsca, to jednak nieustannie karmi się wspomnieniem opuszczonej ojczyzny, za którą tęskni i do której ostatecznie wraca. Innymi słowy, Odyseja – wedle Lévinasa – to synonim Tego-Samego; synonim świata, w którym wyruszając z Itaki, nieuchronnie do Itaki wracamy. Odyseja – w sensie filozoficznym – to świat na wskroś nowoczesny, w którym podmiot poznający nie zostaje zakwestionowany przez obecność tego, co zewnętrzne, radykalnie obce i transcendentne. Odyseja, mówiąc jeszcze inaczej, definiuje ruch asymilacji i zawłaszczenia Inności, ponieważ podmiot wyruszając z Tego-Samego w stronę Innego, nieuchronnie do Tego-Samego powraca. Jak losy Odyseusza rozgrywają się między wyjściem i powrotem do Itaki – a zatem w schemacie *exitus* i *reditus* – tak dynamika nowożytnego podmiotu spełnia się między „wyjściem” i „powrotem” do samopoznającej się świadomości. Oto sedno idealizmu Husserla, któremu w *Medytacji piątej* nie udało się odnaleźć drogi wiodącej od zredukowanego poprzez fenomenologiczną *epoché* „ja” do transcendencji drugiego człowieka¹⁵. Fenomenologiczne „ja” – *solus ipse* – na zawsze pozostaje zakładnikiem immanencji własnej świadomości. Odyseja okazuje się zatem metaforą podmiotu monadycznego, który szczerze zatrzaśnięty w horyzoncie własnego *cogito*, nieodmiennie redukuje Inność do porządku własnej świadomości. Trylogia Lévinasa – co będę usiłował w tej pracy wykazać – proponuje tymczasem zupełnie inną wizję podmiotowości; wizję, która przełamuje schemat wyjścia i powrotu, *exitus* i *reditus*, a tym samym – jak twierdzą – staje się *Anty-Odyseją podmiotu*.

„Mitowi Ulissea powracającego do Itaki – powiada Lévinas – chcielibyśmy przeciwstawić historię Abrahama, który porzuca na zawsze swą ojczyznę dla ziemi jeszcze nie znanej, a nawet zabrania swemu słudze przyprowadzenia własnego syna do tego punktu wyjścia”¹⁶. Przeciwnieństwem Odyseusza okazuje się zatem Abraham – pierwszy hebrajski patriarcha – który uosabia wizję podmiotowości

¹⁵ Zob. E. Husserl, *Medytacja piąta. Odstąpienie sfery transcendentalnego istnienia jako monadologicznej intersubiektywności* [w:] Tenże, *Medytacje Kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, oprac. A. Półtawski, Warszawa 1982, s. 130–227.

¹⁶ E. Lévinas, *Ślad Innego* [w:] *Odkrywając egzystencję...*, dz. cyt., s. 201.

kwestionowanej przez to, co Inne. Odyseusz i Abraham to dwie konkurencyjne figury antropologiczne. Jedna symbolizuje egologiczny podmiot zamknięty w samoobecności Tego-Samego, druga wyraża natomiast podmiot wystawiony na oddziaływanie Inności. Odyseusz zatacza koło – odbija od brzegu Itaki, a później do niego wraca, tymczasem Abraham przebywa wędrówkę *par excellence* – wyrusza z Ur chaldejskiego, a dociera do Ziemi Kanaan. „Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukazę”¹⁷ – oto wezwanie, które Bóg kieruje do Abrahama. Abraham podejmuje wędrówkę w nieznaną, przemierza Charan i Negeb, przy czym wie, że wyłączenie obietnica, zaufanie i nadzieja, że osiągnie nieznaną cel. Co więcej, Abraham – w przeciwieństwie do Odyseusza – nie żyje ani wspomnieniem, ani tęsknotą; nie ma w pamięci krajobrazu Itaki, którego gorączkowo wypatrywałby na linii horyzontu¹⁸. Hebrajski patriarcha posłusznie ulega wezwaniu i raz na zawsze opuszcza ziemię ojczystą dla zupełnie obcej krainy, której nigdy wcześniej nie widział. Ur i Kanaan – oto dwa bieguny, biblijne synonimy Tego-Samego i Innego, między którymi rozgrywa się „prawdziwe życie”¹⁹. Rację ma ksiądz Tischner, który przed laty, opatrując myśl Lévinasa własnym komentarzem, pisał tak:

Zaproszono nas, abyśmy sprawę Abrahama przemyśleli po raz wtóry. Ale nie jest to sprawa związana z Izaakiem, o której tyle napisał Kierkegaard, ale rzecz wcześniejsza, gdy wiedziony Wielką Obietnicą Abraham opuszcza swoje domostwo, idzie na pustynię, by szukać dla siebie i swego przyszłego narodu obiecanej ziemi. Nie prowadzą go do niej, jak Odysa – znawcę gwiazd i wiatrów, żadne wspomnienia dróg, krajobrazów. Od czasu do czasu Bóg – jedyne wspomnienie, jakie nosi w swym sercu Abraham – posyła ku niemu posłów. Posłowie mają takie same, jak Abraham, ludzkie twarze. Twarze te są dla niego wszystkim. One ożywiają wspomnienie Obietnicy,

¹⁷ Wj 12, 1. Cytuję według: *Pismo Święte Nowego Testamentu w przekładzie z języka greckiego. Biblia Tysiąclecia*, wyd. V, oprac. zespół biblistów polskich, Poznań 2000.

¹⁸ Opozycja Odyseusza i Abrahama przekłada się także na ważne dla myśli Lévinasa przeciwieństwo potrzeby i pragnienia. Słynny fragment *Calości i nieskończoności*, w którym Lévinas opisuje metafizyczne pragnienie, nieodparcie nasuwa skojarzenia z postacią Abrahama: „Pragnienie metafizyczne – jak pisze Lévinas – nie szuka powrotu, bo jest pragnieniem krainy, w której wcale się nie urodziliśmy. Kraju całkowicie obcego, który nigdy nie był naszą ojczyzną i do którego nigdy nie zawędrujemy. Pragnienie metafizyczne nie opiera się na żadnym uprzednim powinowactwie. Jest pragnieniem, którego nie sposób zaspokoić”. E. Lévinas, *Calość...*, dz. cyt., s. 19.

¹⁹ Zob. E. Lévinas, *Calość...*, dz. cyt., s. 18. O roli pojęcia życia w filozofii Emmanuela Lévinasa pisał Tadeusz Gadacz: T. Gadacz, *Fenomenologia życia...*, dz. cyt., s. 107.

ukazują kierunek nadziei. Wierząc posłańcom, Abraham wierzy Nieskończonemu. Gdy widział, że do jego namiotu zbliża się twarz posłańca, otwierał swój dom na oścież²⁰.

Abraham nie bez powodu staje się zatem figurą, która uosabia proponowaną przez Lévinasa koncepcję podmiotu. Los Abrahama doskonale ilustruje dynamikę podmiotowości, której dążenie do tego, co Inne – do bliźniego, do Dobra, do Transcendencji – polega na „opuszczaniu bycia i opisujących je kategorii: polega więc na eks-cendowaniu”²¹. Co więcej, Abraham również z tego powodu doskonale wpisuje się w koncepcję Lévinasa, że jest figurą na wskroś hebrajską, a idee „całości” i „obecności” to idee, których źródła tkwią w kręgu kultury greckiej. Przeciwwstawienie biblijnego Abrahama i mitycznego Odyseusza oznacza – w szerszej perspektywie – opozycję dwóch odmiennych kultur: hebrajskiej i greckiej²². Konflikt między ontologią i etyką – ujawniony przez Lévinasa i, jak się okaże, rozstrzygnięty na rzecz etyki – również, w moim przekonaniu, stanowi funkcję różnicy między żydowskim przywiązaniem do prawa i starożytną nauką o byciu jako bycie. Nie chciałbym jednak porzucać w tym momencie głównego wątku naszych rozważań, filozofii podmiotu, na rzecz wyprawy w głąb kulturowego i religijnego „zaplecza” Lévinasowskiej myśli²³.

²⁰ J. Tischner, *Emmanuel Lévinas* [w:] Tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 2005, s. 169. W niniejszym eseju, który został opublikowany w 1976 roku jako jedno z pierwszych polskich opracowań filozofii Lévinasa, Tischner wielokrotnie powtarzał: „Nie traćmy z oczu postaci Abrahama – ojca wszystkich tułaczy”.

²¹ E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, przeł. J. Margański, Kraków 2006, s. 9.

²² Zagadnienie wpływów i zależności między kulturą grecką a hebrajską, które ujawnia się w filozofii Lévinasa, jest kwestią niezmiernie ciekawą. Lévinas bez wątpienia pozostawał pod ogromnym wpływem kultury judaistycznej. Uważam, że tylko z tej perspektywy mógł w tak przenikliwy sposób obserwować „spustoszenie”, które dokonało się w kulturze europejskiej za sprawą greckiej ontologii. Sam Lévinas zastrzegł jednak: „Nie jestem tak zarozumiały, by wierzyć, że całe moje usiłowanie jest wyrazem judaizmu. Ono również zbyt zależy od Platona i Plotyna, by uważać się – w sposób śmieszny – jako anty-helleńskie”. E. Lévinas, cyt. za: M. Jędraszewski, *Między Totalité et Infini a Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. Korespondencja Emmanuela Lévinasa z Simonem Decloux* [w:] Tenże, *Homo: capax Alterius, capax Dei. Emmanuel Lévinasa myślenie o człowieku i Bogu*, Poznań 1999, s. 56.

²³ Teologiczne zaplecze filozofii Lévinasa to jeden z najczęściej dyskutowanych aspektów jego myśli. Z wieloletniej korespondencji między o. Simonem Decloux SJ a Emmanuelem Lévinasem dowiadujemy się, że Lévinas, z jednej strony, nie zaprzeczał „pre-filozoficznym” źródłom własnej filozofii, z drugiej jednak strony, nie chciał, by jego refleksja przechodziła na płaszczyznę teologiczną. W pierwszym liście do o. Decloux z 1963 roku, Lévinas tak komentował swoją pracę – *Całość i nieskończo-*

Najistotniejsze, jak sądzę, jest to, że Lévinas – jak pisze Barbara Skarga – „tropi [...] każdą tezę, która by to, co inne, sprowadzała do tego samego, transcendencję do immanencji, i widzi zarysy tych tez już w antyku”²⁴. A zatem, bezsprzecznie: Abraham, z wielu powodów, stanowi najlepszą obsadę Lévinasowskiej *Anty-Odysei*.

4. TRZY FIGURY PODMIOTU

Opowieść Lévinasa rozgrywa się w trzech odsłonach. W rezultacie, również koncepcja podmiotu wyłania się w trzech kolejnych etapach. Podmiotowość, o której mowa w *Istniejącym i istnieniu*, tylko w niewielkim stopniu i tylko wytrawnym czytelnikom nasuwa skojarzenia z bohaterem biblijnej Księgi Wyjścia. *Istniejący i istnienie* stanowi bowiem pierwszą część trylogii, w której Lévinas zarysowuje kształt własnego projektu, opracowuje podmiot pod względem jego relacji z byciem i wyznacza kierunek dalszych badań. To niewielkie studium porusza jednak cały zespół tematów, które z biegiem czasu staną się znakiem rozpoznawczym filozofii Lévinasa. „Dobro, Czas oraz relacja z Innym jako dążenie ku Dobru”²⁵ to problemy zaledwie w tej pracy zasygnalizowane, które – jak się później okaże – znajdą twórcze rozwinięcie w tak charakterystycznych ideach, jak: „Toż-Samy”, „separacja”, „twarz” i „substytucja”. *Istniejący i istnienie* – w moim przekonaniu – odgrywa niebagatelną rolę w procesie kształtowania się Lévinasowskiej teorii podmiotu. Kategoria „Toż-Samego”, *L'même*, która oznacza bytową odrębność i ontologiczną samotność każdego *ja*, właśnie tutaj znajduje wstępnie opracowanie w postaci pojęcia hipostazy. Pierwsza manifestacja podmiotowości – jak przekonuje Lévinas – to moment przejścia z porządku bezosobowego czasownika do porządku rzeczownika; to moment, mówiąc inaczej, w którym orzecznik poddaje

ność: „Oczywiście nie mogę zaprzeczyć (istnieniu) pre-filozoficznych źródeł, które mnie karmiły. Lecz zależy mi na filozoficznym charakterze książki, poprzez której tak dobre odczytanie sprawił mi Ojciec wielki zaszczyt. I nigdy nie posługuję się żadnym werselem ani też religijnym odniesieniem, by coś uzasadnić”. Cyt. za: M. Jędraszewski, *Między Totalité et Infini...*, dz. cyt., s. 55.

²⁴ B. Skarga, *Lévinas i Grecy*, „Znak” 2006, nr 619, s. 98. W innym komentarzu do myśli Lévinasa, Barbara Skarga zwraca uwagę, że filozofia Lévinasa rodzi się – w gruncie rzeczy – na przecięciu czterech tradycji kulturowych: hebrajskiej, rosyjskiej, francuskiej i niemieckiej. Zob. T. Gadacz, *Historia filozofii...*, dz. cyt., s. 575.

²⁵ Zob. E. Lévinas, *Istniejący...*, dz. cyt., s. 9.

się władzy podmiotu²⁶. „Byt – to, co jest – czytamy w *Istniejącym i istnieniu* – jest podmiotem czasownika *być* i tym samym sprawuje władzę nad nieuchronnością bycia, które stało się jego atrybutem. Istnieje ktoś, kto bierze na siebie bycie, będące odąd jego bytem”²⁷. Wydarzenie przejścia od nieokreśloności *być* do partykularności *jestem* rozstrzyga o konstytucji podmiotu. Lévinas opisuje to wydarzenie nie tylko w kategoriach gramatycznych, lecz także ściśle filozoficznych. Dwa terminy okazują się w tej analizie kluczowe: po pierwsze, *il y a*, czyli „istnienie, bez tego, kto istnieje”, a po drugie – wspomniana już hipostaza. Narodziny podmiotu oznaczają moment wyłonienia się partykularnego *ja* z amorficznego i nieokreślonego horyzontu *il y a*, z „bycia anonimowego”. Zasadą tożsamości człowieka jest ruch samoodniesienia i autoafirmacji, czyli uznania nierozzerwalnej więzi między byciem i bytem; między mną i moją egzystencją. „*Ja* – powiada Lévinas – to konstytuujący tożsamość ruch samoodniesienia”²⁸. Tak rozumiany podmiot jest bytem ściśle pojedynczym, odrębnym i niezastępowalnym w swoim istnieniu. Innymi słowy, jest to podmiot samotny, przy czym o jego samotności nie decyduje odosobnienie, ale unikatowy związek z byciem. Samotność pojęta w sposób radykalny – ontologiczny – oznacza nieodwołalną umowę z byciem²⁹, nieprzekazywalny związek z własnym istnieniem. „W zrozumiałym świecie – pisze Lévinas – jestem sam, to znaczy jestem zatrzaśnięty w istnieniu, które jest definitywnie jedno”³⁰.

Okazuje się zatem, że *Istniejący i istnienie* – pierwszy, jak twierdzą, tom *Anty-Odysei* – proponuje wizję podmiotu całkowicie monadycznego, który na pozór niewiele ma wspólnego dialogicznością czy relacyjnością egzystencji. Piszę „na pozór”, ponieważ radykalna samotność, w przekonaniu Lévinasa, bynajmniej nie oznacza niemożliwości dialogu, lecz przeciwnie – stanowi jego niezbywalny warunek³¹. Samot-

²⁶ Zob. Tamże, s. 18. „Relacja między *bytem* a *byciem* – jak twierdzi Lévinas – nie polega na kojarzeniu dwóch niezależnych terminów. Umowa *bytu* z byciem już obowiązuje i nie sposób go wyodrębnić. On jest. Sprawuje nad byciem władzę, jaką podmiot sprawuje nad orzecznikiem. Sprawuje ją w chwili nie podlegającej wszak rozbirowi w analizie fenomenologicznej”.

²⁷ Tamże, s. 134.

²⁸ Tamże, s. 129.

²⁹ Tamże, s. 31.

³⁰ Tamże, s. 136.

³¹ Jak wyjaśnia Lévinas: „Separacja – dokonująca się konkretnie jako zamieszkiwanie i ekonomia – umożliwia stosunek z odłączoną, absolutną zewnętrżnością”. E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 262.

ność ontologiczna nie jest zerwaniem więzi z innymi, gdyż jest wcześniejsza od jakichkolwiek więzi³². Wyjście naprzeciw Inności byłoby niemożliwe, gdyby wpieryw nie pojawił się podmiot zdolny do nawiązania relacji. Co więcej, niemożliwa byłaby także mowa, prawda i metafizyka³³. Hipostaza nie jest więc definitywną figurą Lévinasowskiej podmiotowości, lecz jej formą przejściową, która gorączkowo usiłuje wyrwać się z ciasnoty własnego świata. „Schodząc [...] ku ontologicznym korzeniom samotności – pisał Lévinas – mamy nadzieję ujrzeć, jak ta samotność może być przekroczona”³⁴. I dalej:

Powiemy od razu, czym to przekroczenie nie będzie. Nie będzie ono poznaniem, gdyż przez poznanie przedmiot, czy chce się tego, czy nie, zostaje wchłonięty przez podmiot i dwoistość zanika. Nie będzie to ekstaza, gdyż w ekstazie podmiot pogrąża się w przedmiocie i rozpoznaje siebie w jego jedności. Wszystkie te związki prowadzą do zniknięcia tego, co inne³⁵.

Wątek wewnętrznej ekonomii podmiotu, który nie znajduje wybawienia od samotności ani w pracy, ani w poznaniu, ani w wiedzy zostanie podjęty w drugiej części *Całości i nieskończoności*. W tym momencie najistotniejsze jest podkreślenie faktu, że samotniczy podmiot jest całkowicie bezsilny wobec brzemienia własnego bycia. Ocalenie może nadejść tylko ze strony tego, co całkowicie inne: „Uwolnić go od tego brzemienia – jak pisze Lévinas – może jedynie czas i drugi człowiek”³⁶. Oto, jak sądzę, filozoficzne dążenie wiodące od pierwszej do drugiej części trylogii – od *Istniejącego i istnienia* do *Całości i nieskończoności*.

Kolejna odsłona *Anty-Odysei* ukazuje podmiot w relacji z drugim człowiekiem. Hermetycznie zamknięta hipostaza – daleki synonim

³² Zob. T. Gadacz, *O umiejętności życia*, Kraków 2003, s. 105 i 106.

³³ Niemożliwa byłaby metafizyka, ponieważ – jak pisze Lévinas – „metafizyka zwraca się ku *gdzie indziej*, ku *inaczej*, ku *innemu*. W najogólniejszej postaci, jaką przybrała w historii myśli, jest ruchem wychodzącym od znanego nam świata – nawet jeśli na jego skraju albo w nim skrywają się ziemie jeszcze nieznanne – od u *siebie*, które zamieszkuje, w stronę obcego poza-sobą, w stronę jakiegoś tam”. E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 18.

³⁴ E. Lévinas, *Czas...*, dz. cyt., s. 22.

³⁵ Tamże, s. 22. Lévinas przyznaje jednak, że podmiot o własnych siłach może do pewnego stopnia przewyciężyć swoją materialną strukturę: „W codziennej egzystencji w świecie, materialna struktura podmiotu okazuje się być w pewnej mierze przewyciężona: pomiędzy mojąsią (*le moi*) i sobością pojawia się interwał. Tożsamy podmiot nie zwraca się ku sobie od razu i bezpośrednio”. E. Lévinas, *Czas...*, dz. cyt., s. 55.

³⁶ E. Lévinas, *Istniejący...*, dz. cyt., s. 160.

kartezjańskiej *res cogitans* i leibnizjańskiej monady – zostaje zakwestionowana i rozbita mocą obecności Innego. Toż-Samy staje naprzeciw Innemu, który ujmuje ciężar jego samotności. Monologiczny świat *ja* stopniowo staje się światem dialogicznym. Niemal cała problematyka, z którą Lévinas zmagają się w *Całości i nieskończoności*, jest próbą odpowiedzi na jedno fundamentalne pytanie: „Jak [...] Toż-Samy, urzeczywistniający się jako egoizm, może wejść w relację z Innym, nie pozbawiając go natychmiast jego inności? Na czym polega ten stosunek?”³⁷. Mówiąc inaczej, w jaki sposób opisać i zdefiniować relację między *ja* i *ty*, między dwoma członami relacji, by ich odniesienie nie prowadziło do przemocy i wzajemnego uprzedmiotowienia. Receptą na przewycięzenie tego problemu – przekonuje Lévinas – jest przebudowa koncepcji podmiotu, który w tradycji myśli nowożytnej był najczęściej definiowany w kategoriach epistemologicznych. „W książce tej – powiada Lévinas – przedstawiamy podmiotowość jako gościnność przyjmującą drugiego człowieka”³⁸. Warunkiem spotkania *par excellence*, to znaczy spotkania wolnego od przemocy, w którym doświadczamy bliskości i bezpośredniości drugiego człowieka, okazuje się zakwestionowanie monadyczności podmiotu. Immanencja *ja* musi zostać przełamana mocą transcendencji *ty*, która rozbija świadomość tak, jak idea nieskończoności rozbija kartezjańskie *cogito*³⁹. Toż-Samy w konfrontacji z Innym musi zawiesić władzę *Sinngabung* i uznać, że Inny – by tak powiedzieć – „znaczy samego siebie”, ponieważ poprzedza jakąkolwiek możliwość nadawania sensu – jest objawieniem⁴⁰. Intencjonalność podmiotu poznawczego ulega inwersji i – jak pisał Jean Nabert – staje się kontr-intencjonalnością podmiotu etycznego⁴¹.

³⁷ E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 25.

³⁸ Tamże, s. 11.

³⁹ Zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przekład zbiorowy, Kęty 2001, s. 57.

⁴⁰ Zob. E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 27. Synonimem objawienia, jak sądzę, może być pojęcie twarzy. Jak pisze Lévinas: „Pojęcie twarzy, do którego będziemy się odwoływać w całej tej pracy, otwiera nowe perspektywy: prowadzi do pojęcia sensu wcześniejszego niż *Sinngabung*, to znaczy niezależnego od naszej inicjatywy i od naszej władzy. Oznacza filozoficzną uprzedniość bytu w stosunku do bycia i zewnętrzność, która nie przyzywa władzy ani posiadania, zewnętrzność, która nie sprowadza się, jak u Platona, do wewnętrzności wspomnienia, a mimo to nie narusza przyjmującego ją *Ja*”. Tamże, s. 43.

⁴¹ Jean Nabert rozróżnił kartezjańskie *cogito* poznawcze i *cogito* etyczne. Cechą charakterystyczną *cogito* poznawczego jest intencjonalność, natomiast *cogito* etycznego – kontr-intencjonalność. Zwięźle omawia tę kwestię Tadeusz Gadacz: „Zarówno

Mówiąc krótko, podmiotowość zostaje przeszyta ideą nieskończoności, „otwiera się”, a dzięki temu zdolna jest uznać to, co wobec niej radykalnie inne, obce, transcendentne. Egoizm samoidentyfikującej się hipostazy ulega przekształceniu w „podmiotowość jako gościnność przyjmującą drugiego człowieka”⁴².

Konsekwencje tego rodzaju przemiany – powiedziałbym: konsekwencje tego etapu *Anty-Odysei* – są ogromne. Po pierwsze, podmiot przestaje być podmiotem przedstawiającym, czyli fenomenologicznym, a zarazem przestaje być jedynym źródłem sensu. Znaczenie stanowi teraz nie tyle funkcję świadomości – *noemat noezy* – ile funkcję transcendencji drugiego człowieka. Po drugie, tożsamość podmiotu w niczym nie przypomina samoprzejrzystej jaźni *cogito*, lecz okazuje się „rozbita”, „niedomknięta” i ciągle kwestionowana przez to, co inne. Podmiot nie spoczywa zatem sam w sobie, nie jest monadą wolną od jakichkolwiek zewnętrznych zakłóceń, ale staje się „podmiotem pragnienia”, który szuka spełnienia w spotkaniu z transcendencją. I po trzecie, Toż-Samy staje się zdolny do przyjęcia Innego jako Innego. Podmiot nie redukuje już innego do tego samego, nieznanego do znanego, ale sam – w spotkaniu z Innym – ulega odkształceniu i zdeformowaniu, wykracza poza horyzont własnego bycia. Lévinas pisze:

Relacja Toż-Samego i Innego – czyli metafizyka – rozgrywa się źródłowo jako dyskurs, w którym Toż-Samy, skupiony w sobości Ja – jedyny i autochtoniczny byt szczegółowy – wychodzi z siebie⁴³.

Inny budzi zatem w Toż-Samym pragnienie nieskończoności, pragnienie wyruszenia w stronę „kraju całkowicie obcego, który nigdy nie był naszą ojczyzną i do którego nigdy nie zawędrujemy”⁴⁴. Inny – mój mistrz i nauczyciel – w gruncie rzeczy jest zatem sprzymierzeńcem, który zakorzenia mnie w doświadczeniu transcendencji. Zasadniczy

Husserl, jak i Lévinas za punkt wyjścia swej fenomenologii przyjęli kartezjańskie *cogito*. Dokonali jednak odmiennej jego interpretacji. Na te właśnie dwie interpretacje zwrócił celnie uwagę Jean Nabert. W kartezjańskim *cogito* dostrzegł, z jednej strony, funkcję obiektywizującej obiektywizacji prawdy, możliwość stworzenia teorii poznania i nauki, z drugiej jednak, możliwość badań *skierowanych bezpośrednio na odkrycie konkretnych form doświadczenia wewnętrznego, nieredukowalnych do kategorii, przez które konstruujemy naturę*. Krótko mówiąc, Nabert odróżnił kartezjańskie *cogito* poznawcze i *cogito* etyczne”. T. Gadacz, *Fenomenologia życia...*, dz. cyt., s. 110.

⁴² E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 11.

⁴³ Tamże, s. 26.

⁴⁴ Tamże, s. 19.

zwrot akcji przyniesie jednak ostatnia część *Anty-Odysei* – to nie Toż-Samy będzie „gościł” Innego, lecz Inny będzie nawiedzał Toż-Samego. Podmiot stanie się podmiotem radykalnie wyobcowanym i wzywaniem do substytucji.

Inaczej niż być lub ponad istotą – książka, która zamyka naszą trylogię – wprowadza radykalne zmiany w Lévinasowskiej koncepcji podmiotu. Okazuje się bowiem, że podmiot nie tylko uznaje prawomocność tego, co Inne i nie tylko zostaje przez to, co Inne zakwestionowany, lecz staje się całkowicie biernym zakładnikiem Inności wydanym na jej traumatyzujące oddziaływanie. Podmiotowość nie jest już – jak w części pierwszej – „dla siebie”, ani też – jak w części drugiej – „dla drugiego”, lecz w świetle idei substytucji przeobraża się w heroiczne bycie „za drugiego”. „*Ja* rozpatrywane z punktu widzenia odpowiedzialności – pisze Lévinas – jest za-innego, jest ogołoceniem, otwarciem na pobudzanie, czystą podatnością”⁴⁵. Mówiąc inaczej, Inność nie przynosi już ani ocalenia od samotności, ani też nie wprowadza w wymiar pragnienia i metafizyki, lecz staje się źródłem udręki, obsesji i cierpienia. „Podmiotowość – twierdzi Lévinas – jest od razu substytucją, zakładnikiem ofiarowanym w miejsce innego”, jest – czytamy dalej – „byciem-w-miejsce-innego, pra-źródłową podatnością poprzedzającą wszelką wolność i wykraczającą poza wszelką terażniejszość czy obecność; podmiotowością oskarżaną w niedogodności i nieuwarunkowaniu biernika, w *oto jestem*, w posłuszeństwie chwale Nieskończoności, która podporządkowuje mnie Drugiemu Człowiekowi”⁴⁶. Podmiot traci zatem jakiegokolwiek znamiona autonomii i suwerenności, a staje się całkowicie pasywnym „statystą sceny bycia” – zakładnikiem an-archicznego wyznaczenia do odpowiedzialności. Co więcej, rdzeń podmiotowości konstituuje się poza czasem i poza „spamiętywalną przeszłością”, w jakimś „pra-źródłowym momencie”, całkowicie „za plecami” świadomego *ja*, a nawet wbrew jego woli⁴⁷. Jak pisze Lévinas:

Hipostaza sobości [...] zawiązuje się nierozzerwalnie w odpowiedzialności za innych. W odpowiedzialności, która jest intrygą anarchiczną, ponieważ nie jest ani odwrotnością wolności lub swobodnego zaangażowania podejmowanego w terażniejszości albo w spamiętywanej przeszłości, ani też alienacją niewolnika, choć jej znaczeniem jest *brzemie innego w toż-samym*⁴⁸.

⁴⁵ E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, dz. cyt., s. 232.

⁴⁶ Tamże, s. 244.

⁴⁷ Zob. tamże, s. 177.

⁴⁸ Tamże, s. 176 i 177.

Podmiot zostaje ustanowiony nie jako *ja*, ale jako *mnie*. Pierwszy rozblýsk świadomości – twierdzi Lévinas – nie jest momentem solipistycznej identyfikacji z samym sobą i artykulacji zaimka *ja*, ale polega na odkryciu wybrania, a tym samym na wypowiedzeniu słowa *mnie*. Podmiotowość zostaje pierwotnie ugruntowana w bierniku jako podmiotowość akauzatywna, „oskarżona”⁴⁹ i wyznaczona do odpowiedzialności za drugiego człowieka.

5. OD ONTOLOGII DO ETYKI

Odpowiedzialność – w moim przekonaniu – jest kluczem do zrozumienia tak zdecydowanej ewolucji Lévinasowskiej koncepcji podmiotu. Zasadniczą stawką, o którą Lévinas walczy orężem *Inaczej niż być*, okazuje się bowiem bytowe zespolenie podmiotowości i odpowiedzialności. Chodzi o to, by odpowiedzialność nie była przypadkowym akcydensem podmiotu, lecz by stała się jego atrybutem niezbywalnym – ontologicznym. Podmiotowość musi pomieścić w sobie zarówno *mnie*, jak i *innego* – oto sens zaskakującej frazy „Inny w Toż-Samym”, *l'Autre-dans-le-Même*⁵⁰. Zdumiewający język *Inaczej niż być*, pełen metafor i hiperboli, niekiedy bliższy poezji niż filozofii, zdaje się artykułować jedną podstawową tezę: być człowiekiem, to dźwigać ciężar odpowiedzialności za Innego. Człowieczeństwo i odpowiedzialność – powiada Lévinas – to jedno i to samo. „Etyka – wyjaśniał Lévinas w rozmowie w Philipp'em Nemo – nie stanowi dodatku do pewnej egzystencjalnej, pierwotnej bazy; to w etyce rozumianej jako odpowiedzialność zawiązuje się sam węzeł podmiotowości”⁵¹. Również tragedia Holocaustu – niezbywalny kontekst Lévinasowskiej myśli – pozwala pełniej zrozumieć ekstremalną definicję odpowiedzialności jako substytucji.

Jeden-za-drugiego posuwa się aż do *jeden-zakładnikiem-drugiego*, do bycia tym, kto w swojej tożsamości wezwanego nie może ani zostać zastąpionym, ani powrócić

⁴⁹ Zob. Tamże, s. 228. Piotr Mrówczyński zwraca uwagę na dwuznaczność francuskiego czasownika *accuser*: „*Accuser* znaczy wydobywać, podkreślać, ukazywać, jak i oskarżać. Po raz kolejny Lévinas ucieka się tutaj do gry słownej. Podmiot zostaje okarżony (*accusé*) przez wezwanie twarzy innego i z jego odpowiedzi (odpowiedzialności) w bierniku (*accusatif*) może wyłonić się (*s'accuser*) jego tożsamość”. Na temat podmiotowości kauzatywnej, której podstawową formułą jest biernik obszerniej pisze Jacek Filek. Zob. J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003.

⁵⁰ Zob. M. Jędraszewski, *Homo: capax Alterius...*, dz. cyt., s. 75.

⁵¹ E. Lévinas, *Etyka...*, dz. cyt., s. 54.

do siebie; kto będąc sobą, odkupuje drugiego człowieka; kto w swojej *istocie* jest wyjątkiem od istoty lub substytucją⁵².

Lévinas zdaje się mówić tak: jedyną odpowiedzią na radykalność zła Holocaustu może być radykalność idei substytucji. Podmiotowość „opętana odpowiedzialnością” – oskarżona o to, co robią lub cierpią inni – stanowi próbę filozoficznej reakcji na dwudziestowieczny dramat ludobójstwa. Nie oznacza to jednak, że jest to odpowiedź wolna od zastrzeżeń i kontrowersji – bynajmniej⁵³. Oznacza to tylko tyle, że przesłanie *Inaczej niż być* pozostaje organicznie związane z historią okrucieństwa, które spustoszyło pierwszą połowę dwudziestego wieku. Po Holocaustie – powiada Lévinas – filozofia podmiotu musi być filozofią odpowiedzialności. Oto filozoficzna gwarancja integralności i transcendencji drugiego człowieka.

Podmiotowość, której losy rozgrywają się w ramach *Anty-Odysei*, wyraża się w trzech podstawowych figurach: hipostazy, pragnienia i substytucji. Nie są to – jak twierdzą – figury całkowicie względem siebie odrębne, ale momenty jednej dynamiki formowania się Lévinasowskiego podmiotu. Hipostaza warunkuje pragnienie, a pragnienie – substytucję. Innymi słowy, podmiotowość musi wprawdzie wziąć bycie w posiadanie, by później, za sprawą Innego, stopniowo wykraczać poza scenę bycia w stronę tego, co *au-delà de l'essence*, czyli „poza byciem”. *Anty-Odyseja* nie wydarza się zatem między dwoma brzegami Itaki. Odyseusz wraca do punktu wyjścia, natomiast Abraham dociera do Ziemi Kanaan. Akcja trylogii toczy się między ziemią ojczystą i ziemią obiecaną, między ontologią i etyką. W punkcie wyjścia mamy do czynienia z podmiotem egologicznym, którego tożsamość wyraża się w geście samoidentyfikacji. W kolejnej odsłonie istotnym elementem konstytucji podmiotu jest odniesienie do tego, co inne, a ostatecznie najgłębszym rdzeniem podmiotu okazuje się odpowiedzialność. Od hipostazy do substytucji, od ontologii do etyki, od *logosu* do *ethosu* – oto, w największym skrócie, treść *Anty-Odysei podmiotu*.

⁵² E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, dz. cyt., s. 236.

⁵³ Krytykę projektu Lévinasa, który funduje etykę na idei całkowicie biernego podmiotu i odpowiedzialności pojętej jako substytucja, podejmuje między innymi Marek Drwięga. Lévinas – jak twierdzi Drwięga – przechodząc od idei odpowiedzialności do idei substytucji, nie tyle dociera do ontologicznego sensu odpowiedzialności, ile wykracza poza ramy jakkolwiek pojętej etyczności i sytuuje się w wymiarze religijnej ofiary, która zawiesza to, co etyczne. Zob. M. Drwięga, *Człowiek między dobrem a złem. Studia z etyki współczesnej*, Kraków 2009, s. 64 i 65.

THE *ANTI-ODYSSEY* OF THE SUBJECT.
THE ANTHROPOLOGY OF EMMANUEL LÉVINAS

Summary

The Anti-Odyssey of the subject is an attempt to reconstruct and interpret Emmanuel Lévinas's anthropology. In this work subjectivity is characterized by three fundamental figures: hypostasis, desire and substitution, which are not three separate and autonomous figures but three stages in the formation of Lévinas's concept of subjectivity. Hypostasis is a condition for desire and desire precedes substitution. The subject must first take possession of being in order to overcome being towards what is „other than being”. *The Anti-Odyssey* does not take place in Ithaca. Its plot is situated between the homeland and the promised land, between ontology and ethics. The egological subject is first enclosed in the realm of self-identification. The subject's exposure to the influence of the Other is crucial for the identity of the self. In the end the deepest core of subjectivity turns out to be responsibility defined as substitution. From hypostasis to substitution, from ontology to ethics, from *logos* to *ethos* – this is the briefest summary of *The Anti-Odyssey of the subject*.

Dominik Rogóż