

# Paweł Pieniążek

---

## Lévinasowska krytyka filozofii Heideggera

---

Sztuka i Filozofia 7, 81-95

---

1993

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Paweł Pieniążek

## LÉVINASOWSKA KRYTYKA FILOZOFII HEIDEGGERA

Wedle Lévinasa Heideggerowskie Bycie daje się odczytać jako rozwinięcie Husserlowskiej „idei horyzontu, który odgrywa dla fenomenologii rolę podobną do roli pojęcia w idealizmie klasycznym; byt wynurza się z podstawy, która go przekracza, w podobny sposób jak byt jednostkowy z pojęcia” (CN, s. 139); zdaniem Lévinasa, Husserl zaprzepścił najbardziej płodny w jego fenomenologii projekt horyzontu jako, przekraczającej świadomość poznająco-przedstawiającą, sytuacji nieredukowalnej do świadomości tej sytuacji, poddając ostatecznie sytuację tę (pasywne syntezy czasu, historii i cielesności) obiektywizującej sile przedstawienia. Otóż temu Husserlowskiemu intelektualizmowi — absolutyzacji teorii i prymatowi przedstawienia — Lévinas w swoich najwcześniejszych krytycznych komentarzach do dzieła Husserla przeciwstawiał właśnie ontologię fundamentalną Heideggera; innymi słowy: swoją krytykę Husserla przeprowadził w kategoriach Heideggerowskich. Heidegger pogłębił, zdaniem Lévinasa, Husserlowski — jeszcze zbyt naiwny — namysł nad transcendentálnymi warunkami wiedzy, wprowadzając ideę intencjonalności jako intencjonalności bycia-w-świecie, a tym samym negując intelektualistyczne zrównanie rozumienia i jasności ewidencji, obiektywizacji i życia duchowego, a generalnie: konstytutywny dla filozofii Zachodu, rozciągający się w czasie od Platona aż po Husserla, prymat ideału kontemplacji. Racjonalistycznemu uniwersalizmowi dokonującej się *sub specie aeternitatis* redukcji Heidegger przeciwstawia mroczny dramat istnienia rzuconego w nieprzejrzystość swego bycia, czasu i historii, dramat poprzedzający już zawsze —

niedostępny dla niej — jasność wszelkiej teoretycznej ewidencji<sup>1</sup>. Innymi słowy Lévinas podkreśla nieredukowalność pierwotnego — stanowiącego tło owego dramatu — prerozumienia przez człowieka swojego dziejowego bycia-w-świecie (sytuacji właśnie) do teorii i przedstawienia.

Jednakże, w przekonaniu Lévinasa, to co stanowiło o sile Heideggerowskiej krytyki teoryzmu stanowi zarazem o jej słabości, albowiem prerozumienie, właśnie z tej racji, iż jest rozumieniem — aczkolwiek Heidegger ujął je jako strukturę bycia, a nie świadomości, co Sartre poddał krytyce, podtrzymywanej implicite przez Lévinasa — nie pozwala na ostatecznie przekroczenie teoretycznej struktury filozofii Zachodu, na *Überwindung* metafizyki obecności; zarzut ów, stanowiący nerw Lévinasowskiej krytyki we wczesnym okresie jego twórczości, pojawił się już w studiach waloryzujących ontologię Heideggera przeciwko myśli Husserla. Heidegger sam zatem pada ofiarą skierowanego przeciwko Husserlowi zarzutu: horyzontem Heideggerowskiego rozumienia będzie zachodni ideał, spełniającej się w ewidencji teoretycznej, wiedzy i poznania.

Otóż — stanowiące sam „sposób” bycia *Dasein* — rozumienie nie jest rzecz jasna bezpośrednio poznaniem teoretycznym. Rozum fundujący swą aktywność na założeniu, iż w swych rozszczeniach do uniwersalności przekracza przypadkowość i faktyczność istnienia, zostaje zakorzeniony w temporalnej strukturze swego faktycznego bycia-w-świecie. Myślenie nie jest już kontemplacją, lecz samym zaangażowaniem, dramatem istnienia skończonego; nie jest w stanie przekształcić implicytnego horyzontu swych intencji w jasne, spełniające się w oczywistości prawdy fenomeny, ma charakter nieodwołalnie tranzytywny, gdyż nie wyraża się w samowiedzy przejrzystego dla siebie *cogito*, lecz w „istnieję światem”. W ten sposób — komentuje Lévinas — przypadkowość i faktyczność nie stanowią „faktów zaoferowanych rozumieniu, lecz jak gdyby akt rozumienia” (OF, s. 89), wcieloną intencją znaczącą. Odtąd rozum utożsamiony z własną faktycznością staje się rozumieniem. I właśnie to rozumienie — jest to moment decydujący — staje się prerozumieniem bycia: odtąd „rozumieć bycie jako bycie — to istnieć już tutaj (...) rozumienie nie zakłada jednak postawy teoretycznej, lecz całe zachowanie ludzkie. Cały człowiek jest ontologią. Jego dzieło

---

<sup>1</sup> A. Peperzak: *Phenomenology — Ontology — Metaphysics: Lévinas' perspective on Husserl and Heidegger*. „Man and World” 16, 1983, s. 120.

naukowe, jego życie afektywne, zaspokojenie jego potrzeb i zadowolenie z pracy, jego życie społeczne i jego śmierć artykułują, ze ścisłością, która zastrzega każdemu z tych momentów określoną funkcję, rozumienie bycia lub prawdy” (OF, s. 89).

Człowiek jest miejscem otwarcia się bycia i stąd bierze się przysługująca mu i wyróżniająca go możliwość rozumienia bycia: „analiza istnienia i tego, co nazywa się jego *ecceite* (DA) jest jedynie opisem istoty prawdy, warunku samego rozumienia bycia” (OF, s. 91). Bycie to, nieodłączne od swego rozumienia, jest zawsze pre-rozumianym sensem. W *Sein und Zeit* to jeszcze samo *Dasein* otwiera się na (własne) bycie i podejmując swoje — uwolnione przez rzucenie się na najbardziej własną możliwość śmierci — możliwości konstytuuje (swoje) bycie; poprzez ów *Entwurf* nadaje mu sens — i stąd właśnie *prerozumie* je; po zwrocie to anonimowe dzianie się bycia otwiera się poprzez ludzki *Entwurf* i projektuje sens bytu. Otwarcie to konstytuuje drugą stronę temporalizującego się dziania — manifestującego się poprzez bycie-w-świecie — bycia, stanowiąc zarazem jego zakrycie.

Otóż wedle Lévinasa konsekwencje tego Heideggerowskiego zrównania istnienia ludzkiego z przed-teoretycznym rozumieniem bycia są dwojakie.

Po pierwsze, Lévinas może powiedzieć, iż pre-rozumienie — jako *Existentiale Dasein* — ma charakter uniwersalny i totalny, co oznacza, iż konstytutywne dla niego zakrycie — mrok nie-rozumienia — określa się jeszcze w terminach rozumienia, stanowiąc sam moment wydarzania się prawdy. Innymi słowy, nie-rozumieniu Heidegger nie nadaje odrębnego od rozumienia, pozytywnego i absolutnego statusu, natomiast czyni z niego konieczne *pendant* i dopełnienie rozumienia: „bycie bytu ujmuje się jeszcze w terminach światła i mroku, odkrywania i skrywania, prawdy i nie-prawdy” (TI, s. 100). Co więcej, rozumienie zakłada i warunkuje nie-rozumienie jako warunek własnej możliwości: „Kontakt mroczny z rzeczywistością i jej mocami (...) nacisk rzeczywistości na nas, nasza ucieczka przed nią — to wszystko jest już zażyłością z nią, rozumieniem. Jesteśmy od razu w kole rozumienia wraz z rzeczywistością. I nic nie może wyjść z niego. Wszelkie nierozumienie, to wszystko, co można nazwać uderzeniem tego, co irracjonalne, stanowi ograniczony sposób rozumienia. Rozumienie umożliwia i — rzecz zasadnicza — czyni koniecznym samo nierozumienie” (DEHH, s. 77–78).

Po drugie, w konsekwencji owej uniwersalności rozumienia, Lévinas może powiedzieć, iż bycie, pomimo nieredukowalnie temporalnego charakteru jego dziania się, a zatem nieredukowalności nie-rozumienia i skrycia, nie jest — i jest to rzecz zasadnicza — realnością absolutnie zewnętrzną i odmienną; jest już zawsze częściowo pre-rozumianą totalnością sensu: „Bycie wkracza w obszar prawdziwego poznania. Z pewnością stając się tematem zachowuje element obcości, który go ogarnia. Myślenie jednak nie zderza się z nim już. Ów obcy zostaje w pewien sposób oswojony, gdy tylko wchodzi w obręb poznania. W sobie — w rezultacie gdzie indziej niż w myśleniu i jako coś innego niż myślenie nie ma on charakteru owego dzikiego barbarzyństwa odmienności. Posiada pewien sens. Bycie jawi się w nieskończonych obrazach, które zeń wypływają; jest ono więc w pewien sposób wszechobecne i przenika do wnętrza człowieka. Ukazuje się i promieniuje, jak gdyby sama pełniła jego odmienności, aby siebie wy-prowadzić, zatapia tajemnicę, która je spowija” (SI, s. 99). I aczkolwiek rozumienie bycia — z racji swej nieuchronnej temporalizacji — nigdy nie jest ostateczne, z czego Lévinas doskonale zdaje sobie sprawę i co podkreśla, to jednak niesie w sobie obietnicę obecności pełnej i ostatecznej; obecności eschatologicznej — dodajmy — o której Heidegger mówi w *Spruch der Anaxymander*; i której nie artykułuje już teraźniejszość czasu potocznego i mierzalnego umożliwiającą obiektywno-naukowe poznanie bytu: obecność ta stanowi czwarty wymiar czasu, mianowicie obszar jego czasowania się, a zatem samego różnicowania się różnicy bycia/byt, a ściślej biorąc skrytość/nieskrytość; jest ona tym właśnie co Heidegger nazywa *prześwitem*.

Otóż owo teologiczne rozumienie, zorientowane na obecność i zabezpieczone w owej orientacji przez „prymat przyszłości pośród ekstat czasowych”, stanowi — i na tym założeniu spoczywa niewątpliwie cały ciężar Lévinasowskiej krytyki — jako warunek świadomości tematycznej pierwotną modalność poznania, to zatem co samo „zostaje ofiarowane badaniu” świadomości, tematyzacji. Stąd też Lévinas powie, iż „wymóg Heideggera (...), by wznieść się (...) do rozumienia bycia zgadza się z dominującą przekazaną nam tendencją filozofii, która jest teoretyczna”<sup>2</sup>. Tematyzacja, poznanie teoretyczne, przybiera u Heideggera postać hermeneutyki tematyzującej to, co niewyraźne i niejasne,

<sup>2</sup> E. Lévinas: *Hors sujet*. Paris 1987, s. 138.

pre-rozumiane, hermeneutyki, dla której „ślady nieodwracalnej przeszłości stanowią znaki zapewniające jedność odkrywanego świata”: „Bycie bytu — samo w sobie różnica i w związku z tym odmiennosc — rozsiewa wedle ujęcia Heideggera blask, jako skryte i zawsze już zapomniane. Ale poeci i myśliciele potrafią na chwilę przemóc jego niewyraźną istotę” (TI, s. 100). Lecz tym, co określa spełnienie intencji teoretycznej, a tym samym tematycznie-hermeneutyczną redukcją rozumienia, jest idea adekwacji prawdy jako zgodności; w ten sposób „adekwatność bycia wobec myślenia”, redukcja prawdy bycia do prawdy jako zgodności stanowi zapośredniczony przyszłością, w której zbiera się przeszłość, *telos* rozumienia i nadbudowanego nad nim poznania. W spełnieniu się tego *telos*, w idei adekwacji zniesiony zostanie nieredukowalny charakter różnicy; zaś różnica wpisana w ideę adekwacji to bycie zredukowane do bytu, rozumienie zredukowane do przedstawienia — oto, jak się wydaje, ostateczne (nie do końca dopowiedziane przez Lévinasa) — konsekwencje krytyki teoretycznego charakteru Heideggerowskiego rozumienia bycia.

W ten sposób, ażeby podsumować, Lévinas może powiedzieć, iż Heidegger pomimo prób przewyciężenia teoretycznej struktury zachodniego rozumu — ugruntowania jej zatem na tym co nie-teoretyczne — pozostaje jeszcze w jej obrębie: rozumienie, będące fundamentalnym dla człowieka i nieprzekraczalnym sposobem odnoszenia się do rzeczywistości podlega jeszcze obiektywizującym wymogom poznania, a w konsekwencji, stanowi jego niewyraźną, na ogół zakrytą, modalność i prefigurację. Stąd też Lévinas powie, nie przestając tego powtarzać, iż Heideggerowska filozofia bycia stanowi ukoronowanie całej tradycyjnej filozofii Zachodu — ontologii.

Ostatecznie, wchodząc — w nieskończonym ruchu swego wycofywania się — w obręb poznania, podlegając jego przemocy, Heideggerowskie bycie nie spełnia pierwszego wymogu postawionego przez Lévinasa relacji transcendencji: nie stanowi radykalnej zewnętrżności i odmiennosci.

Jednakże bycie jest zawsze byciem jakiegoś bytu — sensem odniesionego do bytu poszczególnego „jest”. Innymi słowy warunkiem poznania owego bytu jest rozumienie jego bycia. Otóż jeżeli u Hegla i w całym „idealizmie klasycznym” członem pośrednim, trzecim i neu-

tralnym — nie będącym bytem, lecz mediatyzującym jego poznanie — było pojęcie, to u Heideggera funkcję tę spełnia — i na tym polega oryginalność jego antyintelektualistycznej filozofii — właśnie nieredukowalne do bytu bycie: „Powiedzieć, że prawda bytu wiąże się z otwartością bycia, znaczy tyle, co stwierdzić, że nigdy jego pojmowalność nie wiąże się z naszą z nim zgodnością, lecz właśnie z naszą niezgodnością. Byt jest pojmowalny w tej mierze, w jakiej myśl go przekracza, aby przyłożyć doń miarę horyzontu, w którym się on zarysowuje” (CN, s. 139). Rozumienie bycia manifestuje się zatem jako światło — „blask, jasność” — konstytuujące „horyzont” rozumienia bytu, rozumienie to mediatyzujące i umożliwiający. I jedynie poprzez umieszczenie bytu w „światlistym horyzoncie” bycia byt ów uzyskuje znaczenie — istnieje. I jeśli umieścić byt w horyzoncie bycia, pozwolić mu znaczyć w oparciu o światło — jawność, otwarcie — bycia, to niewątpliwie „pozwolić mu być”, a zatem „zapewnić” niezawisłość i zewnętrżność”, to jednak przede wszystkim pozbawić go inności i odmienności: byt znaczy bowiem w oparciu o to, czym nie jest, w oparciu o ogólność i uniwersalność obejmującego wszystkie byty horyzontu bycia. Tak jak wcześniej ogólność pojęcia, formy, istoty stanowiła zasadę mediatyzującą poznanie tego, co poszczególne, tak u Heideggera rolę tę przejmują — zdaniem Lévinasa — bycie; w ten sposób filozof niemiecki „przyłącza się do wielkiej tradycji filozofii zachodniej: zrozumieć byt poszczególne to umieścić się już poza tym, co poszczególne — zrozumieć to odnieść się do tego, co poszczególne, które istnieje samo, poprzez poznanie, które jest zawsze poznaniem tego, co uniwersalne” (OF, s. 92). Poddać zaś byt panowaniu tego, co ogólne, znieść jego odmiennost to zadać mu przemoc, zapanować nad nim w imię tego, co uniwersalne — bycie „jako” światło sprawia, że „rozum włada tym, co istnieje”. Zachodni rozum — ufundowany na tożsamość wiedzy i panowania — odnajduje swoje wcielenie — jak uważa Lévinas — w „ontologicznym imperiaлизmie” filozofii bycia.

Ostatecznie Lévinas sądzi, iż Heideggerowskie bycie okazuje się współczesną figurą Tego-samego: rozumienie bycia, które jako jedyne pozwala być (*sein-lassen*) temu wszystkiemu, co istnieje, wpisuje całą tę totalność bytu w uniwersalną immanencję bycia; ponieważ bycie jest nieodłączne od rozumienia bycia i ponieważ byt jest dany jedynie poprzez owo rozumienie, nic co obce — a zatem w swej odmiennosci

nie podlegające rozumieniu — nie może wejść w wewnętrzność bycia, naruszyć immanencji Tego-samego.

Przed zwrotem To-samo stanowiło *Dasein*, „które poprzez swoje istnienie wchodzi w relację z Byciem, które jest jego byciem”. Projektując swoje możliwości, to jest konstytuując własne określone przez owe możliwości bycie. *Dasein* odnosi się jedynie do samego siebie, rozumie własne bycie, nie odnosząc się do czegokolwiek innego aniżeli ono samo: tym samym wyklucza wszelką inność, to co zewnętrzne. Ów zamknięty i immanentny charakter *Dasein* Heidegger opisuje w oparciu o analizę śmierci i ufundowanej na niej skończoności, co oznacza, iż Heideggerowska filozofia Tego-samego przybiera w okresie *Sein und Zeit* paradoksalną postać tego, co Lévinas nazywa „idealizmem bez rozumu”.

Otóż u podstaw idealizmu klasycznego (modelu jej opisu dostarcza Lévinasowi filozofia kartezjańska) leżało odniesienie do tego, co nieskończone; odniesienie to mające charakter poznawczy dostarczało kryterium dla opisu skończoności utożsamionego z poznaniem istnienia ludzkiego. Nie odnajdując ostatecznego znaczenia rzeczy i siebie w sferze empirycznego doświadczenia człowiek wznosi się, poprzez rozum — „moc usytuowania człowieka niejako poza sobą” — do idei nieskończoności: „punkt wyjścia sytuuje się w człowieku, lecz człowiek opanowuje siebie w tej mierze w jakiej sytuuje się w odniesieniu do idei tego, co doskonałe, która całkowicie znajdując się w człowieku, całkowicie mając dla niego znaczenie, pozwala mu wyjść z immanencji znaczenia” (DEHH, s. 96), ze swego istnienia skończonego, aby istnienie to usprawiedliwić — „warunek istnienia odróżnia się od samego istnienia” (DEHH, s. 98). Tymczasem zaczynający się wraz z Husserlem „opis fenomenologiczny szuka znaczenia tego, co skończone w samej skończoności”. I tak z niedoskonałości poznania, uznanej przez idealizm klasyczny za fakt negatywny, brak i ułomność, czyni ona jego moment konstytutywny; na przykład mroczny i niewyraźny charakter uczucia staje się jego cechą pozytywną: „nie jest ono mroczne poprzez odniesienie do ideału jasności; przeciwnie, mroczność konstytuuje je jako uczucie” (DEHH, s. 93). W konsekwencji istnienie ludzkie u Heideggera obywateli się bez poręczającego więz z Nieskończonością rozumu. A zatem relacji istnienia z własną skończonością nie zapośrednicza myśl o Nieskończoności, zakładająca już zawsze samą Nieskończoność, lecz samo



to istnienie: relacja ta możliwa jest jedynie poprzez odniesienie do własnego końca — śmierci, nie będącej „idea końca, lecz faktem kończenia się” (DEHH, s. 102). To kończenie się nie jest aktem, lecz stanowiącą ontologiczną strukturę *Dasein* możliwością, a zatem samym istnieniem — faktem jego esencjalnej skończoności. Możliwość śmierci, na którą *Dasein* projektuje się, konfrontuje je bowiem z nicością i w ten sposób stawia przed własnym byciem w jego totalności i skończoności: przed byciem możliwościowym — śmierć uwalnia możliwości skończone, aktualizujące się w faktyczności bycia-w-świecie — oraz przed byciem rzuconym i nieprzekraczalnym — rzucone w nicość, nie znające racji swego istnienia *Dasein* nie jest w stanie podjąć go w sposób absolutny i totalny. W ten sposób, odnajdując zasadę skończoności istnienia *Dasein* w samej jego strukturze, Heidegger, w przekonaniu Lévinasa, skończoność tę może opisać w sposób pozytywny, a zatem uczynić z niej fundament bycia *Dasein*.

I właśnie owa ufundowana na śmierci skończoność czyni z *Dasein* figurę Tego-samego, określając je poprzez to, co Lévinas nazwie prymatem wolności i autonomii nad heteronomią oraz niesprawiedliwości nad sprawiedliwością.

Otóż, po pierwsze, śmierć pograżając *Dasein* w nicości i odnosząc go do własnego bycia uniemożliwia mu wyjście poza siebie, odniesienie do jakiegokolwiek nadrzędnej wobec siebie zasady zewnętrznej: oznacza to, że *Dasein*, oparte na sobie, odnosi się jedynie do siebie, a zatem, że wszelkie znaczenie sytuacji *Dasein* jest immanentne wobec tej sytuacji, a w konsekwencji, że — odnosząc się jedynie do siebie — *Dasein* w tej immanencji własnego bycia zamyka się na to, co inne i odmienne. Autonomia *Dasein* oznacza odtąd troskę o własne bycie, obstawanie przy tym byciu — *conatus* bycia.

Po drugie, w konsekwencji owej autonomii, zamkniętego w swej immanencji i nie odniesionego do zasady zewnętrznej *Dasein* nie wyraża już „niedoskonałość”: nie odnosząc się do dobroci, tego, co doskonałe, *Dasein* zostaje pozbawione absolutnej miary wartości, „nie wie, co jest złe” (DEHH, s. 171). Odtąd w przypadku *Dasein* „wszelka niedoskonałość jest słabością, a wszelka wina winą popełnioną wobec siebie”. W ten sposób tragiczna i heroiczna samoafirmacja samotnie podejmującego w nicości własne bycie *Dasein* przekształca się w

obojętność wobec tego, co inne — wobec Drugiego — wyrażając „spełnienie długiej tradycji dumy, heroizmu, panowania i okrucieństwa” (DEHH, s. 171). Ażeby podsumować, wolność Heideggerowskiego *Dasein*, usprawiedliwiająca się sama przez się, jest dla Lévinasa wolnością egoistyczną, amoralną — kończąca się przemocą.

Po *zwrocie* To-samo przybiera postać dziejowego i anonimowego *Ereignis* otwierającego się i skrywającego poprzez istnienie ludzkie. Bycie spełnia się zatem jako wszechobjmująca całość, która nie jest już statyczną całością bytów, lecz dynamicznym procesem rozwijania „istoty” bycia. W całości tej *Dasein* zostaje pozbawione swojej autonomii, nie podejmuje bowiem bycia jako bycia własnego, określonego przez *Jemeinigkeit*, lecz określa się — do wątku tego jeszcze powrócimy — poprzez swoje względem niego posłuszeństwo, poprzez bycie miejscem otwarcia się jego dziejowej inteligibilności.

Ofiarą ufundowanej na *Sein-lassen* immanencji Heideggerowskiego bycia staje się przede wszystkim Drugi. We właściwym mu sposobie bycia, w tym, czym jest, pojawia się on zawsze w horyzoncie i świetle bycia, a zatem o tyle, o ile jest już rozumiany; rozumienie to warunkuje — jak sądzi Lévinas — wszelkie spotkanie z Drugim: „Bycie-z-drugim — *Miteinandersein* — spoczywa w ten sposób wedle Heideggera na relacji ontologicznej” (OF, s. 93). W konsekwencji, Drugi nigdy nie znaczy poprzez samego siebie, lecz „uzyskuje znaczenie jedynie poprzez obecność w horyzoncie” bycia, w którym — jako „profil” — „utracił był twarz”; stając się „elementem świata, w którym utrzymuje się”, „wystawia się na podstęp rozumienia”, by wejść „w pole mojej wolności”, należeć do mnie (OF, s. 96—97): w ten sposób Drugi nie jest absolutnie Innym. W przypadku Drugiego, *Sein-lassen*, rozumienie, okazuje się przemocą *par excellence*: „prymat Heideggerowskiej ontologii nie opiera się wcale na truizmie: »Aby poznać *byt*, trzeba już uprzednio rozumieć bycie tego bytu«. Ogłosić prymat *bycia* wobec bytu to (...) podporządkowywać relację z *kimś*, kto jest bytem (relację etyczną) relacji z *byciem bytu*, które będąc nieosobowe, pozwala na zapanowanie nad bytem, zdominowanie go (do postaci relacji poznawczej)” (CN, s. 140). Prymat ontologii to w ostatecznym rozrachunku prymat „wolności nad etyką”.

Ów prymat nieosobowej całości bycia — *Neutrum*, tego, co Anonimowe — a zatem „prymat sytuacji w odniesieniu do bytów znajdujących się w sytuacji” Lévinas określa mianem „materializmu”: „umieścić to, co Neutralne bycia ponad bytowaniem, które owo bycie określałoby w jakiś sposób bez jego wiedzy, umieścić zasadnicze zdarzenia bez wiedzy bytowania — to wyznawać materializm. Ostatnia filozofia Heideggera staje się tym wstydlivym materializmem” (TI, s. 275); w ten sposób, dodajmy, jeśli To-samo Heideggerowskiego bycia przed *zwrotem* wyrażało się — wedle Lévinasa — w „idealizmie dumy”, to po zwrocie w „bezwstydnym materializmie”. Pogląd ów — absolutyzujący bycie jako realność samostną i wyraźnie ujawniający się przy analizie relacji bycie-człowiek — Lévinas utrzymuje pomimo jasnej świadomości, iż bycie w jego jedności *esse* jest uprzednie wobec podziału na istotę i istnienie, jak i świadomości, iż bycie jako bycie nie istnieje poza byciem; dodajmy jednak, iż ma on pewne oparcie, z jednej strony, w niejednoznacznych sformułowaniach samego Heideggera dotyczących statusu bycia, a dopuszczających jego bytowa niezależność, a z drugiej, w ontycznej metaforyce tekstów późnego Heideggera mówiącego o zamieszkiwaniu etc. Dzięki tej metaforyce Heideggerowskie bycie — jest to jego nowe nie-spekulatywne oblicze w interpretacji Lévinasa — uzyska konkretny charakter. Uzyskuje go wówczas, gdy jego rozumienie Heidegger łączy z mitologią: mitologią miejsca, ziemi i zakorzenienia. I właśnie ów mitologiczny wymiar czyni myśl Heideggera tym, co Lévinas nazywa poganizmem.

Otóż w późnych pismach Heideggera świat, w którym bycie odsłania się jako wprowadzający byty w światło dzienne „światlisty horyzont”, przekształca się w „Naturę” — „bezosobową płodność, zwykłą żyźność bez twarzy”. Świat jako Natura nie wyraża się już w całości wyizolowanych i poddanych technicznej aktywności rzeczy, lecz w „wielkich pejzażach”: „Heideggerowskimi analizami świata, które w *Sein und Zeit* wychodziły od narzędzi, kierują w jego ostatniej filozofii wizje wielkich pejzaży Natury, bezosobową płodność”. Właśnie Natura — „matryca bytów poszczególnych, niewyczerpana materia rzeczy” (DEHH, s. 171) jest tym do czego „odsyłają rzeczy”, tym zatem, co nadaje im sens, orientując totalność ich znaczenia, i dzięki czemu przestają być one danymi jedynie w obiektywizacji rzeczami — przedmiotami. Co więcej wszelka znaczeniotwórcza aktywność, wyrażająca się poprzez kulturę

— to wszystko „co od stuleci wydawało się nam jakby dodane przez człowieka do natury” — okazuje się manifestacją bycia, jaśnieje „w blasku świata”. I tak dzieło sztuki nie jest już dla Heideggera „ludzkim wynalazkiem”, lecz „przed-ludzkim blaskiem bycia”. Zakorzeniając percepcję, która funduje „przestrzeń geometryczną”, i której „zresztą nikt nie opisał w sposób równie genialny” co Heidegger, bycie przywraca światu jedność, a doświadczeniu pierwotność: „odnaleźć świat to (...) otworzyć się na światło rozległych pejzaży, na fascynację przyrodą (...) to odczuwać jedność, jaką stanowią most łączący brzegi rzeki i architektura budynków, obecność drzewa, światłocień lasów, tajemniczość rzeczy, dzbanka, wykrzywionych trzewików wieśniaczki, blask butelki wina postawionej na białym obrusie” (TW, s. 247). Zaś odsłonić ukryte znaczenia rzeczy i związać je w jednoczącej mocy pierwotnej Natury to wedle Heideggera — komentuje Lévinas — otworzyć się na Miejsce, „bez którego świat straciłby znaczenie i ledwie mógłby istnieć” (TW, s. 248). Miejsce, „wrośnięcie w pejzaż”, jest tym właśnie, co pozwala zakorzenić się, połączyć się z tajemniczymi siłami Natury i w ten sposób znieść wyrażające się w technicznej alienacji świata zapomnienie bycia, odzyskać wyjąłowioną z pierwotnego sensu i przekształconą w „skład” Naturę: „A ludzie jakby utracili świat. Znają już tylko piętrzące się przed nimi materie, przeciwstawione w pewien sposób ich wolności, znają tylko przedmioty”. Właśnie miejsce — Lévinas nawiązuje tu do słynnego Heideggerowskiego czworokąta (*Gewiert*) — jednoczy „obecność na ziemi z obecnością pod gwiazdami, wygląkanie bogów z towarzystwem śmiertelnych”. W ten sposób odzyskuje swoje „istnienie, które akceptuje jako naturalne, dla którego jego miejsce pod słońcem, jego gleba, jego miejsce, orientują wszelkie znaczenie” (DEHH, s. 170). Naturalność tej odzyskanej — przywróconej „na łono rodzinnego pejzażu, na ziemię macierzystą” — egzystencji manifestuje się zatem w podległości Naturze, której najbardziej autentyczną formę stanowi „egzystowanie w postaci budowniczego lub rolnika” (CN, s. 141).

Jednakże istnienie podległe Naturze jest — komentuje Lévinas — faktem samej przemocy; oskarżając bowiem technikę alienującą człowieka, „opłakując zorientowanie rozumu na technikę”, Heidegger wynosi inny typ przemocy i tyranii, a mianowicie tyranie „pretechnicznych zdolności posiadania”; co więcej, to związane z „umiłowaniem natury” posiadanie ziemi, ta „macierzystość ziemi

określa w istocie całą zachodnią cywilizację własności, eksploatacji, tyranii polityki i ziemi” (DEHH, s. 170–171). Owa nieredukowalna do „czystego, zwykłego rozszerzenia działania techniki na sferę zreifikowanego człowieka” (CN, s. 141) tyrania jest „mocą bardziej nieludzka niż mechanizacja” (DEHH, s. 170), a zatem pra-przemocą warunkującą wszelkie inne, ponieważ — utrzymuje Lévinas — dokonuje się w imię bezosobowej mocy Natury, w imię „opiekuńczych bóstw miejsca”: podległość owym bóstwom, „przywiązanie do Miejsca (...) oto sedno podziału ludzkości na tubylców i na obcych”, zaś „tajemnica rzeczy” — oto „źródło wszelkiego okrucieństwa wobec ludzi” (TW, s. 248).

Ostatecznie Lévinas uznaje, iż w przemocy Heideggerowskiego — manifestującego się w swym wymiarze konkretnym jako Natura — bycia wyraża się przemoc „*sacrum* przenikającego świat” (TW, s. 247); właśnie rozumienie bycia jako *sacrum* stanowi, zdaniem Lévinasa, o pogańskim obliczu filozofii późnego Heideggera.

W ten sposób, w myśli Heideggera spotkałyby się — dodajmy — grecka myśl o prawdzie bycia i pogańska mitologia natury jako *sacrum*; słowem: ateizm i poganizm. Prototypem tej unii jest wedle Lévinasa myśl przedsokratyczna, którą Heidegger rewaloryzuje jako źródło własnej myśli: „wraz z Heideggerem ateizm stał się poganizmem, teksty przedsokratyczne — Anty-Pismem (DEHH, s. 171).

Poczyńmy w tym miejscu trzy uwagi. Po pierwsze, pomijając na razie konsekwencje, jakie Lévinas wyciąga z tej interpretacji Heideggera — do ich konkretnohistorycznego wymiaru zaraz powrócimy — należy stwierdzić, iż interpretacja ta z jej motywem Miejsca, zakorzenienia w Ziemi (są to w znacznej mierze terminy samego Heideggera) nie odbiega daleko przynajmniej od litery myśli Heideggera. Niewątpliwie Heideggerowskie bycie, które nie jest — tak jak to było w ontoteologicznej tradycji filozofii — bytem transcendentnym i najwyższym, usytuowanym ponad bytem w całości, lecz byt ów przenikającą, immanentną mu, aczkolwiek nieopisywalną w jego kategoriach, zasadą, daje się pomyśleć jako umożliwiająca transgresję porządku naturalnego *sacrum*, zaś sama myśl Heideggera, jako poganizm — termin ów, jak się wydaje, trafnie oddaje klimat myśli waloryzującej Miejsce i zakorzenienie. Tym niemniej, poganizm, jeśli termin ten ma mieć na gruncie filozofii sens (poza jego eksploatowanym przez Lévinasa sensem obrazowym, odsyłającym do jego konotacji historycznych) jest poganizmem wysublimo-

wanym i filozoficznym — gdyż uniwersalnym: podporządkowany jest on bowiem prawdzie bycia. Otóż należy pamiętać, iż, wedle Heideggera, „istota tego, co święte”, które nie odsyła ani do religii ani do teologii, daje się pomyśleć z „prawdy bycia”, a dalej, „istota boskości” z „istoty tego, co święte”, a dopiero — i pogląd ów stanowiący o „antyreligijnej istocie” myśli Heideggera Lévinas podda ostrej refutacji — „w świetle istoty boskości można pomyśleć i wyrazić to, na co chce wskazać słowo »Bóg«”<sup>3</sup>.

Stąd też bycie w swojej pierwotnej ontologicznej postaci — jako źródło tego wszystkiego, co istnieje, źródło wszelkich określeń — nie stanowi mitycznego *sacrum*, takiego np., którego ideę Lévinas przejął z etnologiczno-etnograficznych badań Lévy-Bruhla, ażeby wypracować własne rozumienie bytu jako anonimowego *il y a*. W konsekwencji podległość byciu nie jest równoznaczna z podległością *sacrum*, nie jest bowiem zakorzeniona w mitycznym zawierzeniu, lecz w podlegającym rygorom hermeneutycznej tematyzacji rozumieniu; Heideggerowskie *miejsce* jest miejscem uniwersalnym, odsyłającym bowiem do prześwitu bycia, a nie zaś miejscem „lokalnym”, jednym spośród wielu; przemoc bycia wobec człowieka nie jest depersonalizującą przemocą *sacrum*, lecz wyróżniającą człowieka podległością, objawiającej się w nim, prawdzie bycia.

Po drugie, w konsekwencji, interpretacja myśli Heideggera w kategoriach poganizmu i przedtechnicznej przemocy, stoi w sprzeczności z interpretacją jej — niewątpliwie zasadniczą dla Lévinasowskiej krytyki Heideggera — w kategoriach Tego-samego. Otóż dla Lévinasa filozofia Tego-samego — zarówno w jej wersji monadologicznej jak i totalistycznej — jest wyrazem a zarazem momentem ontologicznej separacji podmiotu względem porządku istnienia anonimowego: poprzez myśl i technikę — przeciwstawne *uczestnictwu*, mistycznej i religijnej ekstazie — podmiot zrywa z nieosobową przemocą owego porządku. U Heideggera funkcję tę pełni nieprzekraczalne rozumienie: przemoc bycia jako Tego-samego jest zawsze zapośredniczona tym rozumieniem. Konkludując, Lévinas dokonuje pewnego nadużycia — zarówno wobec myśli Heideggera, jak i wobec własnych rozróżnień — przyznając takie samo prawo interpretacji filozofii Heideggera jako zwieńczenia filozofii

<sup>3</sup> M. Heidegger: *List o »humanizmie«*. W: *Budować, mieszkać, myśleć*. Warszawa 1977, s. 113.

Tego-samego i zarazem jako współczesnego poganizmu, „wypełniającego pogańskie zakamarki naszej zachodniej duszy” (TW, s. 247), najogólniej zaś mówiąc: interpretując filozofię w kategoriach tak ateizmu (separacja), jak i poganizmu.

I po trzecie, właśnie na tym nadużyciu jest ufundowana w znacznej mierze, jak się wydaje, interpretacja przemocy ewokowanej przez myśl Heideggera jako nie tylko przemocy rozumienia (w tym i również oczywiście jej współczesnej technicznej modalności), lecz przede wszystkim jako przedtechnicznej pra-przemocy Natury. Co więcej, nadużycie owo pozwala Lévinasowi — na długo przed obecną słynną debatą we Francji nad politycznym sensem dzieła Heideggera oraz filozoficznymi racjami jego nazistowskiego zaangażowania — skonstatować (aczkolwiek w sposób pośredni) wyraźną więź pomiędzy ideologią narodowo-socjalistyczną a poganizmem myśli Heideggera, więź czyniącą w oczach Lévinasa nazistowską „przygodę” Heideggera nieprzypadkową: otóż w kontekście rozważań nad konsekwencjami poganizmu myśli Heideggera Lévinas stwierdza, iż „nie jest pewne, czy narodowy socjalizm nie pochodzi z mechanicznej reifikacji ludzi i czy nie opiera się na chłopskim zakorzenieniu oraz na feudalnym uwielbieniu ze strony poddanych dla rządzących nimi władców i panów (DEHH, s. 170); w innym zaś miejscu, w bezpośrednim odniesieniu do Heideggera, i w kontekście rewindykowanego przezeń „zakorzenienia w ziemi”, mówi o „uwielbieniu, jakie poddani mogą okazywać swoim władcom” (CN, s. 141).

Jak widać interpretacja Lévinasa zrównuje — bezzasadnie, a przynajmniej nazbyt jednoznacznie — filozofię bycia z jej konkretnym i obrazowym, pogańskim wyrazem; na jej usprawiedliwienie dodajmy, iż żywi się ona nie tylko pogańsko-mitologicznymi reminiscencjami myśli autora *Budować, mieszkać, myśleć*, lecz również korelatywną wobec niej, jak i nazistowskiego zaangażowania Heideggera, a luźno związaną z filozofią bycia jego pogardą dla techniki i zachodniego świata liberalno-demokratycznych wartości oraz instytucji.

#### Wykaz używanych skrótów:

- CN — fragment *Totalité et Infini*, przetłumaczony na polski i zamieszczony w *Teksty Filozoficzne PAT*, kwiecień 1985, s. 126–148.

- DEHH — *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*.  
Paris 1964.
- OF — *L'ontologie est-elle fondamentale*. „Revue Métaphysique  
et de Morale” 1951, nr 56, s. 88–98.
- TI — *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*. La Haye 1961.
- TW — *Trudna wolność*. Gdynia 1991.

