

WITOLD WORACH

Uniwersytet Śląski w Katowicach

## ETYKA NA ŚLADACH INNEGO. TRANSCENDENCJA BOGA W FILOZOFII EMMANUELA LÉVINASA

*Jeżeli człowiek byłby w stanie napisać książkę o Etyce,  
która naprawdę byłaby książką o Etyce, książka ta, eksplodując,  
zniszczyłaby wszystkie inne książki na świecie.*

Ludwig Wittgenstein

Filozofia Boga Emmanuela Lévinasa to poszukiwanie możliwości filozoficznego dyskursu mówiącego o Bogu jako o kimś radykalnie innym. Stanowi ona próbę takiego rozważania kwestii Boga, która respektowałaby Jego transcendencję, jego radykalne oddzielenie, będące niczym innym jak Jego świętością. Dotychczasowe sposoby określania transcendencji Boga jako najwyższego, najdoskonalszego bytu nie są – w przekonaniu Lévinasa – właściwym wyrazem boskiej transcendencji, wręcz przeciwnie, raczej czymś, co ją niszczy aniżeli uzasadnia. Ocalić boską transcendencję oznacza zatem uwolnić Boga od brzemienia, jakie stanowi dla niego bycie fundamentem metafizyki. Lévinas uważa, iż teologia racjonalna jest swego rodzaju wasalstwem względem metafizyki Zachodu, poddaje ona bowiem Boga pod kontrolę rozumu lub też – co gorsza – pozostawia Go na marginesie tego, co racjonalne. Bóg zdaje się być zatem zamknięty w – nie dającej się przekroczyć alternatywie – rozum albo absurd. Myślenie o Bogu zostaje poddane koncepcji racjonalności, dla której sens posiada jedynie to, co przedstawia się świadomości, prezentuje się, ponieważ posiada tożsamość a stąd może być obecne. Mówić o Bogu możemy zatem jedynie pod warunkiem, iż poddamy Go owej koncepcji racjonalności, a więc w konsekwencji możemy o Nim myśleć jedynie jako o najwyższym bycie, bycie wiecznym, o Tym, który jest stale obecny, istniejący jako samo istnienie. Czy zatem z konieczności jesteśmy więźniami alternatywy będącej dla Lévinasa czymś nie do przyjęcia: albo będziemy mówić o Bogu jako najwyższym bycie, albo też ostatecznie zamilkniemy na jego temat, pozostawiając go na marginesie racjonalności? Oskarżenie Lévinasa pod adresem filozofii zachodniej jest bardzo poważne, jest to bowiem oskarżenie o niszczenie transcendencji Boga.<sup>1</sup> Mowa posiada sens jedynie wówczas, gdy odnosi do czegoś obecnego. Także Bóg staje się w ten sposób przedmiotem naszego poznania na tych samych prawach jak każdy inny przedmiot i jest nim paradoksalnie nawet wów-

<sup>1</sup> Por. E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 115.

czas, gdy myślimy go jako niepoznawalnego. Lévinas pragnie w swym myśleniu o Bogu wyjść poza alternatywę tego, co racjonalne i irracjonalne, wyjść poza poznanie i niewiedzę. W gruncie rzeczy nie jest to nawet alternatywa w sensie właściwym, gdyż to, co irracjonalne, nie stanowi alternatywy dla tego, co racjonalne, i choć mu się przeciwstawia, jest jedynie cieniem racjonalności, o której wolno nam mówić jedynie z perspektywy kryterium, którego nie spełnia. Cała zachodnia filozofia jest dla Lévinasa filozofią immanencji, korelacji pomiędzy świadomością a przedmiotem danym jej w przedstawieniu; to, co przedstawione, obecne jest dla świadomości w terażniejszości. Dla świadomości nic nie pozostaje z istoty swej ukryte, nie ma dla niej żadnej tajemnicy. To, co przechodzi w niepamięć, może bowiem zostać w każdej chwili przypomniane, uobecnione, może stać się ponownie terażniejszością, zostać przedstawione. „Bóg filozofów – pisze Lévinas – od Arystotelesa po Leibniza, poprzez Boga scholastyki – jest bogiem adekwatnym dla rozumu, bogiem zrozumianym, który nie potrafiłby naruszyć autonomii świadomości, lecz – poprzez jej perypetie – odnajdującym samego siebie, jak Ulisses, który w swych wędrówkach powraca jedynie do swej ojczystej wyspy”<sup>2</sup>. Problem radykalnej transcendencji nie może być zatem rozwiązany w obrębie racjonalności zachodniej, w której rozum nie napotyka własnych granic, lecz bezustannie odnajduje samego siebie. Rozum wyklucza bowiem wszelką zewnętrżność, z istoty swej nie jest w stanie dokonać transcendencji ku temu, co naprawdę inne.<sup>3</sup> Inność zostaje pochłonięta przez *To Samo* rozumu, wszystko obejmującą *Całość*, w której niemożliwy jest jakikolwiek wyłom w kierunku zewnętrżności. Transcendencja Boga musi być zatem, wedle Lévinasa, ujmowana na podobieństwo platońskiej idei dobra i plotyńskiej Jedni – innością absolutną, nie zaś względną, to znaczy taką, która jest innością jedynie ze względu na ułomność ludzkiej zdolności pojmowania. Lévinas pyta, czy jest coś bardziej osobliwego aniżeli doświadczenie tego, co absolutnie zewnętrzne? Zewnętrzność, inność, różnica stają się określeniami autentycznej transcendencji, którą Lévinas oddaje, odwołując się do kartezjańskiej idei nieskończoności, przeciwstawionej pojęciu całości. Jednakże możliwość ujęcia inności w sposób radykalny kwestionuje Jacques Derrida w swym słynnym eseju *Przemoc i metafizyka*. Nieskończoność innego nie może być – według niego – pozytywną nieskończonością, Bóg jako nieskończenie pozytywny nie może być jednocześnie nieskończenie innym. Jeśli chce się myśleć o nieskończoności w sposób pozytywny, to, co inne, staje się w swej radykalności nie do wyrażenia w języku. Derrida zarzuca więc Lévinasowi, iż ten chce wypowiedzieć inność, określając jej istotę, tak jakby była ona czymś więcej niż tylko różnicą tego samego, jakby posiadała swą własną tożsamość. Jeżeli Lévinas chce, aby wyrażenie *inny* zachowało jakikolwiek sens, musi zrezygnować z jego radykalności, gdyż *inne* może być *inne* tylko jako *inne to samo*. To, co inne, pozbawione jest bowiem treści pozytywnej, istotą innego jest jedynie różnica względem tego samego. Lévinas – co

<sup>2</sup> E. Lévinas, *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1967, s. 188.

<sup>3</sup> Por. K. Wierczorek, *Levinas a problem metafizyki*, Katowice 1992, s. 52–59.

prawda – pragnie wyjść poza alternatywę rozumu i absurdu, chce wypracować odmienną koncepcję sensu, która to dopiero funduje owo rozróżnienie, jednakże dopóty, dopóki usiłuje wyrazić to, co inne w języku, znajduje się w obrębie logosu, którego prawom musi się podporządkować. Lévinas pragnie w swym poszukiwaniu autentycznej transcendencji przekroczyć metafizykę, mówiąc jednak w dalszym ciągu jej językiem, a więc pozostając w obrębie *tego samego*.<sup>4</sup> „Zarzut Derridy, a są dowody, iż zarzut ten «dręczył» Lévinasa (jego własne słowa) – pisze Simon Critchley – polega na tym, że jego próba znalezienia etycznego otwarcia, poza filozoficznym czy też ontologicznym językiem, *wewnątrz* języka, nie może się powieść, chyba że postawiony zostanie problem *zamknięcia*, temat, który uważam za absolutnie centralny dla logiki dekonstrukcji”<sup>5</sup>. Zatem problem Lévinasa to dla Derridy problem niemożności odnalezienia wyjścia poza tradycję, do której się przynależy, przekroczenia jej przy jednoczesnym pozostaniu *wewnątrz*. Lévinas chce więc wyrazić w sposób filozoficzny to, co z istoty swej filozoficzne nie jest, wpadając w ten sposób w pułapkę, która stanie się impulsem do dalszego rozwoju, gdyż – jak sam powiada – *nie filozofować, to wciąż filozofować*. Sposobem na rozwiązanie owego problemu jest pojawiające się w pracy *Inaczej niż być lub ponad istotą* rozróżnienie na *Mowę*, w której wyraża się sens etyczny a ontologiczne *Powiedziane*, w którym nieskończoność nabiera miary, a bezgraniczna odpowiedzialność zamienia się w sprawiedliwość, która domaga się już porównania i wzajemności. Filozoficzną twórczość Emmanuela Lévinasa możemy zatem nazwać rozsadzaniem języka w celu wyrażenia w nim transcendencji, a więc nieredukowalnej inności. Ta właśnie nieredukowalność inności domaga się ciągłej redukcji *Powiedzianego*, by oddać w nim *Mowę*, by ta z kolei mogła być bezustannie zdradzana w *Powiedzianym*. „Logika rządząca sposobem myślenia – pisze Jacques Rolland o pracy Lévinasa *Inaczej niż być lub ponad istotą* – z której wypływa także sposób mówienia, praktyka językowa, w której zdania nigdy nie powinny być rozumiane w swym pierwszym znaczeniu, lecz, zanim ponownie zostaną poddane erozji Odmawiania, po ich wymówieniu muszą zostać odmówione, a następnie powtórnie wypowiedziane. Sposób mówienia, który rządzi kierowanym przez metaforę stylem, zmierza w istocie do uwolnienia pojęć ze znaczenia, w którym to miałyby one trwać zamknięte, w którym spoczywałyby i tkwiły uśpione, a w tym uwolnieniu lub przemieszczeniu, wydaje je lub ofiarowuje nieskończonej ruchliwości *Mowy*, *Odmowy* i *Ponownego Wymówienia*”<sup>6</sup>.

Nieskończoność zawsze jest niejako zewnętrzna wobec swej idei; to jedna z głównych i ciągle powracających myśli filozoficznej refleksji Lévinasa. Idea nieskończoności nie jest więc ideą w tradycyjnym tego słowa znaczeniu, nie jest nią także w tym sensie, iż jako nieskończoność nie poprzedza swej idei, lecz idea

<sup>4</sup> Por. J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, tłum. K. Matuszewski i P. Pieniążek, [w:] tenże, *Pismo filozofii*, red. B. Banasiak, Kraków 1992, s. 162–163.

<sup>5</sup> S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Edinburgh 1999, s. 258.

<sup>6</sup> J. Rolland, *Une logique de l'ambiguïté*, [w:] *Autrement que savoir*, réd. G. Petitdemange, Paris 1987, s. 46.

jest niejako jej „byciem”, wydarzeniem się nieskończoności w poznającym podmiocie. Podmiot jest nosicielem idei, która przekracza samą siebie, neguje niejako samą siebie jako ideę. Zasługą Kartezjusza było – jak twierdzi Lévinas – na długo przed pojawieniem się fenomenologii, zanegowanie prymatu świadomości intencjonalnej. Idea Boga jest dla Kartezjusza ideą wrodzoną w przeciwieństwie do idei rzeczy zewnętrznych, które umysł tworzy sam. Wrodzoność idei Boga sprawia, iż świadomość nie jest już doskonale obecna dla samej siebie, nie jest czystą aktywnością podmiotu. Idea nieskończoności oznacza zatem dla podmiotu wtargnięcie w jego wewnętrzność elementu bierności. Pociąga to za sobą w konsekwencji, iż idea nieskończoności nigdy nie staje się korelatem poznającego podmiotu, świadomość nie ma nad nią władzy, nie podlega ona także ekonomii potrzeby i jej zaspokojenia. Idea nieskończoności jest bowiem korelatem nie potrzeby, lecz pragnienia, to zaś tym różni się od potrzeby, iż *karmi się swym własnym głodem* – jak powiada Lévinas, a więc wzmagą się w miarę, jak jest zaspokajane. Nieskończoność zatem nie tyle ma swoją ideę, lecz ona sama jest swoją ideą – jak zauważa Malebranche, ideą nie dającą się przedstawić, ponieważ nie pochodzącą z porządku obecności, lecz będącą zaledwie śladem tego, co niepamiętne.<sup>7</sup> Metafora śladu jest dla Lévinasa sposobem wyrażenia absolutnej transcendencji tego, co „jest” poza byciem, a więc i poza możliwością re-prezentacji. Porządek tego, co poza byciem, jest dla Lévinasa przestrzenią dobra, a jednocześnie wymiarem prawdziwej transcendencji, którą oddaje pod pojęciem *inności*. „Jeśli transcendencja ma sens, może ona oznaczać tylko – pisze on – z perspektywy *wydarzenia bycia, esse*, istoty – fakt przechodzenia do tego, co inne niż bycie”<sup>8</sup>. Lévinasowi chodzi o różnice bardziej radykalną aniżeli różnica ontologiczna pomiędzy bytem a byciem. Sens owej inności nie może zatem być już korelatem świadomości, musi to być sens innego rodzaju, sens etyczny. Samą istotą nieskończoności staje się jej całkowita niedysponowalność, mająca swe źródło w jej radykalnej inności; pomiędzy mną samym a innym nie ma bowiem jakiegokolwiek relacji, nie ma niczego, co by włączało nas w to, co Lévinas nazywa całością. Relacja z nieskończonością jako radykalną innością, jest zatem właściwie ir-relacją, gdyż przeciwstawiając się całości tego, co ogólne, a więc przeciwstawiając się temu, co spełnia funkcję łączącą, nie posiada ona swego bieguna. Pisząc o nieskończoności, Lévinas ma na uwadze nie tyle relację z nieskończonością, ile raczej relację nieskończoności, w której nieskończoność wydarza się jako pewnego rodzaju zdarzenie etyczne.

Nieskończoność nie jest przedmiotem potrzeby, która rządzi się logiką bycia opartą na wzajemności, lecz pragnienia związanego z paradoksalną logiką dobra. O ile nieskończoność ma być sposobem wyrażania przez Lévinasa transcendencji Boga, o tyle Bóg przestaje być przedmiotem potrzeby, co w konsekwencji oznacza także niemożność uczynienia z Boga najwyższej instancji zabezpieczającej nasze

<sup>7</sup> Por. J. F. L a v i g n e, *L'idée de l'infini: Descartes dans la pensée d'Emmanuel Lévinas*, „Revue de métaphysique et de morale” 1987, nr 1.

<sup>8</sup> E. L é v i n a s, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 11.

potrzeby życiowe. Nie chodzi tu tylko o potrzeby doczesne, lecz przede wszystkim o potrzebę zbawienia. Czy zatem zbawienie podlega tej samej doczesnej ekonomii potrzeby i jej zaspokojenia, czy też wyłamuje się z tego schematu? Nie jest to błahe pytanie, jeśli zważyć na to, iż od odpowiedzi na nie uzależniona jest z kolei odpowiedź na pytanie: kim jest dla nas Bóg? „Człowiek przecież nie szuka tylko – pisze Otto Pöggler w swej książce o filozofii Heideggera – rzeczy stojących do dyspozycji; nie pyta o nagą prawdę, lecz o prawdę jako zbawienie i zgubę, o to, czy byt spoczywa w swojej prawdzie, czy też zapada w pustą marność. Pyta o świętość jako zapewniającą zbawienie i boskość. Jeśli świętość zjawia się w obszarze prawdy, jaka nie stoi do dyspozycji człowieka, to nie są to idole, za pomocą których człowiek usiłuje się zabezpieczyć, lecz dziedzina tego, co boskie”<sup>9</sup>. Jednakże Bóg onto-teologii, Bóg jako najwyższy byt zapewniający zbawienie, Bóg jako nagroda doczesnego życia nie jest dla Lévinasa Bogiem prawdziwym, lecz dającym sobą dysponować idolem stworzonym na miarę naszych potrzeb, Bogiem ekonomii zbawienia. Kiedy Nietzsche obwieści śmierć Boga, wieści on w istocie śmierć owego idola, Boga metafizyki, Boga moralnego rozumianego jako najwyższy byt i najwyższa wartość. Ten wątek myślenia o post-metafizycznym Bogu kontynuuje Jean-Luc Marion, kiedy pisze o bałwochwalczym pojęciu „Boga”, w „którym bardziej niż Boga myśl osądza samą siebie”. Pojęcie Boga jako *causa sui* jest bowiem niczym innym jak idolem stwarzanym przez nasze doświadczenie boskości. Myślenie o Bogu w ramach metafizyki staje się więc swoistą pojęciową idolatrią. „*Boga* – pisze Marion – określa się na podstawie i na użytek tego, co metafizyka może potrafić przyjąć i znieść. Te poprzedzające zabiegi – które określają doświadczenie boskości, wychodząc od założenia nieuniknionej sytuacji – ukazują zasadniczą cechę idolatrii”<sup>10</sup>. Transcendencja Boga metafizyki polega na tym, iż jest on przyczyną samego siebie, jedynym bytem, który ma w sobie rację swego istnienia. Śmierć idola otwiera jednak możliwość poszukiwania prawdziwej transcendencji. Nie chodzi jednakże o odrzucenie idei zbawienia, lecz o negację wiecznego zbawienia pojmowanego na modłę doczesnego zabezpieczenia, które traktuje Boga w sposób instrumentalny. Lévinas występuje przeciwko tak zwanej ekonomicznej wizji Boga, w której człowiek potrzebuje Boga, Bóg zaś wychodzi mu naprzeciw w ekonomii zbawienia. Przeciwko takiemu Bogu protestuje Lévinas, czego wyrazem jest cytowany przez niego fragment artykułu Leona Brunschvicga *De la vraie et de la fausse conversion suivie de La Querelle de L’Athéisme*. „Troska o nasze zbawienie – pisze Brunschvicg – stanowi jeszcze pozostałość miłości własnej, ślad przyrodzonego egocentryzmu, od czego ma nas odrywać postęp życia religijnego. Dopóty myśleć będziecie wyłącznie o własnym zbawieniu, dopóty będziecie odwrócenii od Boga. Bóg jest Bogiem jedynie dla tego, kto przezwycięża pokusę ponizienia Go, aby Go użyć do własnych celów”<sup>11</sup>. Troska o własne zbawienie – uwa-

<sup>9</sup> O. Pöggler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, tłum. B. Baran, Warszawa 2002, s. 248.

<sup>10</sup> J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996, s. 62.

<sup>11</sup> E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 50.

za Lévinas – musi być czymś więcej aniżeli staraniem o to, aby przedłużyć własne biologiczne życie, aby przewyciężyć śmierć. Śmierć jest dla człowieka nie do zaakceptowania, ponieważ stanowi granicę naszego poznania, nigdy nie ma bowiem doświadczenia śmierci, lecz co najwyżej doświadczenie umierania. Doświadczenie śmierci otwierałoby w istocie możliwość jej przewyciężenia. Śmierć, jako nie dająca się doświadczyć, staje się w ten sposób radykalną innością i wchodzi w tajemniczy związek z ideą nieskończoności, gdyż – podobnie jak ona – śmierć nigdy nie jest obecna, nigdy nie staje się dla nas teraźniejszością. Śmierć, podobnie jak idea nieskończoności, jest nie do pomyślenia, stawia opór naszej wiedzy, jest krańcowo posuniętą biernością. Z drugiej zaś strony śmierć jest dla nas wydarzeniem najbardziej intymnym, w śmierci jesteśmy bowiem sobą w najpełniejszym tego słowa znaczeniu. Rozerwanie jedności z samym sobą staje się paradoksalnie aktem najbardziej własnym, aktem swoistego rodzaju indywiduacji. Być sobą, oznacza zatem paradoksalnie umierać dla siebie. Owo umieranie dla siebie jest już jednak umieraniem dla drugiego człowieka, gdyż – jak powtarza za Pascalem Lévinas – tożsame z sobą. Ja jest samo z siebie pełne nienawiści. Tożsamość jest już sama z siebie uzurpacją i przemocą wymierzoną w drugiego. W tym znaczeniu śmierć jawi się dla podmiotu jako akt transcendencji względem siebie. Zbawienie nie jest zatem przewyciężeniem śmierci, lecz poddaniem się jej; tym zaś od czego człowiek się zbawia, jest on sam, zbawienie jest niczym innym, jak wybawieniem od własnego bycia, będącego źródłem naszej samotności. Tragizm ludzkiego istnienia tkwi nie w jego skończoności, w tym, że któregoś dnia nasze bycie zostanie nam odebrane równie bezpodstawnie, jak i bezpodstawnie zostało nam ofiarowane, lęk przed śmiercią okazuje się być zatem miarą naszego nieuniknionego zaangażowania w bycie; lęk przed śmiercią jest w istocie pochodny względem pierwotnego lęku przed byciem. Nie brak bycia jest zatem powodem naszego utrapienia, lecz jego pełnia. Myśl o ucieczce przed byciem towarzyszy Lévinasowi niemalże od samego początku jego filozoficznej twórczości. „Istnieje takie znużenie – pisze Lévinas w swej wczesnej pracy *De l'existence à l'existant* – które jest znużeniem wszystkim i wszystkimi, przede wszystkim zaś znużeniem sobą. To, co wówczas nuży, nie jest konkretną formą naszego życia – naszym środowiskiem, bo jest banalne i monotonne, naszym otoczeniem, gdyż jest pospolite i okrutne – znużenie dotyczy wprost samego bycia”<sup>12</sup>. Lévinas od początku poszukiwał wyjścia poza bycie, odnalezienie tego, co ponad byciem, dzięki czemu samo bycie zostaje uzasadnione. Bycie nie jest bowiem usprawiedliwione samo z siebie, *conatus essendi* nie jest ostateczną prawdą, która daje mi prawo do bycia. Bycie domaga się uzasadnienia poza sobą, poprzez to, co inne, to zaś, co jest „racją” bycia, staje się także tym, co je usprawiedliwia.

Śmierć jest najbardziej wyraźnym świadectwem skończoności człowieka, jest ona jednak także załączkiem nieskończoności w tym, co skończone. Możemy powiedzieć, iż u Lévinasa posiadanie idei nieskończoności możliwe jest jedynie na

<sup>12</sup> Tenże, *De l'existence à l'existant*, Paris 1978, s. 31.

gruncie śmiertelności. Śmiertelność to bowiem pasywność, zjawisko, z którym łączy się nieuchronnie choroba i starzenie, to wszystko, co stawia opór naszej tożsamości rozumianej jako samoświadome siebie Ja. Tożsamość Ja jest ciągłym wysiłkiem opierania się zmianom w obrębie naszego ciała, jakie wiążą się ze starzeniem, będącym niczym innym jak ciągłym obumieraniem – bierną syntezą czasu, jego diachronią – jak powiada Lévinas. Jest to swoisty wymiar czasu, którego podmiot nie jest w stanie odzyskać dzięki władzy pamięci. Czas nie jest dla Lévinasa „ruchomym obrazem nieruchomej wieczności” – jak uważa Platon. Stosunek pomiędzy Ja obecnym dla samego siebie w świadomości a przyszłością jego nieuchronnej śmierci nie jest stosunkiem antycypacji każdej chwili przez chwilę ją poprzedzającą. Chwile nie wyłaniają się bowiem z jakiegoś pozaczasowego zasobu wieczności, dzięki któremu każda z nich da się odzyskać, jeśli nie dla skończonego umysłu, to z pewnością dla Boga. „Przyszłość śmierci, jej obcość – pisze Lévinas – nie pozostawia podmiotowi żadnej inicjatywy. Istnieje przepaść pomiędzy terażniejszością i śmiercią, pomiędzy moim Ja a innością tajemnicy”<sup>13</sup>. Śmierć jest zatem dla terażniejszości, w której uświadamiam sobie samego siebie jako tożsamego z sobą, najbardziej radykalną innością. Inność jest dla Lévinasa w zasadzie wszystkim, co stanowi pasywny wymiar ludzkiej egzystencji. Starzenie się jako bierna synteza czasu, za sprawą której Ja nie pokrywa się już z sobą, staje się warunkiem możliwości bycia ofiarą dla innego. Starzenie się jest ową diachronią czasu, która nie poddaje się reprezentacji przez świadomość. Świadomość pragnąca za wszelką cenę zachować własną tożsamość jako nienaruszoną, doświadcza przemijania jako wtargnięcia w jej obręb elementu bierności. Starzenie się jest bowiem nieodwracalną utratą czasu, w którym ciało okazuje się swego rodzaju *różnicą* Ja względem siebie. Nasze bycie sobą jest zatem konstytuowane poprzez różnicę, która pozwala nam nie być już tylko dla siebie, tworzy bowiem niewspółmierność ja względem siebie, dzięki której inny znajduje miejsce w naszej tożsamości. Owo starzenie się jest bowiem niczym innym jak byciem-ku-śmierci. To właśnie inność ciała i jego przeznaczenie do śmierci otwiera nas na innego, który niejako wkrada się w szczelinę będącą *różnicą* pomiędzy świadomym siebie Ja a starzejącym się ciałem. *Nie-obojętność (non-indifférance)* na innego jest możliwa dzięki różnicy, w której nie jestem absolutną tożsamością bycia dla siebie. „Czasowanie się wcześniejsze od czasownika albo dokonujące się w czasowniku bez podmiotu – pisze Lévinas – lub w cierpliwości starzenia się podmiotu, który leży jakby «po drugiej stronie» aktywnego Ja, jest nie tyle pewnym nastawieniem wobec śmierci, co znużeniem: nie dającym się opanować biernym otwieraniem się na bycie, wystawianiem się na śmierć, która jest zawsze niewidzialna, przedwczesna, gwałtowna”<sup>14</sup>. Jedynie zatem na gruncie bólu obumierania dla siebie, na gruncie rozbijającego naszą tożsamość ciała, które w swym starzeniu staje się wydarzeniem odpowiedzialności dziejącej się wbrew świadomości siebie, ma-

<sup>13</sup> Tenże, *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1999, s. 90.

<sup>14</sup> Tenże, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 95.

my udział w tym, co nieskończone. Ciało jest dla Lévinasa w pewien sposób warunkiem możliwości odpowiedzialności; bycie sobą jako jeden-za-drugiego możliwe jest na gruncie cielesności czy też – jak się wyraża – psychiczności duszy. W ten sposób ciało jest podatnością na zranienie, znamieniem bierności podmiotu, jak również odwróceniem naturalnego *conatus essendi*. „Znaczenie substytucji – pisze Lévinas – możliwe jest jedynie jako ucieleśnienie. Ożywienie, pneuma psychiki, inność w tożsamości są tożsamością ciała, które jako «możliwość dawania» otwiera się na innego i staje się «za innego»”<sup>15</sup>. Zbawienie przychodzi zatem od innego, dokonuje się ono na sądzie Bożym, który ocala nas przed bezlitosnym sądem bezosobowego rozumu.

Lévinas od początku usiłuje uwolnić Boga od brzemienia bycia, przeciwstawić logikę bycia, opartej na paradoksie, logice dobra. Ideę nieskończoności przeciwstawia on idei całości, która za sprawą osądu historii udziela nieśmiertelności tożsamemu z sobą podmiotowi. Jednakże osąd historii dokonuje się wedle uniwersalnych praw całości i jest ze swej istoty niesprawiedliwy, nie dociera do niego bowiem żaden głos obrony. Tym bowiem, co broni Ja na sądzie historii, jest jego dobroć, która jako bezinteresowność bezgranicznej odpowiedzialności jest z perspektywy całości całkowicie niedostrzegalna. Dla Lévinasa być naprawdę sobą to być zobowiązanym do bezgranicznej odpowiedzialności, w której nikt nie może mnie zastąpić. Jeżeli dobro ma oznaczać jedynie wzajemną wymianę korzyści, bezinteresowność, która konstytuuje podmiotowość w jego niezastępowalności, nie znajduje dla siebie w perspektywie całości miejsca, tym samym zaś autentyczna jednostkowość podmiotu ginie w surowym osądzie historii. „Męski sąd historii – pisze Lévinas – męski sąd czystego rozumu jest okrutny. Powszechne normy tego sądu zmuszają do milczenia tę szczególną wyjątkowość, z której płyną argumenty apologii. Włączenie tego, co niewidzialne w całość, obraża i krzywdzi podmiotowość, ponieważ sąd historii z konieczności przekłada wszelką apologię na widzialne argumenty i zasypuje niewyczerpane źródło szczególności Ja, z którego płynie apologia i którego nie może pokonać żaden argument. Szczegółność nie mieści się w całości”<sup>16</sup>. Sądowi historii, który jest sądem całości, przeciwstawia Lévinas sąd Boży, który widzi to, co niewidzialne, dostrzega bowiem podmiot w jego jednostkowości, dlatego, iż dostrzega także dobro niemieszczące się w logice i ekonomii bycia. Sąd Boży jest sądem twarzy, a więc sądem bliźniego, który wzywa mnie do bezgranicznej odpowiedzialności, w nim także wydarza się idea nieskończoności, prawdziwa transcendencja bycia ku dobru. To właśnie wówczas lęk przed własną śmiercią i chęć zapewnienia sobie nieśmiertelności zostają zastąpione przez lęk przed zabójstwem drugiego człowieka. Dopiero dobroć pozwala mi być naprawdę sobą, a dzięki temu sprawia ona, iż mogę już nie być ku śmierci, śmierć nie stanowi już mojej ostatecznej, nieprzekraczalnej możliwości, lecz staje

<sup>15</sup> Tamże, s. 117.

<sup>16</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 295.



się śmiercią za innego. Sąd twarzy uwzględnia jednostkowość podmiotu, ponieważ nikt inny nie jest mnie w stanie zastąpić w mojej odpowiedzialności za drugiego. Bóg nie jest historią całości, w której niejako rozpuszcza się wszystko, co jednostkowe, Bóg nie jest Bogiem bezosobowego czasu historii, czas Boga to eschatologia. Eschatologia z kolei to czas, nad którym świadomość nie ma już władzy, w którym – prowadzący z sobą bezustanny monolog – rozum nie ma jakiegokolwiek udziału. Eschatologiczny sąd Boga jest sądem pozbawionym nagrody w postaci życia wiecznego, zbawienie jest jedynie uwolnieniem się od ekonomii bycia i w konsekwencji ustrzeżeniem się przed zatrąceniem samego siebie we własnej tożsamości opartej na identyfikacji. Bezgraniczna odpowiedzialność staje się w ten sposób drogą bez powrotu, etycznym gestem pozbawionym wzajemności, długiem wzrastającym w miarę, gdy jest on spłacany. Eschatologia jest czasem innego, czasem, który biegnie niejako innym torem aniżeli czas historii. Wiecznością zaś nazywa Lévinas to, co czyni możliwym przejście od czasu historii do czasu eschatologii, od idei całości do idei nieskończoności. Bezinteresowność – sama istota dobroci to działanie pozbawione celu, najdoskonalsze świadectwo Boga w czasie historii, w którym nie ma już dla Niego miejsca. Najdobitniejszym znakiem opuszczenia świata przez Boga jest dla Lévinasa symboliczna data roku 1941. „Rok 1941 – pisze on – dziura w historii – rok, w którym opuścili nas wszyscy widzialni bogowie, w którym Bóg naprawdę umarł lub też powrócił do swej skrytości. Uwięziony człowiek ciągle wierzy w nieobjawioną przyszłość i zachęca do pracy w teraźniejszości na rzecz spraw najbardziej odległych, których teraźniejszość jest całkowitym zaprzeczeniem. Jest pewna pospolitość i banalność w działaniu ukierunkowanym jedynie na to, co doraźne, to jest w ostateczności na nasze życie. I jest pewna wielka szlachetność w energii wyzwolonej z uścisku teraźniejszości. Działać ze względu na najodleglejsze sprawy w chwili, w której triumfuje hitlerizm, w głuchych godzinach owej nocy pozbawionej godzin – niezależnie od wszelkiej oceny «obecnych sił» – to bez wątpienia szczyt szlachetności”<sup>17</sup>. Ten właśnie czyn człowieka, zupełnie niezrozumiały w perspektywie bycia, jest dla Lévinasa jedyną możliwą teodyceą. W nim bowiem objawia się niedająca się pojąć bezinteresowność dobra, właściwie jedyny argument na rzecz Boga, który nie jest z tego świata. Aby bowiem móc zrozumieć to, co z istoty swej niezrozumiałe, należy odwołać się do tajemnicy Boga.<sup>18</sup> Bóg Lévinasa nie jest Bogiem historii, gdyby nim był, musiałby z konieczności wziąć na siebie winę za całe zło historii, w pewnym sensie dające się uzasadnić racjonalnie, a tym samym także mogące zostać usprawiedliwione w ekonomii bycia. Wszak przecież wojna jest pewnym sposobem zachowania rozumu w polityce. Wojna jest złem, które narusza porządek całości, dotyka rozum, który w swej ambiwalencji jest zarazem warunkiem jej możliwości. To właśnie wojna stanowi próbę moralności, tej samej moralności, która wy-

<sup>17</sup> Tenże, *Humanisme de l'autre homme*, Paris 1972, s. 46.

<sup>18</sup> Por. M. Jędraszewski, *Homo: capax alterius, capax Dei. Emmanuel Levinasa myślenie o Bogu i człowieku*, Poznań 1999, s. 165–186.

dała wojnę na świat.<sup>19</sup> Teodyceą jest dla Lévinasa śmierć za niewidzialne, jedyna prawdziwa metafizyka polegająca na przyjęciu śmierci za innego na przekór własnemu pragnieniu życia. Dzięki odpowiedzialności za innego podmiot wymyka się historii, dzięki czemu zostaje on z jednej strony ocalony w swej etycznej tożsamości, z drugiej zaś wyzwolony od tożsamości opartej na identyfikacji. Bóg jest dla Lévinasa nieobecny, lecz jego nieobecność nie należy pojmować jako zaprzeczenia Jego istnienia. Bóg jest nieobecny, by mógł zachować swą dobroć, Bóg jest nieobecny dlatego, iż wszelkie dobro także jest w perspektywie bycia nie-obecne. Boga możemy „doświadczyć” jedynie na płaszczyźnie etycznej, nie jest to jednak doświadczenie w potocznym tego słowa znaczeniu. Doświadczyć Boga to zniszczyć jego transcendencję, sprowadzić jego radykalną inność do tego samego, to w pewnym sensie móc zapanować nad Nim.

Pytanie o Boga pojawia się u Lévinasa w momencie, w którym dokonuje on zakwestionowania ludzkiej wolności jako ostatecznej instancji, do której mogę się odwołać. Dopóki nie podaję w wątpliwość mojego prawa do wolności, problem Boga sprowadza się do tego, iż moja wola jest tą, która powinna się Mu podporządkować, sprowadza się więc do alternatywy posłuszeństwa woli Bożej bądź do buntu wobec niej, tę wolę mogę przyjąć bądź odrzucić, w czym miałyby się przejawiać sama istota bezbożności. Lecz tak pojmowany Bóg ciągle jest Bogiem historii, Panem zastępów uwikłanym w doczesne wojny, nie zaś Dobrem, oczekiwanym Księciem pokoju. Problem Boga pojawia się w momencie, w którym zdaję sobie sprawę, iż moja wola nie jest ostateczną instancją, a inny nie jest jedynie tym, który tę wolę ogranicza, dobro nie jest przedmiotem wyboru, odpowiedzialność zaś nie jest czymś, co biorę na siebie. Dobro poprzedza wszelki wolny czyn, wiąże wolność od wewnątrz koniecznością dobra i w ten sposób usprawiedliwia, wyzwalając ją od ontologicznej samowoli. Bóg nie może zatem zostać sprowadzony do przedmiotu potrzeby religijnej, On sam jest przedmiotem pragnienia jako radykalnie inny. Pragnienie zaś z istoty swej nigdy nie może być zaspokojone, wzrasta w miarę, gdy się je zaspokaja, stąd Lévinas może powiedzieć, iż Bóg nie ma sensu poza poszukiwaniem Go. Nieskończoność jest nie(*in*)-skończonością w (*in*) nas skończonych. Boga nie można odnaleźć, nie wolno jednak z tego powodu czuć się zwolnionym z obowiązku poszukiwania Go. „Myślę, że gdyby – pisze Lévinas – nieskończoność była czymś nieskończonym (*un infini*), substancją, *Etwas überhaupt* (co uzasadniałoby nazywanie jej za pomocą rzeczownika), nie byłaby ona absolutnie inna, ale byłaby innym „tym samym”. I nie ma nic z ateizmu w fakcie, że nie uznaje Boga za termin (*un terme*). Myślę, że Bóg nie ma sensu poza poszukiwaniem Boga”<sup>20</sup>. Tak właśnie Lévinas pojmuje to, iż Bóg jest niewidzialny; jest On niewidzialny, gdyż nie daje się zobaczyć na mocy sensu, w którym sam daje o sobie świadectwo. Staje On przed nami jedynie jako wezwanie do bezgranicznej odpowiedzialności, jako dobro nieposiadające uzasadnienia w byciu. Dobro jest

<sup>19</sup> Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 3–4.

<sup>20</sup> Tenze, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 163.

ostatecznym uzasadnieniem i usprawiedliwieniem bycia, ono samo z kolei pozostaje zasadą anarchiczną, wobec której nie można już zadawać pytania: *dlaczego?* Pytanie o to, w imię czego mam być dobry, jest pytaniem, które znosi samo siebie, gdyż unicestwia przedmiot, o który zapytuje. Dobro pojęte jako bezinteresowność wyklucza wyrachowanie dobrych uczynków, które chcą otrzymać nagrodę w postaci wzajemności. Pytanie o Boga pozostaje w ten sposób bez odpowiedzi, gdyż Bóg musiałby odpowiadać jedynie za cenę zdrady siebie samego. Jest On jedynie w owym nieodwołalnym a jednocześnie dyskretnym wezwaniu dobroci, tak jakby chciał przez nie powiedzieć: czyń dobro na przekór sensowi, czyń je dlatego właśnie, iż jest ono bez-sensu. Jeśli ktoś chciałby dowiedzieć się, czy Bóg istnieje, aby nadać czynionemu przez siebie dobru jakiś transcendentny sens, to odebrałby mu *de facto* dobroć tkwiącą w jego bezinteresowności. Bez-sens dobra gwarantuje mu jego dobroć i staje się jednym miejscem, w którym możliwe staje się pytanie o Boga; zagadka dobra otwiera nas na Boga.

Twarz drugiego jest jedynym miejscem, w którym wydarza się autentyczna transcendencja. Twarz stanowi ślad, jaki pozostał po przejściu Boga. Metafora śladu odsyła do przeszłości, której nie da się przywrócić dzięki pamięci, nieobecności, która w paradoksalny sposób jest wciąż żywa w wezwaniu do bezgranicznej odpowiedzialności. Transcendencja Boga, Jego nieprzekraczalne oddalenie realizuje się bowiem w bliskości bliźniego, która nie zbliża nas do Niego, a jedynie pozwala kroczyć Jego śladem. Bliskość ta jest możliwa jedynie dzięki nieobecności Boga, Jego wycofaniu się ze świata. Z drugiej zaś strony Jego nieobecność domaga się owej bliskości, wymusza ją na nas w chwili, w której zdaje się, iż Bóg zakrył swe oblicze. „Co oznacza to cierpienie niewinnych? – pyta Lévinas. Czyż nie świadczy ono o świecie bez Boga, o ziemi, na której człowiek sam rozstrzyga o Dobru i Złu? Najprostszą i najbardziej powszechną reakcją jest opowiedzenie się za ateizmem. Reakcja ta jest też najzdrowsza dla tych wszystkich, którym dotąd nieco prymitywny bóg rozdawał nagrody, wymierzał kary lub przebaczał grzechy, i w swej dobroci traktował ludzi jak wieczne dzieci. Ale jakiemuż to ograniczonemu demonowi, jakiemu dziwacznemu magikowi kazaliście zamieszkiwać wasze niebo, wy, którzy obecnie oznajmiacie, że jest ono puste? O dlaczego pod opustoszałym niebem szukacie jeszcze sensownego i dobrego świata? [...] Na drodze wiodącej do jedynego Boga znajduje się postój bez Boga. Prawdziwy monoteizm powinien udzielić odpowiedzi na uzasadnione wymogi ateizmu. Bóg człowieka dorosłego objawia się właśnie w pustce dziecięcego nieba. W chwili, w której Bóg usuwa się ze świata i zakrywa swe oblicze”<sup>21</sup>. Lévinas uważa, iż to właśnie w podjęciu heroicznej odpowiedzialności w obliczu nieobecnego Boga, bez żadnej nadziei na rekompensatę – doczesną bądź wieczną – dokonuje się prawdziwe zrównanie dwóch niewspółmiernych rzeczywistości: Boga i człowieka. Lévinas chciałby usytuować się w równym dystansie, zarówno od pełnego zadufania ateizmu, jak i zuchwałej wiary w Boską opatrność. Obraz Boga Lévinasa wyrasta z jego przeżywania ju-

<sup>21</sup> Tenże, *Trudna wolność...*, s. 151.

daizmu, a także z wielkiego cierpienia narodu żydowskiego, do którego włącza wszystkie okrucieństwa, jakich dopuścił się człowiek wobec swego bliźniego, ofiar tego samego – jak powiada – antysemityzmu. Myśl Lévinasa jest poniekąd zbieżna z myślą innego żydowskiego filozofa, Hansa Jonasa, dla którego Auschwitz także jest zakwestionowaniem dotychczasowego pojęcia Boga. Aczkolwiek Lévinas nie porywa się – jak stara się to czynić Jonas – na jakąkolwiek spekulację dotyczącą istoty Boga, dochodzą oni do tego samego stwierdzenia negacji Jego wszechmocy i przyjęcia, iż wycofał się On ze świata; odtąd Bóg nie może być już Panem historii i Bogiem zastępów. Absolutna wszechmoc – argumentuje Jonas – znosi samą siebie, gdyż nie ma przedmiotu, na który mogłaby oddziaływać.<sup>22</sup> Wszechmoc Boga nie daje się pogodzić z doświadczeniem zła i przekonaniem, iż dobroć jest nieodłączna od naszego pojęcia o Nim. Lévinas nie rozwija jednak argumentacji za nieobecny Bogiem, widząc problem z ontologicznej perspektywy Jego istoty, lecz od strony etycznej odpowiedzialności podmiotu wobec doświadczenia ekstremalnego zła. Lévinas pyta zatem, dlaczego człowiek zabija drugiego człowieka i czy aby nasza moralność nie jest postacią pewnej skrajnie posuniętej naiwności wobec doświadczenia wojny, które wystawia ją na próbę. Zadaje więc pytanie nie od strony dziejącego się zła i milczenia Boga, lecz od strony dobra, które – mimo wszystko – istnieje w złym świecie, gdyż – jak powiada Lévinas – „przemocą jest każdy czyn, jeżeli się go dokonuje tak, jakby się było samemu na świecie, jakby reszta świata istniała jedynie po to, by się temu czynowi poddać”<sup>23</sup>. Hans Jonas mówi o wycofaniu Boga ze świata po to, aby mogła istnieć ludzka wolność, do czego Lévinas dodaje, iż wycofanie to jest konieczne, aby mogła się urzeczywistnić nieskończona odpowiedzialność, gdyż to właśnie jedynie poprzez nią Bóg jest w świecie jako całkowicie wobec niego transcendentny.

Filozofia, którą uprawia Lévinas, jest filozofią po śmierci Boga. Tym jednak, który umarł, nie jest Bóg prawdziwy, lecz idol, którego istnienie sytuuje się w systemie wymiany i wzajemności, mającym u swej podstawy człowieka troszczącego się jedynie o własne bycie. Problem istnienia Boga nie jest dla Lévinasa, w tym kontekście, najbardziej palącym problemem filozofii. W kwestii Boga filozofia miała pełnić rolę służebnicy teologii, stało się jednak inaczej, filozofia uczyniła sobie służebnicę z teologii, dla której myśl przekraczająca horyzont bycia jest nie do pomyślenia, oznaczać może bowiem jedynie non-sens. Teologia musi zadowolić się tym, iż jest co najwyżej tolerowana, pod warunkiem, iż nie głosi czegoś, co stoi w sprzeczności z osiągnięciami współczesnej racjonalności. „[...] Albowiem od Arystotelesa do Heideggera – pisze Lévinas – teologia pozostawała myśleniem Tożsamości i Bytu, co okazało się zabójcze dla Boga, dla człowieka z Biblii oraz dla ich homonimów. Zabójcze dla Boga, jeśli wierzyć Nietzschemu, zabójcze dla człowieka – jak twierdzą współcześni anty-humaniści”<sup>24</sup>. Lévinas postuluje więc,

<sup>22</sup> Por. H. J o n a s, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2003, s. 31–46.

<sup>23</sup> E. L é v i n a s, *Trudna wolność...*, s. 7.

<sup>24</sup> Tenze, *O Bogu, który nawiedza myśl...*, s. 178.

aby zaprzestać myślenia o Bogu w horyzoncie bycia, gdyż Bóg, myślany w ten sposób, zostaje podporządkowany pewnej koncepcji sensowności, która ułomność znaczenia ujmuje jako brak dążący do wypełnienia poprzez obecność. Cała duchowość Zachodu jest duchowością poznania, dla której sensowne jest jedynie to, co daje się poznać, a więc to, co nie może być we właściwym sensie transcendencją. Transcendencja nie ma bowiem charakteru tożsamości, nie jest nieskończonością pozytywną, na co wskazał w swej krytyce Lévinasa Jacques Derrida, lecz jest nieprzekraczalną przez jakąkolwiek intencję *różnicą* pomiędzy dobrem a byciem, *różnicą*, która znaczy *jeden-za-drugiego*, a więc oznacza *nie-obojętność* na drugiego. Jest to duchowość wiekuistego nie-zaspokojenia, ciągłego nie-pokoju spowodowanego bezmiarem odpowiedzialności. Jak zatem wyrazić prawdziwą transcendencję Boga? Bóg nie nawiedza już człowieka, nie przychodzi do niego, a jedyne co po Nim pozostało, to ślad. Bóg jako dobro jest przeszłością nie dającą się przypomnieć. Filozofia Boga to dla Lévinasa filozofia śladu. Takim śladem Boga jest twarz drugiego człowieka, jest on śladem wycofania się Boga, nie zaś znakiem Boga skrywającego się w byciu. Skrycie jest bowiem w dalszym ciągu modusem odsłonięcia. Chcąc mówić o Bogu, teologia z konieczności podporządkowuje ślad – etyczną Mowę, temu, co Powiedziane, to, co anarchiczne podporządkowuje ona synchronii świadomości, w której pojawia się intencjonalne znaczenie. W ten jednak sposób zniszczeniu ulega sama transcendencja Boga. Lévinas mówiąc o Bogu, mówi o Nim jako o transcendencji tak transcendentnej, że aż nieobecnej. „Język mówiący o Bogu – pisze Lévinas – albo brzmi fałszywie, albo jest mityczny, to znaczy nigdy nie może być brany dosłownie”<sup>25</sup>. Droga do Boga nie jest zatem drogą poznania, lecz drogą dobra, kroczeniem Jego śladem. Myślenie obecności okazuje się równie zabójcze tak dla człowieka, jak i dla Boga. Jeśli Bóg zostałby sprowadzony do bycia zawsze obecnym jako najwyższy byt, to – pyta Lévinas – czy możliwe byłoby wyjście poza bycie w kierunku dobra, które oznacza stworzenie? Tajemnica Boga wydarza się w tak zwanej intrydze trzech, która zawiązuje podmiot, innego i Boga w jednej zagadce śladu. „Niemożliwość ucieczki przed Bogiem – pisze Lévinas – której przykładem są dzieje Jonasza [...], tkwi w głębi mnie jako sobość, jako absolutna bierność”<sup>26</sup>. Przed Bogiem nie ma ucieczki, tak jak nie ma ucieczki przed samym sobą, przed owym wezwaniem innego, które konstytuuje mnie w najgłębszej prawdzie mojego bycia sobą. Podmiot staje się w ten sposób wydarzeniem lub – jak się wyraża Lévinas – *Chwałą Nieskończoności*. Nieskończoność ta jest możliwa tylko jako zawsze przeszła, uczynienie z niej reprezentowanego tematu unicestwiłoby ją bowiem jako nieskończoność. W tym miejscu pokazuje, w jaki sposób etyczna Mowa poprzedza ontologiczne Powiedziane. „Chwała Nieskończoności – pisze Lévinas – jest an-archiczną tożsamością podmiotu, który zostaje nieodwołalnie wygnany i który jest «ja» zmuszonym do szczerości i dającym drugiemu człowiekowi – za którego i przed którym «ja» jest

<sup>25</sup> Tenże, *Inaczej niż być...*, s. 205.

<sup>26</sup> Tamże, s. 218.

odpowiedzialne – znak samego dawania znaku, czyli odpowiedzialności: «oto jestem». Mówienie poprzedzające wszelkie powiedziane i będące świadectwem chwały. Świadectwem, które jest prawdziwe, ale prawdziwe prawdą, której nie da się zredukować do prawdy odsłonięcia i która nie opowiada o niczym, co się ukazuje<sup>27</sup>. Wezwanie do odpowiedzialności jest – jak mówi Lévinas – śladem Nieskończonego. Nieskończoność nazywa on *Onością (Illéité)* – neologizmem utworzonym na bazie zaimka trzeciej osoby [*il, ille*]. Oność wyraża relację z tym, co wymyka się tej relacji, to jest z nieskończonością. „Oność tego, co ponad byciem – pisze Lévinas – polega na tym, że «coś» do mnie przychodzi i zarazem ode mnie odchodzi, pozostawiając mi miejsce na wykonanie ruchu ku bliźniemu<sup>28</sup>. Ta właśnie odpowiedzialność poprzedza wszelką teologię, która jest już tematyzacją. Nieskończoność wydarza się w jej anarchiczności, to jest w niemożności uzasadnienia, skąd pochodzi odpowiedzialność, która tkwi we mnie na przekór mnie, gdyż – wedle swej własnej woli – najchętniej żyłbym zupełnie nieodpowiedzialnie. To, skąd pochodzi nasza odpowiedzialność, stanowić będzie dla nas odwieczną Zagadkę (*Énigme*), to, co każe nam nie kierować się jedynie własnym interesem, lecz postępować niejednokrotnie wbrew niemu, gdy w grę wchodzi dobro drugiego, te pytania pozostaną bez odpowiedzi, ponieważ odpowiedź ta nie pochodzi z porządku bycia. „Chwała Nieskończoności – pisze Lévinas – zostaje zamknięta w słowie i staje się w nim byciem, ale rozbija swoje domostwo i wykracza poza nie, od-mawia się [*se dédisant*], nie stając się przez to nicością. [...] Jako Powiedziane jedyne w swoim rodzaju, które nie jest związane kategoriami gramatycznymi takimi, jak słowo (albo nazwa własna, albo nazwa wspólna), Nieskończony nie podporządkowuje się ściśle logicznym regułom sensu (wykluczony człon średni w alternatywie bycia i nicości)<sup>29</sup>. Mówienie o transcendencji jest zatem uprawnione jedynie pod warunkiem, iż to, co o niej Powiedziane, zostaje od-mówione, zaprzecza sobie i odwołuje swoje słowo. Myślenie transcendencji to myślenie różnicy pomiędzy dobrem a byciem, które musi się wypowiadać w języku metafizyki, a jednocześnie językowi temu zaprzeczać. Nieskończoność nie jest więc czymś, co się skrywa, co jest dla świadomości niepoznawalne, niepoznawalność bowiem jest jedynie negatywnym określeniem poznania jako jeszcze-nie-poznane, tymczasem nieskończoność jest z porządku zupełnie innego rodzaju, choć Lévinas z pewnością skłonny byłoby powiedzieć, z nie-porządku (*anarchia*) etycznego. Czy to, co nie daje się odzyskać dzięki władzy pamięci, co wymyka się rozumowi, z konieczności pozbawione jest znaczenia? Czy jednak znaczenie ma tylko to, co stale obecne? Ta nieodwracalna przemijalność, co Lévinas nazywa diachronią czasu, staje się warunkiem możliwości dobra pojmowanego jako bezinteresowność. Dobro przemija raz na zawsze, uniemożliwiając w ten sposób wzajemność i nagrodę. Mowa przemija, pozostaje tylko Powiedziane. Dlatego też Lévinas zwykł powta-

<sup>27</sup> Tamże, s. 242–243.

<sup>28</sup> Tamże, s. 28.

<sup>29</sup> Tamże, s. 254.

rzać, iż jego koncepcja nieskończoności nie jest kolejną wersją teologii negatywnej. Nieskończoność stanowi różnicę względem bycia, stając się w ten sposób innością *par excellence*. Boga więc nie możemy pomyśleć; Bóg – jak powiada Lévinas – jest Tym, który nawiedza myśl. Domyślamy się Go więc w owym diachronicznym śladzie, jaki zostawia nam w wezwaniu do odpowiedzialności. Domyślamy się, że to Bóg wzywa nas naszymi własnymi ustami. Wypowiadam rozkaz, który pochodzi nie wiadomo skąd, ponieważ nic go nie uzasadnia. Jest on w twarzy innego, która przekracza swoją fenomenalność, tak jak Bóg przekracza w nas swoją ideę. Bóg w swej transcendencji musi przekraczać naszą potrzebę Boga, w przeciwnym bowiem razie, na poziomie potrzeby i jej zaspokojenia, człowiek może dojść do przekonania, iż zbyt dobrze radzi sobie bez Boga, wskutek czego może żyć tak, jakby Boga nie było. Człowiek w swych potrzebach jest i musi pozostać bytem ateistycznym. Gdy podporządkowujemy Boga logice wzajemności i wymiany, dochodzimy do tego, iż jako byt najdoskonalszy, Bóg niczego i nikogo nie potrzebuje. Arystotelesowska myśl myśląca siebie nie kocha nikogo poza sobą, gdyż nie wykazuje w sobie najmniejszego braku, jakiejkolwiek potencjalności. Dobro pojęte jako zaspokojenie braku jest zatem w tym wypadku wykluczone; Bóg jako bycie wyklucza autentyczne dobro. Wedle tego sposobu myślenia im mniej potrzebujemy, tym bardziej jesteśmy szczęśliwi. Im mniej zatem potrzebowalibyśmy Boga, tym bardziej bylibyśmy sobą. Dla Lévinasa jednak porządek ten należy odwrócić; im człowiek bardziej pragnie Boga, tym jest doskonalszy, tym bardziej jest sobą, choć tym bardziej także odczuwa swoją winę i oddalenie od Boga. Im mniej jestem dla siebie, a bardziej dla drugiego, tym więcej jestem sobą, gdyż autentyczna miłość do Boga urzeczywistnia się jedynie w odpowiedzialności za drugiego człowieka. Z Bogiem, poprzez ślad w twarzy drugiego człowieka, łączy mnie to, iż nic mnie z Nim nie łączy, relacja z nieskończonością jest samą relacją transcendencji, czyli brakiem jakiejkolwiek relacji. Jakakolwiek wspólna płaszczyzna porównania oznaczałaby bowiem możliwość zastąpienia mnie przez drugiego, a więc odebrania mi swoistości bycia sobą jako tego, którego nikt w jego odpowiedzialności nie jest w stanie zastąpić. Owo oddzielenie od drugiego człowieka, jak również separacja innego sprawiają, iż możemy mówić o świętości bycia sobą. Tak jak śmierć człowieka, ogłoszona przez Michela Foucaulta, była konsekwencją śmierci Boga, tak teraz poprzez inność drugiego człowieka należy wstąpić ponownie na, zasłonięte przez fałszywe deskrypcje, ślady Boga. Lévinas odrzuca zatem Boga filozofów, Boga, który – jego zdaniem – obcy jest Bogu objawienia biblijnego. Aby jednak móc cokolwiek powiedzieć o Bogu, musimy zdecydować się na język paradoksu, w którym Bóg *jest* w diachronii i *nie jest* w synchronii. Zignorowanie różnicy pomiędzy synchronią bycia a diachronią dobra może doprowadzić nas do stwierdzenia, iż Lévinas kpi sobie wprost z zasady niesprzeczności. W filozofii Lévinasa wyraźnie jest bowiem dostrzegalne owo napięcie pomiędzy językiem a tym, co chce on powiedzieć. „Biblijny Bóg, którego ścieżki – pisze on – pozostają nieznane, którego obecność może znaczyć tylko nieobecność, a nieobecność może tylko narzucać się nieobecnością, któremu wierny

wierny jest, a zarazem niewierny, objawia się w przerywaniu toku mowy podporządkowanej logice”<sup>30</sup>. Logika posłuszna ontologii redukuje wszelką zewnętrżność, a w konsekwencji także transcendencję Boga do tego, co już znane. Bóg nigdy nie jest zatem Bogiem nadchodzącym, Bogiem przyszłości, nie dzieje się bowiem nic, co by się już nie zdarzyło. Kultura immanencji, której więźniem jest sam Bóg, podporządkowana jest bowiem ciąglemu powrotowi tego samego. Doskonałość całości rozerwać może jedynie śmierć, w której nie ma już powrotu do samego siebie. Podobnie jak dobro i nieskończoność, śmierć nie daje się zamknąć w alternatywie bycia i nicości; sens śmierci – powiada Lévinas – polega właśnie na odrzuceniu owej alternatywy. Śmierć, która jest nie-intencjonalnym przedmiotem naszego oczekiwania, swoistym *bez-odpowiedzi* naszego życia, nie mieści się w żadnym horyzoncie. Śmierć wyznacza przestrzeń, w obrębie której nie jestem już tylko dla siebie, lecz dla innego, a dzięki temu realizuje sens *wbrew śmierci*, sens dobra, które uniemożliwia mi zamknięcie się w alternatywie bycia i nicości.<sup>31</sup> Śmierć naznaczona jest swoistą dwuznacznością, z jednej bowiem strony jest ona wyrazem najdalej posuniętej bierności podmiotu, z drugiej zaś umożliwia sens, który pozwala widzieć ją inaczej aniżeli jako alternatywę pomiędzy unicestwieniem a przejściem do innego życia. Jacques Derrida przytacza w mowie pogrzebowej nad trumną Lévinasa jego własne słowa, w których mówi on, iż tym, co go w rzeczywistości interesuje, jest nie tyle etyka, której mianem opisuje się zazwyczaj jego dzieło, lecz świętość świętego.<sup>32</sup> Świętym zaś jest dla niego drugi człowiek w jego radykalnej inności. Inny jest odpowiedzią na moje oczekiwanie własnej śmierci, sensem mojego bycia *wbrew śmierci* jest odpowiedzialność za śmierć innego. Gdy umiera inny, nie mogę się czuć szczęśliwy jako ten, który przeżył, jako ten, którego ominęło nieszczęście. To, iż przeżywam śmierć innego, jest w pewien sposób niezawinioną winą pozostającego przy życiu. Ta właśnie odpowiedzialność rozrywa krąg powrotu tego samego, otwierając mnie na nieskończoność. Nieskończoność, która nie zmierza do jakiegoś celu, byłaby bowiem wówczas jedynie skończonością potrzeby, nie zaś oczekiwaniem na innego. „Nieskończoność – pisze Lévinas – nie miałaby żadnego znaczenia dla myślenia, które zmierza do swego kresu – a «z-Bogiem» (*à-Dieu*) nie jest jakkolwiek skończonością. Być może właśnie dlatego słowo „chwała” znaczy ponad byciem, tę niesprowadzalność owego «z-Bogiem» czy też bojaźni Bożej do eschatologii, dzięki czemu ulega rozerwaniu w człowieku świadomość zmierzająca dotąd w swym ontologicznym uporze bądź to ku byciu, bądź to ku śmierci, uznawanej za coś ostatecznego, co można pomyśleć. Alternatywa bycia i nicości nie jest więc ostateczna”<sup>33</sup>. Tym więc, na którego czekamy, jest Tym, którego nie możemy pojąć. Przychodzi on do

<sup>30</sup> E. Lévinas, *Imiona własne*, tłum. J. Margański, Warszawa 2000, s. 91.

<sup>31</sup> Por. tenże, *Całość i nieskończoność...*, s. 279–285.

<sup>32</sup> Por. J. Derrida, *Adieu*, tłum. J. Latkiewicz i J. Migasiński, [w:] *Levinas i inni*, red. T. Gadacz i J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 225.

<sup>33</sup> E. Lévinas, *La mauvaise conscience et l'inexorable*, [w:] *Exercice de la patience* nr. 2, 1981, s. 112–113.



nas nie inaczej jak poprzez bezinteresowność dobra, którego nie jesteśmy w stanie wyjaśnić w żaden sposób. Dla rozumu nie istnieje bowiem nic takiego jak odpowiedzialność za drugiego człowieka posunięta aż do zaprzeczenia sobie. Dobroć stanowi dla rozumu *to, co inne*, jest szaleństwem braku rozumu, które w swej zagadkowości ciągle niepokoi to, co powiedziane. „Nie możemy pojąć Mowy w Powiedzianym – pisze Simon Critchley – Mowa może być zrozumiała jedynie w swej niezrozumiałości, w swoim bezustannym przerywaniu bądź rozrywaniu Powiedzianego. Na tym być może polega także paradoks ostatniego zdania *Grundlegung* Kanta, w którym dochodzimy do granic ludzkiego rozumu za sprawą roszczenia, by pojąć nieuwarunkowaną konieczność prawa moralnego, prawa, które musi być rozumiane w swej niezrozumiałości. Podobny wzorzec myślenia możemy odnaleźć u Pascala, gdzie nic nie jest równie zgodne z rozumem, co zaprzeczenie rozumu; paradoks ludzkiej kondycji – jesteśmy zarówno zwierzętami, jak i aniołami – wyrażony jest poprzez właściwą ludzkim istotom potrzebę dostrzeżenia potrzeby transcendencji, a jeszcze bardziej, co ważniejsze, ich niezdolności do jej ujęcia”<sup>34</sup>. Bezsensowność dobra, brak rozumu kogoś, kto podejmuje się ofiary dla innego wbrew swemu uzasadnionemu interesowi bycia, stanowi najbardziej dobitne świadectwo o istnieniu anarchicznego porządku nie z tego świata. Umrzeć za drugiego człowieka to zatem jedyny „dowód” istnienia Boga, jedyny, jaki jest możliwy na świecie bez Boga. W tym miejscu rozum dociera jednak do swych granic, gdzie może otworzyć się na wiarę będącą swego rodzaju szaleństwem, tak jak szaleństwem został nazwany krzyż Chrystusa, z którego wysokości dobyło się wolań do nieobecnego Boga.

## L'ÉTHIQUE À LA TRACE DE L'AUTRE. LA TRANSCENDANCE DE DIEU DANS LA PHILOSOPHIE D'EMMANUEL LÉVINAS

### R é s u m é

Le but de cet article est de présenter l'essai d'exprimer la transcendance de Dieu fait par Emmanuel Lévinas. Toute la métaphysique de l'Est était – selon lui – la destruction de la transcendance de Dieu, car Dieu comme le suprême Être était seulement le fondement de l'ontologie. La transcendance de Dieu est conçue comme la métaphore de la trace que on ne peut pas re-présenter dans la conscience intentionnelle. Dieu est „au-delà de l'être“ comme l'Énigme du Bien, c'est-à-dire le mystère de la responsabilité de l'autre. La transcendance de Dieu est chez Lévinas le problème éthique, non ontologique, dans lequel Dieu n'est pas le sujet de la connaissance – non *Le Dit*, mais *Le Dire*, donc *Le Bien* qui transcende l'Être.

<sup>34</sup> S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Edinburgh 1999, s. 264.