

Ryszard Moń

Pragnienie jako miłość : porównanie dwóch koncepcji filozoficznych

Studia Philosophiae Christianae 33/1, 139-144

1997

Artykuł został zdigitalizowany i 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

RYSZARD MON

PRAGNIENIE JAKO MIŁOŚĆ PORÓWNANIE DWÓCH KONCEPCJI FILOZOFICZNYCH

Zarówno filozofia tomistyczna jak i fenomenologiczna uważają, że miłość jest aktem władzy pożądawczej, jaką jest wola. Człowiek miłuje drugiego, gdyż ten jawi mu się jako pewne dobro. Wzbudza jego pożądanie. Istnieją jednak myśliciele, którzy uważają, iż miłość nie sprowadza się jedynie do samego pragnienia dobra. Nie jest li tylko wynikiem pożądania przez nas dobra, lecz **swoistym pożądaniem**, różnym od pozostałych i przez to zasługuje na nazwę miłości. Chcąc więc lepiej zrozumieć istotę miłości, która nie jest jedynie ukierunkowaniem naszych pragnień ku dobru jako rzeczy godnej pożądania, lecz jest godnym pożądaniem, niezależnym od przedmiotu wywołującego dany stan nazywany miłością, warto się przyjrzeć poglądom francuskiego myśliciela E. Lévinasa.

1. WYBÓR CZY POWINNOŚĆ?

W *Totalité et Infini* znajdujemy takie oto określenie istoty miłości: „Miłość, która jest transcendencją, idzie w kierunku Drugiego i rzuca nas z powrotem w samą immanencję: oznacza ona ruch, przez który podmiot poszukuje tego, do czego się przywiązał, zanim podjął inicjatywę poszukiwania i pomimo zewnętrzności, gdzie on go odnajduje (to, do czego się przywiązał – RM)”¹.

Powyższy cytat stanowi aluzję do poglądów niektórych fenomenologów, którzy utrzymują, że przeżycia zawarte w ludzkiej świadomości dotyczą zarówno niej samej jak i przedmiotów zewnętrznych. Ich zdaniem ludzka świadomość, o ile jest świadomością czegoś, nie jest świadomością samej siebie. Analizując treści świadomości, poznajemy rzeczy.

Mówiąc więc o miłości drugiego człowieka, ludzie mają na myśli głównie przeżycia własnej świadomości. Sądząc, iż kogoś kochają, zapominają, iż obiektem ich uwielbienia stały się treści zawarte w ich świadomości, a te mogą nieraz bardzo daleko odbiegać od rzeczywistości. Tym sposobem sprowadzają oni miłość do zwykłego poznania. W rzeczywistości nie kochają oni drugiego człowieka realnie istniejącego, kogoś jedynego i niepowtarzalnego, lecz wielbią tylko przeżycia własnej świadomości, które zostały zebrane pod konkretnym imieniem. Miłość człowieka polega w takim przypadku na nieustannym badaniu treści poznawczych znajdujących się wewnątrz świadomości. Sytuacja nie zmienia się nawet wtedy, gdy zaczyna brakować takich przeżyć. Sam bowiem brak stanowi już jakieś przeżycie wypełniające ową świadomość.

Tymczasem, zdaniem Lévinasa, miłość dotyczy nie tyle treści, które mogą być przeżywane, lecz drugiego jako jedynego, niepowtarzalnego, autonomicznego. Jeżeli udałooby się nam go przybliżyć, dokonalibyśmy jego redukcji, uczynilibyśmy go niewolnikiem, przedmiotem badań podobnym do innych rzeczy czy zwierząt. Jest to bardzo istotne stwierdzenie, które powinno nam umożliwić właściwe zrozumienie miłości tak, by nie nazywać miłością tego, co stanowi jedynie zespół przeżyć i to dość selektywnie wybranych, obecnych w ludzkiej świadomości². W przeciwnym wypadku problem dotyczy nie tyle moralności, co fenomenologii. Kochamy bowiem idola, czyli nasz własny wymysł³.

¹ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, The Hague, Boston, Lancaster 1984, wyd. 4, Martinus Nijhoff Publishers, s. 232.

² Zob. J.L. Marion, *L'intentionnalité de l'amour*, w: *Les Cahiers de la nuit surveillée* 3(1984) s. 228.

³ *Tamże* s. 229.

Poprzez poznanie intencjonalne docieramy do obiektywności. Poznajemy drugiego jako przedmiot, lecz nie mamy do niego dostępu jako podmiotu. Stąd też Lévinas proponuje odwrócić porządek badania. Uważa bowiem, że drugi jawi się we mnie wcześniej, zanim się znajdzie w mojej świadomości. Co więcej, jest on „utrata” mojej świadomości. Odnajduję go w pasywności, a więc w tym, co bierne, nieświadome⁴.

W fenomenologii pojęcie zewnętrżności tworzy się, wychodząc od pojęcia wewnętrżności. To, co nie jest we mnie, znajduje się na zewnątrz. Wychodząc od pojęcia immanencji, określa się transcendencję. Tymczasem Lévinas proponuje odwrócić porządek i ujmować transcendencję jako coś, co nie jest zależne od naszej zdolności do jej określania, jako niezależną od stosowanego przez nas nazewnictwa. Co więcej, uważa on, że nawet „ja” odkrywa siebie samego niczym przedmiot dzięki oddziaływaniu innych, a więc poprzez to, co dociera do nas z zewnątrz. Innymi słowy, wewnętrżność daje się określić, gdy rozpoczniemy ten proces, wychodząc od zewnętrżności. Takie ujęcie sprawy stanowi odwrócenie o 180° dotychczasowego sposobu myślenia.

Drugi, który jest niewidzialny, określa mnie jako coś, na co on patrzy. Ludzkie „ja” zaczyna widzieć siebie jako przedmiot, jako kogoś, kto został postawiony w stan oskarżenia, znalazł się w bierniku, by posłużyć się Lévinasowskim porównaniem.

Zewnętrżność należy zatem rozumieć jako determinację tego, który sam siebie odnajduje w stanie ciągłego oskarżenia. Jest ona swoistym poleceniem, rozkazem przychodzącym od kogoś, kogo nie można rozpoznać jako widzialnego. Podmiot zaczyna odczuwać, wbrew samemu sobie, że jest odpowiedzialny za drugiego. Zanim więc posiądzie świadomość samego siebie, odczuwa już ciężką na nim odpowiedzialność. Człowiek ponosi odpowiedzialność za drugiego, a nie tylko przed drugim, jak sądził J. P. Sartre. Podmiot traci świadomość siebie, ponieważ posiada świadomość ciężącego na nim obowiązku, wielkość ponoszonych odpowiedzialności. Prawa podmiotu rozplywają się w obowiązkach, jakie ma względem innych.

Rozkaz moralny jest narzucony podmiotowi. Świadomość poznawcza zostaje podporządkowana świadomości moralnej. Rozkaz, jaki pojawia się w ludzkim umyśle, rodzi się w świadomości moralnej, chociaż to nie ona go powoduje. Jest ona jedynie miejscem owych narodzin. Kieruje podmiot ku innemu, skłaniając go, by oddał drugiemu wszystko, czego ten żąda. Rozkaz ten nie jest jednak opracowywany przez inną świadomość i narzucony mojej świadomości. Dociera on do mnie jako podmiotu w zupełnie inny sposób. Pojawia się jako jedno z przeżyć mojej świadomości (*vecu*). Doświadczenie oczekiwania drugiego w stosunku do mnie jest czymś najbardziej pierwotnym, uprzedzającym świadomość samego siebie. Wzrok drugiego ciągle towarzyszy podmiotowi, chociaż ten o nim nie wie i nie ma niekiedy najmniejszego pojęcia o jego istnieniu. Spojrzenie fizyczne jest tylko jedną z form takiego patrzenia. Zobowiązanie względem drugiego rodzi się we mnie. Ma ono charakter realny. Podmiot odczuwa na sobie ciężar spojrzenia drugiego⁵. Powstaje pytanie, czy poglądów Lévinasa nie dałoby się porównać z teorią powinności wypracowaną przez filozofa z Królewca – I. Kanta, który mówił o rozpoznawanej przez rozum praktyczny powinności moralnej, a więc i powinności miłowania drugiego, bez względu na to, jak się on nam jawi.

Dokładniejsza analiza dzieł wspomnianych powyżej filozofów pokazuje jednak, że jest to niemożliwe, gdyż filozofia Kanta gubi indywidualność i niepowtarzalność osoby, o pokazanie których tak bardzo troszczy się Lévinas. Kantowska wizja osoby, prawa i społeczności jest zbyt abstrakcyjna. Jednostki traktowane są w niej dokładnie tak samo. Ideałem prawa stają się takie normy, które zdolne są uzyskać charakter

⁴ E. Lévinas, *En découvrir l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1974, wyd. 3, J. Vrin, s. 195.

⁵ Por. J.L. Marion, *L'intentionnalité de l'amour*, w: *Les Cahiers de la nuit surveillée* 3(1984), s. 238.

uniwersalny, tj. w jednakowy sposób odnosić się do każdego człowieka. Przy kantowskim rozumieniu prawa drugi jest jedynie „porucznikiem” (*leutenant*) innego i wykonuje powierzone mu zadania. Tymczasem respekt jemu należny, jakiego doświadcza człowiek jako podmiot, okazuje się być jedynym w swoim rodzaju. Nie jest to respekt dla prawa powszechnego, lecz dla „tego oto oblicza”, żadnego innego, w całej jego niepowtarzalności, z całą jego zaborczością.

Prawo, które głosi, że człowiek nie może być nigdy traktowany jako środek służący do osiągnięcia jakiegoś celu, ale jako cel sam w sobie, nie może posługiwać się pojęciem oblicza. Oblicze nie jest bowiem żadnym pojęciem. Gdyby nim było, wówczas inność drugiego ulegałaby automatycznie zneutralizowaniu.

Można by przyjąć, tytułem pewnego eksperymentu myślowego, iż drugi mógłby użyczać swego oblicza, by pokazać, że prawo winno być przestrzegane, gdyż tego wymaga godność człowieka jako celu samego w sobie. Są to jednak tylko złudzenia. Wymaganie, by prawo było powszechnie przestrzegane doprowadziłoby do podporządkowania indywidualności człowieka powszechności prawa. Wszystkie osoby – jak powie J. Marion – „defilowałyby pomiędzy literami prawa”⁶.

Żądanie, by traktować wszystkich w jednakowy sposób, nie prowadzi do prawdziwej miłości, nie pozwala kochać drugiego takim, jaki on jest, lecz zwiastuje ważność prawa jako takiego, dokonując neutralizacji drugiego. W *Totalité et Infini* czytamy: „Początek braterstwa zawiera się w mojej odpowiedzialności wobec oblicza patrzącego na mnie jako całkowicie obce”⁷. Ponoszona odpowiedzialność inaczej ustawia zależność pomiędzy środkami a celem. Nie jestem odpowiedzialny przed prawem ze względu na drugiego, lecz bezpośrednio przed drugim. Nakaz zaś służy za środek wyrażania owej zależności. Drugi ustanawia bezpośrednio „stawkę” mojej odpowiedzialności. Jestem odpowiedzialny bezpośrednio przed nim i nic nie przewyższa owej odpowiedzialności. Każde oblicze rozkazuje mi wprost, bez żadnych mediatorów. Wystarczy jedno oblicze, by wymusić na mnie moją odpowiedzialność. Ono mi rozkazuje, ukierunkowuje, kształtuje wizję siebie i świata, jaką sobie tworzę.

Dopiero po takim wyjaśnieniu odpowiedzialności i rozkazu, jaki otrzymujemy od drugiego człowieka, po odróżnieniu respektu dla oblicza od respektu dla prawa, można lepiej zrozumieć, na czym polega miłość w pełnym tego słowa znaczeniu.

2. MIŁOŚĆ JAKO POBUDZENIE MOJEJ INDYWIDUALNOŚCI

Aby określić, czym jest miłość, trzeba ukazać istotę nakazu jako takiego, który nie posiada neutralnego charakteru, tzn. nie odnosi się do wszystkich w jednakowy sposób. Chodzi o to, by nakaz nie oznaczał jedynie drugiego jako takiego, lecz „tego oto drugiego”. „Ten oto drugi” rozkazuje mi jako ktoś, kogo nie da się w żaden sposób zastąpić ani wymienić na innego. Jeżeli zmieni się dyrektor fabryki, to ja muszę być posłuszny nowemu szefowi. Jego polecenia obowiązują mnie w takim samym stopniu, jak gdyby to były nakazy jego poprzednika. W przypadku drugiego jako osoby sprawa przedstawia się zupełnie inaczej. W *De Dieu qui vient à l'idée* Lévinas powiada: „Drugi nie byłby bardziej obecny, gdybym mu odpowiadał; bardziej niż pierwszy przybyły, on jest starą znajomością”⁸. Miłość przekracza zatem odpowiedzialność, jest od niej czymś większym, gdyż nakaz osiąga autonomiczną jednostkowość. Miłość nie wymaga niczego więcej jak tylko *haecceitas*.

To stare jacińskie określenie pokazuje, iż chodzi o coś, czego nie można absolutnie sprowadzić do powszechności ani zneutralizować. Drugi ukazuje się jako ktoś zupełnie odmienny od pozostałych. To *haecceitas* decyduje o jego całkowitym oddzieleniu od innych. Jawi się on jako jedyny, swoisty w istnieniu, niepowtarzalny. Czy jednak

⁶ Tamże s. 240.

⁷ E. Lévinas, *Totalité...* dz. cyt. s. 189.

⁸ E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1968, J. Vrin, s. 250.

haecceitas jest tożsama z tym, co Lévinas odrzucił jako etycznie bezużyteczne, a mianowicie słynne *Jemeinigkeit*, czyli *mojość* „ja”⁹

To, co określamy jako *haecceitas* nie jest żadną kopią mojego „ja”, lecz tylko jego odwróceniem. Jest tym, co we mnie swoiste, nie dające się w żaden sposób wymienić ani zastąpić. *Haecceitas* wskazuje przeto na konieczność odrzucenia intencjonalności i egotyczności, czyli stałego ukierunkowania świadomości na moje „ja”. Wyciska piętno na konkretnym akcie, przez który drugi wchodzi w kontakt ze mną jako obcy dla „ja”. To on wzywa podmiot, który pozwala się mu wzywać. Indywidualność dopełnia się więc poprzez fakt pobudzania podmiotu przez drugiego, poprzez wprawianie mojej *haecceitas* w stan ekstazy. Drugi odsłania się jako ktoś bezwzględnie wymagający, żądający, raniący i tym samym zmuszający do całkowitego odkrywania się. Spojrzenie drugiego sprawia, iż dokonuje się akt indywidualizacji, przez to, że następuje wybór podmiotu jako jedyne, niepowtarzalnego, nie dającego się zastąpić. **Pobudzanie mojej indywidualności tak, by przyjęła całkowicie innego jako takiego, jest miłością.**

W *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* Lévinas pisze: „Akt miłości ma sens (...) gdy to, co swoiste w przedmiocie umiłowanym sprowadza się do bycia danym w intencji miłości, w intencji nie dającej się zredukować do przedstawienia czysto teoretycznego”¹⁰. Miłość daje się ująć nie jako świadome przeżycie istnienia drugiego człowieka, lecz jako uleganie ekstazie, którą drugi powoduje, wywołującą we mnie, jako całkowite wejście w tę ekstazę i pełne oddanie się drugiemu, chociaż jest on zupełnie obcy.

Warto w tym miejscu porównać poglądy Lvinasa ze słowami więźnia Oświęcimia Primo Levi'ego: „Obecność obok was słabszego kolegi lub kogoś bardziej bezbronniejszego, starszego, zbyt młodego, który nachodzi was i żąda waszej pomocy przez samo bycie tu, które jest już samo przez się prośbą, stanowi charakterystykę życia w obozie. Prośba solidarności, ludzkiego słowa, rady, czyż byłaby czymś innym jak tylko nadśłuchiwaniami? Była uporczywa, powszechna, lecz bardzo rzadko zaspakajana”¹¹.

Należy się bardzo wystrzegać, by nie utożsamić owego pragnienia z pożądaniem seksualnym, które jest powrotem do samego siebie, zaspakajaniem własnych potrzeb¹². Pragnienie metafizyczne nie ma też nic wspólnego z sentymentalnym charakterem miłości. Jest raczej surowością wymagań moralnych. Popycha mnie do dawania i to znacznie więcej, niż mógłbym oczekiwać w zamian.

Przedstawione powyżej rozumienie pragnienia metafizycznego rodzi jednak kilka zasadniczych problemów. Można bowiem zasadnie pytać, w jaki sposób dochodzi do takiego pragnienia. Na czym ono polega? Jak to się dzieje, że inny mnie dotyka, skoro jest on absolutną innością? Dlaczego ludzkie „ja” pożąda czegoś, co jest zasadniczo inne? W jaki sposób pragnienie metafizyczne, które wychodzi od ludzkiego „ja” jako tożsamego z samym sobą, może zmierzać ku drugiemu? Jak się ono rodzi?

Lévinas odpowiedziałby zapewne, że to drugi prowokuje owo pragnienie. Dlatego nie rozpoczyna się ono od podmiotu, od jego potrzeb, lecz ma swoje źródło w innym. W ten sposób podmiot potrafi wyjść z siebie i przenieść się na zewnątrz po to, by wyrazić się w całości, być dobrocią. Drugi, nie satysfakcjonując podmiotu, sprawia, że jego działanie staje się dobre, gdyż nie powraca do siebie samego. Nie przybiera charakteru zwrotnego. Podmiot nie jest zatem w stanie przywiązać się do drugiego jako do rzeczy upragnionej.

⁹ *Tamże* s. 81-83.

¹⁰ E. Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1970, J. Vrin, s. 75.

¹¹ P. Levi, *I sommessi e i salvati*, Torino 1986, Einandi, s. 59n; F. Cairamelli, dz. cyt., s. 28.

¹² R. Lévinas, *Totalité...* dz. cyt., s. 232.

3. MIŁOŚĆ A PRAGNIENIE

Taka koncepcja pragnienia przypomina nieco niektóre sformułowania, z jakimi spotykamy się czytając dzieła Kierkegaarda: „Głupi i młode dzieci będą się chwalić, że wszystko jest możliwe dla człowieka. Jakiż błąd! Z punktu widzenia duchowego, wszystko jest możliwe; lecz w świecie skończonym jest wiele rzeczy, które nie są możliwe. Lecz rycerz czyni niemożliwe możliwym pod względem duchowym, to, co on wyraża z tego punktu widzenia, mówiąc że on to odrzuca. Pragnienie, które chciało go zaprowadzić do rzeczywistości, a które się podkneło o niemożliwość, odbija się na forum wewnętrznym; lecz nie jest ono z tego powodu stracone ani zapomniane”¹³

Kierkegaardowskie rozumienie pragnienia nie zawiera w sobie żadnego elementu negatywnego. Ten, kto pragnie, działa właściwie, jest dobrym człowiekiem. Ten zaś, kto nie posiada żadnego pragnienia jest złym człowiekiem. Widać tu też bardzo wyraźne podobieństwo z poglądami przedstawionymi przez Platon w *Uczcie*, gdzie mówi on, że miłość jest czymś słusznym, ponieważ jest pragnieniem. Co więcej, miłość rodzi się i pojawia, gdyż jest pobudzana przez innego. Lévinas uważa podobnie. Jest przekonany, że drugi zmienia nastawienie mojego „ja”, naznaczając je do nieskończonej odpowiedzialności. Jest on jednak kimś, kto nie jest przedmiotem mojego pragnienia. Ideę pragnienia doskonale wyraża metafora matki i dziecka. Dziecko instynktownie zwraca się ku piersi matki. Tak samo dzieje się z nami, gdy drugi na nas oddziałyduje. Dobro kieruje ludzkie „ja” w stronę innego¹⁴.

Metafizyczne pragnienie drugiego nie jest żadnym naturalnym altruizmem. Nie jest też chęcią zobaczenia Boga. Ma ono charakter bardziej pierwotny niż wszelkie świadome decyzje. Jest odpowiedzią udzieloną na przychodzące wezwanie, zanim nawiąże się z drugim jakikolwiek dialog. Jest pragnieniem idącym „wbrew naturze”, przeciwko „ja”, nie zważającym na samego siebie. Innymi słowy, jest to pragnienie przekreślające ludzki egoizm, tj. egocentryczne nastawienie ludzkiej świadomości. Wyraża ono gotowość do poświęcenia, bycia zranionym, zgodę na całkowite ogołocenie. Nie jest więc ono przejawem dobroduszności. Pragnienie drugiego jest całkowitym brakiem zainteresowania samym sobą, prawdziwym nieszczyściem, bankructwem, które nie jest nicością, brakiem istnienia, samą dobrocią. Drugi nie jest ani przyjacielem, ani nieprzyjacielem. Jest on swoistym alibi, jak się wyraża Lévinas. Jest byciem poza bytowaniem, czyli tym, co tworzy ludzka świadomość.

Tak rozumiane pragnienie przypomina odbicie idei Platońskich. „Zaprawdę, jak nas naucza Platon, istnieją dwa rodzaje szaleństwa (délire), jedno jest rezultatem ludzkich czarów, drugie wynikiem pewnego rozdarcia boskiej istoty, zerwania ze zwyczajami i regułami. Owo szaleństwo miłości jest najpiękniejsze ze wszystkich”¹⁵. Nie znaczy to wcale, że Lévinas chciałby powrócić do świata pogańskiego. Chce on jedynie zerwać z teoriami, w których wszystko jest poukładane według określonych reguł postępowania. Chodzi mu o ukazanie takiego rodzaju doświadczenia, w czasie którego nie zwracamy się do rzeczy doświadczanej, badanej, lecz ku temu, który jej doświadcza¹⁶.

Nie znaczy to, że mówiąc o pragnieniu metafizycznym czy czystemu doświadczeniu, Lévinas chce nas przenieść w sferę irracjonalności, lecz że wskazuje na istnienie innego rozumu, który jest swoistym czuwaniem, przyjmowaniem natchnienia pochodzącego od drugiego. Inspiracja ta nie niszczy ludzkiej tożsamości, lecz jedynie prowokuje poczucie wstydu, uświadamia wieczne spóźnienie, tj. zaniedbywanie, niedostrzeżenie

¹³ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, Warszawa 1982, PWN, s. 43.

¹⁴ E. Lévinas *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974, Martinus Nijhoff, s. 111.

¹⁵ E. Lévinas, *Totalité...* dz.cyt. s. 20.

¹⁶ E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Paris 1972, Fata Morgana, s. 177.

czegoś. Daje ono wiedzę, która ma zupełnie inny charakter niż ta, jaka jest pochodną ludzkiego poznania świadomościowego. Prawda etyczna jest przekonaniem, że inny jest bardziej uprzywilejowany niż ja.

Warto raz jeszcze odwołać się w tym miejscu do myśli Platona, który uważał, iż istnieją pragnienia nie wyrażające żadnych trosk. Są nimi pragnienia estetyczne i duchowe, jak np. chęć studiowania, wolne od początkowych trosk i kłopotów.

Lévinas utrzymuje, że pragnienie nie będące pożądaniem jest szlachetnością spowodowaną przez drugiego, wyrazem nie zaspokojonego głodu, współczuciem, które nie wyczerpuje się. Na poparcie swej tezy cytuje on rozmowę Soni Marmeladowej z Rodionem Raskolnikowem ze *Zbrodni i kary* F. Dostojewskiego. Postawa Soni pokazuje, jego zdaniem, jak bardzo można pragnąć dobra człowieka, który upadł moralnie. Filozofia, jaką proponuje Lévinas, wolna jest od wszelkiego tryumfalizmu. Jest filozofią kompletnej porażki. Stąd też transcendencja zostaje tam nazywana diakonią. Nie jest ona jednak żadną rezygnacją, z jaką spotykamy się w niektórych systemach filozoficznych, choćby w stoicyzmie. Co więcej, kierunki takie jak stoicyzm czy epikureizm wydają się Lévinasowi zwykłymi iluzjami¹⁷. Mówiąc bowiem o opanowywaniu swych uczuć, napawają jedynie złudzeniami, utrzymując, że człowiek zdoła osiągnąć szczęście, uniknąć najgorszego, uwolnić się od strachu przed śmiercią, która jest nierozłącznie związana z ludzkim bytowaniem, czyli istnieniem dla siebie.

Pragnienie drugiego, wyrażające się w ponoszeniu za niego odpowiedzialności, czyli bycie dla innego, uwalnia od strachu. Przenosi od pożądania rzeczy ku pragnieniu człowieka. Stąd też Lévinas uważa, że tradycyjny podział na dobra duchowe i materialne nie ma większego znaczenia. Pragnienie jest bowiem wynikiem pobudzenia mnie przez dobro i nie jest powodowane rzeczą – dobrem, którą staramy się osiągnąć.

MIROSLAW MYLIK

SOPHIE GERMAIN – ZAPOMNIANA PREKURSORKA POZYTYWIZMU

WSTĘP

Twórcą pozytywizmu jest niewątpliwie A. Comte, ale on sam, jak i zwolennicy jego filozofii, zgodnie uważają Sophie Germain za swoją poprzedniczkę. Jej bowiem myśli nie tylko podobne są do myśli twórcy pozytywizmu, ale nawet on sam przyznaje się do tego podobieństwa w swoim *Kursie filozofii pozytywnej*¹.

Ta bowiem francuska myślicielka naszkicowała celnie to, co później Comte i jego następcy dokładnie opracowali. Od niej też zwykle wywodzi się program reformy całej ówczesnej filozofii. Reforma zaś ta polegać miała głównie na tym, że zaprzestanie się pytać *dłaczego* istnieje świat, a zacznie odpowiadać *jak* w nim jest. Tak właśnie pojętą reformę filozofii, naszkicowaną również przez d'Alemberta, Turgota i Condorceta, próbował Comte i jego zwolennicy zrealizować nie tylko jako program nowej, pozytywnej filozofii, ale i nowej religii.

W związku z tym powstaje szereg pytań, a mianowicie, na czym właściwie ta reforma polegała, a także, jak to się stało, że nie tylko poglądy, ale i osoba S. Germain znalazły się w polu zainteresowań pozytywistów, oraz dlaczego jej zasadnicze myśli zostały podjęte i realizowane w szkole Comte'a? Odpowiedź na te właśnie pytania stanie się przedmiotem poniższych rozważań.

¹⁷ E. Lévinas, *Autrement...* dz. cyt., s. 222n.

¹ Por. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, Paris 1864, t. II, s. 415 przypis 1.