

■ _____ Lévinas: nowe obszary i przesuwanie granic

Jacek Migasiński

Levinas: fenomenologia genetyczna, empiryzm transcendentálny i kres doświadczenia

Zasadniczą tendencją myśli Levinasa jest z pewnością – jeśli nawiązać do tytułu niniejszej konferencji – przekraczanie granic słowa i obrazu. Jest to myśl niewątpliwie transgresywna. Efekty tej transgresji rzutują na rozumienie i status choćby takich filozoficznych postaw jak: fenomenologia, transcendentalizm, czy takich filozoficznych pojęć jak: podmiotowość, doświadczenie, świadectwo. Jako że są to postawy i pojęcia o znacznej filozoficznej wadze, warto przyjrzeć się przemianom w ich rozumieniu, wywołanym analizami Levinasa, bo pomoże to rozświetlić – mam nadzieję – aktualny stan pewnej przynajmniej części współczesnego pola problemowego filozofii.

Zacznijmy od fenomenologii. Nawet nieuważny czytelnik pism Levinasa spostrzeże, że filozof od początku swej drogi twórczej zarysowuje ambiwalentny stosunek do tej tradycji. Z jednej strony – mimo niekwestionowanego faktu przynależności do „szkoły” fenomenologicznej – wielokrotnie *expressis verbis* stwierdza, że prowadzone przez niego analizy zmuszają do porzucenia płaszczyzny opisu fenomenologicznego. Sam określa stosowaną przez siebie metodę jako swoistą dialektykę¹ – nie tyle dialektykę monolinearnego ruchu kolejno znoszących się negacji, ile dialektykę skoków od najdrobniejszego zmysłowego konkretnego do największej pojęciowej ogólności. Derrida porównywał sposób rozwijania myśli przez Levinasa do fal omywających plażę: ciągle ten sam powrót i powtórzenie, ale za każdym razem kumulujące i wzbogacające się². To wykraczanie Levinasa poza ontologiczne i epistemologiczne założenia fenomenologii jest przecież zrozumiałe, chociażby dlatego, że centralne w jego analizach figury twarzy, śmierci, transcendencji nie mają statusu fenomenów, a celem tych analiz jest wszak uchwycenie struktur pozazjawiskowych (takich, jak np. odpowiedzialność, substytucja, diachronia). Ów dystans wobec fenomenologii,

¹ Por. E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 40, 83, 107; tenże, *Istniejący i istnienie*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Homini, Kraków 2006, s. 137-138; tenże, *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 13, 33-34, 135, 140-141; tenże, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994, s. 62, 110, 121, 171; tenże, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 162-164.

² J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, s. 124, przypis 1.

a w szczególności wobec pewnej jej wersji, jest tym bardziej zrozumiała, o ile pamięta się, przeciwko czemu zwrócony jest krytyczny impet myśli Levinasa. Jednym z większych, dostrzeganych przezeń zagrożeń jest przecież idealistyczna tendencja występująca w fenomenologii Husserla pod postacią redukcji podmiotowości do czystej świadomości z jej apriorycznymi możliwościami, która sprawia, że intencjonalna relacja z przedmiotami i innymi podmiotami ma charakter teoretyczny (ustanawia się jedynie w obrębie wiedzy) i zmierza wyraźnie do impasu solipsyzmu. Levinas niestrudzenie demaskuje występujący na gruncie tej tendencji aprioryzm i myślenie tautologiczne, niwelujące podkreślaną przezeń odrębność myślenia i bytu, bo dostrzega w nich teoretyczne zaplecze dla nastawienia teleologiczno-woluntarystycznego, które prowadzi do podporządkowania relacji międzyludzkich „imperializmowi podmiotu” z jego egoizmem, ideologią konsumpcji i używania, nieuchronnie związanymi z przemocą (te krytyczne akcenty pojawiają się z kolei w związku z polemiką z Heideggerem). Zdaniem Levinasa fenomenologia jako postawa filozoficzna należy do tej ugruntowanej w ontologii, a fatalnej w swych konsekwencjach tradycji filozoficznej, w której dominuje myślenie w kategoriach przedstawienia i obecności. Otóż takie myślenie poprzez swą synchroniczną i predykatywną strukturę, poprzez swój neutralny obiektywizm, z jednej strony, redukuje jednostkową, niepowtarzalną podmiotowość z jej zmysłowymi, afektywnymi i duchowymi treściami życiowymi do „uniwersalnego logosu” wiedzy, a z drugiej strony, uniemożliwia adekwatne ujęcie czasu jako rzeczywistej diachronii; w obu wypadkach mamy do czynienia z poważnymi filozoficznymi błędami. Generalnie rzecz ujmując, można stwierdzić, że Levinasa najbardziej odstręcza w klasycznej wersji fenomenologii jej idealizm transcendentálny i związana z nim wykładnia głównej kategorii, jaką jest intencjonalność. Wykładnia ta prowadzi do interpretacji relacji między ludzką świadomością a światem (i innymi świadomościami) w kategoriach nadawania sensu (Husserlowska *Sinnggebung*), jako wytwarzania przedmiotów poznania, co zagraża drogę do ujęcia tej relacji jako odniesienia do prawdziwej „zewnętrzności” – a to jest, jak wiadomo, głównym celem analiz Levinasa.

Z drugiej strony, niezaprzeczalnym faktem jest to, że Levinas stosuje, i to po mistrzowsku, technikę fenomenologicznego opisu – i czyni to oczywiście z pełną świadomością. Wie, na ile zadłużony jest u Husserla i Heideggera, a czasem wprost określa swoją filozofię mianem fenomenologii. Oto powiada, że uprawia „fenomenologię inności i jej transcendencji” albo „fenomenologię idei Nieskończoności”, że to dzięki fenomenologii odkrywamy, iż „myśl nigdy nie jest wypełniona przez obecność tego, na co się kieruje, lecz otwiera się na proces nieskończonego wypełniania” (dzięki idei nieaktowego horyzontu postrzeżeń, co właśnie umożliwia relację z „zewnętrznością”), że „fenomenologia Husserla otworzyła nowe możliwości” rozumienia sensu „różnicy inności, która nie zakłada żadnej wspólnej podstawy” i że to właśnie „Husserlowska fenomenologia umożliwiła przejście od etyki do metafizycznej zewnętrzności”, bo siłą fenomenologii jest jej zdolność do „zrywania z samą sobą” i postępowania się językiem etyki, umożliwiającym „zbliżenie różne od wiedzy” (a więc pozateoretyczne ujęcie relacji międzyludzkiej). Dodaje też aprobowując, że „Husserlowska

redukcja fenomenologiczna, sławna *epoche*” ujawnia swoje znaczenie, kiedy zawieszając „tezy o postawie naturalnej”, „inicjuje autentycznie filozoficzną refleksję, w której można odkryć znaczenie «postawy naturalnej», to znaczy świata”, bo przecież „w samym świecie wyrazić wszak świata nie możemy”. W charakterze autokomentarza Levinas stwierdza, że stosowana przezeń metoda „cofania się i utrzymywania poniżej obiektywnej pewności bliska jest temu, co zwykło się nazywać metodą transcendentálną, aczkolwiek nie należy przez to rozumieć technicznych procedur transcendentálnego idealizmu” i że „absolutnie zgadza się na formułę” «transcendentalizm etyczny» – którą jeden z komentatorów nadał jego filozofii – o ile „transcendentálny znaczy w pewien sposób uprzedni” i o ile „etyka jest u mnie przed ontologią”. Ostatecznie, chociaż podejmowane przez Levinasa zadanie „wykracza poza fenomenologię”, to, jak sam konstatuje, „nasze analizy wywodzą się z ducha filozofii Husserlowskiej”, czyli właśnie fenomenologii „przywróconej do rangi wszelkiej filozofii”³.

Owa ambiwalencja Levinasa wobec fenomenologii nie jest jednak niczym dziwnym ani też nie jest jego „wynałazkiem” czy odkryciem. Tkwi korzeniami w samej fenomenologii Husserla. Nie wdając się tutaj w szczegółową analizę, przypomnijmy tylko, że – co podkreślało już wielu komentatorów – dzieło Husserla przenikają głębokie napięcia i heteronomiczne wątki i że jego fenomenologia rozsadzana jest od wewnątrz przez różne, często opozycyjne wobec siebie tendencje. Dla naszych celów wystarczy tu wskazać, że owe napięcia wyraziły się w dwóch różnych programach fenomenologii Husserlowskiej, odpowiadających też różnym okresom jego twórczości. Schematycznie rzecz ujmując, można mówić o programie fenomenologii jako „ścistej nauki”, programie epistemologicznym i antymetafizycznym oraz o programie fenomenologii zakorzenionej w świecie życia codziennego (*Lebenswelt*), wychodzącej od „nastawienia naturalnego” (*natürlich*), ale poddającej redukcji nastawienie przyrodnicze (*natural*), czyli o programie ontologiczno-kulturowym. Ten pierwszy program odpowiada temu okresowi twórczości Husserla, który przypada po tzw. zwrocie transcendentálnym, występującym już w *Ideji fenomenologii. Pięć wykładów* (1907) i obecnym najpełniej w *Ideach I* (1913). Fenomenologia przybiera tu kształt idealizmu transcendentálnego, operując radykalną redukcją, zawieszającą tezę o istnieniu świata, a przyznającą apodyktyczną pewność jedynie czystemu *ego*, wyabstrahowanemu od postawy naturalnej i będącemu jedynym źródłem sensu przedmiotowego. Drugi program odpowiada tej fazie jego twórczości, która zaczyna się w latach dwudziestych analizami tzw. pasywnych syntez (*Analysen zur passiven Synthesis*, Hua XI, La Haye 1966), kontynuowana jest w *Formale und transzendentale Logik* (Halle 1929), a zwieńczenie znajduje w *Kryzysie nauk europejskich* (1936). Uznaje się tu nieredukowalność pasywnych syntez przeżyciowych, wyłączających aktywną rolę podmiotu, a zachodzących w sferze najpierwotniejszych danych zmysłowych i w sferze czasowości, a także wprowadza się nowatorską koncepcję ciała ożywionego (*Leib*), nieodłącznego od „duszy” ludzkiej i niezbędnego do nawiązania relacji intersubiektywnej w „nastawieniu personalistycznym” (koncepcję rozwijaną

³ Por. E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 16; tenże, *Istniejący i istnienie*, s. 61; tenże, *Całość i nieskończoność*, s. 8, 15; tenże, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 42, 69, 157, 200; tenże, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, s. 159, przyp. 37, 300-301.

szczególnie w *Ideach II*, Hua IV, 1952). To w tej fazie swej twórczości może Husserl na przykład powiedzieć, że rozjaśnienie „sensu problematyki transcendentalnej” musi się odbywać na drodze „uprawomocnienia przez doświadczenie”, które jest „świadomością bycia u rzeczy samych, w pełni bezpośredniego ujmowania ich i posiadania” i że „pierwszą sprawą jest więc odwołanie się do czysto doświadczeniowego świata jako takiego” i zanurzenie się „całkowicie w proces doświadczenia świata”. Utrzymując deklaratywnie priorytet apodyktycznej pewności ego transcendentalnego, Husserl zaczyna wypracowywać całkiem inne ujęcie problematyki konstytucji i powiada: „konstytuujący charakter doświadczenia świata oznacza nie tylko moje całkowicie prywatne doświadczenie, lecz doświadczenie wspólnotowe; świat sam, zgodnie ze swym sensem, jest jednym i tym samym światem, do którego my wszyscy z zasady mamy poprzez doświadczenie dostęp”; po czym w sposób wielce znamienity konkluduje, że skoro podmiotowość ma swoją „wewnętrzną genezę czasową”, to należy oczekiwać, iż „także ta geneza ma swoje *a priori*” i że „«statycznej», odniesionej do już «rozwiniętej» podmiotowości konstytucji przedmiotów odpowiada *aprioryczna konstytucja genetyczna*”, a wobec tego, „w tym, co analiza odsłania jako intencjonalnie zawarte w życiowej konstytucji sensu, tkwi osad «dziejów»”⁴.

Otóż, jak widać, z tą pierwszą wersją fenomenologii wiąże się nierozzerwalnie transcendentalizm w „mocnej” postaci, różniącej się oczywiście od transcendentalizmu Kantowskiego przede wszystkim rozwiniętą problematyką konstytucji, ale oddzielającej formalne i aprioryczne warunki możliwości doświadczenia od treści samego doświadczenia oraz oddzielającej świadomość jako sferę bytu absolutnego od świata jako bytu pochodnego. Taki transcendentalizm można określić jako transcendentalizm „statyczny”, odwzorowujący formalną strukturę warunków prawomocnej wiedzy, a fenomenologię z nim związaną jako epistemologię o idealistycznym zabarwieniu, zagrożoną pułapką solipsyzmu. Nie można jednak nie dostrzec, że i w drugiej ze wskazanych wyżej wersji fenomenologii tkwią pewne elementy transcendentalizmu, o ile rozumieć przez to poszukiwanie warunków możliwości ugruntowania sensu życia i świata, a więc w rezultacie również doświadczenia i wiedzy. Tyle tylko, że te warunki wyłuskiwane są z samego doświadczenia, z analizy źródłowo danych fenomenów, poddawanych dalej redukcji ejdetycznej i transcendentalnej. Dla Husserla jako autora tej wersji, intersubiektywna relacja zachodząca między żywymi ciałami, wspólnota nastawienia naturalnego w świecie życia codziennego i pewne dziejowe „osady” nawarstwione w ludzkich praktykach i w myśleniu stanowią również pewne *a priori* doświadczenia, ale *a priori historyczne*, dynamiczne. Ten Husserl mógłby zapewne mówić, bez poczucia wewnętrznej sprzeczności, o „doświadczeniu transcendentalnym”, a fenomenologię tak projekowaną można określić jako fenomenologię genetyczną.

Natalie Depraz nazywa taką fenomenologię, powołując się na Wilhelma Szilasego, „empiryzmem transcendentalnym”⁵. Jak wiadomo, tak określone stanowi-

⁴ Por. E. Husserl, „Intersubiektywność a podmiotowość transcendentalna” (fragment *Formale und transzendente Logik*), przeł. B. Baran, w: *Teksty Filozoficzne – Twarz Innego*, PAT, Kraków 1985, s. 5, 9, 12, 15, 23.

⁵ Por. N. Depraz, „Le tournant pratique de la phénoménologie”, w: *Revue Philosophique de la France et de l’Etranger*, nr 2/2004, s. 153-154; por. też, *Lucidité du corps. De l’empirisme transcendantal en phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer 2001.

sko filozoficzne wiąże się przede wszystkim z filozofią Gillesa Deleuze'a. Jednak Deleuze w swoich poszukiwaniach nie inspirował się bynajmniej fenomenologią – chodziło mu o odtworzenie „obiektywnej” genezy zjawisk i pojęć, wychodzącej od ontologicznej, ale „wydarzeniowej”, każdorazowo innej struktury rzeczywistości, głębszej niż poziom relacji podmiotowo-przedmiotowej. Poszukiwania te prowadziły raczej do zdecydowanego obalenia wszelkich epistemologicznych i ontologicznych przywilejów podmiotu⁶. Inaczej w fenomenologii Husserla – tu perspektywa podmiotowa, analizy prowadzone „w pierwszej osobie” pozostają, niezależnie od fazy twórczości, niezbywalnym gruntem metody fenomenologicznej. Jeśli jednak przyjmiemy, że transcendentalne warunki doświadczenia można wydobywać z samego doświadczenia (relacji podmiotowo-przedmiotowej), zmieniającego się w czasie, to określenie „empiryzm transcendentalny” – w innym niż u Deleuze'a znaczeniu – można zapewne zastosować do projektu fenomenologii genetycznej Husserla. Skądinąd zaś wiadomo, że pierwszym, który rozwinął w sposób programowy fenomenologię genezy, był Maurice Merleau-Ponty.

Otóż, wracając już do naszego głównego tematu, wysuwamy tezę, że również Emmanuel Levinas w dużej części swych analiz praktykował „empiryzm transcendentalny” w powyższym rozumieniu czy, inaczej, uprawiał fenomenologię genetyczną – niezależnie od zdecydowanego odcinania się od fenomenologii „stacycznej”; stąd opisana wyżej jego ambiwalencja. Pytaniem dla nas istotnym pozostaje tylko, czy ów „transcendentalizm Levinasa” jest postawą trwałą, czy też ustępuje miejsca innej postawie, w miarę radykalizowania się (ewolucji) stanowiska filozofa. W grę bowiem, wraz z rozwojem jego analiz, będzie wchodziła problematyczność samych pojęć doświadczenia i podmiotu. A są to przecież pojęcia podstawowe dla uprawiania fenomenologii i zajmowania postawy transcendentalnej we wskazanym tu sensie.

Levinas – realizując w swej twórczości program metafizyki jako etyki, metafizyki wykraczającej poza ontologiczne ramy doświadczenia, a więc poszukującej również nowych, przekraczających funkcje deskryptywne, predykatywne (właściwe płaszczyźnie ontologicznej), środków językowego wyrazu, środków odwołujących się do preskryptywnych, a nawet performatywnych funkcji języka – stanął przed zadaniem opisanego genezy ludzkiej podmiotowości od poziomu najbardziej źródłowych i potocznych doświadczeń do poziomu podmiotu etycznie dojrzałego do wzięcia na siebie bezwarunkowej odpowiedzialności za bliźniego. To centralne zagadnienie jego filozofii. Levinas będzie je rozwiązywał, nakładając na ludzką, dojrzałą etycznie podmiotowość coraz radykalniejsze warunki – a więc, nie mówiąc tego, wydobywając z doświadczenia jego poziom transcendentalny.

Odtwarzając schematycznie tę procedurę, można wskazać, że zaczyna się ona od krytyki Heideggera i od analizy pewnych, należących do empirycznego poziomu życia psychicznego fenomenów, które ujawnić mają specyficznie ludzki sposób bycia. Owa krytyka – nie wchodząc tu w szczegóły i pomijając inne wątki – polegała na wykazaniu, że Heideggerowską różnicę ontologiczną

⁶ Por. M. Herer, *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, Universitas, Kraków 2006.

między bytem a byciem należy pogłębić, wprowadzając separację, czyli radykalne oddzielenie tych dwóch sposobów istnienia⁷, by tym sposobem zerwać z panującym w tej filozofii ontologizmem, zamykającym podmiotowość ludzką i świat w sferze immanencji, a relacje między nimi sprowadzającym do traktowania instrumentalnego i specyficznie „rozumiejącego”; konsekwencją takiego ujęcia była, zdaniem Levinasa, wizja podmiotowości władczej, heroicznej, podporządkowującej sobie teoretycznie i praktycznie świat ludzi i przedmiotów, skupionej na własnym byciu, zamkniętej w swojej „sobości”. Ta krytyka pozwalała sformułować Levinasowi zadanie własne: tak uchwycić i opisać genezę ludzkiej podmiotowości, by wiązała się ona nie z obiektami należącymi do świata, lecz z samym faktem istnienia – bo to poziom pierwotniejszy od ukonstytuowanych już obiektów (bytów) – a wobec tego również uchwycić i opisać istnienie samo (bycie), w jego czystości i oddzieleniu od poszczególnych bytów. Zadanie to Levinas realizuje, wyodrębniając takie fenomeny, które przez swój pasywny charakter, przez brak bezpośredniego związku z konkretnymi obiektami, ujawniają właśnie związek z istnieniem samym jako takim; są to, jak wiadomo, znużenie, lenistwo, wysiłek, zmęczenie, zasypianie. Tyle tylko, że na poziomie empirycznym żaden specyficzny związek z istnieniem jeszcze się nie objawia; trzeba te fenomeny poddać redukcji fenomenologicznej na jej kolejnych szczeblach – ejdetycznym i transcendentnym – by ten związek ujawnić. I Levinas tak właśnie – choć tego wprost nie mówi – w swoich opisach postępuje⁸. Wydobyty przez te opisy *eidos* analizowanych fenomenów – to, że umożliwiają one odślonięcie samego istnienia, bycia – pozwala na podjęcie pozytywnej charakterystyki tego bycia niezależnie od bytów, charakterystyki istnienia „bez świata” i „bez tego, kto istnieje”. A to procedura w istocie transcendentna: Levinas cofa się od fenomenów dających się zaobserwować empirycznie do warunku ich możliwości. Warunkiem tym, ale też ich źródłem jest odpowiednio uchwycona, skorelowana z ich istotową charakterystyką natura samego bycia. Filozof opisuje je, jak wiadomo, stosując nieprzekładalną formułę *il y a* – dogodną ze względu na to, że oznacza sytuację bezosobową i że oznacza istnienie, obywając się bez czasownika „być”, odsyłającego na ogół do jakiegoś bytu.

Nie będziemy tu przytaczać szczegółowych charakterystyk owej sfery *il y a*, dobrze znanych⁹ – przypomnijmy tylko, że chodzi o sferę anonimowego, bezsensownego istnienia, dziania się, niejasnej obecności, która budzi grozę, jest horrorem polegającym na poczuciu bezwyjściowości istnienia, na poczuciu dławienia się bytem. Taka charakterystyka tej sfery jako „zła bycia”¹⁰ pozwala Levinasowi wkroczyć na drogę wykazywania, że horror *il y a* skłania do „ucieczki”, do wycofania się z tej sfery i do odnajdywania takich zachowań, które będą celowały ponad bycie i będą nastawione na „inaczej niż być”, powiedzmy antycypująco, na dobro. W każdym razie sfera *il y a* to nie żadna empirycznie dana rzeczywistość, ale co najwyżej pewna wypreparowana warstwa

⁷ Por. E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 27-29.

⁸ Por. E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, s. 30-50.

⁹ Por. tenże, *Czas i to, co inne*, s. 27-35; tenże, *Istniejący i istnienie*, s. 90-108; tenże, *Całość i nieskończoność*, s. 223-224, 338-339.

¹⁰ Por. tenże, *Istniejący i istnienie*, s. 21-22.

rzeczywistości, jej warstwa transcendentalna, zapewniająca zrozumienie genezy ludzkiego podmiotu. Nie jest to sfera żadnego idealnego *a priori*, lecz fragment ontologicznej struktury rzeczywistości – bo to właśnie w obszarze „przygody ontologicznej”¹¹ poszukuje najpierw Levinas, zanim wkroczy w obszar „inaczej niż być”, pierwotnej genezy podmiotu, który mógłby być zdolny do zachowań prawdziwie etycznych. Geneza ta w analizach Levinasa występuje pod postacią kilku kolejnych figur podmiotowości.

Przypomnijmy je tu tylko bez przytaczania szczegółowych analiz. Pierwszą z nich jest „hipostaza”. Levinas nazywa tak „wydarzenie” polegające na tym, że w istnieniu wyłania się „ktoś istniejący”, kto „ściąga na siebie swe istnienie”¹². Hipostaza to istnienie zakrzepnięte w podmiot cielesny, który ontologicznie wyprzedza konstytucję świata wraz z jego czasem i przestrzenią. Ciało ludzkie zatem nie jest rzeczą należącą do świata, ale „wydarzeniem” ontologicznym, w którym przebłytuje już jakaś „duchowość ciała”, ale z drugiej strony doznaje dotkliwego „brzemienia istnienia złożonego na jego barki” – hipostaza jest egzystencją materialną, skazaną na samotność, „zamkniętą w niewoli swej tożsamości”, nieszczęśliwą¹³. Opisana tak pierwotna figura podmiotu nie odpowiada oczywiście ostatecznemu celowi Levinasa, jakim jest ufundowanie podmiotu otwartego na absolutną inność, transcendencję zobowiązującą etycznie. Dlatego w poszukiwaniu możliwości otwarcia się cielesnego podmiotu na to, co inne, możliwości wychylenia się poza swoją tożsamość i samotność, zwraca się filozof ku fenomenom, w których ta możliwość jakoś się ujawnia. Te fenomeny – a właściwie już nie-fenomeny, bo kryje się za nimi „tajemnica”, uniemożliwiająca ukazanie się ich w „świetle” świadomości, uniemożliwiająca ich uprzedmiotowiające doświadczenie – to „śmierć”, „kobiecość” i „płodzenie”. Wszystkie one opisują wydarzenia, „nad którymi podmiot nie panuje” i dzięki którym zderza się „z tym, co inne”, nienależące do teraźniejszości i ontologicznie wielorakie, „pluralistyczne”¹⁴. Służą zatem wykazaniu, że w samej ontologicznej strukturze podmiotu tkwią załączki jego otwierania się na wielość i transcendencję.

Podobną funkcję w analizach Levinasa pełnią jeszcze dwa fenomeny, czy może właśnie kolejne modyfikacje figury podmiotu, jakimi są „rozkoszowanie się” i „życie ekonomiczne” (na które składają się praca i „domostwo”). Rozkoszowanie się to taka modalność życia, w której zmysłowy podmiot „pławi się” w „żywiołach” (właściwie przyrodniczych), doznając szczęścia zaspokojenia swoich potrzeb, ale też pozostaje w nieokreślonej immanencji „żywiołów” odgrodzony od prawdziwej nieskończoności, transcendencji¹⁵. Mimo tego jednak, w modalności rozkoszowania się życie codzienne jest już „pewnym sposobem wyzwiania się od początkowej materialności”, pierwszym szczeblem moralności, bo jest „pierwszym zaparciem się siebie”, pierwszym „wyniesieniem ponad

¹¹ Por. tenże, *Czas i to, co inne*, s. 20, 22; tenże, *Istniejący i istnienie*, s. 46, 50, 61.

¹² Por. E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 26; tenże, *Istniejący i istnienie*, s. 132-134.

¹³ Por. tenże, *Czas i to, co inne*, s. 43-48; tenże, *Istniejący i istnienie*, s. 125-129, 134-136, 141-143.

¹⁴ Por. tenże, *Czas i to, co inne*, s. 67-79, 95-107; tenże, *Całość i nieskończoność*, s. 322-335.

¹⁵ Por. tenże, *Czas i to, co inne*, s. 55-57; tenże, *Istniejący i istnienie*, s. 62-67; tenże, *Całość i nieskończoność*, s. 118-133, 141-151.

bycie” z jego obezwładniającym ciężarem, a więc oznaką „właściwej człowiekowi bezinteresowności”, która przekracza „biologiczną celowość” i instrumentalny stosunek do świata. Życie ekonomiczne zaś to taki sposób „wywyższenia się” ponad ciężące bycie, który polega na opanowaniu poprzez pracę otaczającego świata i zdobyciu wobec niego dystansu poprzez „zamieszkiwanie domostwa”. Dzięki temu – i dzięki swoistej ontologicznej funkcji kobiety w domu – pojawić się może relacja „gościnności”, czyli gotowość „przyjęcia innego człowieka, który pojawia się w moim domu”¹⁶. Obie te modalności życia codziennego, rozkoszowanie się i życie ekonomiczne, pozwalają też Levinasowi uchwycić wyłanianie się w egzystencji cielesnej świadomości, a więc możliwości wiedzy z jej podstawową funkcją przedstawiania sobie osiągalnych celów, ale także z jej dystansem wobec zastawanego świata i możliwością wycofania się z niego.

Wyliczone tu fenomeny, wydarzenia czy figury podmiotowości stanowią w analizach Levinasa kolejne kroki ku odkryciu podmiotu ufundowanego etycznie. Są to warunki ukonstytuowania się dojrzałej, cielesnej i świadomej podmiotowości ludzkiej, jeszcze nieufundowanej etycznie, ale gotowej do spotkania z innym człowiekiem, z absolutnie Innym (Bogiem) w „epifanii twarzy”, gotowej do odpowiedzi na wezwanie płynące z tej twarzy, do odpowiedzialności. Wszystkie te warunki – hipostaza, zetknięcie ze śmiercią, z kobiecością, z dzieckiem poprzez „płodzenie”, życie rozkoszowaniem się i życie „ekonomiczne” – pełnią w opisach Levinasa rolę podobną do przedstawionej wyżej roli pierwotnej warstwy ontologicznej, czyli *il y a*. Są transcendentnymi warunkami genezy podmiotowości, wydobytymi z codziennego doświadczenia i poddanymi ejdetycznej redukcji. Ukazują, jak i dzięki jakim sytuacjom w ontologicznej strukturze rzeczywistości pojawiają się możliwości oderwania się cielesnego podmiotu od jego samotności, jego materialności, jego terażniejszości, jego bytowej tożsamości i otworzenia się na wielorakość istnienia, na przyszłość, a także wywyższenia się ponad materialne bycie, choćby to wywyższenie miało się sprowadzać na razie tylko do estetycznego rozkoszowania się czy do egoistycznego, ale już świadomego zapanowania nad światem. Prawdziwe ufundowanie dojrzałego etycznie podmiotu ludzkiego, podmiotu, który przedkłada ponad bycie dobroć, wymaga jednak jeszcze zupełnie innych warunków możliwości. Według Levinasa rozpocząć się może od spotkania z „absolutnie innym”, od wejścia w „intrygę etyczną”, w „rozmowę” z innym, który jako obcy przychodzi z absolutnej „zewnętrzności” i jednocześnie błaga mnie o pomoc i „naucza z wysoka”, a tym samym „wybiera” mnie w sposób niezastępowalny do bezgranicznej odpowiedzialności. To tu dopiero realizuje się metafizyka jako etyka. Niemniej, trzeba pamiętać, że dla Levinasa także wszystkie omówione wyżej fenomeny-wydarzenia są niezbędnymi elementami kształtowania się dojrzałego podmiotu, nie są niczym przypadkowym, tylko istotnymi spoiwami samej struktury ontologicznej, z której ów podmiot wyrasta. Filozof pisze: „Egoizm, rozkoszowanie się, używanie życia, zmysłowość i cały wymiar wewnętrzności,

¹⁶ Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 127, 172-203.

jako aspekty separacji, są konieczne dla idei Nieskończoności, to znaczy, dla relacji z Innym” i „ma to znaczenie dla możliwości metafizyki”¹⁷.

Pytanie, jakie teraz stawiamy, dotyczy tego, czy także owe kolejne i najważniejsze warunki możliwości ukonstytuowania się podmiotu dojrzałego etycznie, warunki metafizyki jako etyki, mają charakter transcendentalny i czy dają się uchwycić w ramach doświadczenia, czy mają w ogóle charakter empiryczny. Przecież „epifania twarzy”, w której prześwituje transcendencja – transcendencja, która się nie jawi, ale „mówi”, bo wzywa do odpowiedzialności – nie ma cech fenomenu, żadnych charakterystyk wizualnych, „plastycznych”, nie jest „przedstawieniem”, reprezentacją, nie daje się uprzedmiotowić. A odpowiadające oczekiwaniu na nią „pragnienie metafizyczne” jest, jak pisze filozof, „pragnieniem krainy, w której wcale się nie urodziliśmy. Kraju całkowicie obcego, który nigdy nie był naszą ojczyzną i do którego nigdy nie zawędrujemy”. I dodaje, że pragnienie metafizyczne „nie może antycypować upragnionego, nie może go uprzednio pomyśleć, lecz zmierza ku niemu po omacku, jak do czegoś innego, nieprzewidywalnego” i „nie sposób go zaspokoić”¹⁸. Czy to, co nieprzewidywalne, co nie da się pomyśleć i do czego nigdy nie dotrzemy może być treścią doświadczenia? Levinas od początku swej twórczości, od kiedy dostrzegał ograniczenia metody fenomenologicznej, miał wątpliwości, czy prowadzone przez niego badania (np. dotyczące związków między „istniejącym” a „istnieniem”) mogą prawomocnie odwoływać się do doświadczenia¹⁹. W późniejszym jednak okresie wyraźnie mówi o doświadczeniu, które przekracza „zdrowe zmysły” i jest rodzajem Platońskiego szaleństwa, o doświadczeniu całkowitej „nowości”, o „absolutnym doświadczeniu”, które jest objawieniem bytu rozbijającego w swojej ekspresji wszelką formę, o doświadczeniu „czystym” jako doświadczeniu czegoś „absolutnie obcego”, będącym „traumatyzmem zdziwienia”, o „doświadczeniu we właściwym sensie” jako doświadczeniu „idei Nieskończoności”. Opisuje też „fenomenologię Erosa”, w której transcendencja kobiecości przybiera zupełnie nieprzedmiotową charakterystykę²⁰. Jeśli przyjmiemy taką szeroką formułę doświadczenia, zgodnie z którą w obręb doświadczenia włącza się relacje z tym, co absolutnie nowe, nieznanne, nieprzedstawialne i pozapojęciowe – a wydaje się, że „doświadczenie” w mocnym sensie taką właśnie relację zakłada (bo cóż to byłoby za doświadczenie, w którym stykali byśmy się z tym, co znane i „oswojone”?) – to warunki nakładane przez Levinasa na możliwość ukonstytuowania się podmiotu odpowiedzialnego etycznie moglibyśmy uznać za warunki wydobywane z samego doświadczenia. Byłyby to nadal empiryczno-transcendentálne warunki możliwości takiego podmiotu, choć już niedające się uchwycić fenomenologicznie. Byłyby to jednak sytuacja graniczna empiryzmu transcendentálnego. Graniczna dlatego, że doświadczenie zakłada relację podmiotowo-przedmiotową, a w opisanej sytuacji „przedmiot” się rozplywa, treści doświadczenia są nieprzedstawialne. Wprawdzie Levinas na etapie *Całości i nieskończoności* określa jeszcze często transcendencję, choć

¹⁷ Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 24-25, 169, 202.

¹⁸ Por. tamże, s. 18-21, 40-42.

¹⁹ Por. tenże, *Czas i to, co inne*, s. 40.

²⁰ Por. tenże, *Całość i nieskończoność*, s. 40, 62, 72-73, 230, 306-322.

ma ona mieć charakter pozazjawiskowy jako „być”, a więc w języku predykatywnym – ale w późniejszym okresie samokrytycznie skonstatuje, że ów język był ciągle zbyt ontologiczny. W każdym razie dojrzały etycznie podmiot, choć jest przez Innego kwestionowany w swej tożsamości, to zarazem jest też nadal jakoś usprawiedliwiany, określany jako „autochton” w bycie. Podmiotowa strona doświadczenia poddaje się nadal opisowi fenomenologicznemu.

Otóż zmienia się to w ostatnim okresie twórczości Levinasa, której wyrazem niech tu będzie *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Zarysowana tam figura podmiotowości dojrzałej etycznie różni się dość zasadniczo od poprzednich, w dużym stopniu ontologicznie ufundowanych, choć też korzysta filozof przy jej charakterystyce z technik opisu fenomenologicznego. W największym skrócie przypomnijmy, że jest to podmiot o strukturze diachronii, nie tyle przekraczający w wezwaniu etycznym swoją uzyskaną bytową tożsamość, ile źródłowo rozbity, spotykający innego, obcego, nie na zewnątrz, lecz w sobie samym; podmiot, w którym ta inność pod postacią „niepamiętnej przeszłości”, śladu nieobecnej transcendencji (określanej ze względu na niemożność jej zwerbalizowania jako „oność”) zobowiązuje go do odpowiedzialności zanim podejmie jakiegokolwiek postanowienie, czyni go oskarżonym przed popełnieniem jakiegokolwiek winy. Jest to podmiot niezający swego początku, an-archiczny, przemijający w starzeniu się „bez możliwej syntezy”, podmiot samej wrażliwości zmysłowej, „podatności na zranienie”, sama materialność, *hyle* poza wszelkim *logosem*, podmiot nieskończonej cierpliwości wobec innego, podmiot cierpienia za niego aż po bycie jego zakładnikiem, aż po substytucję w śmierci za drugiego człowieka – ktoś właściwie *niebędący* albo żyjący „inaczej niż być”. Inny wręcz go prześladuje, jest jego obsesją, „załazi mu za skórę”, rozbija go od wewnątrz, wyrzuca go poza bycie sobą, a jego właściwą odpowiedzią na to wszystko jest dobroć; fenomenologiczną ilustracją tej Levinasowej figury podmiotu jest macierzyństwo²¹. I chociaż niektóre z elementów owej struktury podmiotu można zinterpretować jako pewne fenomeny-wydarzenia o charakterze ontologicznym, to jednak to, co zasadniczo konstytuuje podmiot jako „zakładnika innego” – a więc „oność” jako zatarty ślad nieobecnej transcendencji, „niepamiętna przeszłość”, an-archiczna bierność, materialność wymykająca się intelligibilności – nie jest niczym takim, co dałoby się uchwycić w fenomenologicznym opisie i wysłowić w języku predykatywnym. Ten podmiot nie jest fenomenem należącym do kontekstu innych zjawisk świata, ten podmiot nie może nawet mówić. Nie może przekazać swoich doświadczeń. Uprzedniość warunków jego możliwości jest tutaj nietematyzowalna. Postawa transcendentalna jest wobec niego niemożliwa – zastępuje ją język eliptyczny i emfaticzny, swoista apofatyczna dialektyka. Pozycja Levinasa w tym wypadku przekracza i empiryzm, i transcendentalizm.

W związku z tym staje przed nami jeszcze ostatnie pytanie. Jeśli doświadczenie w najszerszym zakresie swego znaczenia (i w nawiązaniu do polskiej etymologii słowa) może też oznaczać „świadczanie o czymś”, „dawanie świadectwa” to, czy podmiot etyczny Levinasa, poddany najradykałniejszym wymogom, może

²¹ Por. E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, s. 19-32, 86-99, 116, 126-135, 165-200.

jeszcze o czymś zaświadczać, przekazywać jakieś świadectwo? Czy może być wzorcowym dla wszelkiego człowieczeństwa podmiotem etycznym?

Przy próbie odpowiedzi na tak postawione pytanie nasuwa się na myśl porównanie z analizami Giorgio Agambena, dotyczącymi „nagiego życia”, statusu ontologicznego „muzułmana” z obozów koncentracyjnych. „Muzułman” to więzień na granicy śmierci i życia, forma pośrednia między roślinną wegetacją a świadomością, to wprawdzie człowiek, ale sprowadzony do poziomu człowieczeństwa „zerowego”, wydany całkowitej apatii i odruchom fizjologicznym; to z pewnością nie zwierzę (bo te bywają w swych formach doskonałe), ale też nie podmiot – to egzystencja całkowicie odpodmiotowiona. Ktoś taki nie mówi, *nie może dawać świadectwa*. Agamben draży z uporem tę paradoksalną sytuację, że świadkiem „całkowitym”, docierającym do ekstremalnego, „zerowego” poziomu człowieczeństwa może być tylko ten, kto nie może właśnie świadczyć, a świadectwo o jego życiu i śmierci może być dostarczone tylko przez tego, który ocalał. W ten sposób „ocalały i muzulman są nierozdzielnie ze sobą związani i jedynie ich jedność-w-różnicy może stanowić świadectwo”. A to prowadzi do pytania: „cóż oznacza bycie podmiotem odpodmiotowienia? W jaki sposób podmiot może zdać sprawę z własnego rozpadu?” I Agamben odpowiada: „Człowiek jest zaprzeczeniem człowieka, prawdziwą istotą ludzką jest ten, czyje człowieczeństwo zostało całkowicie unicestwione”, gdyż „świadectwo wydarza się jedynie tam, gdzie istniała niemożliwość mówienia, a świadek jest jedynie tam, gdzie doszło do odpodmiotowienia – muzulman naprawdę jest świadkiem całkowitym, dlatego właśnie niemożliwe jest oddzielenie muzulmana od ocalałego”²².

Przywołaną sytuację można przyrównać – *toutes proportions gardées* – do rozbitego podmiotu skrajnej odpowiedzialności etycznej z analiz Levinasa. Sytuacja tego podmiotu jest równie paradoksalna i dialektyczna. Jest zobowiązany do odpowiedzialności poza wszelkim *logosem*, poza możliwością mówienia, myślenia i przedstawiania sobie czegokolwiek. A jednak może dawać świadectwo własnej etyczności – świadectwo całkowicie utopijne i nie do naśladowania, o ile nie wejdzie w relację z tym „trzecim”, wobec którego w obliczu wspólnego „innego” może zgłaszać jakieś rewindykacje wynikające z uniwersalnego pojęcia sprawiedliwości. Jak wiadomo, Levinas kreśli taką wizję społeczności „braci”, w której mogą zostać ustanowione racjonalne wymogi symetrycznej sprawiedliwości i w której utopijność świadectwa etycznego zostaje stłumiona. Ale to już inna historia wobec tej, w której chodziło o namysł nad konsekwencjami kresu możliwego doświadczenia.

Jacek Migasiński: Lévinas: Genetic Phenomenology, Transcendental Empirism and Limits of Experience

In the article, firstly, the ambivalent attitude of Lévinas to the classic phenomenology is analysed, and a thesis has been put forward that his standpoint

²² Por. G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008, s. 136-137, 144, 147-149, 158-159.

is a version of genetic phenomenology. Secondly, the article highlights some phenomena from everyday experience examined by Lévinas in the early phase of his work as transcendental preconditions for the emergence of subjectivity - thus his philosophical position can be regarded as a version of transcendental empiricism. Thirdly, preconditions for the constitution of the ethically mature human subject indicated by Lévinas are presented in the article as a critical point of transcendental empiricism – for they in fact fall outside any phenomenological insight itself. Fourthly, the subject described by Lévinas in the last phase of his work as ‘fractured’, ‘anarchistic’ is in the article interpreted as an analogon of existence on the border between life and death lead by prisoners of concentration camp, which situation was once analysed penetratingly by G. Agamben – that is, the existence thwarting any possibility of ‘bearing witness’. So finally the philosophical position of Lévinas is in the present text interpreted as going beyond transcendental empiricism.