

Paweł Pieniążek

W poszukiwaniu absolutu : erotyzm w myśli Levinasa

Sztuka i Filozofia 12, 77-94

1996

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.

Paweł Pieniążek

W POSZUKIWANIU ABSOLUTU. EROTYZM W MYŚLI LEVINASA*

Walka współczesnej filozofii z tradycją racjonalistyczną polega nie tylko na ukazaniu niezdolności sprostania przez nią ustanowionym przez siebie standardom – mierzonej wymogami poznania racjonalności, ukazywaniu podkopujących jej logiczną koherencję, eksplorowanych przez dekonstrukcjonizm nierozstrzygalników, ale również na odsłanianiu jej rozstrzygnięć mistyfikujących rzeczywiste doświadczenia świata i egzystencji ludzkiej. Zasadnicza niewydolność racjonalizmu brałaby się zatem nie tyle z niedostrzegania heterogenicznych doświadczeń świata, co raczej z tłumienia świadomości tych doświadczeń, wypierania ich zatartych obrazów. Ta podszyta złą wiarą neutralizacja nie wyraża się jednak w prostym zapomnieniu kontestatorskich doświadczeń, ale w pozbawieniu ich prawa obywatelstwa poprzez przeniesienie ich świadomości na inny, podlegający kontroli obszar, asymilację i zawłaszczenie przez wrogi im żywioł, narzucenie obcych im praw, słowem: odebranie własnego miana i własnej prawdy. Dyskurs racjonalistyczny nie tylko nie umie, ale przede wszystkim nie chce nazwać przekraczających go doświadczeń, które, pozbawione odtąd własnej autonomizującej je zasady, przestają żyć własnym życiem, tracąc swą substancjalną spoiłość w wypreparowanym z życia abstrakcyjnym dyskursie.

Jednym z takich doświadczeń poddanych strategiom mistyfikacji jest *erotyzm*. Pytając o istotę człowieka, swoistość jego egzystencji w przejrzystym, inteligibilnym kosmosie, racjonalizm nie rozważał odrębności erotyzmu, wykluczając go jednym gestem ze świata ludzkiego, to znaczy zamykając w sferze zanimalizowanej zmysłowości, w świecie zwierzęcym, w którym człowiek miał uczestniczyć poprzez swoje regulowane funkcjami zwierzęcymi ciało. Znaturalizowany i poddany przyrodniczym determinacjom, erotyzm zostaje zredukowany do określającej jego zwierzęcą funkcję prokreacji i, wraz z ciałem, przekształcony w bierny instrument duszy jako aktywnej zasady – uniwersalizującego swoje istnienie poprzez poddanie go inteligibilnym wymogom rozumnej struktury kosmosu – człowieka.

* Tekst ten w swojej pierwszej, referatowej wersji został przedstawiony na seminarium prof. S. Pazury, Uniwersytet Warszawski, 1991-1992.

Poprzez tę funkcję podtrzymania gatunku, której zmysłowa przyjemność stanowi wyłącznie uboczny, nieintencjonalny, efekt, erotyzm podlega moralizacji i socjalizacji, zostaje wpisany w instytucję małżeństwa, podtrzymującą byt wspólnoty i odwołującą się do wyższej sankcji. To wszystko, co nie poddaje się tak skrojonemu erotyzmowi, co nie posiada prokreacyjnej sankcji, a zatem tworząca perwersję wynaturzona nadwyżka, ekscesywny nadmiar, zostaje nazwane zwierzęcością i usunięte z przejrzystego świata racjonalizmu, jak gdyby właśnie to, co zwierzęce, nie było określane przez zdolność prokreacyjnego samoodtwarzania i usankcjonowane odpowiednim, namaszczonego aktem stwórczym, miejscem w hierarchicznej strukturze kosmosu, stanowiąc również niższą, służebną część bytu ludzkiego. W ten sposób racjonalizm, zamykając istnienie ludzkie w biegunowo odmiennych kategoriach animalnego ciała i duszy, nie zadaje pytania o miejsce perwersyjnego nadmiaru erotyzmu w ekonomii istnienia ludzkiego i usuwa go, pod mianem „zwierzęcości”, ze swego świata jako to, co nie jest ani czysto duchowe i osobowe, ani czysto zwierzęce. Stanowiąc ślepią plamkę w teoretycznej strukturze racjonalizmu, erotyzm miałby jeszcze swoje przeniesione i zmistyfikowane zwierzęcością miejsce w apokaliptycznej wizji radykalnej negacji boskiego porządku bytu, ogólnego szaleństwa świata, wyrażającego się w uniwersalnym wynaturzeniu natury, odwróceniu i przemieszaniu funkcji ludzkich i zwierzęcych, zmieszaniu wszystkich dotąd pooddzielanych i uporządkowanych żywiołów.

Za wypędzeniem ekscesywnego erotyzmu z dychotomicznej rzeczywistości racjonalizmu daje się odnaleźć głęboko skrywane przeczucie erotyzmu jako reprezentanta „przeklętej części” człowieka, lęk przed zgodą na własne istnienie, jawiące się jako zasadniczo nieprzewidywalne, tracące kontrolę nad własnymi podstawami, stające się igraszką nie dających się opanować, mrocznych, nieinteligibilnych sił życia. Ów utajony lęk wyrażałby ostatecznie troskę wspólnoty o przetrwanie i zachowanie ciągłości porządku społeczno-gatunkowego, który, konstytuując się poprzez normalizacyjne uzgadnianie jednostki z wymogami wspólnoty, usuwa wszystko to, co jako nieobliczalne zagraża jej integralności i podważa legitymizujący normatywną władzę nad jednostkami porządek uniwersalności.

Ujawniając swoistą hipokryzję racjonalizmu, filozofia współczesna usiłuje włączyć erotyzm, a wraz z nim celesność człowieka, w świat nieredukowalnie ludzki, a zatem dostrzec w integralnym erotyzmie niezbywalny składnik istnienia, swoiście ludzkie doświadczenie. Tym samym

sytuuje doświadczenie erotyzmu poza opozycją duchowe-zmysłowe, a zatem deanimalizuje i denaturalizuje erotyzm, przestając ujmować go w kategoriach prokreacji czy zmysłowej satysfakcji. Umieszczając erotyzm w wąskiej przestrzeni między duchowym a zmysłowym, odnosi ona związany dotąd ze zmysłowym akt erotyczny do sfery, w której, mieszając oba rozdzielone dotąd porządki, odnajduje on swoją ponadnaturalną, spirytualizującą go i „humanizującą” prawdę, a mianowicie do perwersji uwalniającej erotyzm spod władzy naturalnych determinizmów. *To perwersyjne odchylenie erotyzmu czyni go w jakiejś mierze funkcją porządku związanego dotąd z osobową sferą istnienia.* Problem owej rodzącej perwersyjną specyfikę erotyzmu funkcji oraz problem sensu zawiązującej się wokół tej funkcji komunikacji erotycznej – wyzwolonej z naturalnych ograniczeń – zakreśla horyzont myślowy współczesnej filozofii erotyzmu. W horyzont ów, wyznaczony nazwiskami Sade’a, Bataille’a, Klossowskiego, Deleuze’a i Foucaulta, wpisuje się również Levinasowska fenomenologia erotyki.

Od samego początku swej twórczości Levinas poddaje analizie filozoficznej skonstatowany przez siebie nadzwyczajny status erotyzmu: „Socjalność jest należyta. Najbardziej subtelne stosunki społeczne urzeczywistniają się poprzez formy, utrzymują pozory, które skrywają dwuznaczności pod szatą szczeroci i sprawiają, że należą one do świata. To, co jest odporne wobec form, zostaje wykluczone ze świata. Skandal pojawia się w nocy – w miejscach, które cieszą się jak gdyby eksterytorialnością wobec świata” (EE, s. 60). Erotyzm wyrzywa jednostki ze świata zamkniętej w formach społecznych egzystencji codziennej, zrelatywizowanej w swej faktycznej partykularności do przypadkowych determinizmów bytu, posiadającej zatem „spoistość czysto empiryczną”. Zasadę istnienia tej faktycznej codzienności Levinas odnajduje w zdeterminowanej troską podmiotu o własne bycie tożsamości, nie będącej wszakże substancjalnym zagęszczeniem jednostki, zespołem niezmiennych cech, ale fundamentalnym sposobem doświadczenia przez nią swej obecności w świecie, odnoszenia się do siebie, innych i rzeczy, na mocy którego odnosi się ona zawsze i wyłącznie do siebie, wpisując świat we własną immanencję, przekształcając go w korelat swojego istnienia, w którym przejawia się ona i potwierdza, i w ten sposób znosi odmienność świata; odtąd *podmiot ludzki istnieje esencjalnie sam*, przykuty do swego wszechobecnego bytu, uwięziony w swej monotonnej, nieodparcie powracającej tożsamości; tożsamość, skupiając całe stanowiące horyzont teoretycznego i praktycznego oddziaływania na byt bycie-w-świecie, konstytuuje „empiryczną tautologię” istnienia ludzkiego.

Perspektywą dla tej rozproszonej w faktyczności codzienności, zredukowanej do form społecznych, zdepersonalizowanej egzystencji ludzkiej nie jest bynajmniej powrót do naturalności istnienia, restytuujący erotyzm jako obietnicę zmysłowego szczęścia. Levinas nie wpisuje erotyzmu w ramy klasycznej opozycji natura/cywilizacja, wyobcowane/autentyczne, nie czyni zeń uprzywilejowanego reprezentanta tego, co naturalne w jego konflikcie z wynaturzającym zmysłowość racjonalizmem, antidotum na alienującą presję kondensującej w sobie wymogi istnienia ekonomicznego (poznania i pracy) cywilizacji – „tyranii (...) dzieł wyalienowanych, już obcych człowiekowi, budzących antyczną nostalgię za cynizmem” (TI, s. 219).

Erotyzm nie wyczerpuje się w świecie czystej naturalności i zmysłowości, który określa już nie właściwa istnieniu zwierzęcemu troska o samoza-chowanie, lecz przekraczające zaspokojenie potrzeby, gdyż wyływające z antycypacji rozkoszy – to właśnie stanowi o specyfice ludzkiego doznania zmysłowego – „rozkoszowanie się światem”, przeżycie totalnej, intensyfikującej się aż po skrajną „egzaltację” rozkoszy i zmysłowej pełni szczęścia – „istnienie rajskie”. Zmysłowość stanowi właśnie – neutralizujący moc opozycji zmysłowe/ekonomiczne – wyjściowy moment samokreacji tożsamego podmiotu, prefigurację Tego-samego jako zasadniczej struktury jego bycia-w-świecie. Z jednej strony, intensyfikująca istnienie zmysłowe rozkosz prowadzi do roztopienia substancjalno-rzeczowego porządku bytu w amorficznym żywiole czystych jakości zmysłowych, wywołując ekstazy-czne przeżycie konsubstancjalnej jedności ze zmysłowo zdekonstruowanym światem. Z drugiej strony, rozkosz subiektywizuje podmiot, jej interioryzacja i inwolucja umożliwi krystalizację i substancjalizację rudymenarnego *ja* w totalności zmysłowego szczęścia, skupionego w sobie i na sobie, istniejącego dla siebie – *ontologicznie egoistycznego*. Na poziomie tego prerefleksyjnego przeżycia *ja* nie znosi jeszcze bytowej niezależności świata, czerpiąc zeń – z rozkoszowania się jakościami zmysłowymi – swą podmiototwórczą energię, zależy jeszcze od niezależnego od siebie świata, którego nie jest w stanie podporządkować sobie w celu zabezpieczenia swej skończonej, przeżytej jako quasi-absolutna chwila, rozkoszy. Ta „niepewność jutra” zagraża pozbawionemu jedynej treści swego istnienia podmiotowi zmysłowemu strąceniem w otchłań – stanowiącego odwrotną stronę zmysłowości – chaosu jako depersonalizującej pełni bytu przedludzkiego, anonimowego (*il y a*). Toteż stymuluje ona odroczenie rozkoszy w celu jej zapewnienia, poprzez podporządkowanie sobie świata, przekształcenie go – poprzez aktywność pracy i świadomości – w pozbawiony swej odmienności inteligibilny porządek rzeczy. Istnienie zmysłowe (cechuje je znosząca

mediatyzację czasu i przestrzeni bezpośrednio) oraz istnienie ekonomiczne (cechuje je znoszący odmienność bytu dystans) stanowią w ten sposób moment tej samej podmiototwórczej dynamiki, na mocy której podmiot konstituuje się jako byt tożsamy, poddający świat wymogom swej empirycznie ustanowionej tożsamości.

Ta ugruntowana na tożsamości jednostki immanencja bycia-w-świecie zwraca się na poziomie wspólnoty i historii przeciwko monadycznej autonomii jednostki: powołany przez nią byt autonomizuje się, staje się samoistną całością, czyli historią, skupiającą całość obiektywnych dzieł człowieka i przedstawiającą się jako jedyny – sensowny i racjonalny – horyzont jego istnienia. Nie posiadając żadnego organizującego ruch jej całości celu, niwecząc wszelkie przebiegające przez nią projekty emancypacyjne, historia poddaje jednostki własnemu ślepemu biegowi, przypadkowym determinacjom, wyłącza je z osobowej struktury, podważając ich roszczenia do reprezentowania w empirycznym bycie tego, co racjonalne i uniwersalne. W ten sposób, uwalniając człowieka od depersonalizującej immanencji istnienia przedludzkiego, odtwarza ją na poziomie bycia-w-świecie.

Erotyzm wykracza w przekonaniu Levinasa poza całość rządzonego przez zasadę tożsamości ludzkiego bycia-w-świecie, zarówno poza jego czysto zmysłowe podłoże, jak i poza nadbudowaną nad nią, rozświetloną porządkiem sensu, ekonomiczną codzienność pracy i poznania – „sytuuje się poza aktywnością ekonomiczną i poza światem”. Znaczy to, iż przekracza porządek zmysłowej rozkoszy, sensu i poznania – *ja* tożsamego; tym samym nie daje się zinterpretować w konstytutywnych dla tożsamości bycia-w-świecie kategoriach możliwości. Nie jest spełnieniem projektu, w perspektywie którego podmiot antycypowałby i prerozumiałby swoje „cisnące się, migoczące w świetle (...) i pobudzające jego siły” możliwości, przez podjęcie których potwierdza się w swej tożsamości, czyli obecności dla siebie; żywiołem erotyzmu nie są możliwości, przez odniesienie do których daje się wyłącznie zrozumieć – zmysłowe czy duchowe – spełnienie, „pieszczota nie działa, nie panuje nad tym, co możliwe” (TI, s. 237).

Odrzucając rozumienie erotyzmu w kategoriach gry możliwości i aktualizacji, Levinas przeciwstawia się zakładającej je Sartrowskiej koncepcji miłości jako panowania i dominacji – projektu „zniewolenia świadomości Drugiego”¹. Sartre wpisuje miłość w konflikt wolności, w którym każda

¹ J.P. Sartre, *L'Être et Néant*, Paris 1943, s. 413-429.

z wolności może potwierdzić się jedynie poprzez podporządkowanie sobie drugiej, czyli zniesienie „odmienności Drugiego” – „utożsamienie ze mną” i „upodobnienie do mnie innej wolności”; dążenie do uzyskania wzajemności stanowi wyłącznie instrument „projektu unifikacji”, neutralizuje bowiem wolę panowania Drugiego, usypia jego czujność. Ów projekt zniewolenia Drugiego w miłości zawodzi, stanowi pułapkę dla zniewalającego, jako że nigdy nie ma on pewności, że Drugi go kocha i że nie traktuje go przedmiotowo. Ażeby tę pewność uzyskać, musi on w coraz większym stopniu uwiarygadniać swą miłość, poddać się wysuwany przez Drugiego wymogom wzajemności, a poprzez to odraczać w nieskończoność zamiysł zniewolenia go. Ponadto miłość jako wolę panowania satysfakcjonuje jedynie „posiadanie wolności jako wolności”, gdy tymczasem wolność posiadana nie jest już wolnością.

Levinas odrzuca to rozumienie miłości w kategoriach walki, czyni ono bowiem z miłości relację symetryczną i odwracalną – „pan staje się niewolnikiem niewolnika, a niewolnik panem pana” (TA, s. 80) – nie pozwala ugruntować odmienności Drugiego, który dla Sartre’a jest wolnością podobną do wolności *ja*. Tymczasem Drugi zachowuje swą odmienność, jeśli jest esencjalnie inny niż *ja*, jeśli zatem nie jawi się jako wolność i siła, a opór, jaki stawia, nie pochodzi z „siły większej od mojej siły” (TA, s. 81), lecz z samej jego nie wywłaszczalnej odmienności. To, co jest dla Sartre’a porażką miłości, „porażką komunikacji” w miłości, niemożnością doświadczenia zawłaszczenia Drugiego, stanowi właśnie o pozytywnym charakterze relacji; „nieobecność Innego jest właśnie jego obecnością jako Innego”, albowiem „gdyby innego dało się posiąść, pojąć, poznać, nie byłby on innym” (TA, s. 89). Otwierając się na esencjalną nieobecność Drugiego w świecie obecności, i tego, co da się uobecnić, erotyzm odnosi się właśnie do jego nie dającej się zmediatyzować wysiłkiem pracy i poznania, czyli uobecnić, radykalnej odmienności; dokonując wyłomu w zażyłym świecie sensu i obecności, rozbijając monadyczną tożsamość *ja*, otwiera się na czystą zewnętrzną. Jest ruchem samej transcendencji. Takie stanowisko Levinas zajmuje w pracach z lat czterdziestych.

To rozumienie erotyzmu jako transgresywnego doświadczenia odmienności Drugiego nasuwa jednak wiele pytań i kwestii, które zmusiły Levinasa do przemyślenia swej załączkowej filozofii erotyzmu. Jaką mamy pewność, że ujawniona przez erotyzm, rozsadzająca sensowny horyzont i koherencję świata nieobecność jest właśnie nieobecnością Drugiego, manifestacją jego odmienności? Jeśli z jednej strony zmysłowość została w tym okresie utożsamiona z czystą materialnością anonimowego, przedlu-

dzkiego istnienia, a z drugiej strony zmysłowość wpisana w ludzkie bycie-w-świecie, w jego znaczący horyzont, cechuje wówczas, w przeciwieństwie do właściwej istnieniu anonimowemu bezpośredniości, dystans tworzący przestrzeń nadawania sensu, narzucania na mrok bytu porządkujących go form, to na czym polega specyfika erotyzmu, erotycznej zmysłowości, skoro w swym transcendentnym ruchu ma ona wykroczyć zarówno poza istnienie anonimowe, jak i inteligibilny porządek świata, by otworzyć przestrzeń transgresywnej komunikacji z Drugim? Czysta depersonalizująca zmysłowość istnienia anonimowego, jak i zinteligibilizowana w całości zmysłowość bycia-w-świecie znoszą właściwy transcendencji rzeczywistości i nieprzekraczalny (a nie stanowiący przestrzeń rozwijania zawłaszczającej byt tożsamości) dystans między *ja* a Drugim. Gdzie sytuuje się czysta naturalność i jaka jest zasada wyjścia poza nią, pozwalająca usytuować erotyzm poza czystą zmysłowością i poza zmysłowością zinteligibilizowaną, a zatem zasada określająca specyfikę erotyzmu? Tej, sygnalizowanej jako perwersyjna, specyfiki Levinas we wczesnym okresie swej myśli nie był w stanie ugruntować, utożsamiał bowiem transcendencję erotyczną z transcendencją etyczną, a zatem erotyczną przemoc perwersji z etyczną bliskością wobec Drugiego. Levinas uwzględnił te trudności w *Totalité et Infini* w kontekście nowego – odróżniającego naturalny i ekonomiczny poziom istnienia zmysłowego – rozumienia bycia-w-świecie (odwołaliśmy się doń we wstępnej, ogólnej charakterystyce myśli Levinasa), poddając erotyzm odrębnej, gruntownej analizie, rozświetlając jego filozoficzny sens w swej przesłoniętej trudnym językiem fenomenologii erotyki.

Erotyzm – to jego ramowa charakterystyka – „jest zmysłowością”, a zarazem „przekracza zmysłowość”. W tej zasadniczej ambiwalencji nie daje się sprowadzić ani do aktu zmysłowego doznania, ani do aktów duchowo-poznawczych. Jego prawda kryje się w przestrzeni między tymi dwiema przeciwstawnymi sferami.

W sferze czystej zmysłowości erotyzm zmierza do osiągnięcia możliwie największej przyjemności zmysłowej; jest powrotem do istnienia naturalnego. Ekstaza rozkoszy znosi odrębność *ja*, prowadzi do cielesnego zespolenia i stopienia się *ja* z Drugim-kobietą², do depersonalizującej

² W myśli Levinasa nie jest jasny problem statusu kobiecości jako obiektu pragnienia erotycznego. Otóż gdyby założyć, że Levinas traktuje kobiecość w kategoriach psychologiczno-biologicznych, to należałoby przyjąć (ów zarzut fallocentryzmu w myśli Levinasa sformułował Derrida, „Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'E. Levinas”, (w:) *L'Écriture et la différence*, Paris 1967, s. 117-228, a za nim Forthomme, *Une philosophie*

jednostki cielesnej „wspólnoty doznającego i doznanego”, nie zapośredniczonej jakakolwiek transcendentną wobec niej zasadą – tak jak „dwaj myśliciele mają wspólną myśl” – ale ogniskującej się wokół prerefleksyjnej, znoszącej wszelki dystans, sens, bezpośredniej więzi i konsubstancjalności doznawania: „drugi nie jest jedynie samym doznany, lecz w doznany potwierdza się doznający, jak gdyby to samo uczucie było wspólne *ja* i drugiemu” (TI s. 243). W znoszącym granice jednostkowości upojeniu erotycznym kochający powracają do „zwierzęcej nieodpowiedzialności”: „kochana, powrót do rangi dziecka bez poczucia odpowiedzialności (...), to czyste życie, «trochę zwierzę» (...), obchodzimy się z drugim niczym z młodym zwierzęciem”(TI, s. 241). *Ja* erotyczne zatracą się w anonimowej cielesności Drugiego – „nie-ja amorficznego” – które w przeżyciu totalnej rozkoszy ulega desubstancjalizacji, traci swą substancjalną koherencję, uwalniając się od swej obiektywizującej je, przekształcającej w konkretne substancjalne bytowanie formy – „traci status bytu”; nie jest ani obiektem biologicznym („rzeczą fizjologa”), ani „ciałem własnym”, przeżytym w prerefleksyjnym doświadczeniu wolności jako „ja mogę” (do tego rozumienia ciała odwołuje się Sartre, gdy interpretuje erotyzm w kategoriach panowania i „formowania”, „zdradzającego drugiego jako ciało istniejące dla mnie i dla niego”), ani też „obojętnością tępej materii”, ale „ekshibicjonistyczną” i „rozwiązłą nagością”, nagą obnażoną „bezsztaltną cielesnością”, zredukowaną w „paroksyzmie materialności” do amorficznego kompleksu czystych pozbawionych więzi substancjalnej jakości zmysłowych. Poprzez dokonującą się w nim cielesną depersonalizację erotyzm zbliża się do doświadczenia istnienia przedludzkiego, w obu dokonuje się bowiem wywłaszczenie podmiotu z jego osobowej struktury i tożsamości, wyjście poza horyzont sensu; „obok

de la transcendence, la métaphysique d'E. Levinas, Paris 1979, s. 332, że różnicę płciową Levinas podnosi do rangi różnicy metafizycznej, a w konsekwencji, że mężczyznę jako „człowieka w znaczeniu *vir*, a nie *homo*”, czyni podmiotem, Tym-samym (Forthomme), zaś pragnienie etyczne i erotyczne pragnieniem męskim: wówczas *logos* jako zasada tożsamości podmiotu „byłby z istoty falliczny” (Derrida). Należy jednak zauważyć – odwołujemy się tu do analiz A. Renauta, *L'absolu et l'individu*, Paris 1987, s. 241-242 – że dyskurs Levinasa z racji swych fenomenologicznych roszczeń (do uchwycenia *eidosu* Erosa) zakłada uniwersalny podmiot transcendentny jako podmiot filozoficzny. Kobieta stanowiłaby zatem zmysłowo-symboliczny obraz neutralnego obiektu niezaspakajalnego pragnienia erotycznego. Dodajmy, że Levinas używa metafory kobiety, tak jak uczynił to później – nie można wykluczyć tu nawiązania – Derrida, dla określenia antymetafizycznej natury nigdy nie dającej się uobecnić prawdy, sensu.

nocy jako anonimowego szemrania *il y a* rozciąga się noc erotyki, poza nocą noc tego, co skryte, potajemne i tajemnicze” (TI, s. 236).

Istnienie tego otwarcia w erotyzmie na enigmatyczną tajemnicę nie pozwala, w przekonaniu Levinasa, na naturalistyczne domknięcie erotyzmu, osiągnięcie radosnego spełnienia; sprawia, iż zmysłowy „zachwyt” nie wypełnia i nie wyczerpuje do końca przeżycia erotycznego, a odarta z inteligibilności cielesność kobiety nie posiada statusu „absurdalnej materialności *il y a*”, ale stanowi „jakby znaczenie *à rebours*, znaczenie, które znaczy nieprawdźwiwie” (TI, s. 241). W ten sposób erotyczna „transsubstancjacja”, poprzez którą „podmiotowość erotyczna stanowi (...) sobość innego” nie oznacza ostatniego słowa erotyzmu; „oszałamiająca głębia tego, co jeszcze nie jest”, tworzy w erotycznej naturalności wertykalną szczeplinę, w której wykracza on poza zmysłową spontaniczność i z racji której „stopienie się kochanków żywi się dualnością: jest to jednoczesność fuzji i oddzielenia” (TI, s. 247). Z jednej bowiem strony, w rozkoszy zmysłowej krystalizuje się *ja* egoistyczne, które powraca do siebie, aczkolwiek ów egoizm straci swoją naturalną niewinność, a z drugiej strony, kobieta jako obiekt erotyczny pomimo zmysłowego zawłaszczenia pozostanie „nieuchwytna” i „nietknięta”.

Owo wyniesienie erotyzmu poza prostą naturalność wiąże się – pośrednio – z istnieniem przenikającej przeżycie erotyczne świadomości moralnej, która swój wyraz znajduje w czułości wobec kobiety, wzbudzającej uczucie miłosne o tyle, o ile jawi się jako istota zasadniczo słaba, wrażliwa i delikatna. Kruchość jej egzystencji stanowi znak jej odmienności sytuującej się na „granicy bytu i nie-bytu”, będącej „już zanikiem i omdleniem, ucieczką w siebie (...), w tej ucieczce Inne jest innym, obcym wobec światła nazbyt dużego i je kaleczącego” (TI, s. 233). Odmienność ta stanowi wyzwanie dla zamkniętego w swym naturalnym egoizmie *ja*, które w pasywności czułości i współczucia „umiera tą śmiercią Drugiego, cierpi z powodu jego cierpienia” (TI, s. 237). Interweniująca w komunikacji erotycznej świadomość moralna wyraża, w przekonaniu Levinasa, leżącą u podstaw porządku ludzkiego transcendencję etyczną, która, zrywając egoistyczną immanencję tożsamości podmiotu, odnosi go do zewnętrżności Drugiego; źródło tego odniesienia Levinas upatruje w pozwaniu przez Drugiego *ja* do bezwarunkowej odpowiedzialności za Drugiego, który w swej etycznej, przejawiającej się w jego twarzy, obecności i odmienności stanowi manifestację Absolutu-Dobra, pozostawiającego w etycznym pozwaniu swój jedyny, enigmatyczny ślad; z dynamiki tej zawiązującej komunikację międzyludzką odpowiedzialności, przekształconej w obliczu innych Dru-

gich w sprawiedliwość – odpowiedzialność warunkową i proporcjonalną – Levinas usiłuje wyprowadzić cały porządek wspólnoty i rozumu. *W komunikacji erotycznej transcendencja etyczna manifestuje się w etycznym uszanowaniu Drugiego*, w radykalnej, rewindykującej jego osobowy byt, zań odpowiedzialności.

Zakładając transcendencję jako warunek swej możliwości, erotyzm integruje w sobie dwa heterogeniczne i przeciwstawne, nieobecne łącznie w innych obszarach egzystencji ludzkiej, wymiary: osobowo-duchowy i zmysłowy. Z gry ich wzajemnego odnoszenia się i przenikania, a zarazem wykraczania poza siebie, z etycznej spirytualizacji tego, co zmysłowe i naturalizacji tego, co etyczne, wylania się ich specyficznie ludzka synteza, w której przekraczają się, uwalniając *erotyzm integralny i suwerenny*. Jaka jest zasada tego antagonistycznego zakładania, skoro erotyzm nie polega na biernym przeciwstawieniu obu porządków, przechodzeniu od jednego do drugiego – taki model zakładało właśnie tradycyjne rozumienie miłości erotycznej – ale na transgresywnej aktualizacji obu erotycznych potencji w jednym niepodzielnym akcie zakładającego fizyczną potrzebę, lecz poza nią wykraczającego pragnienia? Otóż etyczny wymóg erotyzmu wyraża się w próbie urzeczywistnienia, w imię integralności i totalizacji istnienia ludzkiego, *transcendencji etycznej* w sferze tego, co zmysłowe, to znaczy zmysłowego uchwycenia i uobecnienia reprezentującej Absolut odmienności Drugiego, poddania zmysłowości prawu odpowiedzialności. Próba ta zawodzi; w depersonalizującej, rewindykującej cielesną bliskość i znoszącej porządek sensu egoistycznej zmysłowości nie da się urzeczywistnić transcendencji, która zakłada radykalny, asymetryczny dystans i wypełnia go absolutną treścią, etycznym sensem. W tym, co zmysłowe, *erotyzm usiłuje wyrazić to, czego wyrazić się w nim nie da*, jest daremną próbą przekroczenia granic zmysłowości w samej tej zmysłowości, za pomocą właściwych jej środków. Urzeczywistnianie tego, co etyczne, w tym, co zmysłowe, nie prowadzi zatem do etycznej sublimacji i idealizacji zmysłowości, ale do zawłaszczenia etycznego przez zmysłowe; zawłaszczenie to może być tylko jego zawieszeniem, a raczej odwróceniem i aktywną negacją, taką zatem, która – jako zasada mediatyzacji etycznego i zmysłowego – zmienia i przekształca samą zmysłowość. Odwrócenie etyczności w porządku tego, co zmysłowe, nie stanowi zatem już spokojnego powrotu do naiwnej i czystej naturalności istnienia, ale powrót zmediatyzowany – w tym, co zmysłowe i za pomocą tego, co zmysłowe – negacją i, poprzez ten stały ruch aktywnej negacji, stający się erotycznym przeobrażeniem i przemianieniem zmysłowości.

Wobec pustki nieobecności swojego obiektu zmysłowość negująca jest zmysłowością zaspokojoną, a zarazem nienasyconą – swej esencjalnej dwuznaczności zmysłowością sfrustrowaną, rozdrażnioną i rozjątrzoną: „lubieżność jest nie tylko niecierpliwa, lecz jest samą niecierpliwością, oddycha nią i dusi się nią, zaskoczona swym kresem, gdyż zmierza, nie zmierzając do celu” (TI, s. 237). W owym z góry skazanym na niepowodzenie usiłowaniu wyjścia poza siebie, ruch zmysłowości załamuje się, „odbija się” o granice nieobecności, powraca do siebie i w tym zapośredniczonym negacją transcendencji powrocie podwaja się, nakłada na siebie i spiętrza. Owa nadnaturalna nadwyżka zmysłowości – jej skurcz i sfałdowanie, paroksyzm – to niewątpliwie perwersja; Levinas nie używa tego określenia, mówi natomiast o „erotyzacji twarzy” – a także o lubieżności, rozwiązłości, nadmiernym ekshibicjonizmie, profanacji czy obsceniczności – czyli erotycznym odwróceniu porządku etycznej transcendencji, jej negacji. Wykraczając poza horyzont sensu – poprzez negację sensu transcendentnego i absolutnego – zmysłowość erotyczna, pozbawiona własnego znaczenia, nie jest „obojętnością tępej materii”, lecz znaczy negatywnie, stanowi odsyłającą do twarzy „odwrotność (jej) ekspresji”; twarz przestaje wyrażać samą siebie, czyli absolutne znaczenie, „przestaje wyrażać albo (...) wyraża tylko tę odmowę wyrażania, ten kres mowy i przyzwoitości, to brutalne przerwanie porządku obecności (...). Ekspresja przekształca się w nieprzyzwoitość”: „W tym odwróceniu twarzy przez kobiecość – w tym zniekształceniu twarzy – nieznaczenie utrzymuje się w znaczeniu twarzy” (TI, s. 238, 240). Owo nieznaczenie jako znaczenie odwrócone to właśnie perwersyjna nadwyżka zmysłowości – „nieznaczenie rozwiązłości”. Transcendencja moralna poprzedza zatem i warunkuje – negatywnie – perwersyjny erotyzm: „Tylko byt, który cechuje szczerłość twarzy może odkryć się w nieznaczeniu lubieżności (...). Brak szacunku zakłada twarz. Twarz powinna być dostrzeżona, aby nagość mogła uzyskać nieznaczenie lubieżności. Twarz kobiety jednoczy tę jasność i ten cień. Kobiecość jest twarzą, w której zamęt otacza i nachodzi już jasność. Pozornie społeczna relacja erosa miała odniesienie, niechby negatywne, do społeczeństwa” (TI, s. 238, 240).

Negacja świadomości moralnej wyraża się konkretnie w negacji odpowiedzialności za Drugiego i „uszanowania go”, w zasadniczej „nieprzyzwoitości”, przekształcającej powagę pierwotnego (przedracjonalnego) etycznego języka, „uczciwość słowa” tożsamego z absolutnym sensem, w „śmiejch (...) pełen niedomówień (...), nieobecność powagi, wszelkiej możliwości słowa, śmiejch «historii dwuznacznych» (...). Twarz, całkiem

prawa i szczerą, skrywa w swej epifanii kobiecej aluzję niedomówienia. Śmieje się ukradkiem z własnej ekspresji, nie prowadząc do żadnego sensu (...)” (TI, s. 241, 242). Wobec prowokującej do przekroczenia granic etycznego porządku odpowiedzialności „ekshibicjonistycznej napaści” ciała kobiecego, egoizm naiwny i spontaniczny przeobraża się w „lubieżność”. „Wzruszenie, cierpienie bez cierpienia, pociesza się, znajduje już upodobanie w swym cierpieniu. Wzruszenie jest litością, która znajduje w sobie upodobanie, przyjemnością, cierpieniem przekształconym w szczęście lubieżności” (TI, s. 237). Lubieżność nie jest już zatem naturalnym, załączkowym egoizmem depersonalizującej w świecie żywiołów rozkoszy zmysłowej, ani też egoizmem czysto ekonomicznym dążącej do redukcji energetycznego napięcia potrzeby fizycznej, ale egoizmem wynaturzonym i wyrafinowanym – perwersyjnie zwielokrotnionym: „Pragnienie (...) załamuje się i zadawała jako najbardziej egoistyczna i okrutna z potrzeb (...). Miłość pozostaje wirującym w potrzebie stosunkiem do Drugiego, a ta potrzeba zakłada jeszcze totalną, transcendentną zewnętrzną Drugiego” (TI, s. 232).

W tym, co zmysłowe, Drugi, dany w etycznym otwarciu, jest nieuchwytny, przejawia się jako esencjalna, wywołująca perwersyjny paroksyzm zmysłowości nieobecność. Kobieta zostaje „odkryta przez Erosa, a jednocześnie wymyka mu się”, pozostaje „uchwytna, lecz zarazem nietknięta w swej nagości”; ta „jednoczesność tego, co potajemne i tego, co odkryte, określa właśnie profanację” (TI, s. 234); jako „zasadniczo naruszalna i nienaruszalna” jest tym, co „dziewicze, tym, co niedotykalne w samym dotyku lubieżności (...)” – „wieczną kobiecością” (TI, s. 236). Lubieżność „jako profanacja odkrywa skryte jako skryte”, co znaczy, że „odkryte nie traci w odkrytym swej tajemnicy, skryte nie odsłania się (...). Odkryć to raczej gwałcić, aniżeli odsłonić tajemnicę” (TI, s. 237).

W ten sposób erotyzm zostaje skonfrontowany z absolutną nieobecnością Drugiego, „pustką, która nieustannie wymyka się ku przyszłości”, nie dając się w żadnym czasie przekształcić w obecność. Nie odsłaniając czegokolwiek, jakiegokolwiek obecnego bytowania, nie będąc zatem czystym aktem ani zmysłowego doznania, ani poznania, erotyzm „zmierza dalej aniżeli do swego kresu”, jest ciągle ponawianym, nie posiadającym kresu w przyszłości ruchem przekraczania granic – perwersyjną transgresją: pragnienie erotyczne „szuka, przetrząsa”, „jak gdyby (...) żywiło się własnym głodem”, nie jest „intencjonalnością odsłonięcia, lecz poszukiwania: marszem ku niewidzialnemu” (TI, s. 235).

W swej transgresywnej strukturze *erotyzm jest zatem zasadniczo dwuznaczny*, nie wyczerpuje się bowiem w zmysłowym pożądaniu, ani w duchowym pragnieniu. Jest zarazem „potrzebą i pragnieniem, pożądliwością i transcendencją, tym, co wypowiedalne i niewypowiedalne” (TI, s. 233). Aktualizując obie te potencje nie wyczerpuje się w żadnej z nich. W ten sposób nie przynależy ani do związanego z tożsamością jednostki immanentnego porządku jej bycia-w-świecie, ani do fundującej i usensawniającego istnienie ludzkie porządku etycznej transcendencji, ale – powiada Levinas – „sytuuje się u granic immanencji i transcendencji”, pomiędzy nimi, rozwijając się we właściwej sobie, określonej przez zmysłową inwersję porządku etyczności, czyli perwersyjną intensyfikację zmysłowości, przestrzeni: ów perwersyjny erotyzm Levinas zamyka w formule „niemal sprzecznej w terminach”: „rozkoszy tym, co transcendentne” – zapośredniczonej negacją świadomości moralnej rozkoszy perwersyjnej.

Ostatecznie, erotyzm jawi się Levinasowi jako *chybiona próba skrócenia drogi do Absolutu*, nazbyt ubogi i z gruntu nieadekwatny środek komunikacji z unieobecniającym się – przybierającym w komunikacji erotycznej postać cielesnego fantazmatu – Absolutem: „W bezładnych pieścizotach zawarte jest przyznanie, że dostęp nie jest możliwy, że gwałt zawodzi, że posiadanie zostaje odmówione. Istnieje również tragiczna śmieszność symulacji pożerania oraz kłusania podczas całowania. Jak gdyby ktoś się mylił odnośnie natury pragnienia mylonego przede wszystkim z głodem, który szuka czegoś i który zostaje później odkryty właśnie jako głód niczego. Inny jest właśnie tym wymiarem pozbawionym obiektu. Lubieżność jest pogonią za zawsze przekraczającą ją obietnicą. Pochodzi z ciągle wzrastającego głodu, który uwalnia się od wszelkiego bytu. Nie istnieje cel ani przewidywany kres. Lubieżność rzuca się w przyszłość nieskończoną, pustą, zawrotną. Pożera czysty czas, którego nie wypełnia ani nie określa żaden obiekt” (EE, s. 66-67).

Jako zasada swoistej spirytualizacji zmysłowości, odwróconej jedności etycznego i zmysłowego, *perwersja* wydobywa erotyzm ze sfery naturalności i zmysłowej spontaniczności, stanowi *specyficznie ludzki sposób doświadczenia erotyzmu*. Perwersyjna sublimacja erotyzmu nie oznacza zatem wykroczenia przez erotyzm poza właściwy człowiekowi obszar istnienia, ale wykroczenie poza jego osobowy wymiar. W ten sposób Levinas ukazuje³ granice ważności klasycznej, zakorzenionej w tradycji

³ S. Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas Philosophie*, Den Haag 1978, s. 156.

judeochrześcijańskiej, filozofii osoby, utożsamiającej to, co ludzkie, z porządkiem osobowym; widząc w człowieku istotę racjonalno-duchową, przypisuje mu autonomię oraz uwarunkowaną użyciem rozumu poczytalność, mającą go uzdatniać do kierowania się uniwersalizującymi jego byt powszechnie ważnymi zasadami racjonalno-etycznymi. Toteż, poddając głębokiej krytyce racjonalizm – nie był on w stanie ugruntować stanowiącej osobową esencję człowieka jedności, niepowtarzalności oraz uniwersalności jego istnienia – Levinas usiłuje oprócz tradycję filozofii osoby na innych, nie racjonalistycznych, obiektywistycznych i substancjalistycznych zasadach, takich zatem, które pozwoliłyby włączyć erotyzm w obręb istnienia ludzkiego, otwierając miejsce dla nowej *filozofii erotyzmu*.

Filozofią tą, za sprawą dokonującej się w niej rewindykacji perwersji jako „ludzkiej” natury erotyzmu, a zarazem transgresywnego środka komunikacji z tym, co absolutne, Levinas bliski jest myśli Sade’a⁴, Bataille’a⁵ czy Klossowskiego⁶. Jeśli jednak w transgresywnym doświadczeniu erotycznym dostrzegają oni ekstatyczną i ostateczną – wiążącą człowieka z anihilującym świat ludzki mrocznym sacrum – prawdę, to Levinas odmawia transgresji erotycznej miana transcendencji, utożsamiając tę ostatnią z etyczną, fundującą właśnie świat ludzki, komunikacją z Drugim, i czyniąc ją negatywnym warunkiem odwracającego jej porządek erotyzmu.

Levinas usiłuje scalić w obrębie egzystencji ludzkiej oba wymiary, *transcendencję etyczną* i *transgresję erotyczną*, zatem absolutną, fundującą osobowy porządek bytu ludzkiego, wspólnotę i historię, więź etyczną, z perwersyjną przemocą erotyzmu, ograniczoną, w przeciwieństwie do przemocy ontologicznej, przejawiającej się w porządku historii, do komunikacji pozawspólnotowej. Napięcie pomiędzy oboma porządkami istnienia – za jego sprawą Levinas zarzucił utożsamienie erotyki z transcendencją etyczną – nie przekształca się jednak w *Totalité et Infini* w nieprzejednany antagonizm, rozrywający jedność istnienia ludzkiego, toteż Levinas nie deprecjonuje bynajmniej erotyzmu jako przejawu istnienia nieautentycznego, lecz przedstawia jego wolną od wartościowania

⁴ Por. B. Banasiak, „Platon i Sade, czyli filozofowie i potwory”, *Sztuka i Filozofia* 1990, nr 2, s. 103-120

⁵ Por. K. Matuszewski, „Bataille – anamneza suwerenności”, *Kultura i Społeczeństwo* 1994, nr 2, s. 103-122.

⁶ Por. idem, *Wśród demonów i potworów. Monomania Pierre’a Klossowskiego*, Warszawa 1995, s. 123-159.

fenomenologię. Otóż neutralizacja tego antagonizmu między Erosem a Etyką była możliwa jedynie dzięki interwencji nowego wymiaru transcendencji etycznej. Z filozofią erotyzmu Levinas łączy bowiem filozofię płodności i generacji, mającą pozwolić ugruntować – jako warunek wiecznego istnienia prawdy i nieskończonego postępu – nieskończony czas i nieskończony podmiot: w dziecku, nie zamierzonym, nie wpisanym teleologicznie w jego perwersyjną dynamikę, produkcji erotyzmu, podmiot wykracza w nieskończonym czasie pokoleń poza swoje istnienie monadycznie – jest sobą a zarazem innym – by ukonstytuować się jako nieskończony i transcendentny.

Gdy w *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* Levinas rezygnuje z filozofii generacji, zachowując natomiast formalną strukturę czasu nieskończonego (jego temporalizującym czas źródłem staje się teraz niepamiętne pozwanie *ja* do odpowiedzialności przez wycofującego się Boga) oraz podmiotu transcendentnego, i gdy transcendencję czyni bezpośrednio zasadą konstytucji podmiotu (wcześniej to *ja* ukonstytuowane w swej tożsamości w świecie wchodziło w relację transcendentną, teraz samo pozwanie konstytuuje podmiot istniejący dla-Drugiego i za-Drugiego), napięcie między Etyką a Erosem przeradza się w nieusuwalny konflikt, przybiera bowiem postać zasadniczej opozycji między pierwotnie etycznym, czyli autentycznym *ja*, a *ja* erotycznym, odwracającym się od transcendencji, przekształcającym rozumianą już transcendentnie i etycznie zmysłowość⁷ w zasadę jednostkowego egoizmu: w ten sposób Levinas przestaje widzieć w erotyzmie zmysłowo-perwersyjny substytut pragnienia metafizycznego i sprowadza go do zawiązującej monadyczną tożsamość podmiotu potrzeby zmysłowej. Tym samym może objąć zamysłem etycznej totalizacji całość fenomenów istnienia ludzkiego. Pozostaje zapytać, dlaczego Levinas związał transcendencję z etycznym, a nie z erotycznym projektem istnienia?

Otóż, pomijając już fundamentalny fakt wtórności erotyzmu wobec transcendentnej etyczności – perwersyjnemu odwróceniu podlega etyczność czysta i absolutna, a nie, jak w myśli Bataille'a czy Klossowskiego, racjonalna i obiektywna, zrelatywizowana do funkcji gwaranta wspólnoty

⁷ W *Autrement...* pozwane do odpowiedzialności zostaje nie *ja* tożsame, lecz zmysłowe, którego załączkowy, nierozwinięty egoizm nie stanowi jeszcze zasady tożsamości podmiotu; stąd podatność podmiotu na transcendentne pozwanie i pierwotnie etyczny charakter podmiotowości. Zmysłowość stanowi etyczną wrażliwość, samootwarcie się i wystawienie na Drugiego. Ten tożsamy z etyczną komunikacją językową kontakt zmysłowy Levinas opisze zresztą w kategoriach, w których w *Totalité...* opisywał doświadczenie erotyczne.

– odwołajmy się do kategorii doświadczenia i do przypisanej przez Levinasa komunikacji etycznej *zdolności* doświadczenia absolutnej odmienności. Takie doświadczenie zakłada już – zarzut ten postawił Levinasowi Derrida – *uobecnienie* (twarzy Drugiego), co znaczy, że Levinas restytuowałby obecność jako fundamentalną zasadę zakwestionowanej przez siebie racjonalistycznej metafizyki. Świadom tej trudności, Levinas zrezygnował z terminu *doświadczenie*, by ostatecznie wypracować mającą pozwolić wyjść poza metafizykę obecności, poza jej opozycję byt/niebyt, obecność/nieobecność, koncepcję *śladu*: manifestujący się w pozwaniu do odpowiedzialności absolutny sens nie płynie z dającej się uobecnąć twarzy Drugiego, lecz z „niepamiętnej przeszłości, która nigdy nie była terażniejszością”, pozostawiającej ślad w bezwarunkowym, nie dającym się podjąć, anarchicznym, zinfinityzowanym pozwaniu do odpowiedzialności przez nie dającego się uobecnąć Boga-Dobro. Levinas nie jest jednak w stanie – pominiemy pojęciowy status jego dyskursu – wyjść poza zakłętę koło obecności: infinityzacja i temporalizacja odpowiedzialności poświadczą raczej jej bezwarunkowość, niemożność jej podjęcia i zredukowania do jakiegoś dającego się zuniwersalizować i zobiektywizować *tertium comparationis*, aniżeli niemożność uchwycenia jej istoty i sensu – właśnie uobecnienia. Wydaje się, że to właśnie *erotyzm* stanowi prefigurację koncepcji *śladu*: ożywiane przez to, co absolutne, pragnienie erotyczne odkrywa zawsze jego prowokującą perwersyjne napięcie erotyzmu nieobecność, nieobecność, która nie jest obecnością jeszcze nieobecną, ale samym zachowującym odmienność tego, co absolutne, ruchem jego permanentnego unieobecniania się. W ten sposób właśnie erotyzm urzeczywistniałby paradoksalną strukturę pragnienia metafizycznego, żywiącego się nie brakiem, pustką do wypełnienia, lecz własnym nadmiarem; erotyzm jest dla Levinasa przecież „rozkoszą tym, co transcendentne”.

Niewątpliwie co najmniej rezidualne – niechby zmediatyzowane śladem – uobecnienie warunkuje transcendencję, jako że ukierunkowuje teleologicznie jej ruch, a ponadto stanowi miarę wyjścia podmiotu poza siebie, wyjścia poza jego monadyczną tożsamość, nie prowadzącą zarazem do jego rozpuszczenia w uobecnionym absolutcie. Nie wiążąc z erotyzmem takiego radykalnego wyjścia – podmiot sytuuje się tu między immanencją a transcendencją – Levinas przypisuje jego możliwość doświadczeniu etycznemu: w absolutnym etycznym zaangażowaniu się, w zastąpieniu Drugiego w odpowiedzialności zań, podmiot wykracza poza siebie, nie tylko nie tracąc swej odmienności, lecz odnajdując w odpowiedzialności zasadę własnej indywidualności (bezwarunkowa odpowiedzialność, od której

nie mogą się uwolnić, jest zawsze *moją* odpowiedzialnością). W ten sposób Levinas wierzy, iż przezwycięża trudność ujawnioną przez Platona⁸, pytającego, czy odniesienie do absolutu nie oddaje go w sposób względny, negującego zatem możliwość zachowania jednostkowości podmiotu w totalnym doświadczeniu absolutu. Można ponadto zapytać, czy przeżycie własnej niepowtarzalności w doświadczeniu etycznym nie zostaje okupione utratą suwerenności przez podmiot? Istnienie suwerenne należałoby raczej przypisać przyciaganemu przez to, co absolutne, lecz zachowującemu doń dystans, pragnieniu erotycznemu.

Istnieje również inna racja, dla której Levinas wiąże transcendencję z pragnieniem etycznym, a nie erotycznym: Levinasowi chodzi bowiem nie tylko o możliwość ocalenia jednostkowości podmiotu w doświadczeniu absolutu, lecz również o pogodzenie jej z płynącą z tego doświadczenia uniwersalnością sensu, która nie tylko by nie znosiła jednostkowości człowieka – tak jak w racjonalistycznej metafizyce, gdzie jednostka rozpuszcza się w pochłaniającej ją idei, esencji, gatunku itp. – ale ją potwierdzała. Bez tego wymogu uniwersalności transcendencji, tożsamej z intersubiektywnym rozszerzeniem pierwotnego stosunku etycznego, niemożliwa byłaby wspólnota, język, a tym samym możliwość humanizacji i moralizacji alienującej się historii, czyli zniesienie przemocy, która w swym erotycznym obszarze zapośredniczała pustą więź między jednostką a absolutem. Otóż uniwersalność konstytuuje się jako immanentny wymóg odpowiedzialności, będącej na mocy swej absolutności również odpowiedzialnością za wszystkich *Drugich*: uniwersalizacja odpowiedzialności wymaga mediatyzacji uniwersalnej zasady – sprawiedliwości – pozwalającej porównać i zmierzyć konieczność i stopień odpowiedzialności zarówno za Drugiego, jak i za Trzeciego. Fundując wspólnotę, sprawiedliwość leży u narodzin świadomości, a wraz z nią warunkującego obiektywne doświadczenie świata języka racjonalno-pojęciowego. Odtąd istnienie autentyczne nie zamyka się wyłącznie w dokonującej się poza horyzontem historii transcendentnej relacji z Drugim, lecz polega na etycznym uniwersalizowaniu tej relacji w obrębie wspólnoty.

Tymczasem komunikacja erotyczna nie poddaje się etycznym wymogom uniwersalizacji, wykracza poza fundującą inteligibilność komunikację wspólnotową, stanowi „całkowite przeciwieństwo stosunku społecznego”, gdyż „wyklucza trzeciego, pozostaje zażyłością, samotnością we dwoje, społeczeństwem zamkniętym, *par excellence* niepublicznym” (TI, s. 242).

⁸ Platon, *Parmenides*, 133b-135c, 141e-142b, przeł. S. Witwicki.

W tej ekskluzywnej, oddzielającej od innych relacji, Drugi „reprezentuje siebie”, nie zaś uniwersalność zawiązującego byt wspólnoty sensu, swój stosunek do niego *ja* gruntuje na niepowtarzalnej, niepodatnej na wymogi etycznej uniwersalizacji i niezrozumiałej z perspektywy intersubiektywnej komunikacji skłonności: „Kochać, to istnieć tak, jak gdyby kochający i kochany byli sami na świecie. Intersubiektywny stosunek miłości nie jest początkiem społeczeństwa, lecz jego negacją (...)” (ENE, s. 33). W doświadczeniu erotycznym moralność uniwersalną zastępuje moralność prywatna, moralność chwili, której reguły są każdorazowo ustanawiane na nowo, relatywne i niepowtarzalne, tworzone są bowiem właśnie poprzez negację reguł uniwersalnych, fundując „społeczeństwo we dwoje, intymne, bez języka” (TI, s. 242-243).

Motyw uniwersalności zaostrza i radykalizuje etyczną intencję dzieła Levinasa, w jego świetle ujawnia się stępiane w *Totalité et Infini*, a stopniowo rozsadzające dyskurs Levinasa *przeciwieństwo erotyzmu i etyki*, tzn. ożywianego fantomem absolutu, wynoszącego poza historię i wspólnotę transgresywnego pragnienia erotycznego oraz dostępującego absolutu na drodze etyki pragnienia metafizycznego, perwersyjnej ekstazy oraz integralnej, aż po negację prawa do własnego istnienia, odpowiedzialności za Drugiego, mikroprzemocy perwersyjnej zmysłowości oraz pokojowej, moralizującej historię wspólnoty: *przeciwieństwo szaleństwa erotyzmu oraz szaleństwa etyki*.

Z tych właśnie racji Levinas wypiera z własnego dyskursu – początkowo pretendujący do miana transcendencji, a później wyłącznie rozważany w jej perspektywie – „nicetyczny” erotyzm.