
 Między *aisthesis* i tym, co etyczne

Maja Chmura

 O ciele, co słowem się stało.
 Transcendentalny wymiar winy w myśli E. Lévinasa¹

Gdy Lévinas pisze o „gordyjskim węźle ciała”, którego „końce są na zawsze ukryte w nie dającej się rozsuptać płątanie” i który „kieruje swoim własnym źródłem transcendentalnym”², ma na myśli dynamiczną zarazem i rozproszoną, lecz fundamentalną dla ludzkiej podmiotowości sferę cielesnej wrażliwości, ambiwalentne medium, w którym jedynie może zagrazać jakieś miejsce fenomen (lub, w języku fenomenologii klasycznej, z którym Lévinas próbuje się uporać: nie-fenomen) bezpośredniości, bliskości. Bezpośredniość – słowo-klucz fenomenologii, nieuchronnie wskazujące na źródło wszelkiego doświadczenia, źródło poszukiwane, trudno pochwytne i co rusz wypychające marzycielski fenomenologiczny statek na kolejne mielizny – to słowo zyskuje w myśli Lévinasa dodatkowy wymiar: powrót do rzeczy samych przyjmuje tu postać dramatycznego rozerwania jedności doświadczenia na rzecz czegoś, co rozerwanie to odsłania: źródłowej, w ściśle fenomenologicznym sensie, sfery wrażliwości cielesnej, która jest zarazem wrażliwością na innego człowieka – na jego, cielesną właśnie, wrażliwość, jego kruchość, śmiertelność, pożądanie i potrzebę. Pod wszelkimi próbami ustanowienia się pojedynczego, z istoty samotnego transcendentalnego ego bije więc źródło o charakterze, jak by się

¹ Tekst ten jest próbą polemiki z tezą Jacka Migasińskiego, wedle której o transcendentalizmie w filozofii Lévinasa można mówić dopóty, dopóki ten ostatni nie dokona dekonstrukcji podmiotu w ostatniej fazie swej twórczości: na tym etapie, czyli na etapie *Inaczej niż być*, postawa transcendentalna miałyby nie być już możliwa. Zachowując w mocy wszystkie argumenty J. Migasińskiego, ale zakładając zarazem, być może karkołomnie, że o transcendentalizmie we współczesnej filozofii możemy mówić w perspektywie szerszej niż ta, którą wyznacza klasyczne, Kantowskie jego ujęcie, staram się pokazać, w jaki sposób Lévinas buduje swą koncepcję podmiotu-wybrańca, którego wina nie tylko ekstremalnie indywidualizuje, lecz także czyni go transcendentalnym nośnikiem struktur wiedzy, a także władzy – o ile podmiot, jako jedyny („wszystko spada na mnie”, E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000), w wymiarze etycznym jest pierwszym sędzią. Można więc zaryzykować twierdzenie, że transcendentalizm nie tylko nie kończy się na etapie *Inaczej niż być*, lecz także że tu dopiero nabiera właściwego rozpędu i siły: warunkiem transcendentalnym nie jest tutaj **jedność** doświadczającego podmiotu, istotnie, jak pisze J. Migasiński, już rozbita, lecz jego **jedyność**, wyznaczona poczuciem winy, przed którym uciec nie sposób, bo dotyczy ono nawet czynów niepopołnionych, a zatem samego faktu bycia. Zob. J. Migasiński, „Transcendentalizm Emmanuela Lévinasa”, w: *Wokół fenomenologii francuskiej*, red. I. Lorenc, J. Migasiński, Biblioteka Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego, IFiS PAN, 2007.

² E. Lévinas, *Inaczej niż być*.

mogło zdawać, zupełnie odmiennym, bo właśnie uniemożliwiającym harmonijną indywidualizację w bycie, niepozwalającym na wyodrębnienie i samotność, krótko mówiąc – o charakterze pierwotnie społecznym. Jakbyśmy wyrastali z jednej i tej samej cielesnej tkanki wzajemnej wrażliwości, w polu której można byłoby poszukiwać naszej prawdziwej natury, jakby właśnie cielesna wrażliwość była residuum stanu natury, gubionego gdzieś później w toku konstytuowania się podmiotowych monad.

Acefalia charakterystyczna dla tej, tak pięknie przez Lévinasa opisywanej, sfery wrażliwości ciała ma jednak w jego myśli specyficzny kształt: Lévinas mówi o „zakrzywieniu intersubiektywnej przestrzeni” (*Całość i nieskończoność*). Poczynając od tej właśnie książki, analiza fenomenologiczna cielesnej wrażliwości wpisuje się wyraźnie (przedtem mniej wyraźnie) w horyzont pojęciowej pary skończoność (całość) – nieskończoność, której odpowiada z kolei przeciwstawienie tożsamość-inność. O ile zrazu *logos*, domena myśli, a wraz z nią zinstytucjonalizowane życie społeczne, historia, ekonomia, prawo i wszelki w ogóle porządek przypisany zostaje (czy jednoznacznie?) do sfery Tożsamego, o tyle już od początku wrażliwość cielesna (by pójść tropem dualizmu: myśl-ciało) staje się polem gry tożsamości z innością, strefą rozrzedzenia tożsamości na rzecz tego, co inne, otwarcia całości na nieskończoność.

Ciekawym momentem przejścia, zmiękczającym tę opozycję, jest *eros*. Pieszczota, a wraz z nią erotyzm, fenomenologicznie zapośrednicza te dwa pojęciowo przeciwstawne bieguny – relacja erotyczna, jako rozgrywająca się przede wszystkim właśnie w sferze zmysłowej wrażliwości, to pierwszy moment niealergicznego, jak powie Lévinas w *Całości i nieskończoności*, przyjęcia przez tożsamego czyjejs inności. Ktoś, kogo kocham, jest niecałkiem inny – żywy opis fenomenologiczny wymyka się tu w analizach Lévinasa z ram tradycyjnej pojęciowości, w których ten usiłuje go pomieścić. To jednak stanowi właśnie, jak się wydaje, o wartości i niegasnącej sile wyrazu tej, wyjątkowej bez dwóch zdań, fenomenologii. *Eros* jest w tym sensie protoetyczny, jest trzecim terminem, zbliża, jako dostarczyciel rozkoszy, Innego do mnie – zanim ów Inny zacznie oznaczać nieskończony wymóg etycznej odpowiedzialności, czyli zanim tym, co mnie ostatecznie określi, stanie się jego Twarz.

Twarz ma oznaczać jedynie samą siebie – czyli wyłamywać się z zakreślonego w sposób konieczny przez Ja horyzontu znaczeń, które z istoty oznaczają zawsze coś dla Ja, coś, co nie jest samym znakiem – a to po to, by inność nie została wchłonięta przez konstytuujące swój świat ego, by to, co inne, koniecznie pozostało wolne od wpływu ze strony Ja, a także po to, by podkreślić bezpośredniość Twarzy jako wyjątkowego znaku, który nie oznacza czegoś różnego od siebie samego. W ten sposób Lévinas ochrania delikatną tkankę pluralizmu przed inwazją Jednego wyrażającego się w Ja: Toż-samego. Twarz, ten nie-fenomen, bo nie-element sieci znaczeń, wyraża siebie samą, lecz zarazem, co w całym toku fenomenologicznej rozbiórki dość zaskakujące, nie oznacza to, by Twarz wyrażała Innego jako indywidualium, w jego własnej szczególności, by go indywidualizowała. Mam więc do czynienia z Twarzą, która mnie wzywa, z roszczeniem, z pragnieniem ze strony Innego, lecz Innego, jeśli konkretnego, to jedynie w znaczeniu konkretności wymogu reakcji na jego cielesną potrzebę,

głód, pragnienie, chłód..., a nie w znaczeniu wymogu odpowiedzi na jego indywidualność czy idiosynkrazje. Tak, jakbym miała do czynienia w sposób wyłącznie istotny z jego nagim życiem (by użyć szeroko przez Giorgio Agambena eksploatowanego wyrażenia, G. Agamben, *Homo sacer*, przeł. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008), wyzutym z wszelkich indywidualnych określeń, wyznaczającym jedynie jego przynależność do żywych stworzeń uposażonych w zdolność odczuwania bólu, cierpienia czy radości. Paradoksalnie – ten paradoks jest dla Lévinasa charakterystyczny – ów ból, cierpienie i radość Innego daje mi odczuć moje własne ciało w jego najgłębszej strukturze zmysłowej wrażliwości. Innego czuję we własnym bólu, w cierpieniu, w przyjemności, w tych najbardziej podstawowych afektach mojego własnego ciała, w żywej bezpośredniości. Nie musi być Inny przyczyną, rozumianą w sposób najprostszy, mojego bólu, czyli na przykład tym, kto zadał mi ten ból – to ból sam jest Innym, jest – piszę tu z perspektywy *Inaczej niż być* – tym, co inne, *il y a*. Nie chodzi więc o mechanizmy psychologiczne, jak np. przenoszenie uczuć, choć i one jakąś rolę mogą tu grać, lecz o afektywność w jej najniższej, biologicznej, zwierzęcej warstwie. Inny jest moim *bios* – i dlatego też, że tam, w sferze nagiego życia, jedno się od drugiego specjalnie nie różni, Inny to Inny w ogóle, a nie inne indywidualne, wyjątkowe, pojedyncze ty.

Jedyności w tej relacji natomiast, relacji czysto i w źródłowy sposób etycznej, przysługuje za to mnie. Stoję więc przed Innym, który jest kimkolwiek, przechodniem, tym czy tamtym, zawsze zastępowalnym, choć jego wezwanie płynie akurat przypadkiem od niego – ja za to jestem w tej relacji członem absolutnie niezastępowalnym, ponieważ wzywa on dokładnie mnie. To wezwanie mnie indywidualizuje i kiedy Lévinas mówi o ja – przy założeniu, że nie chodzi nam o Ja transcendentalne w sensie tradycyjnym, samokonstytuujące się ego – będzie to ja pisane małą literą³, ja zależne, wyznaczone do odpowiedzi, do odpowiedzialności, ja w bierniku (*me voici*), ja-wybraniec, a dokładniej, moje ciało, które w sercu własnej zmysłowości wciąż ma do czynienia i nie może, choć przecież musi, uporać się z nieskończonym wezwaniem do odpowiedzialności ze strony Innego, właśnie za tegoż Innego. Na tym polega opisywana przez Lévinasa asymetria mojej relacji z Innym.

Jeszcze w kręgu analiz z *Całości i nieskończoności* mowa w tym kontekście o *sprawiedliwości*, jaką ja oddaje Innemu, a relację tę nazywa Lévinas „roz-mową”. Sprawiedliwość pojawia się w tym eseju na dwóch poziomach: po pierwsze wewnątrz bezpośredniej relacji Ja z Innym i, po drugie, w relacji społecznej, wielocłonowej i zapośredniczonej. Na tym pierwszym poziomie Ja oddaje Innemu sprawiedliwość, Inny, ten cudzoziemiec, wdowa czy sierota, jest tu Mistrzem sprawiedliwości, uczy Ja, jak to ma powściągać swe imperialne zakusy. Na drugim poziomie chodzi o sprawiedliwość w przestrzeni społecznej, złożonej z wielu podmiotów, i tu ma Lévinas na myśli równą dystrybucję praw i dóbr. To rozszczepienie znaczenia pojęcia sprawiedliwości w *Całości i nieskończoności* zdaje się wynikać z niewystarczającego opracowania samej kwestii

³ Stosownie do rozróżnienia na *Ja* – podmiot z *Całości i nieskończoności*, podmiot substancjalny, „suwerena w bycie” i *ja* z *Inaczej niż być* – ja nieskończenie biernie, oddane innemu aż po swą własną śmierć, zapisując ten zaimek, w zależności od kontekstu, dużą bądź małą literą.

sprawiedliwość, i wiąże się, jak sądzę, z dość uproszczonym obrazem relacji Ja z Innym, jaki miał wówczas jeszcze Lévinas. Zdawał się on wówczas uważać, że koniecznie należałoby ograniczyć Ja, tego nienasyconego uzurpatora, żeby uzyskać sprawiedliwość, bo Ja z definicji sprawiedliwe nie jest. Tak, jakby Inny był z istoty, czyli na mocy swej inności, bo w niej zamyka się istota Innego, kimś dobrym – i zrazu ofiarą niesprawiedliwości Ja.

Dopiero w *Inaczej niż być* perspektywa się zmienia, pojęciowość zyskuje wyrazistość, walory etyczne ja i Innego ulegają redystrybucji. Lévinas nie wspomina słowem więcej o tym, by w bezpośredniej relacji ja z Innym miała mieć miejsce jakakolwiek sprawiedliwość, czy też o mowie, która miałaby pomiędzy ja a Innym pośredniczyć. Inny, pozostając wciąż obcym, cudzoziemcem i wykluczonym, staje się jednak zarazem prześladowcą Ja – a więc nie jest już dla Ja Mistrzem sprawiedliwości. Tu już bezpośrednia, dwuczłonowa relacja Ja z Innym w całości rozgrywa się w medium cielesności, z wykluczeniem wątków *logosu*. Inny nie mówi już, nie udziela pouczeń, Inny teraz raczej – boli. Znika ów naiwny obraz dopominającego się swych praw Innego-Mistrza, jaki Lévinas stworzył w *Całości i nieskończoności*. Naiwność znika co prawda, ale nie bez kosztów. Cięcia, jakie zdecydowanym ruchem wprowadza Lévinas w *Inaczej niż być*, mają też swoje mniej jednoznacznie pozytywne konsekwencje, które ten wywód będzie starał się wskazać. Lévinas polaryzuje w *Inaczej niż być* pojęciową strukturę głównego napięcia pomiędzy całością i nieskończonością: cielesna wrażliwość znajdzie się bez reszty po stronie nieskończoności, podczas gdy *logos*, myśl i porządek po stronie całości; słowo stanie się operandum ruchu tożsamości, ciało – miejscem horroru nieskończonego wymogu etycznego.

Z tego, co dopiero zostało powiedziane, a co dotyczy późnej fazy twórczości Lévinasa, której ukoronowaniem jest *Inaczej niż być*, wynikałby taki oto obraz: cielesność bez myśli to medium źródłowej etyki, a *logos* to czysta przemoc, totalizująca, bezwzględna władza, nic z Dobrem niemająca wspólnego. Sprawy nie mają się jednak tak prosto. *Logos*, ta moc zrównywania, jest bowiem również siedzibą sprawiedliwości, nie tylko przemocy – sprawiedliwości rozumianej zdroworozsądkowo, jako równa dystrybucja praw. Ma więc dwie twarze. A nawet, co należy wyraźnie podkreślić, *logos* nie istniałby, nie byłoby myśli, słowa ani społeczeństw, gdyby nie ta właśnie sprawiedliwość, jawi się więc ona jako jego warunek – to bardzo oryginalny wkład Lévinasa w genetycznie zorientowaną myśl społeczną. *Logos*, to wielkie równanie, zawdzięczamy sprawiedliwości. Zrównaniu członów relacji międzyludzkiej.

Tak ujęta sprawiedliwość nijak się już ma do tej pierwszej sprawiedliwości, która miała cechować dualną relację ucznia z Mistrzem w *Całości i nieskończoności*, a która z *Inaczej niż być* bez śladu zniknęła, ustępując miejsca swemu przeciwieństwu, niesprawiedliwości, czystej przemocy Innego wobec mnie, płynącej z nierównej relacji skończonego ja z nieskończonością etycznego wymogu ze strony Innego, tego niechcianego gościa zamieszkałego w samym moim ciele.

Otóż problem genezy *logosu* i fundującej go sprawiedliwości to jedna z ciekawszych aporii myśli Lévinasa. W genetycznym porządku konstytuowania się sprawiedliwości analizy Lévinasa z *Całości i nieskończoności* i *Inaczej niż być* strukturalnie się pokrywają (jedynie strukturalnie – bo szczegółowa, treściowa

różnica dotyczyłaby właśnie wspomnianej już, niewystarczająco ugruntowanej obecności sprawiedliwości w relacji Ja z Mistrzem w *Całości i nieskończoności*). Najpierw mamy więc relację dwuczłonową, nierówną, w której ja jest – w *Całości i nieskończoności* pouczane przez Pana i Mistrza, w *Inaczej niż być* niczym oskarżony lub zakładnik, absolutnie biernie i wydane przemocy Innego – zobowiązane niezbywalnie do troski o tego Innego, o właśnie **jednego** lecz **nie jedyne** Innego. Jest to relacja, w której, fenomenologicznie rzecz ujmując, promień intencji ja kieruje się ku niemu samemu za sprawą Innego, jego Twarzy, wzywając ja i wyróżniając je nieodwracalnie spośród wszystkich innych, słowem, indywidualizując, poprzez odpowiedzialność aż po śmierć za-innego.

Kolejny etap w tymże genetycznym porządku to już relacja trójczłonowa, w której biernie ja nie może poddać się wezwaniu ze strony Twarzy Innego, bo okazuje się, że wzywa go niejedna taka Twarz, czyli, że jest ktoś trzeci, kto stawia identyczny, jak ów pierwszy Inny, wymóg, by ja oddało zań życie – skoro zaś ja jest jedno tylko, wyłonione zresztą za sprawą pierwszego wezwania, musi zapanować nad sobą, co oznacza, że musi z biernego stać się czynnym i osądzić, któremu z wzywających go Innych odpowiedzieć w pierwszej kolejności. Czyli – musi powołać do życia *logos*, musi pomyśleć, porównać dwie Twarze, czyli porównać coś, co w perspektywie źródłowej dwuczłonowej relacji porównywać się z niczym nie daje, pozostając jednym. Tak się rodzi pierwszy sąd. Z nim razem powstaje przed-stawienie (zob. np. E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 101-102, przypis 27).

Jednocześnie relacja z Innymi, jak poprzednio dwuczłonowa relacja z Innym, pozostaje nierówna, wymóg etyczny pozostaje nieskończony, charakter tej nieskończoności tylko ulega zmianie: z **jakościowej**, charakteryzującej bezpośrednio uwikłanie mojego ciała w sprawę pojedynczego Innego, staje się **ilościowa**: Innych jest nieskończenie wielu, nie nadążam ich zliczyć i za wszystkich odpowiadam ja, odpowiadam za ich życie i śmierć.

W ten oto sposób Lévinas odtwarza konstrukt transcendentálny: to ja unoszę świat⁴. Mocą (lub właśnie: słabością!) źródłowej, cielesnej, nieskończonej odpowiedzialności za Innego (nawet jeśli ten byłby moim prześladowcą, do czego dochodzi nieuchronnie, ponieważ moje ciało jest nieskończenie biernie), w ruchu sprawiedliwości i pod jej auspicjami, konstytuuję świat – świat społeczny, a wraz z nim także świat jako podatny na poznanie, świat jako noemat, bo, jak już wspominałam, sama struktura *logosu* jest dziełem ruchu sprawiedliwości.

Nieskończona wrażliwość mojego ciała, której fenomenalnym wyrazem jest jego śmiertelność, to, że umrę, że moje ciało, czyli ja, jest zniszczalne, predestynuje mnie do właśnie takiej nieskończonej odpowiedzialności za Innego: Inny tkwi i rozwija się we mnie, jak to będzie ujmował Lévinas w *Inaczej niż być*, a sama struktura zmysłowej wrażliwości jest biernością i podatnością na zranienie, i to ze względu na tę jej cechę czyni Lévinas właśnie ją, a nie myśl, medium źródłowej etyki. Dopiero gdy odpowiedzialność jakościowa przejdzie w ilościową, już świadomą odpowiedzialność za wielu Innych, ja może zacząć czynnie bronić siebie, wciąż jednak wyłącznie jako tego, kto funduje sprawiedli-

⁴ E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 102.

wość, sądząc. Z wrażliwej tkanki cielesności w procesie socjalizacji wyrasta więc sędzia, a sprawiedliwość jest, niechybnie, ideą i motywacją skrzywdzonego.

Więcej jeszcze, jak wprost mówi Lévinas, uzupełniając w wykładach hiperboliczną optykę *Inaczej niż być*: ponoszę odpowiedzialność za Innego aż po śmierć własną, a także za jego śmierć, choćbym się do niej niczym nie przyczyniła; moja relacja z jego śmiercią jest „moją uległością wobec kogoś, kto już nie odpowiada, jest już moją winą – winą tego, kto przeżył”⁵. Lub: „Im bardziej jestem sprawiedliwy, tym bardziej jestem winny”⁶.

Podmiot winny zatem, ów podmiot cielesny, bierny, cierpiący prześladowanie, to podmiot transcendentalny. „Podtrzymuje wszechświat”⁷ i „dźwiga na sobie innych”⁸. Jego wina, której symptomem jest śmiertelność i cierpienie ciała – a winien jest grzechów niepopołnionych – jest źródłem sprawiedliwości, a więc również *logosu* w ogóle, porządku społecznego, prawa, nauki... Jest to więc transcendentalizm dość oryginalny, niemniej nie sposób mu zaprzeczyć: cielesne na wskroś poczucie winy jest warunkiem wszelkich struktur bytu – w tym i struktur poznawczych. Zresztą, jak sądzą, właśnie ze względu na tę transcendentalną funkcję winy i odpowiedzialności, Lévinas nie rezygnuje w swojej późnej filozofii z pojęcia podmiotowości, choć z punktu widzenia klasycznego transcendentalizmu opisywana w *Inaczej niż być* figura *sobości* z jej podmiotową aspiracją byłaby zdumiewającym nieporozumieniem.

Może należałoby, kończąc ten szkic, postawić pytanie-konkluzję, którą przygotuje następujące zestawienie: polaryzacja pojęciowa, jak wspomniałam, w *Inaczej niż być* osiąga swe maksimum: po jednej stronie stoi **skończoność / bycie / tożsamość / logos jako żywioł alienujący / wielocłonowa relacja społeczna / sprawiedliwość**, po drugiej – **nieskończoność / inaczej niż być / inność / wrażliwość zmysłowa / relacja dwucłonowa / przemoc i niesprawiedliwość**.

Poza rysującym się tu od pierwszego wejrzenia pęknięciem w rozumieniu samego *logosu* (zły *logos* / bycie, dobry / sprawiedliwość), widać przynajmniej jeden problematyczny punkt, o którym nie wypada nie wspomnieć.

Czy gdyby Lévinas, budując tkankę *Inaczej niż być*, nie przesunął w plan tła, by nie powiedzieć: nie zapoznał swoich uprzednich⁹ analiz wrażliwości zmysłowej jako momentu fundującego substancjalne Ja (rozkoszowanie się) i zarazem otwierającego wymiar pokojowej intersubiektywności (*eros*), czy byłoby mu tak łatwo złączyć w jedno nieskończoność (przeszłość niepamiętną) i ciało, i zbudować na tym połączeniu obraz cierpiącego na nieskończone i niespłatalne poczucie winy transcendentalnego, zmysłowego, biernego podmiotu?

Rozwińmy i doprecyzujmy, zanim odpowiemy na to pytanie, poruszony w nim wątek. Ja, póki żywe, jest winne samego faktu swego życia. Śmiertelność

⁵ E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*, przeł. J. Margański, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2008, s. 19.

⁶ Tenże, *Inaczej niż być*, s. 189.

⁷ Tamże, s. 196, 201.

⁸ Tamże, s. 200.

⁹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

i kruchosc ciała pozwala Lévinasowi w *Inaczej niż być* cielesny fenomen (ew. nie-fenomen) Innego włączyć w zmysłowość ja, czyniąc tegoż Innego zarazem prześladowcą, czynnikiem rozpadu ja. To, co inne, jako w perspektywie *Inaczej niż być* fenomenalnie nieodróżnialne już od Innego, mojego bliźniego – razem z nim współstanowi okrutną mieszaninę: *il y a*. Etapy wcześniejsze twórczości Lévinasa¹⁰ nie pozwalają jeszcze na to utożsamienie, tam zmysłowa wrażliwość opisywana jest głównie przez pryzmat rozkoszowania się (pokarmami, miłością), dopiero w *Inaczej niż być* staje się (ta sama) wrażliwość zmysłowa miejscem rozpadu ja wprost na rzecz Innego, pozostając jednak zarazem transcendentnym warunkiem samego podmiotu, miejscem jego ostatecznej indywiduacji, rozumianej już jednak nie jako radosne sycenie się i krzepnięcie w substancję, jak to było wcześniej, lecz jako niemal biologiczny imperatyw odpowiedzialności (podmiot, ja – to w *Inaczej niż być* nic innego, jak odpowiedzialność).

Wprawdzie w *Inaczej niż być* Lévinas zakłada osiągnięcia swej fenomenologii etapów wcześniejszych (np. mówiąc, że rozkoszowanie się jest warunkiem substytucji, innymi słowy, że, bez uprzedniego rozkoszowania się światem, ja nie mogłoby zaprzeczyć swemu egoizmowi i być *dla-* i *za-innego*), niemniej nie pokazuje, w jaki dokładnie sposób jedno drugie warunkuje. Próżno szukać w jego analizach tego jednego, a jakże istotnego ogniwa, które uprawomocniłoby przejście od rozkoszowania się do cierpienia. Lévinas zachowuje się tu tak, jak gdyby przyjął jako rzecz tak oczywistą związek pomiędzy rozkoszowaniem się analizowanym w *Całości i nieskończoności* a cierpieniem z *Inaczej niż być*, że aż niewymagającą szerszego opisu; poświęca temu związkowi na przestrzeni całej książki zaledwie kilkanaście wersów (zob. np. E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 122, 238, 240). Poza więc wprowadzonym jak gdyby tylko dla porządku odwołaniem się do wcześniej opisywanej indywiduacji Ja w rozkoszowaniu się, analiza struktury wrażliwości zmysłowej w *Inaczej niż być* skupia się niemal wyłącznie na horrorze przemocy Innego niszczącego moje ciało od wewnątrz. Lévinas koncentruje tu swą uwagę na tanatycznej stronie relacji z Innym, porzucając swój pierwotny zamysł, wedle którego wspomniane przed chwilą rozkoszowanie się, biegun przeciwny do cierpienia, również, na przykład w żywiole *erosa*, otwierało drogę do Innego.

Czy zatem, by powrócić do zadanego niedawno pytania, zapoznanie owego bieguna afektywności, jakim jest rozkoszowanie się (z uczestniczącym w nim *erosem*), było w *Inaczej niż być* konieczne?

Otóż zdaje się, że tak. Że by taki obarczony nieskończoną winą, cierpiący, cielesny, transcendentny podmiot stworzyć, a także, co za tym idzie, by móc zdefiniować sprawiedliwość jako nie tylko źródło, lecz także atrybut istotny *logosu*, a świętość wybranego ja, wraz z przez nią temu ja wyrządzaną niesprawiedliwością, wpisać w cielesną wrażliwość, należało na chwilę zapomnieć o, by tak rzec, erotyczno-etycznej potencji ciała, o jego pięknie.

¹⁰ Tenże, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999; tenże, *Całość i nieskończoność*.

Maja Chmura: On the Flesh That Became a Word. The Transcendental Dimension of Culpability in Lévinas

The evolution of Lévinas' thought shows explicitly the origins of the concept of subjectivity based on a bodily sensibility. I will try to show that in a late Lévinas' thought his understanding of a subjectivity is peculiarly a transcendental one: at the core of subject's sensuality there can be found a culpability. As the condition of any kind of knowledge and of a social life this culpability is of transcendental function.

Maja Chmura: De la chair qui se fait verbe. La dimension transcendente de la culpabilité chez Lévinas

Ce sera un essai d'analyse de la relation complexe entre chair et logos dans la pensée de Lévinas. J'essaierai de montrer comment et où, selon Lévinas, naît le verbe, de prouver que, dans sa philosophie, le statut du verbe est fort ambigu du point de vue éthique, que Lévinas, peut-être en dépit de sa propre intention, reste dans le cercle de la philosophie transcendantale dans la mesure où c'est la pensée qui en dernière instance – comme j'essaierai de le démontrer – conditionne l'individuation du sujet.

(traduit par Dariusz Adamski)