

OLGA BIALER

Instytut Kształcenia Obcokrajowców
w Warszawie

AFIRMACJA ŻYCIA U LEVINASA

1. Samotno w separacji - jednostka buduje swój to samo .

Twórczo Levinasa znana jest przede wszystkim jako *pean* na cze Drugiego człowieka, a także jako wyjątkowa koncepcja skrajnej, kontrowersyjnej, wręcz utopijnej odpowiedzialności. I rzeczywiście, można się zgodzić, iż jest to rdzeń czy też myślenie przewodzące jego filozofii. Warto jednak podkreślić, że punktem wyjścia do utworzenia tej nowej, już etycznej relacji z Drugim, jest właśnie prawdziwa samotność. Relacja z Drugim może bowiem zaistnieć tylko wtedy, gdy między ludźmi występuje autentyczna separacja. Aby wykluczyć jakkolwiek formę totalności, Drugi musi być całkowicie innym i heterogennym.

Pojęcie samotności pojawia się już bardzo wcześnie w twórczości Levinasa. W pierwszym etapie, zwanym ontologicznym, jest ono związane z fenomenem hipostazy, czyli wyjściem ze stanu bezosobowego czuwania. Dzięki hipostazie zdobywamy władzę nad własną egzystencją i zaczynamy scalać się z tym, w jedno ze swoim byciem. Barbara Skarga nazywa ten szczególny moment „spontanycznym wyłanianiem się prywatnego królestwa”, kiedy Ja zaczyna tworzyć samego siebie. Jak zauważa Skarga¹, Ja nie jest z determinowane przez jakikolwiek istotę, którą musi w sobie odkryć. Można by powiedzieć, że Ja jest zmienności, nieustannie się kształtuje, wciąż podlega modyfikacjom, czyli po prostu jest w drodze. Droga ta bierze zazwyczaj gdzieś swój początek, kiedy coś wytrąca mnie z marazmu, kiedy pragnę być właśnie sobą i siebie krok po kroku kształtowa .

Analizy ontologiczne dotyczące hipostazy pojawiają się już w *Czasie i to co inne*, choć Levinas zajmuje się tam przede wszystkim problema-

¹B. Skarga: *To samo i różnica. Eseje filozoficzne*. Kraków 1997, s. 267.

tyk czasu. Hipostaza, określona mianem pierwszej wolności, nie jest jeszcze wolnością woli, lecz zaledwie wolnością początku. Aby w ogóle zaistniała jakakolwiek wolność, musi przecież powstać byt, który, biorąc na siebie własną egzystencję, zyskuje w ten sposób pełnię tożsamości. Paradoksalnie jednak im bardziej staje się samym sobą, tym bardziej jest samotny. Wychodzi ku byciu, ale znów powraca do siebie. Zamykać koło swej tożsamości, nie może się od siebie samego odseparować. Owa materialność Ja, czyli nieustanna konieczność zajmowania się wyłącznie sobą i troski o siebie, jest właśnie wysoką ceną, jaką płaci człowiek za pozyskanie samoty samości.

Jak zauważa Tadeusz Gadacz², wolność, ta pierwsza wolność ontologiczna, staje się sposobem troski o samego siebie oraz rodzajem determinowania przez własną materialność. To obciążenie nadaje ciarunkę lekkość z pozoru egzystencji w hipostazie - od siebie ucieczki nie ma. Ja jest teraz w pełni zaangażowane i pochłonięte przez siebie. Pierwsza wolność pokazuje tutaj swoją ciemną stronę - zamyka nas w naszej materialności, aby w rezultacie obciążyć nas nieustanną odpowiedzialnością za siebie.

Na etapie metafizycznym swej twórczości Levinas nie nawija już do pojęcia hipostazy, lecz rozszerza i modyfikuje swoją wcześniejszą koncepcję, mówiąc mianowicie o separacji. Pojęcie separacji stosował on już w okresie ontologicznym w celu podkreślenia dystansu pomiędzy istniejącym a jego istnieniem. W przypadku hipostazy mamy do czynienia z prostym i bezpośrednim odniesieniem do istnienia. Spowodowane to było na pewno chęcią zerwania z tradycją heideggerowską, według której bycie jest pierwsze przed bytem. Natomiast fenomen separacji przedstawia byt w odniesieniu do wiata. Nie jest to już jedynie identyczność natury logicznej bytu z samym sobą, lecz raczej samoidentyfikacja Ja następująca w wyniku pewnego procesu. Podczas separacji Ja oddziela się od bycia siebie, zamyka się we własnym świecie, przeciwstawiając się tym samym wszelkim próbom totalizacji.

Dzięki tej zaborczej strukturze, usuwającej przyswoić wszystko, co obce. Ja zdobywa pełnię tożsamości. Trzeba podkreślić, że Levinas nie

² T. Gadacz: *Wolność a odpowiedzialność. Rozenzweiga i Levinasa krytyka Hegłowskiej wolności ducha*. Kraków 1990, s. 206.

buduje koncepcji separacji na poziomie wiadomości, na jakiej myli ogarniającej samego siebie i dostrzegającej, że jest jakim szczególnym bytem wśród wielu innych w jego otoczeniu. W procesie separacji mamy do czynienia z totalnym egoizmem Ja, skupieniem w swym domostwie, wręcz zwinieniem się w siebie (dlatego Levinas nazywa to inwolucją), a nie zrozumieniem bycia, jak u Heideggera. Dla Levinasa przeciwnie: rozumienie wymagające przedstawienia sobie własnej egzystencji jest pierwszym krokiem ku podporządkowaniu się idei racjonalności i totalności, wtopieniu się w to, co ogólne, zaś w konsekwencji ku utracie indywidualności i to samo ci. Separacja nie jest równie, jak u Kartezjusza, czym nieuchronnie danym w sposób fundamentalny, lecz ruchem głębszego separowania się. Ruch ten przebiega po krzywej zwiącej się ku sobie i rozwijającej ku zewnętrzności totalnej, określanej przez Levinasa mianem „to samo”.

W samotności do wiadczenia Ja jest bardzo bogate, obejmuje dwie podstawowe płaszczyzny: rozkoszowanie się wiatem (lub inaczej używanie) i zaspokajanie potrzeb, oraz życie ekonomiczne czyli pracę, posiadanie, wolno przedstawiania, wytwarzanie narzędzi i odkrywanie wiatu jako zbioru pokarmów.

2. Używanie - rozkoszowanie się życiem. Używanie realizuje się przez sam pobyt w świecie - poprzez korzystanie z rzeczy znajdujących się wokół nas. Rzeczy te stają się tym samym naszymi potrzebami. Z jednej strony, stanowi niezbędną czynność życia, ale z drugiej strony, przynależą do porządku głodu i nasycenia, szczęścia i nieszczęścia. Zatem w potrzebie tkwi już antycypacja radości, przyjemności i zaspokojenia. Potrzeba jest stanem naturalnym: wie, czego chce i na ogół wie również, jak to znaleźć. Pełni te dwa role: człowiek odkrywa w niej swoją niezależność od wiatu, ale też zdolność do przekształcania i podporządkowywania go dzięki pracy.

Pomimo, że to właśnie dzięki używaniu dokonuje się samoidentyfikacja Ja, na poziomie tym nie występuje jeszcze jakakolwiek refleksja czy element celowości. Rozkoszowanie się jest jedynie beztroskim i radosnym upojeniem się życiem, którego opis wydaje się być echem idealnego, biblijnego raj. Jest tylko bezpośrednio i delectationem się

tera niejszo ci , po prostu czyste miłowanie codziennie ci, przy równoczesnym triumfie nad wyzyskiwanymi rzeczami.

Ró ni to zasadniczo Levinasa od Heideggera, dla którego codziennie nie stanowi autentycznego istnienia. Jest ona bowiem przepełniona nieustanną troską o przeżycie, jest byciem ku mierci, w którym koncentrowa się należy na pracy i działaniu, nie zaś na używaniu i smakowaniu. Według Levinasa natomiast, nie jestem wcale bytem ku mierci, lecz takim, który gotów jest grać ze mierci, czasem troszcząc się o byt, a czasem lekkomyślnie nim szafując. Wtępliwie jest więc, byłoby o bycie i trwoga przed mierci, jak chce Heidegger, były strukturalnymi elementami egzystencji. Jednak ta nieuchronność mierci jest zawsze w przyszłości i tylko w niektórych momentach kładzie się cieniem na egzystencji. W codziennym życiu rzadko jesteśmy przepełnieni tymi. Levinas ma równie inne niż Heidegger rozumienie transcendencji - nie jest ono u niego przejściem od poziomu ontycznego do ontologicznego, lecz wyjściem poza bycie. To życie codzienne daje możliwość tworzenia, radości i cierpienia. Człowiek nie jest „bytem-ku-mierci”, lecz bytem, który jeszcze nie umarł i który ma w separacji cieszyć się życiem i przygotować do spotkania z Drugim.

Istota Levinasowskiego egoizmu w używaniu polega na braku jakichkolwiek cech użytkowości i wiadomego odniesienia. Wykorzystywane dobra są czymś więcej niż jedynie narzędziami, czyli środkami: zgodnie z rabiniczną tradycją stanowi prawdziwą łaskę i radość życia. Anthony Beavers tak podsumowuje proces używania: „Levinas wyraża nie postuluje, i w trakcie rozkoszowania nie tylko użyjemy z rzeczy dookoła, lecz także rzeczami. Kiedy jem chleb, w samym procesie jego spożywania, staje się on już częścią mojego ciała. Kiedy słucham «Sonaty księżycowej» Beethovena, podczas słuchania upajam się tym muzyką. Jestem więc przepełniony, wręcz nasycony tym, z czego jednocześnie nie użyję”³.

Jednakże ów nieomal rajski wiat, w którym wszystkie nasze potrzeby są nieustannie zaspokajane, jest, z drugiej strony, wiatem uży-

³ A. Beavers: *Levinas beyond the Horizons of Cartesianism. The Inquiry into the Metaphysics of Morals*. New York, Peter Lang Publishing 1995, s. 84.

wiołu, a więc potencjalnego zagrożenia z zewnątrz. Podważa to tym samym pełną samodzielność Ja. To, co tak cieszy i raduje, sta się może przedmiotem troski, jednak nie ze względu na brak przed utratą czy brakiem fundamentalny, jak u Heideggera. Jeżeli człowiek dostrzeżenie zagrożenia własnej suwerenności przez żywioł, to nie dlatego, że życie jest marnością, lecz właśnie dlatego, że życie jest szczęściem. Niesłusznie powiada się zatem, iż szczęście jest brakiem cierpienia; jest odwrotnie - to cierpienie oznacza zanik szczęścia. Natomiast prawdziwa szczęśliwość polega nie na braku jakichkolwiek potrzeb, lecz właśnie na ich zaspokajaniu. Jest spełnieniem, którego nie jest w stanie odczuwać kto, kto generalnie odrzuca zmysłowo, czyli asceta. Albowiem przedkładając jako cele duchowe nad cielesnymi, jest on już prawie martwy - żyje nie żyjąc.

3. Ciało i zmysłowość. Używając wyrażenia taki sposób istnienia, w którym rozum pozostaje daleko w tyle. Przeciwnie człowiek żyje przede wszystkim ciele nie w świecie, którego używa. Wiat używania to bowiem pełny triumf ciała i zmysłowości. Cieleśnie, tak silnie zaznaczona, wręcz wywyższona przez Levinasa, czysto spotyka się z niezrozumieniem w odbiorze. Najwikszą trudnością w lekturze *Ciało i nieskończoność* ujawnia się w tych jej fragmentach, które poświęcone są analizom ludzkiej zmysłowości. Nierzadko zdarza się tak, iż cały fenomen rozkoszowania się jest sprowadzony do prób jej uduchowienia. Tymczasem ciało i egoizm spontanicznej radości są dla człowieka początkiem jego zasadniczej tożsamości oraz nieustannych sił samoidentyfikacji. Jednak cieleśnie nie mieści się w sferze myśli, lecz czucia. Levinas podkreśla: „życie jest życiem czymś, jest szczęściem. Życie to doznawanie i czucie. Życie oznacza rozkoszowanie się”⁴.

Zmysłowe szczęście jest doświadczeniem najdogłębniej indywidualizującym człowieka, a tzw. potrzeby cielesne są potrzebami czysto ludzkimi. Tzw. używanie pełni również fundamentalną rolę w uwarunkowaniu na spotkanie z innymi ludźmi, gdy właśnie dopiero zaspokojenie otwiera samotne Ja na słuchanie i pragnienie Innego.

⁴ E. Levinas: *Ciało i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, wst. p. B. Skarga, tłum. M. Kowalska. Warszawa 1998, s. 124.

Nasze Ja jest cielesne i to ciele nie prze ywa swój los. Czym zatem jest dla nas nasze ciało? Fenomenologia przyjmuje, e jest ono strukturalnym elementem naszego bycia oraz podstawowym czynnikiem Ja. Istota ciała jest jednak z wielu powodów wielce dwuznaczna. Poprzez ciało oddzielam si od otoczenia, ale równocze nie jest ono ródłem ewentualnych konfliktów z tym otoczeniem. Gdy ciało stawia opór mojej woli, gdy nie mog sobie z nim poradzi , budzi ono mój najwyszy niepokój. Jest zatem moje i obce w momentach, gdy nad nim nie panuj . Jest przede mn , ale jest te mn ; jest podmiotem i przedmiotem; widzi, a widz c czuje. I co najwajniejsze, to dzi ki niemu indywidualizuje si nasza zmysłowo - to jemu zawdzi czam mo liwo do wiadczenia przyjemno ci, ale te przez nie poznaj przykro ci i ból.

Ciało jest mocno ograniczone przez biologi , lecz rz dzi nim przecie nie tylko fizjologia, a perspektywa biologiczna jest z cał pewno ci zbyt w ska, by wytłumaczy podstawowe fenomeny ludzkiego ycia. Jak trafnie zauwa a Levinas, dwuznaczno ciała ma te swój wymiar pozytywny, mianowicie jako ródło rozkoszowania si i rado ci ycia. Według Levinasa ciało: „nie jest sposobem popadania podmiotu w niewol , w zale no ci od tego, co nim nie jest, ale mo liwo ci posiadania i pracy, dysponowania czasem, przewyci enia samej inno ci tego, czym mam y ”⁵.

Nie tylko ci gła troska i lk przed mierci okre laj szkielet naszej egzystencji, za dost pne dobra pełni nie tylko rol Heideggerowskich utensyliów. Wszystko, z czego korzystamy, mo e równie cieszy .

Interesuj ce jest odwołanie si w tej kwestii do tradycji ydowskiej. Nie zna ona podziału na *sacrum* i *profanum*: nic, co jest naturaln czynno ci czy wła ciwo ci człowieka, nie mo e by złe lub poni aj ce. Poni aj nas bowiem nie fizjologia czy codzienne potrzeby, lecz sprzeczne z Prawem (boskim) uczynki. ydowska pobo no zachowuje jedno pomi dzy wiecko ci a wi to ci . Postawa ta nakazuje docenia wszystkie dzieła Boga i strzec si przed pych samowolnego decydowania, co jest w jego dziele wi te, a co wstydlive i poni aj ce.

⁵ E. Levinas: *Cato i niesko czono* , wyd. cyt., s. 127.

Wart uwagi jest ten sposób traktowania dzieciństwa i dorosłości w judaizmie. Albowiem to dopiero dorosłość przynosi znajomość smaku życia w różnych jego przejawach: szczęścia i radości, strachu i straty. Kto tych wszystkich odcieni nie zna, ten - bez względu na zasłony wiek i szerokość uczonego - pozostaje dzieckiem niezdolnym do odpowiedzialności czy chociażby poważnej rozmowy. Kto ascetycznie wyrzeka się cielesnych potrzeb, zwyczajnie grzeszy arogancją. Bohaterzy tradycyjnych opisów targani są wielkimi uczuciami i namiętnościami, nie rzadko nawet rabini przerażają odbiorców swoją porywczością, dumą i po daniem przyjemności. Lecz właśnie nie taka mądroszczyzna, zgromadzona w ciągu całego życia z różnych doświadczeń duszy i ciała, czyni człowieka naprawdę dorosłym.

Wydaje się, że analogicznie Levinas buduje koncepcję uwyśniania. To dzięki niemu dopiero dokonuje się proces samoidentyfikacji, człowiek zdobywa własną tożsamość, tak samo jakby przeszedł od dzieciństwa do dorosłości. Gdy już pozna życie w pełni, jest w stanie zauważyć innego człowieka i jego odmienną: inaczej smakuje codzienność, inne są jego potrzeby i sposób ich zaspokajania. Ma już gotowość do pojmowania, iż życie wszystkich nie przebiega identycznie, lecz za każdym razem zamknięte jest w wyraźnych granicach ludzkiej odrębności, której podstawami są indywidualna wola i charakter. Studiowanie różnorodności charakterów stanowi tak naprawdę jeden z istotnych elementów żydowskiej wiedzy o człowieku.

Levinas do oryginalnie i dogłębnie przeanalizował cielesne bycie człowieka i jego rolę w budowie tożsamości. W tym jednak, aby opisane doświadczenia uwyśniania były w stanie znieść ową dwuznaczność ciała. Ponadto sam Levinas podkreśla ulotność i nietrwałość rozkoszowania się. W rezultacie budzi to niepokój, że w każdej chwili nasze szczęście może zostać zburzone, a wraz z nim moja samość.

I tak, moje ciało - podstawa tożsamości - jest jednocześnie nie tym, co tożsamość rozбивa. Okazuje się zatem, iż wrażliwość ciała, w sensie jego podatności na zranienie, stanowi również ciemną stronę zmysłowości. Odkrywam, że nie tylko „ja chce lub mogę”, lecz także „co może ze mną stać”, że co lub kto z zewnątrz może narazić mój bez trosk na ból i rozczarowanie. Z jednej strony, Levinas postuluje teorię in-

tencjonalno ci u ywania, jednak zdecydowanie odcina si od jej Husserlowskiego pojmowania jako intencjonalno ci przedstawienia. Według Husserla, wszelka intencjonalno jest przedstawieniem lub na nim bazuje, wszelkie postrzeganie jest ju postrzeganiem rzeczy postrzeganej. Natomiast w u ywaniu istnieje realna zewn trzno , któr stanowi wiat potwierdzany przez ciało. To wła nie cielesno , według Levinasa, podwa a Husserlowski prymat przedstawienia - zanim człowiek ukonstytuuje sobie wiat w wiadomo ci, ten wiat ju go ywi, ju z niego yje. Co wi cej, czucie miesza si w u ywaniu z tym, co si czuje. Tymczasem dla Husserla wra enia zmysłowe s nie tylko tym, co si czuje - s samym czuciem. W konsekwencji, dla Levinasa Husserlowska zmysłowo zawsze podlega obiektywno ci, staj c si poznaniem i wiedz . Za autentyczna zmysłowo to rado w korzystaniu ze wiata, w którym si zanurzamy, to sposób u ywania ywiołu. Dlatego te zmysłowo przynale y do porz dku czucia, czyli afektywno ci, a nie my li. Nie daje si tym samym zredukowa do jakiegokolwiek struktury intencjonalnej.

W swej fenomenologii Levinas podkre la transcendentaln funkcj zmysłowo ci: zmysły dostarczaj tylko i wył cznie wra e , nigdy nie s najpierw poznane, lecz prze ywane. Zmysłowo ci nie mo emy wi c zredukowa do obiektywno ci czy my lenia. Levinas przyznaje przy tym, e to Kantowi zawdzi czamy przywrócenie nale nej rangi zmysłowo ci, a przede wszystkim oddzielenie jej od intelektu.

4. ycie ekonomiczne - dom i praca. Do pełnego ukształtowania si autonomii i to samo ci jednostki nie wystarczy jednak sama sfera zmysłowo ci. Etap rozkoszowania si musi zosta uzupełniony przez obszar ycia ekonomicznego, który umacnia proces separacji, a jednocze nie przygotowuje powoli do relacji metafizycznej z Drugim.

Jednak dlaczego człowiek opuszcza rajski poziom beztroski i u ywania? Poniewa nie jest w tym wiecie całkowicie niezale ny - od pocz tku przecie jego szcz cie jest zagro one ze strony ywiołu. Niepewny owego niebezpiecze stwa z zewn trz, próbuje przewyci y t obco poprzez prac , umo liwiaj c posiadanie rzeczy oraz wiadomo , tworz c przedstawienia.

Zaistnienie relacji metafizycznej niemożliwe jest bez obszaru bycia ekonomicznego, jednak i ten etap nie wystarczy. Niezbędne jest bowiem domostwo jako miejsce bezpiecznego azylu, skupienia i zbierania sił, ale także miejsce bliskiego spotkania z Drugim. We własnym domu mamy wybór: możemy być w nim zamknięci przed światem i celebrować samotność, ale to, co podkreśla Levinas, to nasza gościnność otwiera drzwi na świat i rodzi pragnienie Innego.

Przebywając w domu człowiek czuje się bezpiecznie i pewnie – chroniony przed zagrożeniami płynącymi ze strony zewnętrznych żywiołów, bo przecież jest u siebie. Jak jednak zaznacza Levinas, dom nie jest celem naszej aktywności byciowej, lecz raczej jej początkiem, a więc warunkiem. Dom jest bowiem, jako miejsce wyjtkowe, naszym punktem odniesienia, z którego wychodzimy na spotkanie ze światem, a następnie do niego wracamy. Z pewnością nie jest to naszym celem zamykanie się przed wszystkim w swoim domostwie. To właśnie spędzanie niezbędnego czasu w domu jest początkiem zaistnienia kontaktu ze światem, chociaż nie będzie to już tak bliski i bezpośredni kontakt, jakiego doświadczaliśmy podczas użycia. Levinas podkreśla: „Szczególna rola domu nie polega jednak na tym, że jest on celem ludzkiej aktywności, ale na tym, że jest jej warunkiem i w tym sensie początkiem”⁶.

I znów warto przywołać Heideggera. Obydwaj mamy licytacje po wicieli bowiem kwestii domu i zamieszkiwania szczegółowe rozważania, czyniąc domostwo nieodłącznym składnikiem bycia ludzkiego. Heidegger odwołuje się do znaczenia niemieckiego słowa *bauen*, „dawne słowo *bauen* (budowa), do którego przynależy *bin*, dopowiada: *ich bin, du bist* oznacza: ja mieszkam, ty mieszkasz. Sposób, w jaki ty jesteś i w jaki ja jestem (*du bist und ich bin*), sposób, w jaki my ludzie, jesteście my na Ziemi, to *bauen* - zamieszkiwanie”⁷.

Jednak ponownie obu filozofów różni kwestie podstawowe: wszak samo pojęcie bycia nie jest dla Levinasa to samo z troską. Poza tym Levinas obawia się, i w opinii Heideggera zauważymy na wyraźne

⁶ E. Levinas: *Całość i nieskończoność*, s. 177.

⁷ M. Heidegger: *Budowa, mieszkanie, myślenie*, wstęp i tłum. K. Michalski. Warszawa 1977, s. 318.

motywy pozwalające interpretować dom jako miejsce kultywowania „szlachectwa krwi i miecza”. Od pierwszych więc słów w rozdziale o domostwie Levinas przeciwstawia się interpretacjom Heideggera. Albowiem dom, według Levinasa, nie może stanowić jednego ze zwykłych narzędzi, którymi posługujemy się w codziennym życiu. Jest czymś więcej niż budynkiem chroniącym nas przed zagrożeniami ze strony żywiołu. Nie jest też jedynie celem do którego dążymy, aby uzyskać satysfakcję z jego posiadania. Dom jest mianowicie miejscem szczególnym i uprzywilejowanym; miejscem, w którym celebруем nasz intymny i prywatny. W nim możemy być naprawdę u siebie i dla siebie, znajdujemy w nim ucieczkę od świata, ale równie to z niego ku światu wychodzimy. Jest zatem bardziej warunkiem naszej aktywności niż jej skutkiem.

Można jednak spojrzeć na dom z innej strony - jest to przecież miejsce, które od naszych narodzin determinuje bieg życia; miejscem, które zaczyna mieć nad nami władzę, podobnie jak inne posiadane przez nas dobra. Można by rzec, iż nas zniewala i ogranicza. Czy wobec tego, aby zbudować własną to samo nie należałoby opuścić swojego miejsca zamieszkania? Nie znajdujemy na to pytanie łatwej odpowiedzi, jednak zarówno u siebie w domu, jak i poza nim jesteśmy w stanie przekroczyć nasz próg samotności. Tak samo tu jak i tam możemy odciąć się od świata i pozostać tylko dla siebie. I odwrotnie - domostwo może być również miejscem naszej gościnności i spotkania z innymi. Przebywanie w domu nie jest więc takie jednoznaczne. Aczkolwiek dom nabiera wyjątkowego znaczenia dopiero wtedy, gdy go stracimy lub zostaniemy z niego wygnani.

5. Sfery kobiecości - czy kobieta jest jedynie metaforą? To, że dom jest gościnny, ciepły i przytulny, zawdzięczamy (cichiej) obecności kobiety. W etyce Levinasa nie chodzi chyba jednak o przykucie empirycznych osób do stereotypów związanych z ich płcią. Wydaje się raczej, że zarówno mężczyznom jak i kobietom chodzi o kategorie metafizyczne, a nie normy postępowania. Jednakże temat ten stał się przedmiotem rozległej dyskusji wśród komentatorów. Zastanówmy się zatem, jaka jest rola kobiecości w filozofii Levinasa, oraz jak wielce tradycja i religia miały wpływ na jej postrzeganie. Warto jednak zauważyć, że w

filozofii Levinasa ró nica płciowa wyst puje w wielu innych kontekstach. W ró norodnych dziedzinach oznacza podział tego, co ludzkie, na dwa aspekty. O ile termin „m sko ” pojawia si niezwykle rzadko - jest jakby przezroczysty - o tyle kobieco odnosi si nie do tego, co mskie, lecz do tego, co generalnie ludzkie. Podział ten przejawia si rozmaicie w trzech ró nych obszarach: w domu, w relacji erotycznej, oraz w relacji z Drugim.

Po raz pierwszy kobieco pojawia si w do wiadczeniu separacji. Dom jest go cinny, gdy zamieszkuje go kto , kto mnie w nim przyjmuje. Zawłaszczanie wiata oraz praca, to według Levinasa esencja m - skiego ducha, natomiast łagodno i opieka nad domem charakteryzowana maj kobieco . Oczywi cie nale y przypomnie , i obie kategorie s kategoriami metafizycznymi, a nie normami post powania.

Po raz drugi kobieco i m sko wyst puj w relacji erotycznej. M czyzna reprezentuje w niej samotno , która otwiera si ku innemu, za kobieta tajemniczo i dwuznaczno : wabi i wymyka si jednocześnie. Poniewa twarz kobiety odsyła poza sam twarz, obok szczeroci zostawia równie przestrze dla gry i nieomówie .

Po raz trzeci podział na płcie pojawia si w relacji etycznej. O ile miło rozpo ciera wymiar intymno ci, o tyle relacja z Drugim otwiera wymiar wysoko ci. Najwaaiejsza bowiem pozostaje w niej odpowiedzialno wobec innego człowieka, który jest zarówno moim nauczycielem i mistrzem, jak i ubogim, sierot i wdow , czyli kim , kto potrzebuje mojej pomocy. Natomiast relacja erotyczna ma wymiar etyczny wówczas, gdy nie polega na wzajemnym uzupełnianiu si . Dzieje si tak z kilku powodów: uzupełnianie si jest relacj symetryczn , totalizuj c i zachodz c pomi dzy rzeczami.

W ród komentatorów istnieje jednak dyskusja, zwi zana ze stosowaniem przez Levinasa poj cia kobieco ci: czy odnosi si ono do empirycznie istniejcej kobiety, czy te u ywane jest w sposób metaforyczny? W tym ostatnim przypadku przypisuje si kobiecie stereotypowo przykute do niej atrybuty jej płci, jak skromno , nie miało czy łagodno . Je li jednak ostatecznie zgodzimy si , i kobieco funkcjonuje u Levinasa jako metafora, to dzieje si tak dlatego, e to realne kobiety stały si inspiracj . Wywodzi on bowiem ten wizerunek a od po-

staci kobiet biblijnych. Chcąc dostrzec bogactwo i znaczenie tej wizji, warto wziąć pod uwagę rolę, jaką obie płcie pełni w tradycji żydowskiej.

Nawiązania biblijne do „cudzoziemca, wdowy i sieroty” skłaniają, aby identyfikować się z tymi, którzy znajdują się w największej potrzebie i oczekują naszej pomocy. Wdow i sierot łączy również z kolei podobny niedostatek: u boku żadnej z nich nie stoi mężczyzna. Gdyby za odwołanie do biblijnych trójek generalnie do mężczyzny, kobiety i dziecka, przeoczylibyśmy unikatowe cechy tych osób. W tradycji żydowskiej nawiązania do „obcego, wdowy i sieroty” nie są zwyczajnymi metaforami. Osoby te wymagają od nas specjalnego traktowania właśnie dlatego, że brak im ochrony i wsparcia, a są najbardziej bezbronni. Natomiast jeżeli byśmy zaakceptowali koncepcję substytucji Perperzaka, stracilibyśmy to biblijne echo. A zatem można przyjąć, że Levinas odnosi swoje uwagi do konkretnych postaci kobiecych.

Wizja kobiecości przedstawiona w rozdziale o domu w „Cało ci i nieskończoności” jest uderzająco podobna do tej z tradycji rabinicznej. Podsumowuje ją Levinas w eseju *Judaizm, i kobieta*. W eseju tym Levinas prezentuje charakterystyki kobiet przypisane do poszczególnych postaci ze *Starego Testamentu*, tzn. patriarchów, jak Sara, Rebeka, Rachela czy Lea, oraz prorokinie jak Ruth, Miriam czy Ester. Opisy te nie są stereotypowe: są znaczone i wytknięte w takim samym stopniu, co wyliczane kobiety. Nie są to bowiem kobiety, które stały z boku, podczas gdy ich mężczyźni tworzyli historię. One same czynnie angażowały się w bieg wydarzeń, przyczyniając się do powstania historii powszechnej, nie tylko judaizmu.

W powyższym eseju wahanie pomiędzy pojęciami „kobiecości” i „kobieta” sugeruje, że kobiecość nie stanowi jedynie etykiety dla kolekcji pewnych cech kobiecych. Oznacza ona również kobiecy płęć. Kobieta to czysta łagodność, która nie kusi walką i podbój. Levinas cytuje *Talmud* twierdząc, że „dom jest kobiet”. Należy tu zaznaczyć, że zgodnie z prawem talmudycznym kobiety pozbawione są możliwości zostania sędzią czy nawet tylko świadkiem w sądzie, co z założenia prowadzi do wykluczenia kobiet ze sfery życia publicznego. Choć z dru-

giej strony, wła nie tam mo na znale najstarsze lady szacunku dla godno ci i prawnego statusu kobiet.

Bardziej ortodoksyjne odłamy judaizmu do tej pory afirmuj wyra ny podział na dwie sfery: publiczn , zarezerwowan dla m czyzn, i prywatn jako domen kobiet. Opozycja ta bowiem zachowuje historyczny, zgodny z tradycj podział na role typowo kobiece i typowo m - skie. Kobiety s or downiczkami serca, za m czy ni - prawa. Jednak ani Levinas, ani jego religia nie umniejszaj rangi życia domowego, gdy to ono wła nie umo liwia relacj etyczn . Mo na by nawet rzec, e kobieta staje si dla m czyzny niezb dna.

6. Relacja erotyczna - interpretacje. Według Levinasa, wzajemna relacja erotyczna mi dzy kobiet a m czyzna nie jest celem samym w sobie, nie jest pozbawiona elementu intencjonalno ci. Co prawda, wypowiada si on pozytywnie o samych przyjemno ciach, jakie czerpiemy z miło ci, ale z drugiej strony podkre la wielokrotnie, e w zwi zku dwojga ludzi to macierzy stwo jest najwa niejsze. Relacja erotyczna dopełnia relacj etyczn , aby poprzez macierzy stwo, a specyficznie narodziny syna, si ga w stron niesko czono ci. W wietle krytyki Levinasa pod adresem Heideggera, i ten zauwa a jedynie u ytkowe znaczenie rzeczy, a nie docenia rado ci płyn cej z korzystania z nich, ironiczny wydaje si sposób, w jaki Levinas postrzega miło . Co prawda pozwala na beztróskie cieszenie si ni , ale zdecydowanie kładzie nacisk na aspekt przyszło ci i celowo ci, nie za tera niejszo ci.

W swojej ksi ce *Menstrual Purity* Charlotte Fonrobert zarzuca jednak Levinasowi, i nie jest on w stanie postrzega kobiet inaczej ni w powi zaniu ich z m czyznami jako ony, matki i córki, gubi c ich jednostkow to samo i wyj tkowo . I rzeczywi cie, trudno si nie zgodzi , e Levinas tworzy w obr bie ram wyznaczonych przez *Bibli* , nawet je li nie zdaje lub nie chce zdawa sobie z tego sprawy. Co wi cej, dzieje si tak przecie pomimo, e *Biblia* pokazuje wachlarz najró nej- szych postaci kobiecych.

Feministyczne interpretacje Levinasa podzieliły si w trakcie odczytywania jego analiz miło ci: z jednej strony, chwali si go za samo dostrze enie momentu czystej przyjemno ci w relacji erotycznej, lecz z drugiej strony podkre laj , e priorytetem jest w niej wydanie na

wiat potomka, a precyzyjniej - syna. Według Levinasa, relacja erotyczna pozostaje dwuznaczną mieszanką transcendencji (kobieta umoliwiająca czy nie) oraz immanencji (powrót do siebie). Miłość stoi na krawędzi transcendencji i immanencji, albowiem twarz ukochanego wskazuje ją na przyszłość - dziecko, które ma przyjść. I wreszcie dwuznaczność miłości polega na tym, że Drugi może pojawić się jako obiekt potrzeby przy jednoczesnym zachowaniu pełni swojej odmienności.

Levinas przedstawia nam zatem koncepcję, w której kobieta znajduje się zarówno przed etyką, jak i po etyce. Przed etyką, ponieważ kobieta jest warunkiem jej zaistnienia - przygotowuje dom, aby mężczyzna mógł wyjść z niego ku światu; i po etyce, w relacji erotycznej jako obietnica potomka. Zawsze jednak kobieta pozostaje poza etyką.

Relacja z ukochanym przypomina nieco relację z dzieckiem: podobnie jak dziecko, kobieta jest przedstawiana jako lekko nieodpowiedzialna, kokieteryjna, a nawet trochę głupia, z pewnością nie dojrzała. Tak więc, w imię różnicy płciowej i zachowania inności, Levinas umieszcza obu aktorów sceny miłosnej w jasno określonych rolach, przy czym to kobieta pełni rolę ciemniejszego charakteru. Opisy kobiecości w relacji erotycznej służą pokazaniu, jak bardzo nie dojrzała ona do udziału w relacji etycznej. Miłość potrzebuje intymności, pozostaje więc poza sferą publiczną i wyklucza obecność Trzeciego. Para jest skoncentrowana wyłącznie na sobie.

Mimo, że radykalna etyka Levinasa daje tak nową wizję świata, która mogłaby nawet odpowiadać wizji feministycznej, pozostaje ona lepa na swój mizoginizm. Należy jednak pamiętać, że wizja kobiecości zawarta w *Całość i nieskończoność* jest raczej skomplikowana: postacie kobiet nie są bowiem jedynie rezultatem patriarchalnej perspektywy, lecz również w znacznym stopniu wpływu religii i tradycji, w której się Levinas wychował.

Lucy Irrigaray sprzeciwia się redukcji kobiety do roli instrumentalnej, służącej jedynie za rękę do celu: warunek zaistnienia nowych możliwości dla innych, ale nie dla siebie samej. W relacji erotycznej natomiast kobieta traktowana jest raczej jako przedmiot, a nie podmiot, a w najlepszym wietle podobna do niewinnego dziecka. Levinas próbował bronić się przed podobnymi zarzutami, interpretując kobietę metafo-

rycznie. Przypomnijmy, że wspiera go z zaangażowaniem Adrian Peperzak⁸, którego zdaniem kobieca obecność w domostwie jest metaforą dyskretnej i milczącej obecności dwojga kochających się ludzi. To właśnie ta obecność tworzy szczególny klimat intymności niezbadany do tego, by zwykły budynek stał się domem.

Według Irrigaray, etyka Levinasa nie jest do radykalna, aby wziąć pod uwagę zróżnicowanie płciowe. Poza tym postrzega kobietę niezwykle stereotypowo - jako skromną, uległą i opiekunczą, lub tę uwodzicielską i tajemniczą.

Claire Elsie Katz podważa podobne argumenty Irrigaray: „Podstawowy zarzut Irrigaray dotyczy tego, że Levinas nie zdaje sobie sprawy, że jego prace mogły zostać napisane jedynie z perspektywy mężczyzny. Irrigaray rzeczywiście nie myli się, i jego opisy kobiecości zakładają wybitnie męski punkt widzenia. Jednakże nie tylko jest on tego w pełni świadomy, ale również jego projekt zależy od takiej właśnie perspektywy. Co więcej nie chodzi tylko o rolę Drugiego, lecz także o to samo płciowe podmiotu dyskursu”⁹.

Najbardziej znaczący esej Irrigaray *The Fecundity of the Caress* poświęcony jest właśnie analizie lewinasowskiej koncepcji miłości. Według autorki, mimo że koncepcja ta może wydawać się radykalna, pozostaje ona lepa na własne ograniczenia. Irrigaray podważa mianowicie założenie, iż warto miłości tkwić w jej użyteczności. W relacji miłosnej kobieta z kochanków ma pełnić specyficzne dla siebie role: mężczyzna jest stroną aktywną i zdobywającą, podczas gdy kobieta - stroną pasywną i czekającą. Jednak tylko kobieta może podarować mu syna, który umożliwi osiągnięcie transcendencji. Zatem to on korzysta z tej relacji, za uwiedziona kobieta stanowi jedynie pomost między ojcem a synem. Kobieta własnym kosztem wiedzie mężczyznę ku relacji z Drugim, sama pozostając natomiast bezpodmiotowością, poza etyką i relacją z Bogiem.

Clare E. Katz docenia krytykę Levinasa przez L. Irrigaray: „Irrigaray krytykuje projekt Levinasa, uderzając w jego podstawy, czyli struk-

⁸ A. Peperzak: *To the Other: an introduction to the Philosophy of Levinas*. Indiana University Press 1993, s. 158

⁹ C. E. Katz: *Levinas, Judaizm and the Feminine*. Indiana University Press 2003, s.69.

tur relacji erotycznej. To mianowicie, że relacja ta nie pozwala na przejście do transcendencji oraz to, jak specyficzną funkcję przyznaje ona synowi. Ponadto ujawnia ona istotne ograniczenia projektu Levinasa, to mianowicie, że wyklucza on inną od swojej charakterystyk relacji erotycznej. Do tego momentu argumentacja Irrigaray wydaje się kompleksowa, adekwatna i nie do odparcia¹⁰.

Mimo to jej krytyka wykazuje trzy istotne braki, na które zwraca uwagę Katz. Po pierwsze, pojmuje ona relacje etyczne i erotyczne w sposób, który ostatecznie, po wyciegnięciu wniosków, może okazać się niepojęty nie tylko dla samej Irrigaray. Mianowicie, według Levinasa, relacja z Drugim jest asymetryczna, więc odwzajemnianie podważyłoby całą jej koncepcję etyki. Dlatego te jakkolwiek sugestie, i erotyka powinna być włączona do etyki, naruszyłaby całą konstrukcję. W tym bowiem, aby partnerzy w miłości byli zadowoleni z tak radykalnej wersji asymetrii, w której tylko jedna ze stron oddaje się drugiej bezwarunkowo, nie oczekując niczego w zamian. Po drugie, Levinas nie wydaje się mieć na celu pozbawienia kochanków radości i przyjemności w przeżywaniu miłości. Martwi go jednak to, że zakochana para ma naturalną tendencję do zamykania się w swoim własnym świecie. Dziecko służy więc rozdzieleniu zbyt mocnych więzów, a następnie skierowaniu uwagi na zewnątrz i w przyszłość. Po trzecie, Irrigaray pomija istotny aspekt wpływu żydowskich korzeni na projekt Levinasa, choć sam Levinas zarówno zakładał, jak i miał nadzieję, że ów wpływ nie stał się zbyt istotnym cechem jego filozofii.

W jaki zatem sposób judaizm odnosi się do tematyki miłości? Judaizm utrzymuje, że podstawowym celem relacji erotycznej jest wypełnianie przykazania o pomnożeniu się. Lecz z drugiej strony, istnieje też przykazanie dotyczące konieczności dawania przyjemności swojej żonie, zapisane oficjalnie w kontrakcie małżeńskim i odczytywanym na głos do dziś. Należy zaznaczyć, że przykazanie to dotyczy tylko mężczyzn. Jest wielce prawdopodobne, że ambiwalencja religii żydowskiej w tej kwestii odciśnięła znaczący wpływ na koncepcję Levinasa. Tym bardziej, że w powyższym wietle może się okazać, że Levinas metaforycznie mówi o chęci przedłużenia narodu żydowskiego.

¹⁰ Ibid., s. 69-70.

6. Rodzicielstwo: etyka płodzenia, macierzy stwo i ojcostwo. W relacji etycznej Levinas wydobywa różnic między etycznością i pragnienia a etycznością i Twarzą. Relacja erotyczna - w której inność jest kobiecością - otwiera wymiar intymności, inny jest Drugim, z którym jestem na „ty”, Drugim w sensie Buberowskim. Natomiast relacja etyczna otwiera wymiar wysokości i odpowiedzialności, w którym to Inny nie objawia się w swojej kobiecości (nawet jeżeli rzeczywiście jest kobietą), nie posiada bowiem określonej płci. W opisie tej relacji Levinas przywołuje dwie metafory rodzinne: braterstwo i macierzy stwo. Macierzy stwo symbolizuje tutaj obecność odpowiedzialności w samej cielesności własnego ciała. Macierzy stwo może być charakteryzowana jako podmiot, o ile jego ciało jest ożywione, o ile ma wymiar psychiczny.

Relacja erotyczna zawiera w sobie zarówno pragnienie, jak i potrzebę, choć jednocześnie Levinas wyraźnie rozdziela te dwa elementy, przypisując im różnicę znaczeniową metafizyczną. Zdaniem Levinasa, równocześnie potrzeby i pragnienia, czyli po daniu i transcendencji, stanowi właściwość oryginalności erotyki, która w tym sensie staje się czystą dwuznacznością. Moment potrzeby w pragnieniu erotycznym jest przede wszystkim owym miejscem w immanencji podmiotu, w którym objawia się możliwość transcendencji innego człowieka. Dzięki temu, że miłość jest jednocześnie potrzebą i pragnieniem, staje się tym samym miejscem uprzywilejowanym, w którym człowiek zyskuje wymiar etyczny.

Pragnienie oraz potrzeba nie wykluczają się wzajemnie, za różnicą między nimi ma charakter metafizyczny: o ile potrzeba należy jeszcze do porządku bycia, o tyle pragnienie wykracza poza bycie, ku Innemu i ku transcendencji. Relacja erotyczna najdobitniej ze wszystkich doświadczeń ludzkich spaja owe dwa elementy. Najistotniejsze w tej relacji jest bowiem to, iż podmiot pragnący, wychodzi od siebie, zwracając się ku Innemu, nawet jeżeli początkowo kieruje się jedynie przyjemnością. Levinas opisuje to następująco: „Otwarcie to polega na ryzykownym odkryciu siebie, na szczerości, na przerwaniu wewnętrzności i po-

rzuceniu wszelkiego schronienia, na wystawieniu się na wstrząs, na podatność na zranienie”¹¹.

Dopiero w pragnieniu inności czy też tajemnicy, w której to podmiot zostaje wydany Innemu w całej swojej kruchości i podatności na zranienie, nawiązuje się relacja z Drugim, czyli prawdziwa bliskość. Należy zaznaczyć, iż równie Twarczą Drugiego uspołecznienia odseparowany podmiot, za właściwy tej relacji wymiar wysoko się wydaje się w niej. Choć jeszcze w *Cało ci i nieskończono ci* Levinas stawia erotykę na równi z relacją etyczną, budując erotykę na analogii pragnienia erotycznego oraz metafizycznego, to już w *Inaczej niż by...* objawienie Twarczą Drugiego przybiera charakter bolesny, wręcz traumatyczny, wydobywając tym samym przymoc kruchości.

W płodzeniu podmiot, niezdolny do separacji, dokonuje narcystycznej projekcji siebie na dziecko, zaczynając traktować je niczym swoją własność. Miłość pozostaje jednak jedną z głównych figur uspołecznienia, dając mianowicie podstawę życiu rodzinnemu. Relacja etyczna natomiast tworzy fundamenty życia politycznego, czyli uspołecznienia w formie państwa. Warto jednak zaznaczyć, iż oba te sposoby uspołecznienia przebiegają zupełnie niezależnie od siebie. W taki właśnie sposób Levinas przechodzi od relacji etycznej do budowy instytucji państwowych, postrzeganych przez Levinasa najchętniej w wersji liberalnej.

Warto podkreślić, że wizja rodziny u Levinasa w istotny sposób różni się od spopularyzowanej przez kulturę masową wersji Freudowskiej. U Freuda to rodzice są pierwszymi ludźmi, z którymi styka się dziecko. Wydaje się, iż takie podejście do kwestii rodziny wydaje się najbardziej naturalne i to nie tylko dlatego, że nasza kultura wręcz przesłania jest Freudyzmem. Rodzice istnieją przecież wcześniej niż dzieci i dlatego właśnie uspołecznienie przybiera formę pierwotnej socjalizacji, czyli po prostu wychowania dzieci przez rodziców. Co więcej, rodzina staje się nie tylko miejscem narodzin dziecka, lecz również miejscem narodzin jego sumienia, które tworzy się co prawda w opozycji do *libido*, ale jednocześnie nie w nierozdzielnym związku z seksualnością.

U Levinasa natomiast uspołecznienie w formie rodziny przebiega w zasadniczo inny sposób, trzeba przyznać, do oryginalny sposób. Podmiot

¹¹

E. Levinas: *Inaczej niż by lub poza istot*, tłum. P. Mrówczyński. Warszawa 2000, s. 85.

etyczny jest u Levinasa zawsze i od razu dorosły, co ma z pewnością związek z tradycją i religią żydowską. I dlatego te pierwszymi znaczącymi Innymi nie mogą być już rodzice, lecz postać kobiety, dopiero później narodziny dziecka. Etyka Levinasa jest bowiem etyką dorosłych, co w konsekwencji oznacza, iż rodzina nie jest już naturalnym gruntem, w którym się dorasta, lecz jednostką społeczną, którą trzeba dopiero samemu stworzyć.

Zatem idea stwarzania wydaje się w niej od naturalnej oczywistości rodziny. To właśnie nie dzięki tworzeniu i budowaniu możliwości staje się zapoczątkowanie czegoś autentycznie nowego, a nie jedynie przekształcanie tego, co już zastane, zarówno przez powielanie jak i bunt. Zauważmy tutaj, że nie po raz pierwszy filozofia Levinasa przybiera ostrze antyholistyczne, wyrażając pierwsze stawienie etyki nad ontologią, bytu nad byciem, a jednostki nad zbiorowością.

Inność dziecka jest już trzecią formą, po relacji etycznej i miłości, uspołecznienia wobec Innego, za którą sama etyka rodziny składają się zarówno pragnienie erotyczne, jak i równie istotne płodzenie. Levinas zdaje się bowiem sugerować, iż związek pragnienia z płodnością jest nierozzerwalny. A zatem byłoby zasadne w tym świetle stać się zarzuty krytyki feministycznej odnośnie do tezy, że kobieta stanowi w filozofii Levinasa jedynie ródkiem do właściwego celu, czyli dziecka, a wobec tego chęć posiadania potomstwa jest różnym sensem miłości. Przytoczmy tu słowa samego Levinasa: „W ojcostwie pragnienie, które jako Pragnienie pozostaje niezaspokojone - to znaczy pozostaje dobrocią - znajduje spełnienie. Nie może być spełnione przez zaspokojenie. Pragnienie spełnia się wtedy, kiedy płodzi byt dobry, kiedy jest dobrocią nad dobrociami”¹². Jak również: „Ojcostwo jest relacją z obcym, który, choć pozostaje obcy, choć jest innym człowiekiem [...] jest mną. Relacja ta wie o moim Ja ze sobą, które nie jest mną. [...] W samym istnieniu pojawia się wielość i transcendencja. Transcendencja, której nośnikiem nie jest już Ja, ponieważ syn nie jest mną, a jednak ja jestem moim synem”¹³.

¹² E. Levinas: *Całość i nieskończoność*, wyd. cyt., s. 329.

¹³ *Ibid.*, s. 335.

Ojcostwo jest więc równie relacją niesymetryczną, a także sposobem na transcendowanie siebie w czasie, nawet poza własną miarę. Ojcostwo oznacza relację z przyszłością oraz bezwzględny trosk o Innego, a tym samym odpowiedzialność za własną przyszłość. Choć równocześnie nie warto zauważać, iż pokrewieństwo biologiczne co prawda odsłania bliskość tej relacji (w pewien sposób Levinas mówi o byciu własnym dzieckiem), lecz z drugiej strony, zasłania inność Drugiego, gdy w potocznej opinii powołuje przyczynę jak i powołuje własną ci (Ja posiadam własne dziecko) wydają się adekwatne.

Józef L. Krakowiak w swojej książce *Tragizm ludzkiej egzystencji jako problem filozoficzny* postuluje, iż nie wolno nam analizować etyki Twarzy Levinasa z pominięciem rosyjskiej, jak i prawosławnej kultury. Levinas wychowany był, co prawda, w tradycji judaistycznej, lecz nie należy zapominać o jego silnym związku z kulturą rosyjską, z którą zetknął się po raz pierwszy jeszcze w okresie dzieciństwa, a zinterpretował twórczo dopiero w kontekście Holocaustu. Krakowiak odczytuje etykę Drugiego Levinasa, nawiązując do najwybitniejszych twórców rosyjskiej literatury: Tolstoja, a zwłaszcza Dostojewskiego. Wychodzi on od problematyki miernoty i cierpienia, pojawiających się w *Cało ci i nieskończoności*, przede wszystkim w podrozdziale *Wola i miernota*. Levinas stawia w niej mianowicie tezę, iż miernota staje się zrozumiała dopiero w kontekście społecznym, a więc w relacjach międzyludzkich. Dla Levinasa bowiem miernota nie jest strachem przed niczym, lecz przed przemocą - pozostaje nam bowiem czas, by w sytuacji totalnej biernie odnaleźć swój osobisty sens. Warto spostrzec, iż Levinas jeszcze raz broni tu powagi dobroci, jak również wskazuje, że to właśnie w obliczu cierpienia zdajemy najwyższy egzamin z wolności, wiczymy się w cierpliwość oraz w wiadomym byciu tu i teraz.

Levinas sprzeciwia się koncepcji, wedle której tworzenie instytucji społecznych, politycznych czy technicznych oraz szeroko pojęta twórczość i aktywność ludzka nadają życiu sens przeciwko miernocie. Zabezpieczają one co prawda pośrednio przed wymiarem miernoty, lecz jednocześnie zatracają wymiar jednostkowy i wyjątkowość istoty ludzkiej. Odwołuje się natomiast do rodziny jako wspólnoty osobowej, będącej ponad powszechność. To w ramach rodziny oraz dzięki płodności,

która ma u Levinasa charakter pozapaństwowy, może być sensownie przeżyta własnym miernikiem. Krakowiak zauważa, iż postać księcia Myszkina z *Idioty* jest idealnym odzwierciedleniem etyki Drugiego, albowiem dzięki dobroci jest on w stanie pokonać własny miernik. Przy czym Levinas idzie dalej i wygłasza ideę pokonania miernika poprzez płodzenie, w którym to urzeczywistniają się wiecznie młode życie. Relacja z dzieckiem ustanawia bowiem stosunek z nieskończonym czasem. Dzięki płodzeniu zachowany zostaje również pluralizm społeczny i niezastępowalność jednostki w opozycji do bezosobowego rozumu praktycznego i abstrakcyjnej etyki (jak choćby u Platona, Hegla lub Kanta) - a więc to, na czym tak bardzo zależało Levinasowi.

Z perspektywy etyki Twarzy Levinas polemizuje tu ponownie z szeroko pojmowanymi filozofiami kultury, społeczeństwa, państwa i technicznych wytworów pracy człowieka. Jednocześnie nie zawahał się w swej etyce płodzenia Levinas nawiązuje do Bergsona i jego filozofii twórczej ewolucji życia oraz koncepcji czasu organologicznego. U Levinasa czas ma strukturę nieciągłą - jest wiecznym zaczynaniem od nowa oraz następstwem pokoleń, oddzielanym przez kolejne mierniki. A zatem Heideggerowskie „bycie ku miernikowi” jest dla Levinasa wtórne wobec wyboru życia. Płodność jest konkretnym zakorzeniem w biologii form czasu nieskończoności. Relacja z dzieckiem jest bowiem analogiczna do relacji z nieskończonością właściwą, a tym samym z prawdziwą transcendencją. Przyszłość pod postacią dziecka pochodzi z zewnątrz, a młodość w procesie płodności może się odtwarzać w nieskończoność. Dlatego też, dzięki nieciągłej strukturze czasu, historia nigdy nie zestarzeje się.

Relacja ojca z synem ma, z drugiej strony, również związek z przeszłością, jest bowiem relacją naprzemiennego zrywania z życiem ojca, a więc z zesłymi pokoleniami w ramach pokoleniowego buntu młodych, jak i ponownego powrotu do własnych korzeni. W ten sposób konstytuuje się historycznie: dzięki płodności nieciągły czas tryumfuje nad miernikiem, czy nawet procesem starzenia się. Dzieje się tak, ponieważ w relacji ojca i syna rozpoczynamy wszystko od nowa, konstytuujemy się w wiecznej młodości. Istotne jest jednak również to, że syn przebywa w jeszcze jednej relacji, a mianowicie w relacji z równymi sobie - z braćmi. Relacja płodności prowadzi zatem do wielości, ale nie jest to

wielo rozplýwajacych si w kolektywie jednostek, lecz wielo uporzkowana wedle relacji etycznej - a zatem relacja z Twarz , która nie zatracaj wytkowego charakteru ka dej jednostki. Z drugiej strony, nie zatrzymujemy si na Twarzy, lecz przekraczamy j w stron nieskończono ci.

*

W ten to sposób przeszli my drog od samotno ci i separacji, poprzez etap zmysłowego rozkoszowania si yciem i etyk miło ci oraz relacji płodzenia, ojcostwa i macierzy stwa a do etyki społecze stwa i pa stwa. Wydaje si , i je li pominiemy ów istotny pomost, jakim jest relacja erotyczna w my li Levinasa, to nie b dziemy w stanie wła ciwie poj jego koncepcji Drugiego jak i Trzeciego, czyli budowy społecze stwa obywatelskiego. Mo na równie przypuszcza , e łatwiej b dzie wówczas zrozumie nieco idealistyczny czy wr cz utopijny wyd wi k Levinasowskiej wizji ładu społecznego. Znacznie pro ciejsz wydaje si bowiem wyobrazi sobie pa stwo, które pokazuje mo liwo dobra, a nawet zaufania w stosunkach mi dzyludzkich, je li u wiadomimy sobie, i maj one siln i stabiln podstaw oraz podpor w relacjach braterskich.

Summary

This article is devoted to the problem of sensuality and femininity in the philosophy of Emmanuel Levinas. The author follows after Levinas the inevitable connection of two different worlds: solitude and community both in every house as during working time. We give both philosophical (Husserlian phenomenology, Heidegger, Rosenzweig) as non-philosophical (horrible events of the XX-th century, the Jewish culture and religion) inspirations. The author points at the feminine status in the separation period and quote the critical discussion on this subject conducted mainly by the feminist movement. Moreover we emphasize the role of sensuality and femininity in building the subject identity and the ethical relation.

Key words: solitude, femininity, body, senses, maternity, fatherhood, home, family, labor, enjoyment, ethical relationship, love relationship, ethical relationship.