

Ryszard Moń

Humanizm według Emmanuela Lévinasa

Studia Philosophiae Christianae 35/2, 189-198

1999

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.

Sapiens i Homo Ludens; swoista „prehistoria” Homo technicus. Etap Homo Faber został pominięty jako wykraczający poza ramy tego opracowania. W każdym z omówionych natomiast etapów staraliśmy się wydobywać różnorodne implikacje, prowadzące w przyszłości do zaistnienia człowieka technicznego. W charakterystyce Homo Sapiens uwypuklone zostały działania techniczne wynikające z jego specyfiki gatunkowej. Zwrócona została uwaga na symptomy działalności technicznej, jaką prowadził Homo Sapiens w ramach gospodarki paleolitycznej. Szczególnego znaczenia nabrały w tym względzie dwa elementy ludzkiej aktywności: zbiorowe łowy i produkcja narzędzi. Z kolei okres Homo Ludens zaowocował analizami dotyczącymi ówczesnych przemian obszaru ludzkiej osobowości, zaistnieniem rewolucji neolitycznej, próbami tworzenia kultury oraz krystalizacją świata symbolicznego człowieka obejmującego język, mit, sztukę i religię. Na koniec pozostaje nam odpowiedzieć na podstawowe pytanie dotyczące się techniki i kultury. Czy te dwa elementy ludzkiej działalności tak znacząco wpływające na powstanie współczesnego człowieka techniki są elementami wewnętrznymi czy zewnętrznymi ludzkiej struktury bytu. Okazuje się jednak, że odpowiedź nie może być jednoznaczna. Istnieją przesłanki potwierdzające oba źródła kultury i techniki. Być może owa swoista (w przypadku techniki i kultury) dychotomia jest kluczem do rozumienia współczesnego człowieka technicznego a także przysłego człowieka cybernetycznego.

RYSZARD MOŃ

WYDZIAŁ FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ, ATK

HUMANIZM WEDŁUG EMMANUELA LÉVINASA

„A jeżeli chodzi o współczesnych myślicieli, nie mogę się powstrzymać od wymienienia przynajmniej jednego nazwiska. Jest to Emmanuel Lévinas, reprezentant szczególnego kierunku we współczesnym personalizmie oraz filozofii dialogu. Podobnie jak Martin Buber i Franz Rosenzweig wyraża on tradycję personalistyczną Starego Testamentu, gdzie tak silnie uwydatnia się stosunek między ludzkim „ja” a Boskim, absolutnie suwerennym „Ty”.

Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 155.

1. WPROWADZENIE

Jan Paweł II zalicza Lévinasa do grona personalistów, traktując go jako wielkiego humanistę. Lévinas jednak nie podziela poglądów personalistycznych, a jego rozumienie humanizmu jest dość swoiste, o czym świadczą słowa zapisane w *Autrement qu'etre ou au – dela de l'essence*: „Współczesny antyhumanizm, negując pierwszeństwo, które dla oznaczenia bytowania byłoby przyznawane osobie, wolnej z siebie samej, jest o wiele bardziej prawdziwy niż racje, jakie przedstawia (...). Jego genialna intuicja polega na odrzuceniu idei osoby, celu i początku niej samej, gdzie ja jest jeszcze rzeczą, ponieważ jest ono jeszcze bytem (...). Humanizm nie musi być denuncjowany z innego powodu niż tylko ten, że nie jest on wystarczająco ludzki”¹. Warto więc zastanowić się, dlaczego Lévinas okazuje się być sojusznikiem wszystkich przeciwników współczesnej wizji humanizmu. O jaki humanizm mu chodzi i z jakim walczy? Dlaczego papież zalicza go do grona personalistów?

2. MANKAMENTY UNIWERSALIZMU

Lévinas nie jest pierwszym myślicielem, który podejmuje problem humanizmu w jego obecnej postaci. Miał on wielu sławnych poprzedników. Wystarczy wymienić nazwiska Kierkegaarda, Heideggera, Sartre'a czy Bubera. Bronili oni indywidualności człowieka, a tym samym występowali przeciwko wszelkim próbom uniwersalizacji moralności. Lévinas uznał jednak ich poglądy za niewystarczające. Był bowiem przekonany, że istota problemu sprowadza się do tego, iż wymienieni powyżej autorzy dokonują zbyt dużych uproszczeń, a to dlatego, że nie wychodzą poza sferę poznawczą. Nie dostrzegają więc, że moralności nie tworzy się ani poprzez odwołanie się do koncepcji cnót moralnych, ani przez rozważanie celu ostatecznego, jakim jest ludzkie szczęście. Bycie dla drugiego nie może być rozumiane jako działanie na rzecz jego dobra czy szczęścia. Moralność nie rodzi się bowiem z czynienia dobra drugiemu, ani z zaspakajania jego potrzeb, nawet najbardziej konkretnych. To moralność sprawia, że istniejemy jako podmioty. Nasze człowieczeństwo wyznacza ponoszona przez nas odpowiedzialność.

¹ E. Lévinas, *Autrement qu'etre ou au – dela de l'essence*, Martinus Nijhoff (La Haye) 1974, 164.

Odpowiedzialność ludzka nie posiada cech uniwersalnych, ale ma zawsze wymiar konkretny. Na ile jestem odpowiedzialny za drugiego, na tyle istnieję jako podmiot; w ten sposób dokonuje się proces mojej indywidualizacji².

Nie ma „bycia dla” bez „bycia z”. Odpowiedzialność nie może być efektem dialogu, jak sądził Buber, gdyż wtedy nie różniłaby się ona od sprawiedliwości. Nie da się też ustalić obiektywnych zasad moralnych, jak tego chcą współcześni deontolodzy, jako że o moralności nie stanowi poprawność procedury uzasadniania, jak sądzi np. J. Rawls. Moralność nie jest bowiem czymś obiektywnym, co można logicznie badać.

Zdaniem Lévinasa, wszelkie dotychczasowe próby ukazania sensu istnienia „dla drugiego” powiązane były z pojęciem bytowania. Zasadniczy problem sprowadza się jednak do tego, że ustalając cel działania, jako dobry lub zły, albo odwołując się do godności człowieka jako osoby, mamy do czynienia z sytuacją, gdzie ten, którego poznajemy jako wyjątkowego, niepowtarzalnego, godnego, jest jednocześnie tym, który rozpoznaje, a więc określa zasady, według jakich powinno się postępować. Ustalanie zasad działania sprowadza się w ostateczności do tego, że każdy stara się uczynić z siebie samego wyjątek. Mówiąc o prawach osoby, chce w gruncie rzeczy, aby to inni traktowali go jako kogoś wyjątkowego, jako tego, kto ma szczególne prawa³. Jeżeli jestem niezastąpiony, to znaczy, że mam wyjątkowe prawa. Jeżeli bym utrzymywał, że prawa takie mi nie przysługują, to znaczy, że jestem do zastąpienia. Takie są konsekwencje uniwersalizmu.

Uniwersalizm wymogów moralnych chroni wprawdzie przed potraktowaniem rasy, religii, płci jako czegoś wyjątkowego, ale w praktyce ciągle odstępujemy od zasad ogólnych. Ludzie łatwo i szybko zaczynają przypisywać sobie wyjątkowe prawa tylko dlatego, że zostali przez innych wybrani albo dlatego, że coś zdobyli podstępem i sądzą, że mają do tego szczególny tytuł. Uniwersalizm nie zabezpiecza dokładnie indywidualnej moralności. Prawo moralne łatwo ulega politycznemu podporządkowaniu⁴.

² F. Ciaramelli, „Lévinas” *Ethical Discourse: Between Individuation and Universality*, w: R. Bernasconi, S. Critchley, *Re – reading Levinas*, London, Athlone Press 1991, 83 – 105.

³ A. Lingis, *Deathbound Subjectivity*, Indianapolis: Indiana University Press, 1989, 51.

⁴ Zob. na ten temat A. Vetlesen, *Introducing an Ethics of Proximity*, w: *Closeness and Ethics*, wyd. H. Jodalen, A. J. Vetlesen, Scandinavian University Press, Oslo 1997, 12n..

Istnieje jeszcze inny problem, związany z uniwersalizmem moralności. Uniwersalizm staje się czymś homogennym, a wtedy nie zauważa różnorodności osób, poglądów, przekonań politycznych czy wierzeń religijnych. Nie wszystkie osoby działają bowiem w ten sam sposób. W uniwersalizmie ginie inność. Dostrzeżenie tego zagrożenia wydaje się najbardziej różnić Lévinasa od Kierkegaarda, Marcela, czy Bubera.

Istotnym dla rozważań Lévinasa jest jego rozumienie podmiotowości. Ujmuje on ludzkie „ja” jako tożsame z sobą (*le Meme*). To, co tożsame z sobą stawia on w opozycji do innego (*l'Autre*), nawiązując w ten sposób do platońskiego podziału na *to auton* i *to heteron*⁵. Lévinas używa jednak słowa „tożsamość” w dwóch znaczeniach. Przede wszystkim tożsamość jest czymś identycznym z sobą („sobością”) i wtedy pozostaje w opozycji do tego, co różne. W drugim znaczeniu tożsamość ma swoje odniesienie do „ja” powstałego w procesie identyfikacji. Jest więc tożsamością *par excellence*⁶. Tym samym Lévinas sprzeciwia się ujęciom fenomenologicznym, gdzie proces identyfikacji jest utożsamiany z procesem intencjonalnym. Uważa bowiem, że przy identyfikacji intencjonalnej mamy do czynienia jedynie ze zwykłą tautologią typu „Ja jestem ja”. Prawdziwa identyfikacja nie dokonuje się jedynie względem świata⁷. Odbywa się ona za pośrednictwem słowa, które jest jedynym możliwym sposobem nawiązania takiej łączności z drugim, by nie dochodziło do ujęć totalizujących (tematycznych) i aby nie było rywalizacji pomiędzy podmiotami⁸. Drugi objawia się „własną mocą”, bez konieczności bycia poznawanym przez mnie, jako *kath'auto*⁹. Objawienie się drugiego następuje z jego inicjatywy. Poznający pomiot nie ma tu nic do powiedzenia. Drugi go wzywa. Nie jest on drugim „ja”, gdyż jest całkowicie inny. Jawi się jako ktoś zupełnie „obcy”, jako cudzoziemiec¹⁰.

Struktura owego wezwania daje się rozpoznać jako *negacja negacji*, czyli jako niemożliwość zanegowania praw drugiego dla osiągnięcia własnych praw, czy sprowadzenia wszystkiego do ogółu. Ten, który mi

⁵ Platon, *Sofista* 254 E – 255 B.

⁶ E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1974, J.Vrin, 166.

⁷ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, Paris, 1984⁴, 7n.

⁸ „Le Meme et l'Autre à la fois se tiennent en rapport et s'absolvent de ce rapport, demeurant absolument séparés”. E. Lévinas, *Totalité...* dz. cyt., 75.

⁹ Tamże, 21, 37.

¹⁰ Tamże, 9, 11, 20, 35, 47, 168, 188.

się ukazuje, nie jest, jak w przypadku koncepcji M. Bubera, jakimś „ty”, ale jest on panem, „Ty żądającym”¹¹. Doświadczenie drugiego jest nie tylko doświadczeniem radykalnej odległości nas dzielącej, ale i innego jej poziomu¹². Drugi może wymagać ode mnie, bym oddał za niego życie, ale ja nie mogę tego samego oczekiwać od niego¹³.

3. DWA TYPY HUMANIZMU

Lévinas uważa, że doświadczenie drugiego jest doświadczeniem heteronomicznym, absolutnym, „cudem drugiego”, jego epifanią. Pozwala mu to na odróżnienie dwóch form humanizmu: tradycyjnego (mojego „ja”) i humanizmu drugiego człowieka.

Jego zdaniem, humanizm nie jest żadną doktryną, ani nie może być budowany na zasadach bytu. To bowiem, co jest prawdziwie ludzkie, nie ode mnie pochodzi. Nie jest tym, co mogę lub czego nie jestem w stanie posiadać. Odpowiedzialność za drugiego wyznacza bowiem zarówno sposób jego poznania, jak ludzkie postępowanie. Etyka jako filozofia pierwsza czyni możliwą ontologię, tj. pozwala na poznawanie istnienia i istniejącego. Etyka staje się filozofią pierwszą, ponieważ odpowiedzialność za drugiego jawi się jako warunek zaistnienia zarówno poznania mojej odpowiedzialności za drugiego, jak i działania na rzecz drugiego.

Wielu uważa, że takiego rozumienia roli etyki trudno byłoby szukać u innych autorów. Nawet H. Bergson, odwołujący się do tzw. *élan vital*, był przekonany, że ostateczne rozstrzygnięcie odnośnie tego, co złe a co dobre dla nas, zależy od pewnego namysłu. Odwoływał się więc do racjonalnych argumentów. Tymczasem Lévinas uważa, że człowiek nie potrzebuje żadnych racji, by wiedział, jak ma postępować. Dlatego proponuje taką filozofię, która relacji z drugim przyznaje ważniejszą rolę niż relacji poznawczej.

Humanizm tradycyjny jest – jego zdaniem – wizją człowieka będącego w centrum świata, koncepcją osoby, która jest wartością absolutną i nietykalną¹⁴. Osoba jest jednak tym, co prezentuje się w ludzkiej

¹¹ „L'interlocuteur n'est pas un Toi, il est un Vous. Il se relève dans sa seigneurie”. E. Lévinas, *Totalité...* dz. cyt., 75.

¹² Por. R. Burggraeve, *Il contributo di E. Lévinas al personalismo sociale*, Salesianum 35 (1973), 579.

¹³ E. Levinas, *Totalité...* dz. cyt., 24.

¹⁴ Por. J. Lacroix, *Le personalisme comme anti – idéologie*, Paris 1972, 5. R. Burggraeve, *Il contributo ...* dz. cyt., 581.

świadomości poznawczej, gdzie przedstawia się ona samej sobie, afirmując samą siebie, usiłując jednocześnie zredukować drugiego do siebie¹⁵. Osoba jawi się sobie jako podmiot działający w sposób autonomiczny i wolny. Drugi natomiast jest kimś do zrealizowania przez moją świadomość, według mego wyobrażenia. Tak rozumiany humanizm nie zostawia więc miejsca na nic, co byłoby radykalnie inne. Wszystko jest tworzone według własnego wyobrażenia. Jest to problem, który dostrzegali Husserl, ale nie umiał sobie z nim poradzić. Lévinas zmierza więc do detronizacji ludzkiego „ja”, gdyż uważa, że ideał, jaki człowiek winien zrealizować, ukazuje się mu w sposób nieświadomy.

Niektórzy uważają, że w centrum humanizmu przedstawionego przez Lévinasa znajduje się drugi jako potrzebujący; jako ten, który pozbawia ludzkie „ja” jego imperialistycznych zapędów. Ja” przestaje być miarą wszelkich czynów. Tym, który określa sposób mojego działania, jest drugi, gdy staje przede mną¹⁶. Levinas mocno podkreśla odpowiedzialność za drugiego, posłuszeństwo i podporządkowanie się drugiemu, zobowiązanie się do sprawiedliwości, nawet wbrew sobie¹⁷.

Krytykuje on humanizm tradycyjny za rolę, jaką ten przypisuje państwu. Dla Lévinasa, całe myślenie zachodnie jest „egologia”¹⁸. Określa je jako „współżycie egologiczne”, jako „egonomię społeczną”¹⁹.

Relacja ekonomiczna, jaka powstaje pomiędzy człowiekiem a światem, ma charakter *ego-nomiczny*, jak twierdzi R. Burggraeve, jeden ze zwolenników Lévinasa²⁰. „Ja” jawi się jako centrum, wokół którego wszystko się obraca. Człowiek zaczyna istnieć rozumiejąc świat w procesie egoistycznym (*ego-istniejąc*), gdyż istnieje jako ktoś odrębny,

¹⁵ E. Lévinas, *Totalité...* dz. cyt., 54 – 56; E. Lévinas, *Difficile liberté*, Paris³, Albin Michel, 409.

¹⁶ „La liberté pouvant avoir honte d’ elle – même – fonde la vérité (et ainsi la vérité ne se déduit pas de la vérité). Autrui n’est pas initialement fait, n’est pas obstacle, ne me menace pas de mort. Il est désirer dans ma honte. Pour découvrir la facticité injustifiée du pouvoir et de la liberté, il faut non pas la considérer comme objet, ni considérer Autrui comme objet, il faut se mesurer à l’infini, c’est – à dire – le désirer”. E. Lévinas, *Totalité ...* dz. cyt., 55n.

¹⁷ „Celle – ci (la justice – RM) ne consiste – t – elle pas à mettre avant les obligations à l’égard de soi, l’obligation à l’égard de l’Autre – f metre l’Autre avant le Même”. J. Lacroix, *L’infini et le prochain selon E. Lévinas*, w: *Panorama de la philosophie française contemporaine*, Paris 1966. Cyt. za R. Burggraeve, R. Burggraeve, *Il contributo ...* dz. cyt., 581.

¹⁸ E. Lévinas, *Totalité...* dz. cyt. 14.

¹⁹ Por. R. Burggraeve, *Il contributo ...* dz. cyt., 582.

²⁰ Tamże, 574.

używający świata. Tak zidentyfikowany byt posiada strukturę ekonomiczną. Odniesieniu ekonomicznemu Lévinas przeciwstawia relację etyczną. Nie jest ona relacją *ego*-nomiczną, ale hetero-nomiczną. Ukazuje drugiego, a nie „ja”²¹.

Relacja ekonomiczna jest relacją o charakterze totalnym i może przybierać różne formy. Człowiek w niej uczestniczy zarówno w sposób przed-świadomy, jak i świadomy. Na poziomie uczestnictwa świadomego bierze on udział w życiu państwa, włącza się w bieg historii, poddaje się oddziaływaniu kulturowemu. Na poziomie uczestnictwa nieświadomego (przed-świadomego) człowiek jest jednym z mechanizmów otaczającego go świata. Zarówno uczestnictwo świadome, jak i nieświadome mają cechy egoistyczne. Uczestnictwo ekonomiczne (egoistyczne) ma charakter totalitarny i polega na używaniu świata. Poprzez uświadamianie sobie istnienia człowiek zrywa z całością, następuje jego oddzielenie bytowe, tzw. separacja. Zerwanie z uczestnictwem Lévinas uznaje za proces pozytywny, ale niewystarczający, by stać się w pełni sobą²². Symbolem oddzielenia się od całości bytowania jest dom rodzinny, stanowiący zacisze, do którego ucieka się człowiek. Zapewnia mu on intymność oraz stabilność²³. Uczestnictwo ekonomiczne nie sprowadza się wyłącznie do zagadnienia własności prywatnej. Jedną z jego form jest także praca. Świat istnieje dzięki konsumpcji, a ta domaga się pracy. Praca poprzedza konsumpcję i jej sprzyja²⁴.

Oprócz uczestnictwa ekonomicznego w całości bytowania (totalności) mamy do czynienia z uczestnictwem poznawczym (noetycznym). Dokonuje się ono za sprawą świadomości, zmierzającej do obiektywnego poznania, dzięki czemu powstaje podmiot, jako korelat świadomości poznawczej poznawanych przedmiotów, jawiący się sobie jako inny w stosunku do pozostałych. W wyniku ujęć tematycznych przedmiot traci jednak swoją inność. Fenomen przestaje być czystym fenomenem, a staje się fenomenem szczególnym, który podkreśla inność drugiego, ale według naszych wyobrażeń.

²¹ E. Lévinas, *Totalité...* dz. cyt., 60.

²² „La rupture de la totalité qui s’accomplit par la jouissance de la solitude – ou par la solitude de la jouissance est radical”. E. Lévinas, *Totalité...* dz. cyt., 91.

²³ Tamże, 124 – 127.

²⁴ Tamże, 131 – 142.

Wymienione powyżej formy uczestnictwa nie wyczerpują – zdaniem Lévinasa – całej działalności człowieka, dlatego wyróżnia on jeszcze uczestnictwo bezpośrednie w człowieczeństwie innych. Ma ono, w przeciwieństwie do dwóch poprzednich, charakter altruistyczny, a nie egoistyczny. Jest uczestnictwem „etycznym”.

W społeczeństwie kierującym się zasadami takiego humanizmu nie patrzy się na poszczególnych ludzi inaczej, jak tylko poprzez siatkę pojęciową. Pojęcie „człowiek” posiada jednak zbyt abstrakcyjny charakter i nie oddaje osobowości konkretnej osoby, co powoduje, że patrzymy na innego jak na siebie samego, a swoje pragnienia traktujemy jako jego potrzeby. Drugi jawi się jedynie jako horyzont poznawczy dla mojego „ja”.²⁵ Myśl bowiem zmierza do ujęcia wszystkiego w jedną całość, stąd też grupuje, systematyzuje, uogólnia. Stara się wyróżnić typy psychologiczne, społeczne, czy gospodarcze. Traktuje osobę jako element ludzkości. Podmiot nie jawi się jako ktoś jedyny, posiadający swoje potrzeby, ale jako taki. Niewiele też pomogły – jego zdaniem – wysiłki Heideggera. Dokonane przez niego odróżnienia *Mitsein*, *Dasein*, *Miteinandersein* i tak mają swoje odniesienie do bycia w ogólności²⁶. W ostatecznym rozrachunku podmiot traktuje drugiego nie jako osobę wolną, ale jako pewną siłę, której trzeba się oprzeć, przewyciężyć ją. Mamy więc do czynienia ze swoistym kanibalizmem dokonywanym w imię cywilizacji. Trwa ciągła konsumpcja jednych przez drugich²⁷.

Pierwotne doświadczenie pokazuje, że nie sposób jest zignorować wolności drugiego. Wszyscy ludzie noszą w sobie pragnienie, by być afirmowanym w całej swej pełni. Egoizm jednego spotyka się z egoizmem drugiego i wzajemnie się potęgują²⁸. Walki, jakie się toczą pomiędzy ludźmi, jeżeli mają one charakter polityczny bądź ekonomiczny, nazywamy wojną. Wojna nie ma trwałego charakteru. Między walczącymi dochodzi do czasowych rozejmów, które pozwalają większości jednostek jakoś tam przeżywać. Rozejmy są jednak okupione kompro-

²⁵ „La vérité qui devrait réconcilier les personnes, existe ici anonymement. L’universalité se présente comme impersonnelle et il y a là une autre inhumanité. L’”egoisme” de l’ontologie se maintient même lorsque, dénonçant la philosophie socratique comme déjà oubliée de l’être et comme déjà en marche vers la notion du „sujet” et de la puissance technique, Heidegger trouve, dans le présocratisme, la pensée comme obéissance à la vérité de l’être”. E. Lévinas, *Totalité...* dz. cyt. 16n.

²⁶ Tamże, 39. Por. także R. Burggraeve, *Il contributo ...* dz. cyt., 583.

²⁷ Por. tamże, 583.

²⁸ E. Lévinas, *Treuscendence et hauteur*, w: *Bull. Soc. Fr. Phil.* 56(1962), nr 3, 93.

misami, które mają to do siebie, że pokonany zrzeka się części swojej wolności na rzecz zwycięzcy.

Istnieją różne sposoby zwyciężania przeciwnika. Nie musi to być od razu wojna. Mogą to być zabiegi dyplomatyczne, argumentacja, demagogia, przemoc. Nawet miłość może być jedną z form zdobywania drugiego²⁹. Jeżeli pokonany nie ma szans na swoją obronę, wówczas poddaje się on zupełnie drugiemu, co potocznie nazywa się tyranią lub niewolnictwem. W życiu społecznym mamy często do czynienia ze ślepyim posłuszeństwem, kiedy to podporządkowujący swoją wolę nie wie, co czyni³⁰. Swoistą rolę odgrywa państwo, które ogranicza wolność jednostce, ale ją również zabezpiecza. Państwo jest warunkiem koniecznym istnienia wolności podmiotu w konkretnych warunkach, gdyż ułatwia mu walkę o wpływy gospodarcze. Bez niego byłby on skazany na zagładę. Nie zabezpiecza ono jednak pełnej wolności, bo tego nie jest w stanie uczynić. Wolności nie może bowiem zagwarantować żadne racjonalne prawo, ani jakiś kateryczny imperatyw³¹. W *Totalité et Infini* Lévinas powiada, że polityka ciągle poszukuje wzajemnej wdzięczności, tj. równości, zabezpieczenia szczęścia³². Ludzkie „ja” pozostaje prototypem człowieka. Drugi zaś jawi się jako kopia mojego „ja”³³.

Stąd też Lévinas proponuje odwrócić nasze myślenie i przyrzeć się dokładniej ludzkiemu doświadczeniu moralnemu, aby zrozumieć, że relacje międzyludzkie opierają się na innym, niż ekonomiczny, fundamencie. Chodzi mu, by nie pokazywać inności drugiego jako kogoś zupełnie odseparowanego od mojego „ja”, ale jako tego, za kogo ja ponoszę pełną odpowiedzialność. Od takiej właśnie odpowiedzialności zależy prawdziwy humanizm. Co więcej, odpowiedzialność za dru-

²⁹ E. Lévinas, *Totalité ...* dz. cyt., 42.

³⁰ E. Lévinas, *Liberté et commandement*, w: Rev. Met. Morale 56 (1953), 265n.

³¹ „Voilà donc notre conclusion jusqu'ici: s'imposer un commandement pour être libre, mais précisément un commandement extérieur, non pas seulement une loi rationnelle, non pas un impératif catégorique sans défense contre la tyrannie, mais une loi extérieure, une loi écrite, munie de force contre la tyrannie, voilà sous une forme politique, le commandement comme condition de la liberté”. E. Lévinas, *Liberté et commandement*, w: Rev. Met. Morale 56 (1953), 266.

³² „La politique tend à la reconnaissance réciproque, c'est – à – dire égalité; elle assure le bonheur. Et la loi politique achève et consacre la lutte pour la reconnaissance”. E. Lévinas, *Totalité ...* dz. cyt., 35.

³³ Lévinas E., *Transcendence et hauteur*, w: Bull. Soc. Fr. Phil. 56(1962), nr 3, 93. Zob. R. Burggraeve, *Il contributo ...* dz. cyt., 586.

giego jest źródłem prawdziwego humanizmu. W pełni sprawiedliwa i pokojowo usposobiona społeczność może powstać dopiero wtedy, gdy „ja” postawi się w pozycji drugiego, co Lévinas nazywa substytucją lub ekspiacją za winy drugiego.

Przeprowadzone powyżej rozważania pokazują, że humanizm w rozumieniu Lévinasa znacznie się różni od jego tradycyjnej postaci. Odmawia on osobie określania siebie, jako że tego może dokonać jedynie inny. Osoba nie jest też celem samym w sobie, bo do jej „istoty” należy istnienie dla drugiego i ponoszenie za niego odpowiedzialności. Dopiero ponoszona przeze mnie odpowiedzialność sprawia, że staję się wolnym. I to właśnie przekonanie sprawiło, że został on zaliczony przez papieża do grona personalistów.

MAREK PANEK

WYDZIAŁ FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ, ATK

EPISTEMOLOGICZNE PODSTAWY FILOZOFII GABRIELA MARCELA

Filozofia Gabriela Marcela (1889-1973) wypływa z osobiście przeżytego doświadczenia. Jest ona próbą połączenia bezpośredniości doświadczenia z myślą refleksyjną. Do filozoficznej analizy Marcel wybiera przede wszystkim te doświadczenia, które uważa za istotne dla swego życia duchowego. Analizuje więc takie fundamentalne doświadczenia osoby ludzkiej, jakimi są: miłość, nadzieja, wierność i wiara, wolność, śmierć i nieśmiertelność. Można je, według francuskiego egzystencjalisty, odkryć i zanalizować za pomocą „filozofowania konkretnego”, angażującego filozofa w odkrywaną i analizowaną rzeczywistość. „Filozofia konkretna” jest dynamicznym typem filozofowania¹. Odróżnia ją to od filozofii uprawianej akademicko, ujętej w system, która jest typem filozofii statycznej. W niniejszym artykule zostaną naszkicowane poglądy Gabriela Marcela na genezę filozoficznych poszukiwań, ich przedmiot i cel oraz metodę refleksji filozoficznej.

¹ Por. S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej. Problematyka Boga i religii u czołowych filozofów współczesnych*, Wrocław 1979, 398-400.