

Marta Szabat

Przemiany *il y a* w filozofii Emmanuela Lévinasa

Il y a raczej wskazuje niż znaczy. Dlatego w filozofii Lévinasa występuje ono w roli przeciwstawnej do tego, co skonceptualizowane. *Il y a* nie ma formy, lecz jest pewnego rodzaju faktycznością, która nie jest pozytywna. *Il y a* jest zaimkiem trzeciej osoby w bezosobowej formie czasownika. Sens, na jaki wskazuje ten zaimek *de facto* jest neutralny, jednakże ten rodzaj bezosobowości wzbudza u francuskiego filozofa niepokój. Dlaczego? Na to pytanie będziemy starać się odpowiedzieć właśnie w tym artykule.

Tekst podzielony jest na trzy części. We wszystkich koncentruję się na kategorii *il y a*. Podział zaś wynika z rozwoju filozofii samego Lévinasa, którą można podzielić na trzy etapy. Pierwszy wiąże się z próbami wypracowania koncepcji *il y a* jako tego, co anonimowe, mroczne, nieświadome, zmysłowe. Szczególnie jest to widoczne w pracach: *De l'existence à l'existant (Istniejący i istnienie)* z roku 1947 i w *Le temps et l'autre (Czas i to, co inne)*, czterech wykładów z przełomu 1946/47. Następnie, na drugim etapie rozwoju myśli francuskiego filozofa, rozumienie znaczenia *il y a* ewoluuje. Można to prześledzić w dziele *Totalité et Infini (Całość i nieskończoność)* z 1961 r. Na trzecim etapie znaczenie tytułowego terminu zostaje ustalone. Podstawą do rozważań jest książka *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (Inaczej niż być lub ponad istotą)* z 1974 r.

Kategoria *il y a* w *Istniejący i istnienie*

Kategoria *il y a* nie oznacza ani dobra, ani zła. Zaimek ten nie wskazuje na podmiot, jest w bezosobowej formie. Sygnalizuje działanie się, czynność. Działanie nie dotyczy jednak ani podmiotu, ani konkretnej osoby. Byłby to jakiś rodzaj ruchu, którego ani cel, ani wykonawca nie są określone.

Opisy, które odnoszą się do *il y a* charakteryzują je jako mroczne, jako noc, przerwę w świadomości, czyste istnienie, od którego nie ma ucieczki. Sama jednak kategoria *il y a* nie jest zabarwiona aksjologicznie. Niemniej, stoi na pozycji przeciwstawnej do hipostazy¹, wyzwalającej się z *il y a* i ustanawiającej pozycję przyszłej podmiotowości, której postać Lévinas doprecyzowuje na kolejnych etapach rozwoju swojej filozofii.

¹ Termin „hipostaza” wywodzi się z tradycji judeochrześcijańskiej. Oznacza przemianę tego, co było czymś niemającym określonego kształtu w jego przeciwieństwo. W filozofii Lévinasa można scharakteryzować hipostazę jako wydobycie się z bezkształtnego istnienia i przybranie formy.

Il y a, w opinii francuskiego filozofa, nie może być dostępne w dyskursie ponieważ nie ma formy, nie przybiera kształtu. Można je tylko przeczuć, nastroić się na nie. *Il y a* jest poza obszarem dyskursu. Dlatego jest mroczne, w przeciwieństwie do świadomości, która ujarzmia *il y a*, nadając mu kształt, pozwalając mu się usensownić. Nadanie *il y a* sensu jest jednocześnie jego przewyciężeniem, oswojeniem. Oznacza to jednak również niemożność całkowitego pozbycia się *il y a* z tworzących się struktur podmiotowych – nie może ono stać się jasne, pozytywne. *Il y a* jest obecne w świadomości jako mrok, ciemność. Jego rola, jak zobaczymy w dalszej partii tekstu, nie ulega zmianie, nawet na ostatnim etapie drogi filozoficznej francuskiego filozofa.

Świadomość według Lévinasa wchodzi zatem w relację z *il y a* na tyle, na ile potrafi je ujarzmić. Ciało zaś jest sobą o tyle, o ile pozwala nadchodzić świadomości i do tego też jest jej potrzebne. Ciało jest „sobą” w takim stopniu, w jakim świadomość nada mu sens.

Il y a określane jest przez Lévinasa jako bycie anonimowe, odmienne od Heideggerowskiego *es gibt*². O ile bowiem *es gibt* oznaczałoby to, co się daje, wydarzenie, o tyle *il y a* Lévinasa nie ma nic wspólnego z obdarowywaniem³. Nie jesteśmy obdarzeni *il y a*, ono jest. Co więcej, nie jest ono wyjątkowe i w tym samym momencie, w którym jest w nas, jest w kimś innym, czy jest kimś innym i jest gdzie indziej. *Il y a* jest czymś neutralnym:

[...] przede wszystkim jednak chodzi właśnie o opis owego *il y a*, z naciskiem na jego nieludzką neutralność. Neutralność do przewyciężenia już w fazie hipostazy, gdy bycie, silniej niż negacja, podporządkowuje się, jeśli tak wolno powiedzieć, bytom, istnienie – temu, kto istnieje⁴.

W hipostazie, która jest pierwszą próbą ustanowienia podmiotu, *il y a* traci swoją nieoswojoną dzikość na rzecz tego, kto istnieje. Dopiero wówczas możliwa jest etyka. Wtedy też dopiero możemy próbować wprowadzać kategorie aksjologiczne, takie jak na przykład dobro. Po to, byśmy mogli być dobrzy, zło musi zostać ujarzmięte, ale, w takim razie, w jaki sposób można opisać i określić ów moment ujarzmięcia oraz czym jest mrok, który z konieczności musi być zaanektowany przez podmiot? Czytamy:

Dualizm istnienia i tego, kto istnieje, zakrawa oczywiście na paradoks, gdyż ten, kto istnieje, nie może niczym zawładnąć, gdy jeszcze nie istnieje. Ale prawdziwość tego »dualizmu«, faktyczność tego zawładnięcia potwierdzają pewne momenty ludzkiej egzystencji, gdy przyległość istnienia i tego, kto istnieje, jakby się rozszczepia⁵.

Formy, poprzez które ujawnia się świat, z jednej strony, nadają prawo bytu w świecie⁶:

² E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Homini, Kraków 2006, s. 11.

³ Zob.: E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 27-28; M. Adamiak, *O kobiecie, która nawiedza myśl. Kobieta jako figura inności w koncepcji podmiotu Emmanuela Lévinasa*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 35-37.

⁴ E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, s. 12.

⁵ Tamże, s. 27.

⁶ Tamże, s. 58.

[...] forma to taki sposób wyznaczania kresu, w którym kres jest zarazem określeniem i poddaje się rozumieniu [...]?

Z drugiej strony, formy/postaci ujawniają swój własny cień, ciemną stronę, bezforemność – *il y a*. Jeżeli chodzi o „Ja”, to za każdym razem forma, nadawana istnieniu, stanowi pełnię, mimo tego, że zawsze „rzuca cień”, pozostaje w cieniu. „Ja” zawsze jest tożsame samo ze sobą, nawet w momencie nawiązywania relacji. Jak jednak pełnia istnienia, którą jest Lévinasowski podmiot może dopuszczać obecność mroku? To pytanie zadawał sobie Derrida⁸.

Lévinas lokalizuje początek rozumienia oraz refleksji w momencie, w którym podmiot uświadamia sobie, że posiada pewne treści, odkładające się uprzednio w jego pamięci. Z drugiej też strony, uświadamianie sobie tego, połączone jest z jednoczesnym dystansowaniem się podmiotu, czyli „Ja”, wobec treści, mogących stać się przedmiotem refleksji i wyraźne oddzielenie tego, że się jest podmiotem od przedmiotu poznania. W *Istniejącym i istnieniu* uwaga ta została ujęta w zdaniu:

To, co dane, nie jest tożsame z „ja”⁹.

Przy tym jednakże to, co dane stanowi punkt wyjścia zarówno dla dystansu, jaki wytworzony został w tradycji myślenia podmiotowo-przedmiotowego, dla refleksji etycznej, podejmowanej przez Lévinasa, jak i dla możliwości wyodrębnienia zarówno struktury „Ja”, przedmiotu poznania czy sensu przedmiotowego. To, że mamy do czynienia z tym, co dane powoduje także, że neutralne istnienie, nazywane *il y a*, zmienia swoją jakość, to znaczy w istniejącym, czyli w „Ja”, zasymilowane oraz odłożone zostaje istnienie, które aktualnie nawiązuje relację ze światem, czyli ten, kto egzystuje, nabywa doświadczeń, pragnie, rozwija się i w ten sposób przeobraża to, co przez niego zastane w nową jakość. Nadaje to relacji ze światem wymiar osobisty oraz konkretny. Na dowód tego można przywołać następujące słowa:

»Ja« nie zwraca się ku swojemu istnieniu, jest przez nie zniewolone. Opanowane – istnienie opanowuje. Dany w intencji świat pozostawia »ja« wolność względem świata. To, co jest dane, nie spoczywa na jego barkach, lecz zostaje odłożone, niczym ciężar w przechowalni bagażu¹⁰.

Przy czym wolność możliwa jest także w momencie zdystansowania, więc można traktować ją jako efekt bądź wynik pracy nad nieznikającym istnieniem neutralnym – *il y a* – jak i nad tym, co dane, czyli prowadzące do ukształtowania się określonej postaci „Ja”.

Il y a nie jest ani czymś, ani niczym. *Il y a* nie jest, jak powiedzieliśmy wyżej, dane. Jednakże Lévinas mówi o *faktyczności il y a*¹¹, którą określa mianem *bezkształtnej rojowiska, materialnością bytu, czymś, co ujawnia się*

⁷ Tamże, s. 61.

⁸ J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Levinasa*, przeł. K. Matuszewski, P. Pieniążek, w: *Pismo filozofii*, red. B. Banasiak, Inter Esse, Kraków 1993, s. 189-263.

⁹ E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, s. 69.

¹⁰ Tamże, s. 69.

¹¹ Tamże, s. 89.

za przejrzystością form¹². Podmiotowość, nadając *il y a* formę, wyznacza mu granice. Jednak *il y a* nieustannie i nieuchronnie pozostaje mroczną stroną tego, co nazwane zostało hipostazą.

W zbiorze czterech wykładów wygłoszonych w roku 1946/47 pod tytułem *Le temps et l'autre* [Czas i to, co inne] *il y a* pojawia się w tle rozważań o podmiocie, o tym, co wobec niego inne, o samotności podmiotu, która jest jego cechą konstytuującą, o cierpieniu i o śmierci. *Il y a* zostaje określone mianem *istnienia bez istniejącego*:

Coś, co nie jest ani podmiotem, ani rzeczownikiem. Fakt istnienia, który się narzuca, kiedy nie ma już nic. I jest to anonimowe: nie ma nikogo ani niczego, co brałoby to istnienie na siebie. Jest to bezosobowe, jak wyrażenia „pada” albo „jest ciepło”. Istnienie, które powraca niezależnie od negacji, poprzez którą by się je odrzucało. „*Il y a*” jako nieusuwalność czystego istnienia¹³.

W dalszej partii tekstu padają takie słowa jak: *nieokreślone tło*¹⁴, *czuwanie bez celu*¹⁵, *wieczność*¹⁶, *która nie może być ukojeniem*. *Il y a* byłoby poza czasem. Można je rozumieć jako zawieszenie istnienia, które znajduje się gdzieś poza przeszłością, terażniejszością i przyszłością:

[...] jeśli należałoby odnieść pojęcie „*il y a*” do jakiegoś ważnego wątku klasycznej filozofii, to miałbym na myśli Heraklita. Nie mit rzeki, do której nie można wejść dwa razy, ale jego wersję w wydaniu Kratylosa, gdzie mowa o rzece, do której nie można wejść ani razu; gdzie nie może powstać sama stałość jedności, forma wszystkiego tego, co istniejące. Byłaby to rzeka, w której zanika ostatni element stałości, przez odniesienie do której rozumiane jest stawanie się¹⁷.

Il y a to coś nieludzkiego. Podmiot po to, aby móc być sobą, aby kształtować swoje „Ja”, aby wejść chociaż raz do rzeki życia, musi definitywnie odciąć się od *il y a*. To ostatnie jednak jest problematyczne, ponieważ doświadczenia graniczne¹⁸ takie jak: cierpienie czy śmierć stawiają podmiotowość nieuchronnie w obliczu jakiejś odmiany niebycia, którą Lévinas określa w *Czasie i tym, co inne* właśnie mianem *il y a*. W sytuacji bliskiej śmierci „Ja” zdaje sobie sprawę, że przemija, znika, że przyszłość jest niewiadomą, jest tym, co nieokreślone, jest na granicy bytu i niebytu, nie można jej ogarnąć, a tym bardziej nie sposób jej zaplanować. Śmierć i związane z nią cierpienie rozrywają samotność podmiotu i wystawiają go, z jednej strony, na to, co inne, a, z drugiej, na to, co niewiadome, tajemnicze. Podmiot zostaje *osaczony przez życie i bycie*¹⁹. Nikt przecież nie chce umierać. Z drugiej strony, nikt nie chce cierpieć i doświadczać ciężaru własnego życia. Nikt też nie pragnie błagać o śmierć z powodu zbyt silnego bólu. Sytuacje, w których tożsamość „Ja” wymaga definiowania

¹² Tamże.

¹³ E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 30.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, s. 31.

¹⁶ Tamże, s. 32.

¹⁷ Tamże, s. 33.

¹⁸ Sformułowanie nawiązuje do koncepcji sytuacji granicznych Karla Jaspersa. Zob.: K. Jaspers, *Philosophie*, t. 3, Berlin-Heidelberg-New York 1973, s. 201-210, 220-254. Podaję za: K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, przeł. A. Staniewska, M. Skwieceński, w: R. Rudziński, *Jaspers*, Wiedza Powszechna „Myśli i ludzie”, Warszawa 1978, s. 186-242.

¹⁹ E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 68.

jej na nowo, kiedy musi ono uczyć się żyć od początku – inaczej – są to często sytuacje zawieszenia. Wówczas, można, według Lévinasa, usłyszeć szum *il y a*. Sygnalizuje on bierność podmiotu, niemożność ogarnięcia własnej egzystencji i zapanowania na nią. „Ja” musi wówczas wybierać: albo określi samo siebie, albo podda się temu, co nieokreślone, osunie się w *il y a*.

Wykładnia *il y a* w *Całości i nieskończoności*

Wydaje się, że nieprzypadkowo *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci* rozpoczyna się od analizy stanu wojny, która *zawiesza moralność*²⁰. Co więcej, według autora tej książki, taki stan jest charakterystyczny dla ontologii jako nauki o byciu. Rzeczywistość wojny nie chroni, lecz redukuje, podporządkowuje, ujednolica. Prawda o wojnie w historii filozofii uobecnia się w zredukowaniu różnorodności wszystkiego, co jest, do pojęcia bytu lub heideggerowskiej kategorii bycia²¹. W tych niewinnych z pozoru słowach zawiera się, według Lévinasa, mrok dziejów. Mrok ten uznawany jest jednak, w tradycji filozoficznej, za coś odwrotnego, za prawdę, światło, czyli za coś definitywnie pozytywnego.

Wojna – twarda rzeczywistość [brzmi to jak pleonazm!], twarda lekcja rzeczy – wydarza się jako czyste doświadczenie czystego bytu w tej oślepiającej chwili, gdy ptoną draperie iluzji. Wydarzenie ontologiczne, jakie rysuje się w owej czarnej jasności, polega na tym, że za sprawą obiektywnego porządku, przed którym nie można się uchylić, byty zakotwiczone przedtem w swojej tożsamości zostaną puszczane w ruch, absoluty podlegają mobilizacji. Doświadczenie siły jest doświadczeniem rzeczywistości. Ale przemoc polega nie tyle na ranieniu i unicestwianiu, co na rozrywaniu osobowej ciągłości, na zmuszaniu osób do tego, by grały rolę, w których się nie odnajdują, by zdradzały nie tylko swoje zobowiązania, ale także samą swoją substancję, by popełniały czyny, które niszczą wszelką możliwość czynu. Wojna nowoczesna, jak zresztą każda wojna, posługuje się bronią, która obraca się przeciwko temu, kto jej używa. Ustanawia porządek, wobec którego nikt nie może się zdystansować. Nic nie jest wówczas zewnętrzne. Wojna nie ujawnia zewnętrznosci i Innego jako Innego, niszczy tylko tożsamość Toż-Samego²².

Pojęcia bytu i bycia łączą się również z pojęciem całości, które, z jednej strony, związane jest z tym, co obiektywne, a z drugiej, z absolutem. Samo pojęcie całości, czyli tego, do czego wszystko inne ma być sprowadzone, zostaje potraktowane jako co najmniej problematyczne. W zakresie tego pojęcia to, co Inne²³ ma być zredukowane do Toż-Samego, a może raczej, redukuje również samego Toż-Samego do pojęcia bytu. Redukcja zaś, w rozumieniu Lévinasa, niszczy i, jak wynika z przywołanego wyżej cytatu, uniemożliwia także prawidłowy rozwój tożsamości. Całość nie jest więc przez francuskiego filozofa rozumiana jako pewna jednocząca różnorodność, tendencja, zachowująca i przechowująca jednostkowe tożsamości, ale jako niszcząca i degenerująca siła, redukująca indywidua do pewnego jednolitego wzorca. Całość to, inaczej

²⁰ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 3.

²¹ Tamże, s. 34-36.

²² Tamże, s. 3-4.

²³ W tekście będę posługiwać się terminem Inny, pisząc go wielką literą. Zdecydowałam się na taką wersję ze względu na związek [również językowy] Innego z Toż-Samym. Inny odnosi się w filozofii Lévinasa nie tylko do innego człowieka czy Boga, lecz także używany jest do określenia wszelkiego typu inności.

mówiąc, unifikacja, w której różnorodne wzajemne relacje nie mają racji bytu, ponieważ nie odnoszą się do oryginalnych, wyjątkowych tożsamości, ale zostają utożsamione – sprowadzone – do tego samego, czyli bytu, zastępującego ich własną istotę. Ta ostatnia zaś, jak już zostało zaznaczone w poprzednim rozdziale, definiuje samą siebie, to znaczy określa siebie w opozycji do tego, co beczasowe, niemające kształtu, neutralne. Nie znaczy to jednak wcale, że określone „Ja” jest zamknięte wyłącznie w swojej samotności, że jest czymś na kształt leibnizjańskiej monady. Pełnia tożsamości kształtuje się w relacji z tym, co inne. Dlatego można ją rozumieć jako rodzaj pełni metafizycznej. Pełni, która przekracza samą siebie, w stronę Innego. Różnice w rozumieniu całości i nieskończoności Lévinasa próbuje wyjaśnić w następujący sposób:

Nie zastępując filozofii eschatologią, nie „dowodząc” filozoficznie „prawd” eschatologicznych, można, wychodząc od doświadczenia całości, cofnąć się do sytuacji, w której całość pęka, choć właśnie ta sytuacja umożliwia samą całość. Taką sytuacją jest rozblysk zewnętrżności, czyli transcendencji, w twarzy drugiego człowieka. [...]

Stosunek z nieskończonością nie daje się wyrazić w terminach doświadczenia, albowiem nieskończoność przekracza myśl, która o niej myśli. Właśnie w tym przekraczaniu wytwarza się samo jej *nieskończenie*. Dlatego relację z nieskończonością trzeba będzie wypowiedzieć w terminach innych niż kategorii obiektywnego doświadczenia. Ale jeżeli doświadczenie znaczy właśnie relację z absolutnie innym – to znaczy z tym, co zawsze przekracza myśl – relacja z nieskończonością stanowi jedyne doświadczenie we właściwym sensie²⁴.

Według Lévinasa nieskończoność łamie prawa wojny. Takim sztandarowym już przykładem fenomenu czy antyfenomenu, którego jawienie się przekracza własną treść, jest twarz. Nie będziemy zajmować się w tym tekście prezentacją różnorodnych znaczeń twarzy wydobytych przez autora *Całości i nieskończoności*. Można je odnaleźć zarówno w samej książce, w innych pismach filozofa, jak i bogatej literaturze przedmiotu²⁵. Tym, co będzie interesowało nas najbardziej jest związek pojęcia bytu i heideggerowskiej kategorii bycia z *il y a*.

W *Istniejącym i istnieniu* hipostaza wydobywała się z mroków *il y a*, tworząc załączki podmiotowości. Dokonywało się to w dialektycznym ruchu, w którym *il y a* było elementem kształtującej się struktury. Na obecnie analizowanym, dojrzałym etapie podmiotowość ugruntowana zostaje w idei nieskończoności, która wchodzi w dialektyczną relację z całością. Idea nieskończoności jest, według Lévinasa, filozoficznie pierwotna. Zakłada ona nieadekwatność wszelkiej wiedzy, nieustające transcendowanie wszystkiego, co w jakikolwiek sposób dane jest w strukturze podmiotu. Podmiot, z samej swojej istoty, nie jest tożsamy ze sobą, ponieważ gruntem jego podmiotowości jest przekraczanie obiektywizującej myśli, transcendowanie bytu, także tego, który został ukształtowany przez tradycję, kulturę. Wydaje się też, że przekraczanie odnosi się również

²⁴ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 8-9.

²⁵ Zob. m.in.: tamże, s. 62, 68-69, 74-82, 102-105, 217-300; E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philipp`em Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1991, s. 45-53; E. Lévinas, *Philosophie, justice et amour*, w: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paryż 1991, s. 113-115; M. de Saint-Cheron, *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*, przeł. K. Kot, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008, s. 57-73; F.-D. Sebbah, *Emmanuel Lévinas*, w: *Introduction à la phénoménologie*, red. Ph. Cabestan, Ellipses, Paris 2003, s. 134-138; J. Tischner, *Spotkanie z myślą Lévinasa*, w: *Etyka i Nieskończony*, s. 7-10; J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 2000, s. 166-180.

do wspomnianej wojny, do mroku, który zaciemnia prawdziwe światło. *Il y a* zostaje *implicite* zdiagnozowane w pojęciu bytu i bycia, synonimów całości, a cała koncepcja podmiotowości zostaje przeformułowana i ugruntowana na metafizyce nieskończoności.

Il y a w *Całości i nieskończoności* byłoby tym, co ukrywa się w strukturach rozumienia Toż-Samego jako Innego. Byłoby możliwością zredukowania absolutnej różnicy oraz absolutnego dystansu, jakie rozdzielają te dwie struktury, do schematów jednolitego układu tego samego bytu czy istoczącego się bycia. *Il y a* byłoby obecne w możliwości zredukowania, pozbawienia tego, co Inne jego inności. Wyrażałoby się w pytaniu, jakie stawia sam autor:

Jak jednak Toż-Samy, urzeczywistniający się jako egoizm, może wejść w relację z Innym, nie pozbawiając go natychmiast jego inności²⁶?

Odpowiedzią na to pytanie jest właściwie cała książka Lévinasa, w której – poprzez różnorakiego rodzaju analizy – stara się on pokazać możliwość zachowania wszystkiego, co inne w *głębieniu mowy, dobroci, pragnienia*²⁷. Wszystko to możliwe jest jednak do zachowania właśnie w „Ja”, w tym, co jest tożsame ze sobą. Dlatego całość pozostaje możliwością „Ja”, co więcej, jest to możliwość, która przez wieki „Ja” charakteryzowała:

Prymat Tego Samego wynikał z lekcji Sokratesa. Nie przyjmować od innego człowieka nic poza tym, co jest zawarte we mnie samym, jakbym przez całą wieczność już posiadał to, co przychodzi do mnie z zewnątrz. Nic nie przyjmować, czyli być wolnym. Wolność nie oznacza kapryśnej spontaniczności wolnej woli. Jej ostateczny sens polega na owym obstawaniu przy Tym Samym, które to obstawanie jest Rozumem. Poznawanie jest rozwijaniem tej tożsamości. [...]

Poznać to uchwycić byt, wychodząc od niczego albo sprowadzić go do niczego, odebrać mu jego inność. Ten wynik osiąga się dzięki pierwszemu promieniowi światła. Oświetlić znaczy pozbawić byt jego oporu, ponieważ światło otwiera horyzont i opróżnia przestrzeń – odsłania byt w perspektywie nicości²⁸.

Dla francuskiego filozofa pojęcia bytu i bycia są ahistoryczne i ogólne. W efekcie, podobnie jak na obrazach Picassa, z tak zwanego okresu błękitnego i różowego, nie sposób zidentyfikować ani miejsc, ani chronologii, ani imion przedstawianych postaci i przedmiotów. Przestrzeń obrazów Picassa z tego okresu jest pusta, jest otchłanią pustych istnień, braku marzeń, biedy. Problematyczne dwa pojęcia, w swojej neutralności, również niosą podobne przesłanie. Byt otwiera pole refleksji określonego typu, ale jednocześnie wpycha myślenie w schemat, mający być, w zamierzeniu klasycznych filozofów, na tyle pojemny, aby stworzyć pozór uniwersalności. Podobna sytuacja zachodzi w przypadku bycia. Redukuje ono relację podmiotową z Innym do relacji z jego byciem [jako bytu]; relacja historycznie konkretna zostaje wprowadzona na pozahistoryczny, neutralny poziom. Ogólność klasycznej refleksji filozoficznej, wyrażająca się w pojęciach, traci, po drodze, to, na co wskazywali również filozofowie przed

²⁶ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 25.

²⁷ Tamże, s. 26.

²⁸ Tamże, s. 32.

Lévinasem, mianowicie konkret i wyjątkowość, gubi gdzieś twarz. Wszędzie zaś tam gdzie nie ma twarzy pojawia się *il y a*:

Negacja wszystkich określonych rzeczy pozwala wyłonić się bezosobowemu *il y a*, które, za plecami przeczenia, leży nietknięte i obojętne na stopień tej negacji. Cisza nieskończonych przestworzy jest przerażająca. Pochwylenie przez *il y a* nie odpowiada żadnemu przedstawieniu [...] ²⁹.

Gubienie twarzy, to znaczy bezwiedne bądź celowe redukowanie jej do bytu, czyli do istoty, duszy, rozumu, myślenia, substancji itp., implikuje zasłonięcie jej rzeczywistości, zapomnienie o niej. Nie znaczy to jednak przecieź, że twarzy nie ma, że w redukcji do pojęcia, przestaje ona istnieć. Przeciwnie, istnieje ona w ucisku, uciemnieniu, daje o sobie znać mimo pustki, w którą zostaje wepchnięta. Rysy twarzy są widoczne mimo neutralności *il y a*. Pojęciowy charakter bytu, generując pustkę horyzontu, pozornie tylko ustanawia całość obiektywną. Nie jest to jednak rzeczywistością, lecz iluzją. Dzieje się tak dlatego, że niemożliwą do zupełnego zredukowania podstawą zawsze będzie czyjaś twarz, inny człowiek. I tutaj wchodzimy już w porządek etyczny. Według Lévinasa zaś to właśnie etyka jest filozofią pierwszą. Końcowy podrozdział ostatniej, piątej, części nosi tytuł *Bycie jako dobroć – Ja – pluralizm – Pokój*. Etyka Lévinasa niesie ze sobą pokój.

Jak widzimy, *il y a* może być mrokiem, dialektycznie związanym ze światłem. W tym ostatnim bowiem podmiot może posiadać przedmiot, to znaczy zawieszać jego byt, zawieszać sposób, w jaki istnieje, a więc istotę jego samego ³⁰. W momencie jednak przerwania tego zawieszenia ujawnia się transcendencja. Według Lévinasa jest ona absolutną zewnętrżnością. Jak jednak, powtórzmy za Derridą, może ona pozostawać z Ja w związku, skoro jest absolutna? Czy sam fakt transcendencji i określona postać metafizyki, jaką przyjmuje filozof, chroni jego samego i wszystkich innych przed wpływem *il y a*?

O *il y a* w *Inaczej niż być lub ponad istotą*

Odpowiedź na pytanie o związek pomiędzy transcendencją Innego i Toż-Samym zawarta jest w *Inaczej niż być lub ponad istotą*. W książce nie znajdziemy jednak satysfakcjonującej odpowiedzi na pytanie o możliwość wzajemnej relacji pomiędzy absolutnym Innym i absolutnym Toż-Samym. Wydaje się też, że Lévinas nieco inaczej rozumie pojęcie absolutu niż zwykło się je rozumieć na gruncie zachodniej tradycji filozoficznej. W jego koncepcji absolutny charakter Innego nie uniemożliwia relacji z Toż-Samym. Kontakt pomiędzy Innym a Toż-Samym tak naprawdę odbywa się bowiem na płaszczyźnie przedrozumowej, na płaszczyźnie *racjonalności, wcześniejszej od tematyzacji* ³¹ [*une raison d'avant la*

²⁹ Tamże, s. 223.

³⁰ Zob.: tamże, s. 40.

³¹ E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, przeł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 277-278.

*thématisation de la signification par un sujet pensant*³²]. Dlatego absolutność sposobu istnienia nie ma charakteru wyłącznie konceptualnego. Pochodzi ona z etycznego, pierwotnego porządku, w którym każdy sposób, w jaki się istnieje jest od razu konkretny, wyjątkowy, a przy tym różny. To właśnie w tej różnicy kształtuje się wrażliwość na to, co inne. Wrażliwość tę Lévinas określa mianem odpowiedzialności, którą rozumie jako pierwotną, głęboką strukturę Toż-Samego. Swój wyraz znajduje ona w formule *jeden-za-drugiego* [*l'un-pour-l'autre*]. W rozdziale *Substytucja* można przeczytać:

Odpowiedzialność za drugiego człowieka – nieograniczona odpowiedzialność, która nie mieści się w rachunku tego, co wolne i niewolne – wymaga podmiotowości jako niezastępowanego zakładnika; podmiotowości, która zostaje wydobyta spod Ja w bierności prześladowania, która jest zepchnięta i wygnana poza istotę ku Sobie. Sobość poza istotą – śmiertelna bierność³³!

Śmiertelna bierność byłaby, według francuskiego filozofa, rodzajem dobroci podmiotowości wbrew sobie samej³⁴. Podmiotowość przekracza swoją istotę czy może, jak chce Lévinas, *oswabadza się* [*dégager*] z niej³⁵ dzięki własnej wrażliwości, która jednocześnie jest biernością i tym, co najbardziej własne. Przekroczenie istoty, czyli klasycznej substancjalności, dokonuje się we wspomnianej bierności, jaką charakteryzuje się, wrażliwa na Innego, podmiotowość, będąca zawsze w pełni gotowa na *ofiarowanie samej siebie* [*un s'offrir*] za Innego:

Bierność najbardziej bierna, nie dająca się opanować – podmiotowość albo sama pod-ległość, samo pod-danie podmiotu [...] – polega na opętaniu odpowiedzialnością za uciskanego, którym jest ktoś inny niż ja³⁶.

W bierności i wrażliwości podmiotowość jest otwarta na zranienie, czyli na ból i cierpienie, których może doświadczyć od Innego. Podmiotowość jest bezbronna. *Oswobodzenie się* z istoty oznaczałoby więc uznanie własnej cielesności/zmysłowości, konstytuującej określonego rodzaju wrażliwość, za etyczną. Wrażliwość, ujawniająca się w *racjonalności, wcześniejszej od tematyzacji*, ma sens moralny. Co więcej, ten sens determinuje sposób istnienia podmiotu. Nie jest on neutralny. Podmiotowość [„Ja”, Toż-Samy] w swojej konkretności, racjonalnej spontaniczności, jest inna od podmiotowości bytu, dla której na przykład prześladowanie nie jest istotną cechą konstytuującą. Tego typu podmiotowość po to, by mogła ona w końcu stać się sobą, musi zerwać z iluzją pustki, z bezpieczną, niezaangażowaną biernością i obojętnością. Jest to możliwe wówczas, gdy odkryje własną transcendentną naturę, zawsze już skierowaną poza siebie, poza podmiotową tożsamość, ku Innemu. Transcendentny charakter podmiotowości umożliwia właśnie formułę *jeden-za-drugiego*. Nie jest ona jednak stała, to znaczy absolutna, wieczna i niezmienna. Istotowa transcendencia racjonalnej, spontanicznej, podmiotowości jest historyczna i wymaga od tej

³² E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1974, s. 258-259.

³³ E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 211.

³⁴ Tamże, s. 96.

³⁵ Tamże, s. 21.

³⁶ Tamże, s. 97.

ostatniej rozwijania możliwości, jaką sama jest. Z drugiej jednak strony, wrażliwość podmiotowość nie jest wyłącznie prywatna, jednostkowa. Odpowiedzialność za Innego określa ją przecież w tym, jaką ona jest. Tego rodzaju podmiotowość nie jest ani w konkretnym miejscu, ani w określonym czasie. Jest, na co zwracaliśmy już uwagę, czymś przedteoretycznym czy czymś poprzedzającym sposób porządkowania świata.

Odpowiedzialność podmiotu za Innego nie jest określona. Przeciwnie, Lévinas sytuuje tak rozumianą podmiotowość w porządku bez porządku, w anarchii, w bez-miejscu, ponad lub poza istotą³⁷. Wrażliwość podmiotu ujawnia się zawsze w interakcji z tym, co inne. Aby zrozumieć samego siebie, podmiotowość musi wejść w relację z Innym. Wówczas będzie możliwe określenie własnej tożsamości, która transcenduje w stronę Innego, po to, by wrócić do wrażliwości, umożliwiającej jakąkolwiek relację. Budowanie osobnej podmiotowości z kolei dokonuje się po to, aby można było otwierać się na Innego. Tak rozumiana podmiotowość nie ma również możliwości uchylenia się od odpowiedzialności czy wrażliwości. Znaczenia wrażliwości, bierności, odpowiedzialności, podmiotowości wzajemnie się dopełniają, wskazując na etyczność człowieka, który nie może być nieetyczny, jeżeli jest człowiekiem. Można powiedzieć, że relacja z Innym opiera się na nieustannym rozrywaniu ustalonego porządku, to znaczy rozpoczyna się wciąż na nowo, nigdy nie przebiega wedle niezmiennego planu, który byłby uniwersalny dla wszelkiego typu relacji. Stosunki z Innym nie są doskonałą, niezakłóconą harmonią. Nie opierają się na apollińskiej harmonii czy na Arystotelesowej zasadzie *złotego środka*. W związku z tym podmiotowość jest biernością bez granic, jest nieskończonością, w której podmiot odnajduje się za każdym razem na nowo, ale zawsze jako wrażliwy i bezbronny. Podmiot jest zewnętrzny wobec samego siebie, ponieważ dynamika jego wrażliwości wynika z relacji z Innym. Człowiek jest człowiekiem wtedy, kiedy oswobodzi się z *il y a*. Czy jest to jednak możliwe?

Wydaje się, poucza o tym historia, w tym historia filozofii, że podmiot nie jest w stanie odciąć się od *il y a*, że zawsze może się w nie osunąć, poprzestać na własnej neutralności. W *Inaczej niż być lub ponad istotą* czytamy:

Jednak to odnajdywanie się podmiotu w istocie – chociaż sama istota w swym zebraniu musiała umożliwić jego terażniejszość i wolność – nie jest harmonijną i niewinną partycypacją. Jest właśnie nieustannym szmerem wypełniającym ciszę, w której podmiot odrywa się od istoty, aby ustanowić się jako podmiot w stosunku do otaczających go przedmiotów. [...] Podmiot można pomyśleć poza byciem właśnie jako wyjątek i wygnańca, jako tego, kto jest odpowiedzialny. W znaczeniu jeden-za-drugiego sobość nie jest ani bytem przewzorycznie transcendentalem, czekającym na miejsce w byciu, które sam ustanawia, ani też bytem absolutnym, w stosunku do którego fenomen byłby tylko spójnym marzeniem. Jeden w jeden-za-drugiego nie jest bytem poza byciem, lecz znaczeniem, porzuceniem istoty bycia dla innego, *sobością*, substytucją innego, podmiotowością jako podporządkowaniem wszystkiemu, jako *doznawaniem wszystkiego* i *dźwiganiem wszystkiego*. Nieustanny szmer *il y a* przeciwstawia swoją absurdalność transcendentalemu i aktywnemu ją, które zaczyna, jest obecne i terażniejsze³⁸.

³⁷ Zob. tamże, s. 23-24.

³⁸ Tamże, s. 273-274.

il y a jest jak gdyby przeznaczeniem podmiotu, jako że jego istota jest dla niego samego zewnętrzna, nieznaną, nie do opanowania. To, co poza sensem – pustką i szmer neutralnej perspektywy – pozostaje i będzie pozostawać pokusą podmiotu, który po osunięciu się w *il y a* wszedłby w iluzję własnej pełni, przeprowadzającej go poza jednostkową historyczność. Co więcej, w mocy *il y a* pozostaje zawładnięcie tym zapomnieniem własnej istoty. Podmiot, przyzwyczajony się do bycia bytem, pośrednio, ponad własną istotą, staje się nim, a może raczej utożsamia się z pozorem samego siebie. Staje się podmiotem ontologicznie poprawnym, lecz niemetafizycznym. Można więc powiedzieć, że faktyczny bezsens, to znaczy sposób, w jaki podmiot może istnieć, przypomina o jego kruchości i niemocy, czy może raczej poucza o jego nie-wszechmocy, o granicach, w jakich musi się on poruszać, by nie zatracić samego siebie. Lévinas granice te wyznacza transcendencją, Innym i wprowadza je do struktury samej spontanicznej i konkretnej podmiotowości. Dlatego może ona być racjonalna. Rozumne istnienie to przecież umiejętność wyznaczania i akceptowania granic, wyznaczanych przez to, co poza człowiekiem. Granice francuskiego filozofa są także o tyle wyjątkowe, że odgraniczają jednego człowieka od drugiego, jedną osobowość i specyfikę od innej. Dlatego ograniczany jest jednocześnie tym, który ogranicza. Co więcej, jest sobą właśnie o tyle, o ile potrafi przyjąć ograniczenia i ograniczać, samym faktem, że jest Innym i Sobą jednocześnie. Nieosuwanie się w *il y a* jest zatem nieustannym budzeniem się ze snu o sobie samym jako tylko i wyłącznie samym sobie; jest oswajaniem bierności, z którą człowiek uczy się żyć i którą uczy się przeobrażać w świadome działanie, w etykę odpowiedzialności za Innego, drugiego, który jest mi bliski dlatego właśnie, że jest Inny, różny ode mnie.

Nie można jednak także zaprzeczyć, że podmiotowość należy do *il y a* i nie może się od niego oderwać, to znaczy, ewentualna transsubstancjacja *il y a* w strukturę podmiotu, wyrażona formułą jeden-za-drugiego, nie unicestwia zaimka w formie bezosobowej. Podmiot jest związany z *il y a*, pozostając przy tym racjonalny. Dlatego może on wyznaczać granice tego, co ciemne, mroczne, bezforemne.

Marta Szabat: Transmutations of *il y a* in the Philosophy of Emmanuel Lévinas

This text discusses the problem of transformations of the category of *il y a* in the Emmanuel Lévinas' philosophy which can be divided into three periods. In the first one, pronoun of the third person in impersonal form of verb, has been defined as a matter of fact, a darkness, a break in a conscious' work, as something, which hasn't got a form but, at the same time, it is something, that still relate to a conscious.

The second period brings a little different conception of *il y a* which refers to a notion of an existence and to on neutral ground that is produced, in the history of modern philosophy, on base of these terms. *il y a* will be situated on neutral ground. *il y a* will emerge itself when a heterogeneity and an individuality will be reduced to only one standard.

The third period of Lévinas' philosophical development does not bring important changes in the category of *il y a*. The most important thing in that period is a change of the subject's notion. According to the new understanding of this term, the Lévinas' subject is defined by relation with the other. In this context *il y a* is undertaken by French philosopher as a possibility to fall down to neutral ground, to an indifference in relations with the another. This possibility always is real and that is why the subject must understand itself metaphysically. That means that he should look after his identity out of itself.

Marta Szabat: Transformations d'*il y a* dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas

La conception de l'*il y a*, contenue dans les premières oeuvres de Lévinas, change vers la fin de son parcours philosophique. Il soutient que la subjectivité surgit à la suite d'un mouvement dialectique qui façonne l'inconscient, le sensuel, l'informe, en une forme déterminée. Le manque de forme, ce qui est anonyme, est appelé l'*il y a*. Qu'est-ce que c'est? L'*il y a* est un pronom de la troisième personne du singulier à la forme impersonnelle du verbe. Voici ses traits caractéristiques principaux: l'anonymat et l'indétermination. Lévinas met également en relief l'hostilité, l'obscurité et la terreur, propres à l'*il y a*. À plusieurs reprises, il signale que l'expérience de l'*il y a* peut être comparée à celle de l'obscurité, de la nuit où tout, et surtout les formes des personnes et des choses, se dilue dans le noir.

L'*il y a* n'est pas accessible à un discours, car il n'a pas de forme, il n'est pas assez transparent pour prendre une forme déterminée, indispensable à une argumentation. L'*il y a* est une zone frontalière entre quelque chose de déterminé et d'indéterminé. Lévinas appelle la *veille* l'état dans lequel nous nous trouvons en entrant en contact avec une telle zone frontalière. La *veille* est une condition de la conscience. Elle n'a pas d'objet, mais ce n'est guère une expérience du néant. Nous ne l'éprouvons que lorsque la clarté de la pensée s'efface, lorsque nous nous enfonçons dans le sommeil ou nous nous reposons. Il convient de souligner cette chose évidente que la *veille*, en tant que quelque chose d'immédiatement accessible, n'a pas de sens et ne peut pas en avoir. Ce ne peut donc pas être un phénomène *sensu stricto*. Un phénomène, ce ne peut être quelque chose dont non seulement le sens échappe à une saisie consciente, mais qui, également et par principe, fonde un tel sens et, en même temps, ne soit que sa possibilité même. Lévinas remarque que la *veille* est quelque chose de plus qu'un phénomène. La *veille* est une autre façon d'être. À proprement parler, il est impossible de signifier quelque chose comme l'être, l'existence, quelque chose qui soit au-delà de la conscience et en même temps avant elle.

La conscience n'entre pas en relation intentionnelle avec l'inconscient, avec ce qui est lié au manque de sens, comme nous l'avons indiqué plus haut. Nous ne sommes pas en mesure de nous analyser quand nous dormons ou nous «tombons de fatigue». Bien plutôt, nous ne voulons pas alors penser ou nous ne le pouvons pas, car nous nous retirons, nous nous éclipsons, nous nous reposons, nous «repreons des forces», ce qui constitue la condition de toute

action quelle qu'elle soit. Cela dit, nous ne pouvons nier que lorsque nous nous retirons dans le sommeil ou le repos, nous sommes toujours d'une certaine manière – nous ne disparaissions ni nous ne nous dissipons. Qui plus est, ces façons d'être, elles aussi, nous déterminent, elles influencent la manière dont nous fonctionnons consciemment.

Pour Lévinas, la conscience est «ici» et «maintenant», elle est un présent. Ce qui a lieu dans le présent, c'est une prise de position dans *l'il y a*; ce qui a pour résultat l'être en forme du sujet, une découverte de notre propre subjectivité que Lévinas appelle *hypostase*. Et alors *l'il y a*, tout en restant anonyme, constitue le soubassement d'une existence subjective concrète. *L'hypostase* est à la fois une conscience et une chair, une incarnation de la subjectivité dans le présent, et son destin est tragique, car elle est rivée à l'être qu'elle est et ne peut ne pas être. On ne peut s'évader de soi-même et c'est pourquoi la conscience permet non seulement d'accepter le fait de notre propre existence en tant qu'un certain potentiel, de nous en rendre compte, mais c'est aussi grâce à la conscience que le sujet peut changer et ainsi correspondre et répondre à la réalité dont il surgit.

(traduit par Dariusz Adamski)