

DOMINIK ROGÓŻ
(Kraków)

*W sto dziesiątą rocznicę urodzin i dwudziestą śmierci
Emmanuela Lévinasa: 25 grudnia 2015*

DOBRO PONAD BYCIEM

Platońskie inspiracje etyki Emmanuela Lévinasa

Dobro to nie jest istota, tylko coś ponad wszelką istotę¹.
Ponad byciem oznacza podmiotowość lub człowieczeństwo².

Historia filozofii jest swoistym dialogiem, który toczy się przez kolejne wieki i angażuje coraz to nowych rozmówców. Metafizyczne wyzwania, które napędzały starożytne dyskusje, do dziś okazują się dla myśli ważną inspiracją. Wciąż poszukujemy przecież tego samego oparcia i sensu – *arché* rzeczywistości – choć zarówno nasze pytania, jak i odpowiedzi wyrażamy w innym języku, w nowym kontekście, w specyficznym momencie dziejów. Ci, którzy zabrali w tej rozmowie głos jako pierwsi, blisko dwadzieścia pięć wieków temu, uczestniczą w niej nieprzerwanie. Choć ich głos został zakłęty w „uroczyście milczących znakach pisma”³, a przez to stracił na sile i wyrazistości, to jednak wielu współczesnych myślicieli przywraca mu utracone brzmienie za sprawą interpretacji. W ten sposób starożytne idee wracają do

¹ Platon, *Państwo*, 509 B, przeł. i oprac. W. Witwicki, Kęty 2003.

² E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 20.

³ Platon, *Fajdros*, 275 D, przeł. i oprac. L. Regner, Warszawa 1993.

życia, nabierają nowych kształtów i stają się ważnym argumentem w wielu współczesnych sporach. W XX wieku, poszukując nowej zasady moralności, Lévinas wskrzesił Platońską ideę dobra ponad byciem⁴. To on dostrzegł w niej potencjał, który mógłby nadać etyce wymiar metafizyczny, a więc charakter ruchu od znanego „tu” do nieznanego „tam”, od bycia do dobra. Właśnie ta idea, za sprawą wyrafinowanej interpretacji, stała się koncepcją fundamentalną dla jego filozofii. Odtąd, jak się okaże, dynamika myśli Lévinasa będzie rozgrywać się zgodnie z takim podziałem ról, w którym dobro ma charakter całkowicie transcendentny, a bycie jest tożsame z immanencją. Zasadą etyki, mówiąc inaczej, stanie się ruch, który wyprowadza człowieka poza krąg zainteresowania samym sobą w stronę odpowiedzialności za innego. To ruch, wyjaśnijmy od razu, który okaże się przeciwieństwem mocy pierścienia zapewniającej Gygesowi niewidzialność. „Dobro mieści się ponad wszelką istotą – oto najgłębsza, ostateczna nauka nie teologii, lecz filozofii”⁵ – przyzna Lévinas. My natomiast moglibyśmy powiedzieć tak: oto najgłębsza i ostateczna zasada etyki odpowiedzialności.

1. PONAD WSZELKĄ ISTOTĘ

Idea dobra ponad byciem znajduje najpełniejszy wykład w *Państwie* Platona. W dialogu, którego dominującym tematem jest dobro jako właściwa zasada *polis* i *psyche*, Sokrates unika odpowiedzi na pytanie o jego istotę. Okazuje się bowiem, że dobro – w przeciwieństwie do sprawiedliwości czy rozważności – nie poddaje się łatwej definicji. W miarę upływu czasu w rozmówcach narasta jednak napięcie. „Nam wystarczy – mówi do Sokratesa zniecierpliwiony Glaukon – jeżeli

⁴ Choć nikt nie ma wątpliwości co do ogromnego wpływu Platona na myśl Lévinasa, to jednak ten wątek w różnych opracowaniach filozoficznych jest mało eksponowany. Adriaan Peperzak postawił dobitną tezę, twierdząc, że Lévinas jest odpowiedzialny za potwierdzenie aktualności platonizmu w XX wieku: „[...] Plato’s actuality is proven by at least one of the key figures of twentieth-century philosophy”; A. Peperzak, *Platonic transformations: with and after Hegel, Heidegger, and Levinas*, New York 1997, s. 248.

⁵ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, przeł. M. Kowalska, wstęp B. Skarga, Warszawa 2002, s. 111. W wielu miejscach, chcąc podkreślić zarówno ściśle filozoficzne inspiracje własnej etyki, jak i jej ściśle racjonalny charakter, Lévinas powtarza ten argument: „[...] pojęcie bytu ponad bytem nie pochodzi z teologii. To Platońska idea Dobra, choć nie odegrała roli w zachodniej filozofii, wyrastającej z Arystotelesa, nadaje temu pojęciu godność myśli filozoficznej, a co za tym idzie, nie pozwala sprowadzić go do jakiegś mądrości Wschodu”; tamże, s. 260.

dobro omówisz tak samo, jakżeś omawiał sprawiedliwość i rozważę [...]”⁶. W rewanżu otrzymuje jednak wymijającą odpowiedź: „[...] co to właściwie jest *Dobro samo*, dajmy temu pokój na razie”⁷. Taka konstrukcja dialogu jednoznacznie wskazuje na jego punkt kulminacyjny, a więc przedstawienie wyjątkowego statusu idei Dobra. Sokrates przygotowuje rozmówców do tego momentu w sposób niezwykle staranny. Najpierw omawia zagadnienie sprawiedliwości i niesprawiedliwości, mówi o porządku w życiu publicznym i prywatnym, a następnie, odwołując się do doświadczeń widzenia i światła, wprowadza ich w „nauki największe” – *mathemata megista* – w problematykę samego Dobra.

Tak więc i przedmiotom poznania – podsumowuje Sokrates – nie tylko poznawalność dzięki *Dobru* przysługuje, ale również istnienie, oraz istota ich od niego pochodzi, chociaż *Dobro* to nie jest istota, tylko coś ponad wszelką istotę [podkr. – D. R.], coś wyższego i mocniejszego o wiele⁸.

Zdumiony Glaukon odpowiada: „Apollonie! [...] cóż to za wzlot i górowanie nadludzkie i niesamowite!”⁹. Tymczasem Sokrates, jakby pozbawiony pewności i zakłopotany z powodu mało precyzyjnej definicji, szuka dla siebie usprawiedliwienia, mówiąc: „To tyś winien [...], boś mnie zmusił, żebym o nim [o Dobru – D. R.] mówił to, co mi się wydaje”¹⁰.

Niemal bezpośrednio po tej wymianie zdań Sokrates przywołuje słynną metaforę jaskini, w której idea Dobra zostaje porównana do Słońca i przedstawiona jako wieczna zasada niepodzielnie panująca nad światem doczesnym. „[...] zdaje mi się tak – powiada Sokrates – że na szczycie świata myśli świeci idea *Dobra* i bardzo trudno ją dojrzeć, ale kto ją dojrzy, ten wymiarkuje, że ona jest dla wszystkiego przyczyną wszystkiego [...]”¹¹.

W jaki sposób rozumieć zatem Platońską formułę „poza wszelką istotą”, którą Sokrates przypisuje Dobru? Dokąd odsyła nas owo „poza” – poza granicę języka, poza granicę wyobraźni czy poza granicę świata? Na czy polega Platońska transcendencja Dobra, słynna „epekeina tes ousias”, która dla Lévinasa okazała się tak inspirująca?

⁶ Platon, *Państwo*, 506 D.

⁷ Tamże, 506 E.

⁸ Tamże, 509 B.

⁹ Tamże, 509 C.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, 517 B.

Idea Dobra ma w filozofii Platona status szczególny – to sprawa oczywista¹². Sokrates, jak się okazuje, ma jednak wyraźne trudności z jej przedstawieniem, ponieważ nie opisuje jej wprost, tak jak innych *aretai*, ale najpierw zwozi swoich rozmówców, a ostatecznie opisuje zaledwie jej skutki i odwołuje się do analogii. Tak jak słońce, wyjaśnia Sokrates, które dzięki światłu zapewnia widzialność temu, co poznajemy za pomocą zmysłów, tak i dobro, które przekracza porządek bytów, zapewnia poznawalność temu, co rozpoznajemy za pomocą rozumu. A zatem jak słońce ma się do całości świata widzialnego, tak dobro ma się do świata myśli¹³. To porównanie, z pozoru niewyszukane i proste, kryje ważną wskazówkę dotyczącą transcendencji dobra. Wiemy, że słońce jest źródłem światła, a światło jest warunkiem poznawalności świata zmysłowego. Zwróćmy jednak uwagę, że ani słońce, ani światło, które w zasadniczy sposób oddziałują na świat, w pełni do świata nie należą. Co więcej, samo światło jest niepoznawalne, ponieważ nie sposób wpatrywać się wprost w słońce. W konsekwencji, jak pisze Wodziński, „Światło jest «światowe», aczkolwiek nie jest «czymś» z tego świata”¹⁴. Analogicznie, wyjaśnia Sokrates, można uchwycić specyficzny status idei dobra. Dobro oddziałuje na świat w taki sposób, że przenika poszczególne byty i zapewnia ich intelektualną poznawalność. Tak jak widzimy dzięki światłu, które wydobywa przedmioty widzenia z mroków ciemności, tak też poznajemy istoty rzeczy dzięki dobru, które nadaje przedmiotom myślenia prawdziwość,

¹² Platowska koncepcja dobra jest oczywiście złożona, a w różnych dialogach ujmowana jest z różnych perspektyw – niekiedy komplementarnych, niekiedy zaś trudnych do pogodzenia. O ile w *Państwie* Sokrates wskazuje na dobro „ponad wszelką istotę” (509 B), o tyle w *Filebie* (65 A) opisuje je jako „koincydencję trzech: piękna, proporcji i prawdy”. Por. M. Kavka, *Beyond „Beyond Being”. Nonbeing in Plato and Husserl* [w:] tegoż, *Jewish Messianism and the History of Philosophy*, Cambridge 2004, s. 42.

¹³ Zob. W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Kraków 1992, s. 88. Z punktu widzenia podobieństw między etyką Lévinasa a systemem myśli Platonskiej kluczowy jest również fakt, że dobro pozostaje niepoznawalne, a jakiegokolwiek próby jego adekwatnego ujęcia w ramach wiedzy skazane są na niepowodzenie. Również w tym sensie Platonskie dobro jest dla Lévinasa dogodnym synonimem Inności i Transcendencji: „Platon [...] powie, że gdyby sprowadzać dobro do czegoś, co nie jest nim samym, gdyby nie szukać tego, co jest jego istotą, tylko ograniczyć się do szukania jego takich czy innych kształtów w świecie, to wtedy odchodzimy od prawdziwej wiedzy, od *episteme*, zdradzamy nasz intelekt, umysł, *nous*, a schodzimy na teren wiedzy niepewnej, która może mieć rozmaite stopnie [...]”; tamże, s. 85.

¹⁴ C. Wodziński, *Dobre wychowanie. Platonskie przypisy do Nietzschego i Heideggera*, „Przegląd Pedagogiczny” 2008, nr 1, s. 27.

czyli – jak rozumieli to Grecy za sprawą pojęcia *aletheia* – „nieskrytość”¹⁵. Samo dobro, podobnie jak źródło światła, nie należy jednak do świata myśli, lecz – jak mówi Sokrates – „świeci na jego szczycie”. Zarówno światło, jak i dobro okazują się zatem transcendentne. Źródło światła znajduje się poza światem poznawalnym zmysłowo, a idea dobra przekracza porządek poznania. Ani światło, ani dobro nie są „czymś”, a jedynie określają pewne „jak”, czyli sposób dostępu do rzeczywistości zmysłowej oraz intelektualnej. Światło jest warunkiem widzialności, a więc poznania zmysłowego, dobro natomiast jest zasadą prawdziwości, „nieskrytości”, a więc poznania intelektualnego. Tak jak źródło światła, które oświeca poszczególne rzeczy, znajduje się poza światem zmysłowym, tak też idea dobra, która zapewnia poznawalność bytów, lokuje się poza światem myśli.

Owo „poza”, greckie *epekeina*, wskazuje zatem na transcendencję w szczególnym sensie. Światło, choć jest warunkiem poznania zmysłowego, to jednak samo nie daje uchwycić się za pomocą wzroku. Nie sposób patrzeć przecież prosto w słońce. Idea dobra – analogicznie – choć jest źródłem istnienia oraz prawdziwości bytów, to jednak sama przekracza wszelki byt i nie daje przedstawić się w sposób adekwatny. Transcendencja, „*epekeina tes ousias*”, oznacza zatem to, co w pewien sposób przynależy do znanego nam świata, ale zarazem radykalnie ten świat przekracza. Światło jest warunkiem widzialności, ale samo oślepia, paraliżuje wzrok i w tym sensie okazuje się niewidzialne. Dobro jest źródłem bycia i zasadą rozumowego poznania, ale samo ani nie jest konkretnym bytem, ani nie daje się uchwycić za pomocą rozumu. Intelektualne oglądanie idei dobra, jak twierdzi Sokrates, jest wymagające do tego stopnia, że właściwie wydaje się niemożliwe¹⁶. Transcendencja światła i dobra nie oznacza „poza” w znaczeniu „meta”, a więc czegoś, co byłoby całkowicie niedostępne. Światło widzimy pośrednio, a dobro poznajemy poprzez jego przejawy. Platowska formuła

¹⁵ Por. M. Heidegger, *Platona nauka o prawdzie*, przeł. S. Blandzi [w:] tegoż, *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 179.

¹⁶ Por. Platon, *Państwo*, 509 B. „Dlatego koncepcja Platona, zgodnie z którą intelligibilne słońce mieści się poza widzącym okiem i poza oświetlanym przedmiotem, dokładnie opisuje postrzeganie rzeczy. Przedmioty nie mają własnego światła, przyjmują światło pozyczne” – pisał Lévinas. Należało by podkreślić, że Lévinas wskazuje tu na przydatność Platowskiej metaforyki światła do opisu postrzegania rzeczy, nie zaś drugiego człowieka. W przypadku relacji społecznych niezbędna okaże się – jak pisałem – „zamiana” metaforyki światła na metaforykę słuchu. Por. E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 72, 73.

„epekeina tes ousias”, „to, co poza wszelką istotą”, nie odsyła zatem do żadnych „zaświatów”, lecz wskazuje na specyficzną obecność transcendencji w naszym świecie. Tak jak słońce rozświetla świat rzeczy, tak dobro rozjaśnia porządek myśli. Zarówno światło, jak i dobro działają w świecie, choć radykalnie ten świat przekraczają. Ich transcendencja podobna jest do nieuchwytności źródła, które znajduje się „poza” tym, co z niego wypływa. Paradoks dobra polega na tym, że wszystko od niego pochodzi, a zarazem ono samo to wszystko przekracza. Dobro jest warunkiem poznania i właśnie dlatego, jako transcendentny warunek możliwości, wszelkie poznanie przekracza. Jak słusznie pisał Gadamer: „«Dobro» czyni myślenie myśleniem”¹⁷, ale samo – dodajmy – w porządku myślenia się nie mieści.

2. METAFIZYKA JAKO ETYKA

Lévinas starannie eksploruje metafizykę Platona – niektóre jej elementy krytykuje i odrzuca, inne natomiast uznaje za wartościowe i włącza w kontekst własnego projektu etyki. Idea „dobra ponad byciem” jest swego rodzaju kołem zamachowym, które napędza rozumienie etyki jako metafizyki. Jeśli dobro znajduje się ponad byciem, to etyka z istoty rzeczy musi rozgrywać się między dwoma biegunami – między immanencją bycia a transcendencją dobra, między znanym „tu” i nieznanym „tam”. Bycie, jak przekonuje Lévinas, jest synonimem życia zasklepionego w sobie, oscylującego wokół własnych potrzeb, skupionego wyłącznie na strzeżeniu „świętego spokoju” tożsamości. Ekonomia bycia wikła człowieka w nieustanne zajmowanie się samym sobą, a egzystencję przemienia w proces „zachowywania siebie” – „in suo esse perseverare”, by przywołać słowa Spinozy. Właśnie dlatego etyka Lévinasa okaże się wezwaniem do wyjścia poza horyzont bycia albo wręcz nakazem ucieczki od bycia, by odkrywać dobro jako odpowiedzialność za drugiego człowieka. Jedną z najbardziej kontrowersyjnych idei Lévinasa, substytucja, która ustanawia prymat odpowiedzialności nad wolnością, znajduje źródło w radykalnej interpretacji Platońskiej

¹⁷ H. G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, przeł. Z. Nerczuk, Kęty 2002, s. 65. W przywołanym tu studium historycznym Gadamer zwraca uwagę na jeszcze jedną istotną kwestię, a mianowicie: Sokrates nigdy nie odnosi do dobra greckiego terminu *eidos*, który oznaczałby zależność dobra względem formy wspólnej dla wielu rzeczy, lecz konsekwentnie określa go mianem *idea*. O wyjątkowej roli dobra świadczy ponadto fakt, że Platon nie zalicza go w poczet kategorii bytu. Por. tamże.

idei „epekeina tes ousias”. Transcendentne dobro, które nie daje się zawrzeć ani w ramach czasu, ani w kategoriach rozumu, „wyznacza” człowieka do odpowiedzialności, a tym samym wysadza go z porządku bycia. „Inaczej niż być” to kluczowa dla etyki formuła, której załączek kryje się właśnie w Platońskiej teorii dobra. Jak pisał Lévinas: „To, co ponad byciem, albo *inne bycia*, albo *inaczej niż być* – które wiążemy tutaj z diachronią, które wypowiadamy jako nieskończoność – Platon rozpoznał jako Dobro”¹⁸. Wkraczam w porządek etyki o tyle, o ile wykraczam poza porządek bycia. Etyka zaczyna się bowiem tam, gdzie skończoność egzystencji zostanie bezpowrotnie „rozbita” przez nieskończoność odpowiedzialności. Oto kolejny wątek, który określa intelektualne pokrewieństwo między Platonem i Lévinasem:

[...] nie mamy tu do czynienia z teoretykiem wolności i obrońcą inności, ale z dwoma filozofami inności. Każdy z nich – jak pisze Deborah Achtenberg – rozumie ludzką kondycję jako istotowo, zaskakująco i wspaniale otwartą, raczej wrażliwą i dialogiczną niż zamkniętą, samowystarczającą, skoncentrowaną na sobie. Właśnie w tej otwartości każdy z nich znajduje rozwiązanie problemu przemocy¹⁹.

Wizję życia, które nie jest poddane logice *conatus essendi*, lecz na zawsze pozostaje niespełnione, wydane na impulsy natchnienia i przeniknięte „pragnieniem nieskończoności”, dostrzegł Lévinas w Platońskiej metaforze „duszy uskrzydłonej”²⁰. Oglądanie istot rzeczy, a więc dostęp do sfery noetycznej, możliwe jest wyłącznie za sprawą „bożej iskry”, która uskrzydla duszę i wznosi ją na „równinę prawdy”. „Twierdząc – przekonywał Sokrates – że są dwa rodzaje szaleństwa,

¹⁸ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 37.

¹⁹ D. Achtenberg, *Plato and Levinas on Violence and the Other*, „Symposium. Journal of the Canadian Society for Continental Philosophy (CSCP)” 15, 2011, nr 1, s. 189.

²⁰ Por. *Fajdros*, 246 C. Koncepcja pragnienia, które nie daje się zaspokoić, a tym samym staje się doświadczeniem i ilustracją metafizycznej relacji z nieskończonością, wskazuje na silne pokrewieństwo koncepcji Lévinasa i Platona: „O tym, że w myśli obecna jest idea, której *ideatum* przewyższa zdolność myślenia, świadczy nie tylko teoria intelektu czynnego Arystotelesa, ale też bardzo często filozofia Platona. Przeciwno myśleniu ludzi «przy zdrowych zmysłach» głosi on wartość boskiego szaleństwa, duszy «uskrzydłonej», choć szaleństwo nie ma tu wcale charakteru irracjonalnego. [...] Opętanie przez boga – entuzjazm – nie jest postradaniem rozumu, lecz kresem samotnego czy też wewnętrznego myślenia (które nazwiemy później «ekonomicznym»), początkiem prawdziwego doświadczenia *nowości* i noumenu – jest już Pragnieniem”; E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 40.

jedno, które pochodzi z choroby ludzkiej, drugie zaś, które pochodzi z udzielonego przez bogów przekroczenia miary możliwości ludzkich”²¹. Przejście od złudnych wrażeń zmysłowych do trwałych obrazów pojęciowych nie jest możliwe bez szczególnego rodzaju uniesienia, namiętności i szaleństwa. Dusza, która wznosi się ponad porządek empirii do sfery intelektu, odzyskuje niegdyś utracone pióra i skrzydła, napętnia się bachiczną energią, ulega ekstatycznym impulsom, „gotuje się, kipi i kotłuje w niej”²². Dionizyjskie szaleństwo bierze górę nad stoickim spokojem. Ta wyjątkowa „dolegliwość duszy” – jak wyjaśnia Sokrates, nieco zakłopotany młodym wiekiem Fajdrosa – nazywa się Erosem. Właśnie ta metaforyczna ilustracja duszy, która dzięki przekroczeniu miary ludzkich możliwości zbliża się do istoty dobra, stała się dla Lévinasa inspiracją do sformułowania paradoksalnej koncepcji pragnienia jako „nieskończonego w skończonym”. Co więcej, Platońska wizja szaleństwa, które nie niszczy porządku rozumu, lecz go wzbogaca i przekracza, stała się przesłanką dla stworzenia pojęcia racjonalności na nowo – jako nietożsamości, niezaspokojenia i nieadekwacji. „Zrozumiałość – wyjaśniał Lévinas – polega na niezaspokojeniu, na tymczasowym ubóstwie bytu, na jego przebywaniu poza własnym spełnieniem”²³.

Nie tylko obraz „duszy uskrzydłonej” z Platońskiego *Fajdrosa* okazał się dla Lévinasa inspirujący. Równie intrygująca była przypowieść o egipskim wynalazku pisma, którą Lévinas zaadaptował na potrzeby ważnego rozróżnienia między „Mówieniem” i „Powiedzianym” – *le Dire* i *le Dit*. Choć załączki tych kategorii dają się wytropić we wczesnych pracach Lévinasa, to jednak ich waga ujawnia się dopiero w *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Sokrates nie ma wątpliwości, że wynalazek pisma, którym szczyci się Teut, jeden z egipskich bogów, kryje w sobie wyjątkowe niebezpieczeństwo. „Ta nauka – argumentował Teut usiłując przekonać króla Tamuza – [...]

²¹ Platon, *Fajdros*, 256 A.

²² Por. tamże, 251 C.

²³ E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 101. Uważam, że zagadnienia poznania, rozumu i prawdy należą do najciekawszych kwestii poruszanych przez Lévinasa, choć – niestety – nie są dość szeroko komentowane. Prawda pojęta jako radykalna zewnętrżność, która burzy porządek świadomości, a tym samym nie pozwala rozumowi spocząć w samym sobie, czyli osiągnąć adekwacji noezy i noematu, nie oznacza irracjonalności lub szaleństwa, ale – jak przekonuje Lévinas – nowy typ racjonalności, który zrywa z „ekonomicznym myśleniem” transcendentalizmu i umożliwia metafizyczną relację z transcendencją; por. tamże, s. 40.

obdarzy Egipcjan większą mądrością i znakomitszą pamięcią. To zostało wymyślone jako środek zapewniający mądrość i pamięć²⁴. Ani król Tamuz, ani Sokrates nie podzielają jednak entuzjazmu Teuta. Okazuje się bowiem, że pismo jest środkiem nie tyle zapewniającym mądrość i wzmacniającym pamięć, ile – przeciwnie – oziębiającym umysł i siejącym zapomnienie. Pismo – jak wyjaśnia Tamuz –

[...] sprowadzi na umysły tych, którzy się go uczą, zapomnienie, gdyż zaniechają ćwiczenia pamięci, ponieważ zdając się na zapis będą przypominali sobie od zewnątrz pod wpływem obcych znaków, nie zaś od wewnątrz siebie samych pod wpływem własnych²⁵.

Jedno z niebezpieczeństw pisma polega więc na tym, że w poszukiwaniu mądrości dusza zwraca się w stronę zewnętrznych znaków, a tym samym porzuca wędrówkę w głąb samej siebie. Zasada jej podmiotowości, którą na nowo zaadaptuje Lévinas, kompletnie się rozpada²⁶. Zamiast prowadzić wewnętrzny dialog i podążać ścieżką anamnezy, dusza zostaje skazana na obcowanie z milczącymi znakami pisma, które – w przekonaniu Platona – nie mogą stanowić strony jakiegokolwiek rozmowy. Wskutek braku rzeczywistego dialogu, a więc obcowania z żywym sensem w postaci mowy, dusza staje się oziębiała, niezdolna do intelektualnego wysiłku i odkrywania prawdy na drodze przypominania sobie oglądanych w przeszłości pierwowzorów rzeczy. Milczące znaki pisma to niedoskonały obraz żywych dźwięków mowy – na tym przekonaniu zasadza się argumentacja Sokratesa.

Kolejne niebezpieczeństwo, które kryje się w piśmie, polega na tym, że interpretować może je każdy, a jego autor nie ma wpływu na wielość i różnorodność interpretacji. Sens zawarty w piśmie żyje – można by powiedzieć – „własnym życiem”, uwalnia się od intencji autora i w zależności od tego, kto i jak czyta, ujawnia różne znaczenia. Pismo naraża w ten sposób prawdę na błędne rozumienie i cyniczną drwinę ze strony tych, którzy chcieliby zbliżyć się do niej bez odpowiedniego przygotowania. Lévinas, czerpiąc wprost z Platońskiego *Fajdrosa*, którego –

²⁴ Platon, *Fajdros*, 276 E.

²⁵ Tamże, 275 A.

²⁶ Por. E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, dz. cyt., s. 46. Schemat myślenia, który Platon opisał jako rozmowę duszy samej z sobą, milczący dialog wewnętrzny, Lévinas zaadaptuje na potrzeby opisu podmiotowości wezwanej do odpowiedzialności – Toż-Samego nieustannie niepokojonego przez Innego: „Ciche przechodzenie od pytania do odpowiedzi, które według Platona charakteryzuje myślenie, odnosi się już do intrygi, w której zawiązuje się – wychodząc od Innego, który rozkazuje Toż-Samemu – węzeł podmiotowości”; tamże.

nota bene – uważał za jedną z najpiękniejszych książek filozoficznych, powie tak:

Między pracą znajdującą zwieńczenie w dziełach, które mają sens dla innych ludzi i które inni mogą nabyć – które są już towarem odzwierciedlanym przez pieniądź – a mową, w której ukazują się jako byt niezastępowalny, w której czuwać i asystuję własnemu ukazywaniu się – jest głęboka przepaść. Ale ta przepaść ziele za sprawą *en-ergei* czuwającej obecności, która nie *opuszcza* swojej ekspresji²⁷.

O ile mowa zapewnia mówcy możliwość obrony własnych racji oraz prostowania chybionych prób rozumienia, o tyle pismo – przeciwnie – sprawia, że intencje autora stają się bezbronne, a znaczenie tekstu narażone jest na szereg wadliwych interpretacji. Sokrates wyjaśniał to w taki sposób:

W pewnym stopniu bowiem, Fajdrosie, pismo ma coś osobliwego i doprawdy podobnego do malarstwa. Albowiem jego plody przedstawiają się jakby żywe, jeżeli jednak zapytać je o coś, one bardzo dostojnie milczą. Podobnie też i mowy. Myślałbyś, że one niby mówią coś mądrego, jeśliśbyś jednak – chcąc się nauczyć – zapytał o coś z tego, co zostało powiedziane, one zawsze wyrażają jedno i to samo. Gdy się ją zaś raz napisało, cała mowa zwraca się wszędzie, zarówno do tych, którzy są z tym obeznani, jak – tak samo – do tych, którym nic nie pomoże, i ona nie wie, do kogo warto przemawiać, do kogo zaś nie. Pojmowana błędnie i narażona na niesłuszne zarzuty potrzebuje ciągle opieki tego, kto ją napisał. On sam jednak nie może ani być na podporządku, ani wspomagać jej²⁸.

Porównanie pisma do malarstwa nie jest, rzecz jasna, sprawą przypadku. Tak jak malarstwo utrwała na płótnie niedoskonałe obrazy rzeczywistości, tak pismo zaklina w martwych znakach żywy sens mowy. Zarówno malarstwo, jak i pismo oddalają nas zatem od świata idei, od porządku noetycznego poznania, ponieważ skupiają uwagę na wtórnych przedstawieniach wyższego porządku bytów. Mówiąc inaczej, jeśli mowa jest odbiciem myśli, to pismo jest odbiciem mowy, a więc – jak można by powiedzieć – „odbiciem odbicia” myśli. Pismo okazuje się zatem kolejnym stopniem zapośredniczenia sensu, który najpełniej dany jest w bezpośredniej kontemplacji idei. O wyższości mowy nad pismem rozstrzyga właśnie ten specyficznie platoński porządek ontologiczny.

²⁷ E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 358.

²⁸ Por. Platon, *Fajdros*, 275 D. Podążając tym platońskim tropem, Lévinas będzie mógł powiedzieć: „Mowa polega na tym, że Inny idzie w sukurs dawanemu przez siebie znakowi, że asystuje własnemu ukazywaniu się przez znaki, że własną obecnością zapobiega dwuznaczności”; E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 96.

Platon – jak wyjaśniał Lévinas – podkreśla różnicę między obiektywnym porządkiem prawdy, bez wątpienia tym, który powstaje na piśmie, bezosobowo, a rozumem w żywej istocie, a żywą mową, która jest „zdolna wspomagać [umysł], świadoma tego, do kogo należy przemawiać, a wobec kogo milczeć”²⁹.

Niektórzy twierdzą, że Lévinas jest przede wszystkim fenomenologiem mowy³⁰. Trudno o trafniejszą ocenę, ponieważ oryginalna filozofia mowy rzeczywiście stanowi swoisty punkt zborny wielu wątków jego myśli. Mówienie oznacza swego rodzaju „nadwyżkę sensu”, nadmiar znaczenia, który nie daje zawrzeć się w tym, co Powiedziane. Różnica między Mówieniem i Powiedzianym to różnica między sensem, który zmierza do wypowiedzenia, a znaczeniem, które zastyga w określonej materialnej postaci. Mówienie oznacza porządek pierwotny i źródłowy, który poprzedza sferę logosu, a więc tego, co uobecnia się na scenie świadomości, „tu i teraz”. Powiedziane określa natomiast to, co zostało już zrozumiane, a zatem przyswojone przez rozum, który wszelki sens nieuchronnie poddaje operacjom synchronizacji i tematyzacji. Mówiąc prościej: to, co jesteśmy w stanie zrozumieć za pomocą rozumu i języka, nigdy nie wyczerpie całego uniwersum sensu, które kryje się w otaczającej nas rzeczywistości. Słynne Hegłowskie *dictum*: „Co jest rozumne, jest rzeczywiste; a co jest rzeczywiste, jest rozumne”³¹, zostaje zakwestionowane. Okazuje się bowiem, że rzeczywistość – jak przekonuje Lévinas – wykracza dalece poza ramy naszego rozumu i wyszykowanych przez nas pojęć. „Mówienie nie wyczerpuje się w Powiedzianym” to znaczy: sens nie rodzi się w tym, co gotowe, a zatem uobecnione za pomocą reprezentacji, lecz wydarza się w relacji, a zatem w dynamicznym żywiole, który skutecznie uniemożliwia „zgęstnienie” i zakrzepnięcie logosu w jedną określoną postać, w solidną bryłę substancji. Przepaść między Mówieniem i Powiedzianym zaszczepia w nas przekonanie – dodajmy: przekonanie dawno zapoznane w tradycji filozofii zachodniej – że zamiast tego, co prezentuje się w sposób ostateczny, w pełni własnej obecności, mamy odniesienie do tego, co Inne, do Transcendencji, która nieodmiennie wymyka się wszelkim próbom uprzedmiotowienia i zawłaszczenia. Jak pisał Lévinas:

²⁹ Tamże, s. 72.

³⁰ Por. K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 213.

³¹ G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, s. 16.

Mowa – wydarzenie nieredukowalne – nie rozgrywa się wewnątrz świadomości, która wszystko, nawet obcość cierpienia, znajduje w sobie; mowa przychodzi do mnie od innego człowieka i rozbrzmiewa w świadomości, stawiając ją pod znakiem zapytania³².

Właśnie w taki sposób ujawnia się pokrewieństwo między Platonską krytyką pisma a etycznym znaczeniem mowy. „Sprawiedliwość – jak związłe powie Lévinas – to prawo głosu”³³.

3. PLATOŃSKIE METAFORY

Ślady Platońskich inspiracji zdradzają nie tylko idee, lecz także metafory i mity, które znajdujemy w tekstach Lévinasa. Tytuł niniejszej pracy, *Pierścień Gygesa*, wprost odwołuje się do jednego z dialogów Platona, w którym Glaukon – polemizując z Sokratesem – docieka istoty sprawiedliwości. Opowieść o lidyjskim pasterzu i królu, który zмага się z tajemniczą mocą pierścienia, z powodzeniem można uznać za metaforę filozofii zawartą w *Całości i nieskończoności*³⁴. Mityczna

³² E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 241. Tak jak Jean Nabert wskazał na dwa rodzaje *cogito*, a mianowicie: „*cogito* poznawcze” (samoświadomość) i „*cogito* etyczne” (idea nieskończoności), tak też Jacques Derrida zwrócił uwagę na – w gruncie rzeczy – dwa rodzaje platonizmu, to znaczy: 1. platonizm, który dał początek określonej tradycji epistemologicznej, odwołującej się do bezpośredniego oglądu istot rzeczy i kontynuowanej bez wątpienia przez Husserla i Heideggera; 2. platonizm, który właśnie za sprawą idei „dobra ponad byciem” dał początek pewnej tradycji myślenia o etyce, a także egzystencji, jako wykraczaniu poza bycie; por. J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Levinasa*, przeł. K. Matuszewski i P. Pieniążek [w:] tegoż, *Pismo filozofii*, red. B. Banasiak i B. Baran, Kraków 1992.

³³ E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 358.

³⁴ Najważniejsze Platońskie mity, które Lévinas eksploruje i adaptuje na potrzeby własnego projektu „etycznej metafizyki”, to przede wszystkim opowieść o losach Gygesa (*Państwo*), historia wynalazku abecadła przez bóstwo o imieniu Teut (*Fajdros*) i przypowieść o sędzie ostatecznym (*Gorgiasz*). Warto jednak zaznaczyć, że wraz z radykalizacją myśli Lévinasa, od *Całości...* do *Inaczej niż być...*, zmieniają się również mity, do których odwołuje się filozof. O ile figura Gygesa i opowieść o dwuznacznej naturze pisma dominuje w *Całości...*, o tyle w *Inaczej niż być...* akcent pada na mit sądu ostatecznego z *Gorgiasza*, który opisuje radykalnie pojętą sprawiedliwość, całkowitą bezstronność sędziów i podsądnych polegającą na obdarciu wszystkich ze skóry. Jak pisała Tanja Staehler: „The myth of Gyges plays a significant role throughout Levinas’s thought. Yet Levinas undertakes some modifications and even reversals in regard to the original Platonic myth. For him, the myth is not about an unreal thought experiment, but it actually presents an ability that we, as humans, have. We can hide in our invisibility, in the interiority of the ego. We can do so – but we cannot be right as we do so. Using

postać Gygesa, która balansuje na granicy widzialności i niewidzialności, dobrze oddaje kondycję podmiotu moralnego, powstającego w efekcie napięcia między zewnętrżnością i wewnętrżnością – pragnieniem relacji i potrzebą samotności. „Gyges – jak pisał Lévinas – jest symbolem ludzkiej kondycji, bo obejmuje ona możliwość niesprawiedliwości i radykalnego egoizmu, możliwość przyjęcia reguł gry, ale też możliwość oszustwa”³⁵.

Platońska figura Gygesa stała się dla etyki Lévinasa niezmiennym punktem odniesienia, ponieważ w trafny sposób ilustruje ambiwalencję człowieka, którego los zawieszony jest między egocentryczną grawitacją bycia a nieskończonym wezwaniem dobra. Etyka Lévinasa nie jest jednak projektem całkowicie jednolitym. Przejście od *Całości i nieskończoności* do *Inaczej niż być lub ponad istotą* oznacza radykalizację koncepcji odpowiedzialności, przewartościowanie sposobu narracji, a także – co w tym wypadku istotne – wprowadzenie nowych metafor³⁶. W znacznym stopniu, jak sędzę, przyczynił się do tego Jacques Derrida, pierwszy recenzent prac Lévinasa, a zarazem jego wierny przyjaciel. W 1964 roku Derrida opublikował esej *Przemoc i metafizyka*, który stał się katalizatorem kariery Lévinasa we Francji – dał czytelnikom klucz do jego książek i spowodował gwałtowny wzrost zainteresowania jego wizją etyki. Derrida, który doskonale rozumiał filozoficzny zamiar Lévinasa, postawił mu jednak szereg zarzutów dotyczących stroniczej interpretacji *alter ego* Husserla, chybionej krytyki bycia Heideggera, a przede wszystkim zbyt ontologicznego języka, którym operuje *Całość i nieskończoność*³⁷. Lévinas z pewnością tych uwag nie zbagatelizował, lecz krytycznie je sobie przyswoił i w 1971 roku – w ramach „odpowiedzi” – opublikował *Inaczej niż być lub ponad istotą*. To praca, która krąży wokół idei substytucji, operuje zaskakującym

the ring of Gyges is radical injustice”; T. Staehler, *Plato and Levinas: The Ambiguous Out-Side of Ethics*, New York–Abingdon 2010, s. 35, por. także: C. Baeis, *Lévinas and the Wisdom of Love: The Question of Invisibility*, Waco 2007, s. 111.

³⁵ E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 202.

³⁶ W *Całości...* Lévinas wielokrotnie odwołuje się do Platońskiej figury Gygesa (por. E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 55, 93, 197, 212). W *Inaczej niż być...* odwołania do postaci Gygesa (por. E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, dz. cyt., s. 244, 250) ustępują na rzecz Platońskiej metafory sądu ostatecznego przywołanej w *Gorgiaszu*, a właściwie – na rzecz wyeksponowanej w tym micie wrażliwości, bezpośredniości i skóry, która pozwala opisać etyczną zażyłość Innego i Tego-Samego (por. E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, dz. cyt., s. 86, 87, 88, 109, 120, 130, 142, 150, 151 etc.). Por. T. Staehler, *Plato and Lévinas*, dz. cyt., s. 106.

³⁷ Por. J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, dz. cyt.

językiem i po wielokroć odwołuje się do Platońskiej wizji sądu ostatecznego zawartej w *Gorgiaszu*³⁸. O ile mityczna figura Gygesa wydaje się najbardziej reprezentatywna dla *Całości i nieskończoności*, o tyle ilustracja eschatologicznej sprawiedliwości sięgającej „nagich dusz” z *Gorgiasza* odpowiada koncepcji radykalnie biernego podmiotu zawartej w *Inaczej niż być lub ponad istotą*³⁹. Te dwie metafory nie tylko ujawniają kolejną warstwę platonizmu w myśli Lévinasa, lecz także stanowią ważne uzupełnienie ściśle filozoficznej argumentacji. Metafora sądu ostatecznego, na którym dusze sędziów i osądzanych stawiają się jako byty bezcielesne – odarte z wszelkich „ziemskich ozdób”, wolne od zmysłowych ograniczeń poznania – służy Sokratesowi za ilustrację szczególnego rodzaju bliskości, która gwarantuje bezwzględną sprawiedliwość. Bezstronna ocena wymaga bowiem tego, by oddalić wszelkie przeszkody, które mogłyby ją zakłócić, a wziąć pod uwagę wyłącznie to, co „widać na duszy”⁴⁰. Lévinas tymczasem sięga do tego mitu, by zobrazować kondycję podmiotu, który w mówieniu staje się całkowicie „nagi”⁴¹, wchodzi z drugim człowiekiem w relację wyjątkowej zażyłości, ponieważ odkrywa przed nim to, co nie jest dostępne dla jego zmysłów. Mówienie wydaje nas w ręce innego, dopuszcza go do najgłębszych pokładów tożsamości, jest swego rodzaju „otwarcie-
w-odpowiedzi”⁴².

Jeden otwiera się na *drugiego* tak, jak skóra wystawia się na ostrze, które ją rani, jak policzek nadstawia się na uderzenie. [...] Mówienie, znacząc swoje własne znaczenie, jest оголоceniem nad оголоceniami, ekspresją otwarcia – hiperbolą bierności, która zakłóca spokojne lustro wody, w której ta „refleksja” lub ta iteracja nie dołącza się do оголоcenia *post factum*. [...] Obdarciem z samej skóry, śmiertelną raną, obdarciem aż po śmierć, byciem jako podatność na zranienie⁴³.

Największą możliwą bliskość – ponad doświadczeniem i ponad świadomością – którą Sokrates ilustrował za pomocą eschatologicznego obcowania dusz, Lévinas opisał w kategoriach etycznych, odwołując się do pierwotnej funkcji mowy i fundamentalnej zasady odpowie-

³⁸ Por. Platon, *Gorgiasz*, 523 C–E, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002.

³⁹ Por. T. Staehler, *Getting under the skin: Platonic myths in Lévinas* [w:] *Lévinas and the Ancients*, red. B. Schroeder i S. Benso, Bloomington 2008, s. 62.

⁴⁰ Platon, *Gorgiasz*, 524 D.

⁴¹ Nagość, jak wyjaśniał Lévinas, nie oznacza braku odzienia, ale znaczenie, które znaczy „zanim rzucimy na nie światło” – znaczenie *per se*, doświadczenie transcendentnej, której synonimem jest drugi człowiek, por. E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 74.

⁴² E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, dz. cyt., s. 87.

⁴³ Tamże, s. 86, 87, 88. Por. również przypis nr 34 w tym rozdziale.

działności. Bliskość, która określa międzyludzkie relacje, nie poddaje się opisowi za pomocą narzędzi geometrii euklidesowej. W świecie międzyludzkich relacji właściwą miarą bliskości jest odpowiedzialność za drugiego człowieka. Radykalna bliskość to radykalna odpowiedzialność, która zasadza się na „sobości odkrytej, ofiarującej się, cierpiącej w swojej skórze”⁴⁴. Bliskość to „dysjunkcja tożsamości”, „bez-interesse-owność otwarcia”, „Inny-w-Toż-Samym”. Oto ostateczne znaczenie Platońskiej formuły „dobra ponad byciem”.

4. CAŁOŚĆ I NIESKOŃCZONOŚĆ

Choć Lévinas adaptuje wiele wątków metafizyki Platona, to jednak szereg elementów jego systemu krytykuje i odrzuca. W pierwszej kolejności tropi takie pierwiastki Platońskiej myśli, które ponad różnicą i odmiennością ustanawiają porządek całości i uniwersalności. „W «Timajosie» Platona – jak pisze Lévinas – krąg Tego Samego obejmuje krąg Innego. Koniec końców, wszystko znajduje ukojenie w Tym Samym, jak u Hegla”⁴⁵. Ostrze krytyki trafia nie tylko w „wielkie narracje” i kosmologiczne mity, które określają inność wyłącznie poprzez odniesienie do nadrzędnej całości. Lévinas kwestionuje również Platońską koncepcję majeutyki, która zakłada, że wszelką wiedzę wyprowadzamy sami z siebie⁴⁶. Wystarczy odpowiednia stymulacja, bodziec w postaci pytania, by dusza – na zasadzie anamnezy – przypomniła sobie niegdyś oglądane idee. Prawda jawi się zatem jako coś, co przychodzi z wewnątrz i nie podważa tożsamości podmiotu, lecz ją wzmacnia. Lévinas, apologeta zewnętrznosci i transcendencji, rozumie nauczanie, wiedzę i prawdę w zupełnie odmienny sposób:

Byt, który przyjmuje ideę Nieskończoności – przyjmuje, ponieważ nie może wywieść jej z siebie – jest bytem nauczany w sposób niemajeutyczny, bytem, którego

⁴⁴ Por. tamże, dz. cyt., s. 90.

⁴⁵ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, wstęp T. Gadcza, Kraków 1994, s. 146.

⁴⁶ Polemizując z Platońską koncepcją majeutyki, a zarazem wskazując na wiedzę jako coś, co podmiot przyjmuje z zewnątrz, Lévinas pisał: „Inny nie jest dla rozumu skandalem, który zmusza go do dialektycznego ruchu, lecz pierwszą nauką. Byt, który przyjmuje ideę Nieskończoności – przyjmuje, ponieważ nie może wywieść jej z siebie – jest bytem nauczany w sposób niemajeutyczny, bytem, którego samo istnienie polega na nieustannym przyjmowaniu nauki, na nieustannym wychodzeniu poza siebie (a zatem na czasowości). Myśleć to mieć ideę Nieskończoności, myśleć to być nauczany. Rozumne myślenie odsyła do nauczania”; E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 240.

samo istnienie polega na nieustannym przyjmowaniu nauki, na nieustannym wychodzeniu poza siebie [...]”⁴⁷.

Prawda przychodzi zatem z zewnątrz, wkrada się do świadomości i rozrywa horyzont myśli tak, jak idea nieskończoności rozrywa wszelkie skończone ramy. Prawda nie jest ani „przywróceniem pamięci”, ani „odsłonięciem”, lecz „objawieniem”, którego nie mogę zaczerpnąć z własnego wnętrza⁴⁸. Myśleć to pozostawać otwartym na sens, którym jest drugi człowiek.

W tym samym duchu Lévinas krytykował ideał autarkii, o którym Sokrates rozprawiał w trzeciej księdze *Państwa*. Platoński mędrzec to człowiek samowystarczalny, zrównoważony i niepodległy, który „sam sobie wystarcza do szczęścia i w przeciwieństwie do innych ludzi najmniej potrzebuje kogoś lub czegoś drugiego”⁴⁹. Zgoła odmienną wizję mądrości i życia kreował Lévinas, który rozumiał człowieka jako istotę wiecznie niespełnioną, dręczoną pragnieniem nieskończoności, pełną mesjańskiego witalizmu.

[...] życie prawdziwie ludzkie – przekonywał Lévinas – nie może pozostać życiem usatysfakcjonowanym w swoim zrównaniu z byciem, życiem spokojnym, że budzi się ono dla innego, to znaczy jest w stałym otrzeźwianiu; że bycie nie jest nigdy – przeciwnie do tego, co twierdzi tyle uspokajających tradycji – swoją własną racją bycia; że słynne *conatus essendi* nie jest źródłem wszelkiego prawa i sensu⁵⁰.

⁴⁷ Tamże, s. 240. Prawda jest zewnętrżnością, to znaczy: przychodzi spoza podmiotu i rozbija jego tożsamość. Nie jest zatem – jak chciał Sokrates – wydobywana z wnętrza podmiotu zgodnie z regułami majeutyki. To ważna oś sporu Lévinasa z Platonem: „Istota prawdy nie polegałaby zatem na heteronomicznym związku z jakimś Bogiem, ale na czymś już-znanym, które trzeba odkrywać albo swobodnie odnaleźć w sobie, i do którego dostosowuje się każde nieznanne. [...] To lekcja Sokratesa, który pozwala mistrzowi tylko ćwiczyć majeutykę: każde nauczanie wprowadza do duszy to, co już w niej było. Utożsamianie się Ja – cudowna autarkia Ja – jest naturalnym tygłem tej przemiany Innego w To-Samo”; E. Lévinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, przeł. E. Sowa, wstęp M. Kowalska, Warszawa 2008, s. 175, 176, a także: A. Peperzak, *To the Other. An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Lévinas*, West Lafayette 1993, s. 97.

⁴⁸ Rozwijając koncepcję separacji, wewnętrzności i „rozkoszowania się” podmiotu, Lévinas również zaznacza jej odrębność wobec Platońskiej metaforyki prawdy: „Platon mówi o duszy, która rozkoszuje się prawdą. [...] W księdze tej przeciwstawiamy się całkowitej analogii między prawdą a pożywieniem”; E. Lévinas, *Calość...*, dz. cyt., s. 123.

⁴⁹ Platon, *Państwo*, 387 D i E.

⁵⁰ E. Lévinas, *Etyka i nieskończoność. Rozmowy z Phillipe'em Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1992, s. 67. Pojęcie życia, którym operuje Lévinas, jednoznacznie wskazuje na swoje zadłużenie w tradycji żydowskiej. Można w nim dostrzec zna-

Stosunek Lévinasa do Platona okazuje się zatem ambiwalentny. Z jednej strony – co usiłowałem wykazać – Lévinas odważnie eksploruje wybrane wątki Platońskiej myśli, z drugiej zaś strony, zdecydowanie odrzuca te elementy jego filozofii, które niebezpiecznie korespondują z pojęciem całości. „Lévinas – jak pisał jeden z krytyków – korzysta z Platona jako źródła inspiracji dla tworzenia nie-totalizującego dyskursu, a zarazem dostrzega w nim «czarny charakter», jeden z najlepszych przykładów myśliciela totalizującego”⁵¹. Właśnie dlatego, co usiłowałem wykazać, Lévinas jest wielkim entuzjastą idei „dobra ponad byciem” oraz wizji „boskiego szaleństwa”, a zarazem zaciętym krytykiem metafizyki światła, majeutycznej koncepcji wiedzy i autarkicznego ideału życia. Najważniejszą składową etyki Lévinasa, która zdradza Platońską proveniencję, jest doktryna dobra jako transcendencji przekraczającej immanentny porządek bycia. Dobro jest poza bytem i niebytem. Nie można o nim powiedzieć, że jest, bo gdyby było, nie wzywałoby nas do jego urzeczywistnienia. Zarazem nie można twierdzić, że go nie ma, bo gdyby zupełnie go nie było, nie byłoby też wezwania do jego realizacji⁵². Dobro – jak przekonuje Lévinas – jest metafizyczne. Nie oznacza to jednak, że do naszego świata nie należy. Oznacza to tyle, że dobro przekracza fizykę tego świata i porządek ontologii, ponieważ lokuje się w wymiarze etyki – w przestrzeni wolnej od egocentrycznej grawitacji bycia. „Wizja *Agathon* – jak pięknie pisał Voegelin – nie przedstawia materialnej reguły postępowania, ale kształtuje duszę poprzez doświadczenie transcendencji”⁵³.

Na doświadczenie transcendencji wystawia nas również idea nieskończoności, która w horyzoncie świadomości pojawia się w sposób zupełnie wyjątkowy. Nie ulega wątpliwości, że największym jej orę-

czenia związane z „mesjańską nadzieją” i obietnicą „życia powiększonego”. Por. A. Bielik-Robson, *Erras. Mesjański witalizm i filozofia*, Kraków 2012.

⁵¹ J. Protevi, *Repeating the parricide: Lévinas and the question of closure* [w:] *Emmanuel Lévinas: Beyond Levinas*, red. C. E. Katz, L. Trout, Abingdon 2005, s. 348.

⁵² Por. J. Tischner, *Spotkanie z myślą Lévinasa* [w:] E. Lévinas, *Etyka i nieskończoność...*, dz. cyt., s. 8.

⁵³ E. Voegelin, *Platon*, przeł. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2015, s. 182. Przywołanie w tym miejscu akurat komentarza Voegelina nie jest, rzecz jasna, przypadkowe. Pośród wielu wybitnych interpretatorów myśli Platona to właśnie Voegelin jawi się jako ten, który w pojęciu transcendencji dostrzegł najważniejsze Platońskie osiągnięcie. Dość wspomnieć, że podstawowy postulat „nowej nauki polityki”, którą rozwijał Voegelin, głosi, by „nie immanentyzować” *eschatonu*, który nieodwołalnie winien pozostać transcendentny. W gruncie rzeczy jest to parafraza myśli ontologicznej Platona.

downikiem w dobie nowożytności był Kartezjusz. W słynnych medytacjach, które wyznaczyły przejście od radykalnego *dubio* do apodyktycznego *cogito*, idea nieskończoności pojawiła się jako istotny „zwor-
nik” gwarantujący spójność całej argumentacji. Właściwie – jak można by powiedzieć – idea nieskończoności, a więc nieskończona treść, która przekracza porządek myśli, okazuje się zarówno gwarantem istnienia Boga, jak i fundamentem rzeczywistości świata. *Cogito*, w którym nie byłoby tajemniczo obecnej idei nieskończoności, na zawsze pozostałoby „zakłęte” w kręgu niepewności zarówno co do transcendencji Boga, jak i świata. Nieskończoność jako gwarancja zewnętrżności. Tego rodzaju myśl, zakodowana w tekstach Kartezjusza, nie mogła ująć uwagi Lévinasa. Jego poszukiwania obsesyjnie krążyły przeciwko wokół swego rodzaju „pęknięć”, „nieszczelności” i „śladów”, które w historii filozofii wskazywałyby na transcendencję *par excellence*. Jednym z najważniejszych tego rodzaju „śladów” – zaraz po Platońskiej formule „*epekeina tes ousias*” – stała się Kartezjańska idea nieskończoności. Te dwie koncepcje: Platońska dobra i Kartezjańska nieskończoności wyznaczają dwa strategiczne momenty „etycznej metafizyki”⁵⁴.

THE GOOD AS BEYOND BEING. THE PLATONIC INSPIRATIONS OF LÉVINAS’S ETHICS

Summary

In the twentieth century Emmanuel Lévinas rediscovered Plato’s idea of the good as beyond being. This idea, which became fundamental in his philosophy, provided him with something that could give ethics a metaphysical dimension. For Lévinas the good is completely transcendent, and being is identified with radical immanence. If the good is beyond being, then ethics must take place between two poles: the immanence of being and the transcendence of the good. For Lévinas being is synonymous with a life directed to satisfying the ego. His ethics is an appeal to overcome this horizon to discover the good as responsibility for another person. The good as beyond being is thus the deepest and the ultimate rule of the ethics of responsibility. Furthermore, Lévinas’s idea of substitution, which gives responsibility primacy over the good, has its roots in a radical interpretation of Plato’s idea of *epekeina tes ousias*.

Dominik Rogóż

⁵⁴ Por. T. Staehler, *Plato and Levinas*, dz. cyt., s. 16: „Levinas repeatedly stresses that, for him, the two most important insights in the philosophical tradition are Plato’s idea of the Good beyond Being, and Descartes’ idea of infinity”.