

# Joanna Wilkońska

---

## Koncepcja podmiotowości w filozofii Emmanuela Levinasa

---

Nowa Krytyka 14, 147-161

---

2003

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

**Joanna Wilkońska**  
Uniwersytet Jagielloński

## **Koncepcja podmiotowości w filozofii Emmanuela Levinasa**

Jednym z podstawowych zagadnień filozofii jest pytanie o podmiot. Często przyjęcie danej koncepcji podmiotu (bądź jego zanegowanie) warunkuje cały system filozoficzny. Z jednej strony mamy przykład filozofii Kartezjusza, który na podmiocie zbudował swój paradygmat (*cogito, ergo sum*). Zupełnie inaczej widział rolę podmiotu chociażby Nietzsche twierdząc, że „podmiot jest pojęciem jedynie do czynienia dodanym”<sup>1</sup>. Właściwie każda filozofia wypracowuje (lub wykorzystuje) inną koncepcję podmiotu, a różnice w jego pojmowaniu, czasami bardzo subtelne, są punktem wyjścia do dalszych rozważań, tym samym je warunkując. Relacja podmiot–przedmiot może także być pretekstem skierowania myślenia filozofa w kierunku etyki czy też metafizyki. Tak jest w przypadku filozofii Emmanuela Levinasa.

Levinas odrzucił klasyczne rozumienie podmiotu jako struktury aktywnej, działającej na mocy własnych decyzji. Koncepcja Levinasowskiego podmiotu oparta jest na etycznym współdziałaniu z „innym”, od którego jest zależny i na którego jest ukierunkowany. Powstała relacja interpersonalna zrozumiała jest jedynie na gruncie metafizyki i tak też oto Levinas będzie ją uzasadniał tworząc swoistą terminologię, którą można rozumieć jedynie na sposób metafizyczny. Horyzontem „działania” Levinasowskiego podmiotu są metafizyczne pojęcia Dobra/Nieskończoności, lecz jego pojawienie się warunkuje „Inny”, co oznacza, że podmiotowość nie istnieje bez drugiego. Warto więc zadać w tym miejscu pytanie: czy jest to jeszcze podmiot?

---

<sup>1</sup> F. Nietzsche: *Z genealogii moralności*. Warszawa 1906, s. 41.

## Levinas wobec innych koncepcji podmiotu

Zasadniczym rysem filozofii Levinasa jest jej „negatywność”. Odwołując się do Hegla, Kanta, Husserla, Heideggera, a nawet egzystencjalistów, Levinas jednocześnie poddaje wypracowane przez nich systemy krytyce filozoficznej. Odrzuca zatem dialektykę heglowską, transcendentalizm Kanta z zasadą uniwersalnego rozumu i jedności apercepcji, intencjonalność Husserla pojmowaną przez niego jako identyfikację bytu i myślenia (co w konsekwencji prowadzi do unieruchomienia i uprzedmiotowienia bytu), a także heideggerowskie „bycie” zamykające (w jego opinii) myślenie w kręgu immanencji i tożsamości, i które jest dla niego wyrazem bezosobowego istnienia, czyli apoteozą filozofii *Neutralnego*.

Przed wszystkim podmiot – według Levinasa – nie jest podmiotem *cogito*. *Cogito* oznacza podmiotowość myślącą, a skoro myślącą to jednocześnie – według Levinasa – racjonalizującą, tematyzującą, operującą jakąś wiedzą, a nade wszystko istniejącą jako świadomość czegoś. Filozof nie zgadza się z koncepcją podmiotu jako refleksyjnej świadomości, która nakłada na przedmiot poznania swe własne projekcje, a tym samym wchłania go i pozbawia niezależności bytowej. Podmiot istniejący w świecie na sposób *cogito* zawłaszcza tym światem, narzucając mu generowane przez siebie znaczenia. „Jedność *J a m y ś l ę* jest ostateczną formą ducha rozumianego jako poznanie, nawet jeżeli zlewa się on w jedno z bytem, który poznaje i utożsamia się z systemem wiedzy”<sup>2</sup>. Osiągana w ten sposób samowiedza podmiotu oznacza dla Levinasa taką jego aktywność, która – wykluczając wszelką inność z rzeczywistości – pozbawia ją samoistności. Wszelka wiedza myślenia ignoruje wymiar Nieskończoności, niedostępny wiedzy podmiotowo-przedmiotowej, gubi tajemnicę, szuka tylko potwierdzenia własnych intencji i dąży do zrozumienia swego *bycia w świecie*. Myślący podmiot na sposób *cogito* to podmiot teleologiczny, postrzegający świat podług własnych, egologicznych uroszczeń, czyniący z rzeczywistości korelat własnego myślenia. *Cogito* jest zatem dla Levinasa „imperialistyczną tożsamością”, „spoczywającą w swym byciu”, nie potrafiącą wyjść poza poznawczą perspektywę podmiotowo-przedmiotową, która nieodmiennie zakłada substancjalizację rzeczy.

---

<sup>2</sup> E. Levinas: *O bogu, który nawiedza myśl*. Kraków 1994, s. 220.

Substancjalność rzeczy stanowi korelat posiadania i nie polega na tym, że rzecz ukazuje się absolutnie. Rzeczy ukazują się tylko w tej mierze, w jakiej się oddają, w jakiej można je przywłaszczyć. Ponieważ rzecz nie jest w sobie, można ją wymienić na inną, to znaczy porównać ją, skwantyfikować, a tym samym sprawić, że straci swoją tożsamość i znajdzie odbicie w pieniądzu<sup>3</sup>.

Podmiotowość istniejąca na sposób *cogito* kieruje się więc *potrzebą*, którą nawet kosztem uprzedmiotowienia świata zamierza zaspokoić. Tym samym przedmiot wiedzy przestaje znaczyć *dla-siebie*, a staje się jedynie środkiem umożliwiającym podmiotowi osiągnięcie swego egologicznego i niejednokrotnie materialnego celu. Rzecz jest sensowna o ile podmiotowość nada jej swój „myślany sens”. Ponadto podmiotowość *cogito*, jako że koniecznie jest powodowana ekspansją wewnętrzności (to jest tym wszystkim, co wynika z jej myślenia), zatracą wymiar *transcendencji*.

Myślenie jako wiedza dotyczy tego, co daje się pomyśleć; to, co daje się pomyśleć, zwane jest bytem. Wiedza, o ile odnosi się do bytu, jest poza sobą, ale w cudowny sposób pozostaje też w sobie albo powraca do siebie. Zewnętrzność lub inność względem Ja zostaje przywrócona immanencji<sup>4</sup>.

Odwrócenie się od *zewnętrzności* (to jest *transcendencji*) następuje więc wówczas, gdy *cogito* wkracza na grunt idealizmu, w którym to nie odróżnia bytu od myślenia. Te dwie jakości zlewają się w jedno, we wszystko tłumaczącą całość, która obejmuje sobą wszelką inność, a *transcendencję* zamyka w systemowym myśleniu. Podmiot *cogito* może być więc rozumiany jako *Ja obiektywne*, będące wynikiem przyjęcia obiektywnych zasad rządzących światem, bądź jako *Ja subiektywne*, dawca owych praw. Levinas odrzuca obydwie stanowiska, bowiem i jedno, i drugie prowadzi do pominięcia wymiaru *transcendencji*, a ona jest – jeśli tak można powiedzieć – prawdziwym bytem.

Także podmiot intencjonalny w wydaniu Husserla (według Levinasa) – pielęgnuje swą „tożsamość”, a zarazem niezdolność do uwzględnienia innego podmiotu. Oto ciągle mamy do czynienia z uprzedmiotawianiem świata i drugiego człowieka. Immanencja intencjonalnego podmiotu, która pomija ich

<sup>3</sup> E. Levinas: *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*. Warszawa 1998, s. 187.

<sup>4</sup> E. Levinas: op.cit., s. 218.

źródłową inność, pozostaje zamknięta na wymiar transcendencji. Jak mówi sam Levinas:

To prawda, że *ż y c i e* nie może wejść do filozoficznego dyskursu inaczej niż dzięki obecności dla refleksji. Ale Husserl nie odróżnia obecności, stanowiącej warunek filozoficznego dyskursu od tego co *ż y w e*. Właściwą duchowością ducha pozostaje dla niego wiedza. I uznając, podobnie jak cała zachodnia tradycja, że filozofia jako wiedza musi być wiedzą o *o b e c n o ś c i* i o bycie, uważa obecność za najwyższą postać sensu albo, co wychodzi na to samo, sądzi, że sens rzeczy sensownych leży w ostatecznej, fundamentalnej tożsamości Tego Samego<sup>5</sup>.

Intencjonalny podmiot znów więc prowadzi do budowania ontologicznego „królestwa Toż-samego”, gdyż wszelką inność, transcendencję sprowadza do siebie, do immanencji. Mamy więc – idąc tokiem rozumowania Levinasa – do czynienia z podmiotem samowystarczalnym, ku-sobnym, bo skupionym na swej intencjonalności i tylko nią się kierującym w postrzeganiu rzeczywistości. Podmiotowość, która daje się prowadzić przez intencję, dokonuje aktu zawłaszczenia (*la mainmise*) bytu, gdyż jest wyrazem tego, co „chciane” podmiotu, aktem jego woli. Toteż także takiemu podmiotowi nie uda się próba wyjścia poza płaszczyznę obecności bytu „dla-siebie”, poza płaszczyznę podmiotowo-przedmiotową. Podmiotowość taka spoczywa w „sobie-samej” i zamyka się na przejawy wszelkiej inności, to jest – transcendencji.

Podmiotowość Levinasa nie jest także aksjologiczna, ponieważ nie konstytuuje się poprzez wybór zastanych wartości. Rodzi się tu bowiem ryzyko, iż wartości te będą musiały zostać zracjonalizowane, usystematyzowane, zsynchronizowane i w jakiś sposób ujęte przez świadomość myślącej i intencjonalnej tożsamości. Świadomość aksjologiczna, zanim nakieruje podmiotowość na realizację konkretnych wartości, będzie stanowić jej podstawę poznawczą zarówno co do treści tych wartości, jak i ich hierarchicznego porządku. Można powiedzieć zatem, iż świadomość aksjologiczna stanowi jedność poznawczego i obiektywizującego charakteru jaźni<sup>6</sup>. Natomiast Levinas jest wrogiem wszelkiej obiektywizacji. Dla niego każda próba świadomego analizowania i porządkowania zagraża omnipotencją Ja i uprzednością jego wiedzy. Każde wstępne

<sup>5</sup> Ibidem, s. 81.

<sup>6</sup> Por. M. Scheller: *Resentiment a moralność*. Warszawa 1997, s. 13 i 14.

nastawienie, a co za tym idzie, dokonywanie preferencyjnych założeń i przyjmowanie określonych kierunków działań, klasyfikuje zastane wartości, uprzedmiotawia i tematyzuje zarówno je same, jak i drugiego człowieka, jako ich twórcę czy przekaziciela. Wizja świadomości kognitywnej nie mieści się w ramach Levinasowskiej koncepcji podmiotowości, skoro jej dążenia poznawcze postrzegane są przez niego jako z gruntu aktywistyczne i oznaczają świadomość *dla siebie*, nieodmiennie zmierzającą do działania i panowania. Wszelka aktywność jest przez Levinasa odrzucana, gdyż – nieodrodnie kojarzona z intencjonalnością, wiedzą i poznaniem – spełnia się w synchronizacji, syntezy i uprzedmiotowieniu. Podmiotowość Levinasowska powinna być bierna „biernością bardziej bierną niż bierność”.

Myśl Levinasa, mimo że sięga do tradycji egzystencjalistycznej, także wobec tego nurtu w pewien sposób się dystansuje. Spośród egzystencjalistów szczególnie polemicznie traktuje on Sartre’a, u którego „inny”, uświadamiający podmiotowi jego przedmiotowość, a zarazem ograniczający jego wolność nie mieści się w ramach Levinasowskiej filozofii „Innego”. Ponadto sartrowska kategoria *bycia-dla-siebie* jest swoistym podwojeniem bycia i – zdaniem Levinasa – ugruntowuje perspektywę ontologiczną, którą krytykuje on chociażby za ekspansję tożsamości, „imperializm całości” oraz za pomijanie wszelkiej różnicy i transcendencji.

Zatem jego krytyka europejskich systemów filozoficznych zasadza się na rewizji (a potem odrzuceniu) ontologii, epistemologii, fenomenologii oraz wszelkiego myślenia podmiotowo-przedmiotowego. Wydaje się, że ten tak z pozoru totalny bagaż negatywności niesie jednak i pozytywny element, wokół którego Levinas buduje swą myśl. Nie jest nią ani byt, ani istnienie, ani historia, ani bynajmniej rozum, lecz idea Transcendencji, inaczej przez niego zwana Dobrem lub Nieskończonością. Oto „na gruzach” filozofii wyrasta filozoficzna antropologia oparta na swoistym pojmowaniu Nieskończoności i „Innego”. Te dwie kategorie wypracowane przez myśliciela nabierają pozytywnego sensu i kierują jego rozważania ku etyce. Nawet byt będzie tu przedstawiany nie w horyzoncie ukazywania jego prawdy, lecz jako urzeczywistnienie jego (bytu) Dobroci, toteż zadaniem metafizyki nie jest już troska o byt: wyrasta ona raczej wokół idei poszanowania bytu. Ontologiczny charakter bytu zastąpiony zostaje przez Levinasa wymiarem moralnym. „Zewnętrzność bytu to moralność sama”<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> E. Levinas: *Całość i nieskończoność...*, op.cit., s. 363.

Tak więc etyka będzie tu tym horyzontem, który stanowić ma zabezpieczenie przed całkowitą negacją. Czy jednak i etyka nie zostanie w pewnym sensie przekroczona? To pytanie pozostanie tu na razie bez odpowiedzi. Na obecnym etapie rozważań można powiedzieć jedynie to, iż sam Levinas konsekwentnie buduje swą wizję człowieka umieszczając go całkowicie na gruncie etyki, w której *Nieskończoność* i *Inny* nie będą generowane przez rozum, lecz mają stanowić korelat etycznego *Pragnienia*.

### Podmiot agatologiczny

Podmiotowość – rezultat wezwania *an-archicznego Dobra* – pojawiła się jako kategoria będąca w opozycji do ujęcia podmiotowości w myśli filozoficznych poprzedników Levinasa. Ogólnie rzecz biorąc można więc powiedzieć, iż Levinas zastępuje podmiot świadomości podmiotem etycznym, którego warunkiem istnienia jest *Inny*, jak również *Nieskończoność*, to znaczy Dobro lub Transcendencja.

J. Tischner, interpretując myśl Levinasa, umieszcza jego antropologię na płaszczyźnie tzw. filozofii dramatu, w którym tak ważna dla koncepcji podmiotowości – według obydwu myślicieli – relacja interpersonalna nabiera dialogicznej wyrazistości dramatu rozgrywanego pomiędzy mimowolnymi uczestnikami światowej sceny, sceny Dobra i Zła. „Dobro zwie się po grecku *agathon* [...], spotkanie jest otwarciem agatologicznego horyzontu doświadczenia międzyludzkiego. Horyzont agatologiczny to taki horyzont, w którym wszystkimi przejawami innego i moimi włada swoisty logos dobra i zła, tego, co lepsze i gorsze, wstępu i upadku, zwycięstwa i przegranej, zbawienia i potępienia”<sup>8</sup>. Czy zatem podmiot etyczny (jak chce tego Levinas) bądź (przyjmując termin Tischnera) agatologiczny, będący wynikiem redukcji intersubiektywnej i konstytuowany wskutek „intrygi” mającej miejsce poza nim samym, utrzymuje nadal sens podmiotowości? Zadając sobie to pytanie weźmiemy pod uwagę główne – jak można sądzić – kryterium Levinasowskiego podmiotu, a mianowicie kategorię *bez-interesowności (des-interreusement)*<sup>\*</sup>. Przyjmując

---

<sup>8</sup> J. Tischner: *Filozofia dramatu*. Kraków 1999, s. 63.

<sup>\*</sup> Termin ten jest tłumaczony przez komentatorów Levinasa albo jako *nie-zainteresowanie*, albo jako *bez-interesowność*. Będzie o tym mowa w dalszej części pracy (przyp. aut.).

charakterystykę podmiotowości jako podmiotu *bez-interesownego*, należy prześledzić warunki możliwości istnienia tak rozumianego podmiotu oraz zastanowić się nad znaczeniem tego terminu w strukturze *Ja*.

Konstruując ideę podmiotowości Levinas podejmuje próbę odrzucenia wszelkich założeń ontologii. „W *Autrement qu'etre* [...] stwierdza bezwarunkowe pierwszeństwo etyki nad ontologią. Ja jest bytem wyjątkowym tylko w tej mierze, w jakiej jest podmiotem etycznym”<sup>9</sup>. Aby jednak być w pełni podmiotem etycznym (to znaczy takim, który potrafi odwrócić się od siebie po to, by móc zastąpić „Innego”, być zdolnym do jego *substytucji*), konieczne jest zrezygnowanie z pomyślenia siebie w kategorii *istoty*.

A może przepelnienie sobą oraz cierpienie związane z kurczeniem się w swojej skórze nie są tylko metaforami, ale dokładnie opisują przeobrażenia *istoty*, która odwraca się – lub nawraca – w rekurencji, która wyrzucając *Ja* poza siebie, czyni zeń *substytucję* Innego? Czy nie to właśnie znaczy *Sobość* wypychana z siebie samej?<sup>10</sup>

Owo odwrócenie się od *istoty w sobie* jest możliwe jedynie wówczas, gdy podmiot jakoś otworzy się na prześladowające go wezwanie „Innego”, prośbę o zastąpienie go w byciu, cierpieniu, a nawet śmierci. To Inny mówi do mnie i woła mnie po imieniu. Oto – według Levinasa – jest świadectwo śladu Boga, czy też Nieskończoności lub po prostu Dobra. To wołanie Innego stanowi warunek możliwości podmiotowości nie-zainteresowanej, to jest nie zatroskanej o swą *istotę*, która spełniając ten warunek przeobraża się w *sobość*. *Sobość* to cel, ku któremu ma zmierzać podmiotowość, jej wyższy poziom, na którym jest ona otwarta na wezwanie Innego. *Sobość* nie jest odpowiedzią na pytanie w mianowniku „Kto?”, lecz „Kogo?” Ta biernikowa forma dokładnie oddaje sens podmiotowości budowanej ponad *istotą*. Nie ma znaczenia kim jestem, lecz kogo mam dostrzec, kogo mam zastąpić, za kogo mam być odpowiedzialnym. „Dokładnie mówiąc nie jest «ja» usadowionym w swojej tożsamości w mianowniku, ale od razu zobowiązana do [...] jakby oskarżana i odpowiadająca w bierniku, od razu odpowiedzialna i nie mogąca się od tej odpowiedzialności uchylić”<sup>11</sup>. Niepostrzeżenie siebie w ramach myślenia swojej *istoty* jest

<sup>9</sup> M. Kowalska: *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy*. Warszawa 2000, s. 254.

<sup>10</sup> E. Levinas: *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Warszawa 2000, s. 186.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 142.



pierwotnym (an-archicznym) aktem Dobra, od którego bezwzględnego wezwania nie sposób się uchylić. Można zatem powiedzieć, że podmiotowość poza istotą jest strukturą źródłową i pierwotną dla niej samej.

Podmiot afirmujący swe istnienie, zainteresowany swym istnieniem, zakotwiczony w swym byciu może się w nim tylko rozpuszczać lub – poprzez codzienną aktywność – w nim zdomawiać. Gdy podmiot jest zainteresowany swym byciem, gdy aktywnie angażuje się i troszczy o swoje istnienie w świecie, wówczas pozostaje zamknięty na wołanie Dobra/Innego. To *conatus essendi*, będące przejawem egoizmu, nie zezwala na prawdziwe i źródłowe otwarcie się podmiotowości. Kluczem do zrozumienia tej koncepcji jest francuskie słowo *desinteressement*, co dosłownie tłumaczy się jako nie-zainteresowanie. Jednak rozpatrując je etymologicznie okazuje się, że jego rdzeniem jest łacińskie *esse* (bycie, istota). Idąc tym tropem można interpretować to określenie jako: poza byciem/istotą, lub, stosując pewną grę językową, jako nie-zainteresowanie byciem. Tylko tak rozumiana podmiotowość może – jak tego chce Levinas – stać się *zakładnikiem Innego*.

Samo ustanowienie podmiotu jest jego przesunięciem, rozerwaniem; nie *conatus essendi*, ale od razu substytucją zakładnika, która jest odkupieniem przemocy samego prześladowania. Aż tak radykalnie powinniśmy rozważyć de-substancjalizację podmiotu, jego od-rzeczowienie, bezinteresowność, poddanie – jego podmiotowość. Podmiot jest czystą sobością w bierniku, odpowiedzialną, zanim stanie się wolna...<sup>12</sup>

Widać więc, iż podmiotowość Levinasa nie da się opisać w kategoriach ontologicznych. *Ja ponad istotą i istnieniem* rozbija swoją ontologiczną tożsamość i dokonuje przesunięcia swego centrum, lokując go w Innym. W ten sposób powstaje struktura *Inny w Toż-samym*, którego zasadą nie jest *bycie dla siebie*, uporczywe obstawanie przy swojej istocie i istnieniu, lecz wzięcie na siebie bycia Innego. Podmiotowość, uwalniając się od myślenia o sobie w ramach istnienia i istoty, staje się *sobością bez-miejsca*, co znaczy, że nie ma stałego ośrodka, z którego wyrasta i do którego wciąż powraca, lecz znajduje siebie poza sobą, w pasji rezygnacji z siebie na rzecz poddania się Innemu. Wychodząc poza *esse*, podmiotowość ucieka od siebie i dzięki temu odnajduje w tkance *sobości* miejsce na zainteresowanie byciem Innego.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 216.

Inny oznacza Transcendencję: symbolizuje to, co wykracza poza totalność, poza całość, poza system. Pojęcie to ma znaczenie pierwszorzędne – to dzięki Innemu bowiem podmiot może się „obudzić”, może stawić skuteczny opór anonimowemu „szumowi bycia”, tak zwanemu *il y a*, będącemu bezpostaciowym wyrazem bycia. Francuskie słowo *Il y a* znaczy *jest, znajduje się*, jednak nie wiadomo kto jest podmiotem tego orzeczenia. *Il y a* oznacza zbiorowisko wymienialnych jednostek, przywiązanych do swego istnienia i jednocześnie pozostających bez imienia i twarzy. To niezróżnicowany świat, w którym nie można wyodrębnić osób. Jak by powiedział Tischner – jest to uniwersum *zastón* i *ma-sek*, za którymi skrywają się osoby. Tylko dzięki Innemu, jako że nie stanowi on korelatu intencjonalnej świadomości, podmiot może pokonać anonimowe *il y a* rozbijając swą tożsamość Ja na rzecz *jedyności*, to jest niezastępowalnej odpowiedzialności za Innego, wyrażającej się w pozaświadomościowym obowiązku jego *substytucji*. Twarz Innego w swej „nagości” i „bezbronności” rozbija *conatus essendi*, przywiązanie do bycia, troskę o siebie, woła o zaangażowanie w jej imieniu. *Nagość Twarzy* oznacza tylko tyle, że podmiot nie jest w stanie jej stematyzować, nazwać, określić ani uczynić przedmiotem swej projekcji. Podmiot może jedynie odpowiedzieć na jej wezwanie i tym samym powołać się do autentycznego istnienia. Levinas wyraźnie chce powiedzieć, iż bez otwarcia się na wezwanie Twarzy Innego podmiot nie pokona ani nie przekroczy fazy substancjalizacji, immanencji, tożsamości. Podmiotowość, wskutek *an-archicznej intrygi Dobra*, jest powołana do Nieskończoności, która może się wydarzyć tylko w *j e d y n o ś c i* podmiotu, rozumianej dosłownie jako niezastępowalność w substytucji Innego. Oczywiście stan, w którym Ja osiąga swoistą zdolność do bycia pochwyconym przez prośbę Innego, nie jest dany – on się rodzi w swoistej dialektyce podmiotu. Konieczne jest przejście etapu *separacji*, to znaczy – jak to mówi filozof – ateistycznego oddzielenia się od bytu, a manifestującego się zainteresowaniem swym byciem. „Ale ateistyczna niezależność bytu, choć nie powstaje przez opozycję do idei Nieskończoności, która oznacza relację, jest zarazem warunkiem możliwości tej relacji. Idea Nieskończoności nie zakłada dialektycznie bytu oddzielnego, ale go *wymaga*”<sup>13</sup>. Ten etap Levinas nazywa *hipostazą*, która będąc jakoś świadoma swej wewnętrzności, wyrywa się bezosobowemu *il y a*, wystaje z bytu, nabiera samostnego znaczenia samowiedzy, czerpie przyjemność z odrębności istnienia.

<sup>13</sup> E. Levinas: *Całość i nieskończoność...*, op.cit., s. 54.

Jednak to tylko konieczny etap, który winien zostać przekroczony na rzecz rezygnacji z wszelkich władz, w jakie wyposażone jest *cogito* oraz szeroko pojęty podmiot transcendentálny, to znaczy z władzy poznawczej, z wiedzy, z intencjonalności, z mocy nadawania sensu, krótko mówiąc – z wszelkiej aktywności. Dokonanie otwarcia na Innego realizuje się jedynie na drodze bierności już nie *hipostazy* zainteresowanej sobą i byciem, lecz *wrażliwości* będącej bezpośrednim oddaniem się bliźniemu. To właśnie ta kategoria, *wrażliwość*, jest dla Levinasa tym poziomem *jedyne* (podmiotu), na którym jest on zdolny do *kontaktu* i *bliskości*. Świadomość poznawcza ewoluuje więc w kierunku świadomości moralnej, w ramach której podmiot ma szansę doświadczyć inności, w nieintencjonalnej bierności *bliskości*, w *podatności na zranienie*. Otwarcie podmiotu będącego podatnością na zranienie umożliwia mu właściwe zbliżenie, prawdziwe braterstwo, *jeden za drugiego*. Tylko w bliskości i cielesności bliźni obchodzi mnie poza wszelkim *a priori*, i tylko w niej świadomość nie staje na przeszkodzie bycia wezwany, tylko wtedy nie tematyzuje oddzielając mnie od bliźniego. Tylko w takiej sytuacji świadomością nie rządzi potrzeba poznania, lecz niezaspokajalne *pragnienie* bycia dla Innego.

Świadomość choć potrafi mnożyć swoje korelaty w niezliczonych obrazach, „wzbogacać” świat, przenikać do wnętrza mieszkań, nie zbliża się do tych korelatów, nie ma z nimi kontaktu. Tworzy z nich pojęcia. Świadomość nie wkracza między mnie i bliźniego, a w każdym razie przynajmniej pojawia się dopiero na bazie owej uprzedniej relacji nawiedzenia i opętania, której nie jest w stanie anulować żadna świadomość i której sama świadomość jest modyfikacją<sup>14</sup>.

Jak widać, bliskość – ten wręcz fizyczny kontakt – jest już efektem uprzedniego *nawiedzenia*, czyli – inaczej mówiąc – uprzedniego otwarcia na źródłową *intrygę Dobra*, wobec którego totalizująca i tematyzująca świadomość intencjonalna traci swą destrukcyjną moc i staje się świadomością etyczną pre-refleksyjnego podmiotu. Nie jest to więc podmiotowość samoistna, samokonstytuująca się, lecz jest – jeśli tak można powiedzieć – efektem redukcji interpersonalnej. Bez Innego (bliźniego) jej źródłowość zostaje zatracona, krótko mówiąc: podmiotowość bez dialogicznej relacji z Innym nie istnieje, pozostaje jedynie egologiczną tożsamością, niepełnowartościowym ego. Zacytujmy w tym miejscu samego Levinasa:

<sup>14</sup> E. Levinas: *Inaczej niż być...*, op.cit., s. 146.

Biorąc za punkt wyjścia wrażliwość zmysłową interpretowaną nie jako wiedza, lecz jako bliskość – poszukując kontaktu i wrażliwość w języku, niezależnie od obiegu informacji, w którym język się staje – staraliśmy się opisać podmiotowość jako nieredukowalną do świadomości i do tematyzacji. Bliskość ukazuje się jako relacja z Innym Człowiekiem, która nie może się rozpuścić w ‘obrazach’ ani odsłonić się w temacie<sup>15</sup>.

Próbując opisać Levinasowski podmiot, doszliśmy do momentu, w którym *Ja* powstaje dzięki otwarciu się na Nieskończoność/Dobro. Podmiotowość pre-refleksyjna, nie-intencjonalna, nie posiadająca apriorycznych warunków możliwości percepcji, jest – zdaniem Levinasa – zdolna do spotkania Innego, a dzieje się to na płaszczyźnie *bliskości*, niemal realnego kontaktu z drugim człowiekiem. Nadal jednak nie wiadomo, co jest ostateczną instancją podmiotu, jej rdzeniem. *Otwarcie*, *Bliskość* wciąż pozostają tylko możliwościami podmiotu, a o nim samym w dalszym ciągu nie możemy powiedzieć nic pozytywnego. Być może pomocna tu będzie wspomniana już wyżej kategoria *bez-interesowności*, świadczącej – mówiąc językiem ontologii – o tym, że podmiotowość wykracza poza swą istotę i poza swe bycie. „Bycie lub istota istoczy się jako niezłomne obstawanie przy byciu, wypełniającym każdą przerwę nicości, która przerywałaby jego istoczenie się. *Esse jest interesse*. Bycie jest interesownością”<sup>16</sup>. Bycie jako *interesowność* oznaczałoby jednostkową „wołę istnienia”, jak również imperatyw tworzenia się wciąż nowych bytów w miejsce tych, które odeszły, nawet mimo śmierci. „*Esse* bytu panuje także nad niebytem. Moja śmierć nie ma znaczenia”<sup>17</sup>. Oczywiście nadal dokonujemy swoistego rozbicia *Ja*, niemniej jednak w kontekście zarysowanej powyżej podmiotowości jako wyniku redukcji interpersonalnej, owa *bez-interesowność* (*nie-zainteresowanie*) nabiera nowego, nie związanego z ontologią i jej przekraczaniem, sensu. Można przyjąć przewrotne założenie, iż ta kategoria (nie rozumiana ontologicznie, lecz etycznie) jest pozytywnością i że stanowi ona źródłową strukturę podmiotowości. To właśnie *nie-zainteresowanie* umożliwia *substytucję* Innego, to jest „wzięcie na siebie bycia Innego”. Dzięki temu podmiotowość jest istnieniem w świecie tylko na sposób *jeden za drugiego*. A do takiej etycznej kondycji człowieka zmierza cała antropologia Levinasa. To właśnie w nie-zainteresowaniu

<sup>15</sup> Ibidem, s. 166.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 13.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 12.

powstaje jedyna możliwość przejścia od poziomu ontologii do poziomu etyki. Dopiero dzięki niej rodzi się podmiotowość jako *Inny* w *Toż-samym*, wyrażająca się odrzuceniem wszelkiej afirmacji *dla siebie*. Dopiero *Ja bez-interesowne* staje się znaczeniem, *byciem do-dyspozycji*, „*byciem bez okrycia*”; kwestionując siebie w sposób całkowity, może stać się *ja prześladowanym, zakładnikiem* Innego.

Bez-interesowności stale towarzyszy kolejna, kluczowa dla Levinasa kategoria: *bierność*. To właśnie w niej bez-interesowny podmiot może otworzyć się na innego, czyli zrealizować w pełni swoje powołanie do *substytucji*.

Jako wybrany, który nie wybrał swojego wybrania, nieobecny w otrzymanej inwestyturze – jeden jest biernością bardziej bierną niż jakakolwiek bierność *doznawania*. Bierność jednego – jego odpowiedzialność lub jego ból – nie mają początku w świadomości, to znaczy nie mają początku; transcendując świadomość, polegają na owym pra-źródłowym zawłaszczaniu jedynego przez Dobro, na diachronii zawsze starszej od wszelkiej terażniejszości – od wszelkich początków – diachronii, która nie pozwala jednemu wrócić do siebie i utożsamić się w formie współczesnej sobie substancji, w formie *Ja* transcendentalnego. Jedyność bez tożsamości. Brak tożsamości, który transcenduje świadomość będącą w sobie i dla siebie, ponieważ jest już substytucją innego<sup>18</sup>.

Jasne się staje, iż bez założenia *bez-interesowności* podmiotowość nie mogłaby wydostać się ze stanu *Ja* terażniejszego, realizującego aktywnie swe cele. Nie mogłaby też zmierzać do podmiotowości *biernej bardziej niż wszelka bierność*, w której to można uchwycić jej przeszłościowy charakter, ujrzeć ją w sytuacji prawdziwej *bliskości*, a następnie określić jako *substytucję* Innego. Jedyność podmiotu (jego niezastępowalność w zastępowaniu drugiego człowieka) zasada się zatem na *bez-interesowności*, posiadającej tylko jeden modus wyrażania się: *bierność*. Dopiero w niej bowiem podmiotowość, wychodząc od siebie, odnajduje się w bliskości Innego. W końcu podmiotowość, spoczywając w swej biernej bez-interesowności, dociera do swego prawdziwego źródła, osiąga swoistą pełnię. Wtedy to dopiero świadomość osiąga właściwy poziom, przekształcając się w język, umożliwiając tym samym prawdziwą komunikację, autentyczną relację z Innym, właściwe *Mówienie*.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 100.

Mówienie jest biernością otwarcia w odpowiedzi na *post factum*. Jest biernością otwarcia w odpowiedzi na wskazanie, które identyfikuje mnie jako jedyne, ale nie z powodu mojego powracania do siebie, lecz dlatego, że zostaję pozbawiony wszelkiej tożsamej substancjalności i, co za tym idzie, wszelkiej formy czy prawomocności (*investiture*), jakie mogłyby jeszcze zakraść się do wskazania<sup>19</sup>.

W ten oto sposób Levinas doprowadził do końca historię powoływania podmiotowości – powoływania przez Dobro/Nieskończoność, których znakiem jest Inny uświadamiający podmiotowości fundamentalne dla niej znaczenie *jeden za drugiego*.

### Krytyka podmiotu etycznego

Wydaje się, że można przyjąć Levinasowską wizję człowieka jako podmiotowości etyczną, to znaczy taką, która – zanim zostaje powołana do bycia – już jest zobowiązana do substytucji Innego, do odpowiedzialności za każdego Innego. Oczywiście trudno się ludzić, iż jest to propozycja skierowana do wszystkich. Raczej nie należy przewidywać, aby każdy człowiek był w stanie sprostać takim wymaganiom i aby mógł przezwyciężyć troskę o swój własny byt, nawet w sytuacji bezpośredniego zagrożenia życia Innego Człowieka. Pomijając tu logiczne trudności związane z odrzuceniem pola świadomości, z rezygnacją bycia świadomością czegoś, z brakiem intencjonalności i jakiegokolwiek zatroskanej o siebie aktywności, stwierdzamy tylko tyle, iż niełatwo jest być nie-sobą a wbrew-sobie. Jak widać, jest to elitarna koncepcja i ekskluzywna propozycja dla „wybranych”. Jednak nie w ekskluzywności tej koncepcji podmiotowości należy upatrywać jej słabości. Wydaje się, że leży ona raczej w strukturze samego podmiotu.

Jeśli przyjąć negatywną koncepcję podmiotowości, widzianą jako Ja nie-transcendentalne, nie-intencjonalne, a nawet nie-świadome, to można ją sobie jakoś wyobrazić. Należałoby przy tym ustosunkować się do nieświadomości, jednak trudno ustalić jej znaczenie dla koncepcji Levinasa, gdyż – negując świadomość – nie wprowadza on wyraźnie pojęcia przeciwnego. Natomiast w chwili, gdy opisujemy podmiotowość w jej pozytywności (bez-interesowność

---

<sup>19</sup> Ibidem, s. 86–87.

i bierność), to zaczynają się budzić poważne wątpliwości. Nie należy bowiem zapominać o tym, że *bez-interesowność* podmiotu ma znaczenie wówczas, gdy jest wzbudzana przez Dobro/Nieskończoność. To Dobro/Nieskończoność wzywa podmiot do *substytucji*, do przekroczenia siebie. Jakże więc Ja może być nie-zatroskane o siebie, o swoje własne bycie, nie-zainteresowane sobą, skoro oto Nieskończoność/Dobro wyznacza go do bycia na sposób etyczny. Levinas rozumie Dobro zgodnie z Platonem, to znaczy stwierdza nieredukowalność Dobra do Bytu, czego konsekwencją jest uznanie wyższości pierwszego nad drugim. To za sprawą Dobra dochodzi do zerwania porządku ontologicznego i następuje przejście do etyki. „Dobro nie istnieje, lecz panuje nad wszelkim istnieniem. Zrywać z bytem dzięki Innemu znaczy po prostu być dobrym”<sup>20</sup>. Nie ma gwarancji, że podmiot, który dzięki Dobru/Nieskończoności zrywa z bytem, nie pozbawia się jednak tym samym pragnienia bycia dobrym. A skoro z jakichś przyczyn podmiot rozpoznaje w sobie owo pragnienie Dobra, to oznacza iż jest nim za-interesowany. Troszczy się nie o obiektywne Dobro, lecz o jednostkowe bycie dobrym. Choć – jak to utrzymuje Levinas – rola Dobra sprowadza się jedynie (za pośrednictwem Innego) do powołania Ja, to przecież nabiera ono egzystencjalnego znaczenia w interpersonalnej relacji. W *substytucji* Innego kieruje mną Dobro, ale i Ja mam je na względzie, gdy troszczę się o Innego. Jestem zatroskany o moje Dobro, a tym samym i – chociażby pośrednio – zainteresowany moją egzystencją w Dobru.

Podobnie rzecz się ma, gdy rozumiemy Dobro jako Nieskończoność. Jeśli bowiem podmiotowość będziemy rozpatrywać (zgodnie z koncepcją Levinasa) egzystencjalnie, to znaczy jako byt ułomny, niedokończony, dystansujący się do swego istnienia i poszukujący jakiegoś dopełnienia w Nieskończoności, to znów Nieskończoność nabierze jednostkowego i konkretnego znaczenia. Będzie tym wymiarem, który nie tylko orientuje podmiotowość ku Innemu, ale sam stanowić będzie cel, ku któremu ona podąża. Nieskończoność, która mnie wzywa, stanowi jednocześnie sens mojej egzystencji. *Inny* jest nośnikiem sensu mojego życia, jest on także śladem Nieskończoności, toteż czyniąc go podmiotem dla mnie, zapośredniczam moją egzystencję w Nieskończoności, o którą zabiegam. W istocie to Nieskończoność stanowi ostateczny byt, ku któremu zmierza podmiotowość. *Ja* biernie realizujące wezwanie Nieskończoności musi być aktywnie ku niej zorientowane. Zakłada się więc tutaj, że podmiotowość

---

<sup>20</sup> M. Kowalska: *Dialektyka poza dialektyką...*, op.cit., s. 215.

nie może być nie-zatroskana, nie-zainteresowana, skoro nakierowana jest na Dobro/Nieskończoność i – mimo koncepcji filozofa – nie daje się utrzymać przekonanie, że podmiot ma niejako nie zważać, nie uświadamiać sobie znaczenia Nieskończoności dla jego własnej egzystencji.

Zatem – wbrew oczekiwaniom Levinasa – upada taka wizja podmiotowości, której kondycję określa i umożliwia *bez-interesowność*. Można się zgodzić, iż Dobro/Nieskończoność kieruje nią spoza czasu, spoza niej samej, lecz to nie gwarantuje braku zainteresowania i zatroszczenia się o realizację siebie jako bytu dążącego do spełnienia się właśnie w Nieskończoności czy Dobru. Dwuznaczność terminu *bez-interesowności*, opierająca się z jednej strony na zaniegowaniu bycia/bytu, a z drugiej – na pokonaniu egologicznego stanu zatroskania, pokazuje tym samym dwuznaczny stosunek podmiotowości do Nieskończoności. Ona to bowiem ukazuje podmiotowości jej poza-bytowy charakter. Jednocześnie i paradoksalnie sytuuje ją na płaszczyźnie krytykowanej ontologii, gdyż podmiotowość jako byt egzystencjalnie nie-dokończony konstytuuje się poprzez „wzięcie na siebie bycia Innego”, a to właśnie zainteresowanie byciem Innego umożliwia *Ja* właściwy wymiar istnienia i dopełnia go w byciu sobą. Podmiot nie odpowiada za bycie Innego ze względu na jego Nieskończoność, lecz ze względu na własną, stanowiącą horyzont sensu jego egzystencji. Podmiotowość jako poświadczenie za Innego jest więc zarazem poświadczeniem bycia ku-Nieskończoności. Pozabytowa *Nieskończoność* wzywa nas do wyrwania się z bytu, a co za tym idzie, do bierności i bez-interesowności. Zarazem powoduje naszą aktywność w dążeniu do tejże Nieskończoności i nie uwalnia od stanu troski, zainteresowania byciem ponad brakiem Dobra i własną skończonością. Dlatego też wydaje się, że stworzona przez Levinasa koncepcja podmiotu nie może zostać utrzymana.