

KS. MAREK PLUTA

EMMANUELA LÉVINASA ETYKA ODPOWIEDZIALNOŚCI

Emmanuel Lévinas jest nie tylko filozofem współczesnym, ale również w pełnym tego słowa znaczeniu filozofem współczesności. Jego myśl jest głęboko zakorzeniona w wydarzeniach XX w., zwłaszcza w tych najbardziej tragicznych. Doświadczenie ludobójstwa sprowokowało go do refleksji nad człowiekiem, do poszukiwań sensu człowieczeństwa. Odpowiedzialnością za totalitaryzm polityczny obarcza on totalizującą myśl filozoficzną, której najbardziej charakterystyczny wyraz widzi w systemie Hegla. Filozofia stawiająca Ja w centrum świata, określa stosunek Ja do otaczającej rzeczywistości w kategoriach panowania i używania. Te pojęcia opisują również stosunek Ja do drugiego człowieka. Nieszczęścia XX w. wzięły się więc z nieobecności wymiaru etycznego w rozumieniu człowieka lub z podporządkowania go wymiarowi ontologicznemu. Konieczna jest więc zmiana myślenia polegająca na odwróceniu zależności między etyką a ontologią. Dzieło Emmanuela Lévinasa jest próbą realizacji tego programu.

1. PODMIOT

Lévinasa koncepcja podmiotu podlega rozwojowi, który przebiega od rozumienia ontologicznego – przez egzystencjalne – do etycznego.

Początkowo uwaga Lévinasa koncentruje się na wyodrębnieniu indywiduum z bytu w ogóle – byt jednostkowy (*existant*) zostaje przeciwstawiony bytowaniu (*existence*) nieokreślonemu i anonimowemu. Na tym etapie Ja jest solipsystyczną monadą zatroskaną o to, by nie dać się pochłonąć przez byt w ogóle (*il y a*)¹.

¹ Por. E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Paris 1947; tenże, *Le Temps et l'Autre*, w: *Le Choix – Le Monde – L'Existence*, J. Wahl (red.), Grenoble–Paris 1948; F. Ciglia, *Un passo fuori dall'uomo. La genesi del pensiero di Lévinas*, Padova 1988; M. Jędraszewski, *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Poznań 1990, s. 39–51; tenże, *Emmanuel Lévinas filozofia Drugiego*, „Przegląd Powszechny” 1984, nr 12, s. 365 nn; W. Krewani, *Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen*, Freiburg/München 1992, s. 58–77; S. Petrosino, *La verità nomade. Introduzione a Emmanuel Lévinas*, Milano 1980, s. 15–22.

W następnym okresie rozwoju myśli Lévinasa pojawia się refleksja nad podmiotem pojętym egzystencjalnie, jako byt w świecie. Bycie w świecie opisuje on jako używanie (*jouissance*). Podmiot używający uświadamia sobie różnicę między nim a rzeczami, których używa. Odkrywa swoją cielesność i związane z nią potrzeby, ale zarazem dzięki ciału zajmuje pozycję w bycie, określa swoje miejsce na ziemi. Rozpoczęty w ten sposób proces autoidentyfikacji przyjmuje później formę troski o jutro, tzn. przedłużenia i zabezpieczenia używania przez posiadanie. Utworzenie prywatnego dominium konkretyzuje się w postaci domu. Posiadając dom człowiek może, dzięki pracy, zapanować nad naturą. Świat istnieje wówczas w odniesieniu do domu, staje się własnością podmiotu².

Podmiot, którego podstawą tożsamości jest używanie, jest podmiotem naturalnie szczęśliwym, egoistycznym, wolnym i absolutnie samotnym. Jego wola dąży do pełnej autonomii. Okazuje się jednak bezradna w konfrontacji z cierpieniem i śmiercią. Panowanie nad całością rzeczywistości okazuje się niemożliwe. Nie można sprowadzić podmiotowości do troski o własny byt, trzeba szukać jej cech charakterystycznych poza ontologią.

2. INNY

Podmiot używania i życia ekonomicznego jest podmiotem zamkniętym, egocentrycznym, samotnym. W procesie identyfikacji rozbija totalność bytu-w-ogóle po to, by utworzyć nową totalność, której on sam jest ośrodkiem i w której asymiluje wszystko, co napotyka. Lévinas określa ją mianem Tego-Samego (*le Même*)³.

Opis monady szczęśliwej w swej samotności i zaborczej w dążeniu do wolności absolutnej nie kończy Lévinasowych analiz podmiotu. Człowieczeństwo człowieka nie wyczerpuje się w egoistycznym zaspokajaniu potrzeb. Aby przerwać solipsystyczne zamknięcie, potrzebna jest interwencja Inności nieredukowalnej do Tego-Samego. Dokonuje się ona na trzy sposoby: 1) podmiot napotyka w procesie przyswajania świata Inność, która nie poddaje się jego władzy – Twarz drugiego człowieka; 2) język-mowa ustanawia relację z Innym; 3) podmiot dostrzega w sobie pewne napięcie w kierunku zewnętrżności, pragnienie transcendencji, ideę Nieskończonego.

² Por. E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye, 1961, [skrót: TI], s. 81–158; G. Bailhache, *Le sujet chez Emmanuel Lévinas. Fragilité et subjectivité*, Paris, 1994; s. 92–120, F. Guibal, *...et combien de dieux nouveaux. Lévinas*, Paris 1980, s. 19–27; M. Jędraszewski, *Wobec Innego...*, s. 79–108; S. Petrosino, *La verità nomade...*, s. 23–37.

³ Por. TI, s. 59; E. Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Lévinas*, Grenoble 1992, s. 26 n.

a. Pragnienie – relacja z transcendencją

Terminem ‘pragnienie’ (*Désir*) określa Lévinas taką relację z Innością, która nie zawiera dążenia do podporządkowania sobie Inności bądź jej neutralizacji⁴. Nazywa ją też relacją metafizyczną. Należy wyraźnie odróżnić pragnienie od potrzeby. Potrzeba wskazuje na pewien brak, pustkę, którą trzeba wypełnić. W tym celu zwraca się ona ku rzeczom mogącym ją zaspokoić. Pragnienie zwraca się ku Inności, ku absolutnie Innemu, tzn. nieprzyswajalnemu przez Ja. Potrzeba jest wyjściem i powrotem, pragnienie – tylko wyjściem⁵. Pragnienie pojawia się w bycie, któremu nic nie brakuje, ponad wszelkim brakiem i zaspokojeniem⁶. Przedmiot Pragnienia nie dopełnia w żaden sposób podmiotu, wprost przeciwnie – jeszcze bardziej go otwiera⁷. Pragnienie zakłada istnienie podmiotu już ukształtowanego, ale w przeciwieństwie do potrzeby, nie podmiot jest jego źródłem, lecz przedmiot – to, co pożądane (*le Désiré*) budzi w podmiocie Pragnienie⁸.

Pragnienie różni się także od poznania. Poznanie dokonuje swoistej asymilacji przedmiotu w podmiocie. W Pragnieniu nie ma miejsca na żadną redukcję Transcendencji do Tego-Samego, niemożliwa jest też adekwatność, Pragnienie bowiem chce więcej niż może osiąść⁹.

Inny, w relacji metafizycznej, nie jest Innym w ogóle, lecz drugim człowiekiem¹⁰. Inność nie jest pojęciem abstrakcyjnym. Drugi człowiek nie jest indywidualizacją Inności w ogóle, lecz Innością pierwotną, „źródłowym wyjątkiem” umożliwiającym transcendencję¹¹. Drugi człowiek nie jest *alter ego*, jak chce Husserl, ukonstytuowanym przez świadomość na podstawie porównania cudzego ciała z własnym. Inność Drugiego nie oznacza też zróżnicowania indywiduów w ramach jednego gatunku¹².

Pragnienie kieruje się ku Inności silnej, nie dającej się wchłonąć przez Ja, w przeciwieństwie do słabej inności rzeczy, które podmiot czyni swoją własnością. Niemożność zapanowania nad Innym nie jest wynikiem porażki w walce, gdyż Inność rozumiana jako opór wobec Ja, pozostawałaby pod jego władzą, choćby

⁴ Por. E. Lévinas, *L'humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana 1972, ed. Le Livre de Poche [skrót: HAH], s. 48; J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990, s. 35 nn.

⁵ Por. TI, s. 3.

⁶ Por. HAH, s.49; A. Degand, *Rencontre d'Autrui, épiphanie de Dieu*, „Collectanea Mechliniensia”, 52 (1967), nr 4–5, s. 341.

⁷ Por. TI, s. 4.

⁸ Por. TI, s. 33n; M. Jędraszewski, *Emmanuela Lévinasa filozofia...*, s. 367 n.

⁹ Por. G. Petitdemange, *Emmanuel Lévinas ou la question d'autrui*, „Etudes”, 1972, s. 761.

¹⁰ Por. TI, s. 9.

¹¹ Por. E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, [skrót: BNM] s. 60.

¹² Por. BNM, s. 245n; TI, s. 39; R. Burgaeve, *Il contributo di E. Lévinas al personalismo sociale*, „Salesianum”, 4 (1973), s. 578.

czysto potencjalną. Inność absolutna wyklucza jakąkolwiek płaszczyznę wspólną z Ja. Między Ja i Innym nie może być nawet wspólnej granicy, ponieważ oznaczałoby to ich przynależność do wspólnego horyzontu i w konsekwencji, redukcję Innego do Ja¹³. Inność jest też niepoznawalna, jej idea nigdy nie odpowiada rzeczywistości – radykalna Inność wyklucza nawet kontakt poznawczy.

Jak jest możliwa relacja z kresem, dla którego każdy rodzaj kontaktu okazuje się destrukcyjny? Relacja z Innym, którą Lévinas nazywa „relacją metafizyczną”, spełnia warunek wiązania kresów przy jednoczesnym zachowaniu ich nieprzezwyciężalnego dystansu. Jest to możliwe dlatego, że inicjatywa relacji wychodzi od Innego, którego sposobem bycia jest nieredukowalna zewnętrżność. Relację tę, jak powiedzieliśmy wyżej, Lévinas nazywa Pragnieniem¹⁴.

Specyfika relacji metafizycznej przejawia się także w jej nieodwracalności. Kresy: Ja i Inny, są niezamienne, ponieważ nie stanowią szczegółowych przypadków jakiegoś ogólnego rodzaju, gdyż ten byłby niszczącą Inność totalnością¹⁵. Kresy relacji pozostają równocześnie związane i wolne, w relacji i w separacji. Niezależność podmiotu pochodzi stąd, że zbliża się do Innego w wymiarze etycznym, co chroni go przed zależnością ontyczną od Innego. Inny natomiast wchodzi w relację z pozycji wyższości. Relacja metafizyczna jest asymetryczna i asynchroniczna – Inny jest jak przybysz, który odszedł zanim naprawdę przybył¹⁶.

Lévinas używa słowa *enigma* na określenie sposobu ukazywania się Inności. W przeciwieństwie do fenomenu, który oznacza jasność, obecność, poznanie, enigma jest sposobem ukazywania się pozostającego *incognito*, zawsze gotowego do wycofania się przed przemocą poznania, jest sposobem objawiania się transcendencji¹⁷.

Relacja metafizyczna jest regulowana dialektyką obecności i nieobecności: Inny nie może być po prostu obecny, bo przestałby być Innym, ale nie może być całkowicie nieobecny, bo nie byłoby relacji.

b. Twarz

Konkretnym sposobem objawiania się Inności absolutnej, bez niebezpieczeństwa anulowania dystansu, jest Twarz drugiego człowieka¹⁸. Twarz nie jest znakiem, nie wskazuje na obecność Drugiego, lecz jest obecnością żywą. W Twarzy

¹³ Por. TI, s. 7 nn.

¹⁴ Por. TI, s. 5; F. Marton, *Il Desiderio dell'Altro nel pensiero di Emmanuel Lévinas*, „Studia Patavina”, 17 (1970), n. 3, s. 503n; G. Mura, *Emmanuel Lévinas: ermeneutica e „separazione”*, Roma 1982, s. 52n.

¹⁵ Por. TI, s. 34.

¹⁶ E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1988, [skrót: DEHH], s. 210; G. Petitdemange, *Emmanuel Lévinas...*, s. 761; A. Ponzio, *Soggetto e alterità. Da Lévinas a Lévinas*, Bari 1989, s. 148.

¹⁷ Por. DEHH, s. 208 n., 213.

¹⁸ Por. DEHH, s. 194; J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, s. 30 nn.

Drugi ukazuje się bezpośrednio, wydając się na działania podmiotu, również negatywne, ale jednocześnie stawia opór przez swą bezbronność, szczerość, prawość. Ten opór etyczny sprawia, że ukazanie się Twarzy jest zbliżeniem, które nie przekreśla dystansu¹⁹.

Objawienie Twarzy wymyka się intencjonalności poznania, nie pokrywa się z obrazem, jaki tworzy sobie podmiot poznający. Twarz nie pokazuje się, lecz się wyraża, mówi, wypowiada siebie²⁰. Twarzy nie można sprowadzić do żadnego horyzontu znaczeń, gdyż znaczy wyłącznie samą siebie. Nie można podchodzić do niej z pytaniem: co?, lecz – kto? Twarz jest wolna od powiązań wewnątrzświatowych, od kontekstów kulturowych i społecznych. Niezależność od wszelkich horyzontów nazwał Lévinas „nagością” Twarzy²¹.

Specyfika Twarzy tkwi w wyrażaniu siebie – rzeczy są odkrywane, a tylko Twarz mówi o sobie. Odkrycie jest dziełem odkrywającego, wyrażenie jest natomiast działaniem autonomicznym wyrażającego²².

Twarz nie jest znakiem nie tylko dlatego, że nie odsyła do żadnego kontekstu, ale również dlatego, że nie jest fenomenem jakiegoś noumenu, nie jest cieleśną prezentacją wnętrza człowieka. W Twarzy Inny nie jest oznaczany, lecz w pełni obecny²³.

Twarz umożliwia spotkanie z Drugim²⁴, ale ma także charakter transcendentny – wykracza poza porządek poznania i widzialności. Nie jest zespołem cech fizycznych, przeciwnie, najpełniej spotykamy drugiego człowieka jako Drugiego, mówi Lévinas, kiedy nie zauważamy nawet koloru jego oczu. Widzieć szczegóły budowy fizycznej, to traktować człowieka jako przedmiot. Twarz ukazuje się w wymiarze etycznym, nie fenomenologicznym²⁵.

Oczywiście, możemy podjąć próbę poznania Drugiego, wychodząc od aspektu fizycznego, od kontekstu społecznego i kulturowego, ale to nie doprowadzi do spotkania Drugiego w jego Inności. Drugi objawia się tam, gdzie kończy się hermeneutyka i egzegeza, tzn. władza podmiotu poznającego. Drugi daje się poznać,

¹⁹ Por. DEHH, s. 173; R. Bourgraeve, *Il contributo...*, s. 578; A. Jarnuszkiewicz, *Separazione e prossimità. Studio filosofico sulla possibilità di una teoria della persona fondata sul metodo e sulle analisi di Emmanuel Lévinas*, Roma 1982, s. 118 n.

²⁰ Por. TI, s. 21; P. Kemp, *La limite du face à face dans l'éthique*, „Aquinas”, 27 (1984), s. 481.

²¹ Por. TI, s. 47; E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków, [skrót: EiN], s. 49 n.

²² Por. TI, s. 36 n.

²³ Por. TI, s. 156 n; S. Petrosino, *Fondamento ed esasperazione. Saggio sul pensare di Emmanuel Lévinas*, Genova 1992, s. 42 n.

²⁴ Por. E. Lévinas, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris 1991, s. 21; W. N. Krewani, *Emmanuel Lévinas...*, s. 144 n.

²⁵ Por. EiN, s. 49.

przychodząc do nas z własnej inicjatywy, epifania Twarzy – to odwiedziny lub nawiedzenie²⁶.

Twarz zachowuje więc charakter transcendentny jako Inność absolutna, z drugiej strony jest konkretnością obecności Drugiego. Twarzy nie należy rozumieć jako abstrakcyjnego pojęcia czy symbolu Inności, ale jako indywiduum, jako pierwotną i nieredukowalną jedyność, dzięki której nie poddaje się ona kontekstualizacji i widzialności i przychodzi do nas, wychodząc od siebie samej i ukazując tylko siebie²⁷.

Relacji z Twarzą nie można rozumieć według zwykłego schematu relacji wewnętrzświatowych – Twarz jest w świecie, ale nie jest ze świata, przychodzi z wymiaru absolutnej Inności, Nieskończoności. Nie jest ona jednak znakiem lub objawieniem Nieskończonego. Stosunek Twarzy do Nieskończonego Lévinas wyraża słowem „ślad”. Ślad jest znakiem ukazującym i zakrywającym jednocześnie, świadczy o obecności, która bezpowrotnie przeminęła²⁸.

Twarz otwiera wymiar tego, co boskie. Nie jest objawieniem Boga ani Jego obrazem, ale jako zaproszenie do dobroci wskazuje wyżyny, na których objawia się Bóg²⁹.

Obecność śladu Nieskończonego na Twarzy drugiego człowieka sprawia, że nie podlega on redukcji do świata, którego centrum jest Ja. Opór etyczny stawiany przez Drugiego nie wyklucza możliwości jego fizycznego unicestwienia. Bezbronność nagiej Twarzy stanowi nawet pokusę dla zabójcy, ale spotkać Twarz – to jednocześnie usłyszeć przykazanie „nie zabijaj”. Twarz, jako wezwanie do dobroci, ustanawia relację etyczną – relację odpowiedzialności³⁰.

Inność drugiego człowieka nie zagraża podmiotowi. Ogranicza wprawdzie jego egoistyczną wolność, ale po to, by ją zaprosić do dobroci. Absolutna inność Drugiego nie poddaje się władzy podmiotu, ale jest dostępna na poziomie etycznym. Inność nie jest abstrakcyjnym pojęciem: ukazuje się w objawieniu Twarzy, w majestacie Mistrza i w nędzy Cudzoziemca, w Twarzy, na której jaśniej ślad chwały Nieskończonego. Podmiot może nawiązać z Drugim relację, która nie niszczy ich radykalnej separacji, nieredukowalności jednego do drugiego. Lévinas nazywa ją relacją metafizyczną lub Pragnieniem, a jej konkretną realizację widzi w Mowie. Rozmawiać z kimś, nie znaczy panować nad nim, ale z jednej strony uznawać jego inność i godność jako rozmówcy, z drugiej strony ofiarować mu świat za pomocą słowa. Radykalna inność Drugiego nie stanowi zagrożenia dla podmiotowości, lecz jest źródłem otwarcia jej nowego wymiaru – etyczności lub dobroci.

²⁶ Por. DEHH, s. 193 n.

²⁷ Por. TI, s. 47; S. Petrosino, *Fondamento ed esasperazione...*, s. 47 n.

²⁸ Por. DEHH, s. 198; G. Mura, *Emmanuel Lévinas...*, s. 45.

²⁹ Por. TI, s. 51.

³⁰ Por. E. Lévinas, *Difficile liberté. Essai sur le judaïsme*, Albin Michel 1963, wyd. Le Livre de Poche, s. 21; J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, s. 44 nn.

3. PODMIOTOWOŚĆ JAKO ODPOWIEDZIALNOŚĆ

Lévinas stawia sobie za cel znalezienie takiego znaczenia podmiotowości, które wykraczałoby poza jej rozumienie jako świadomości i jako bycia w świecie. Sensu człowieczeństwa nie wyczerpują ani definicja człowieka jako podmiotu użycia i życia gospodarczego, ani utożsamienie podmiotu ze świadomością poznającą – obydwa określenia redukują człowieka do poziomu bytu, a byt – to dla Lévinasa walka o byt, o przetrwanie (gra słów: *esse – inter-esse – intérêt*). Również Heideggerowska koncepcja *Dasein*, jako rozumiejącej manifestacji bycia, nie wyraża człowieczeństwa człowieka. Przewyciężenie ontologicznego spojrzenia na człowieka może się dokonać tylko w wymiarze etycznym, otwartym przez relację interpersonalną, jaką jest mowa. Twarz Drugiego, wzywając do odpowiedzialności, sprawia, że podmiot odkrywa swą najgłębszą rzeczywistość. Drugi jako rozmówca nie podlega obiektywizacji ze strony tematyzującej świadomości, lecz wchodzi w bezpośredni kontakt z podmiotem. W relacji międzyosobowej, miejsce podmiotowości rozumiejącej i dominującej, zajmuje podmiotowość otwarta na Drugiego – dokonuje się przejście od intencjonalności do moralności.

a. „Inaczej-niż-być”.

Przejście z poziomu ontologicznego na etyczny, w poszukiwaniu sensu człowieczeństwa, nie jest przejściem od jednego sposobu bycia do drugiego, ale od „być” do „inaczej-niż-być” (*autrement qu'être*). Odpowiedzialność nie ukazuje najgłębszej istoty podmiotu, lecz prowadzi poza istotę, poza tożsamość ustanowioną w teraźniejszości, poza autonomię świadomości. Wymiar otwarty przez bliskość Drugiego jest ważniejszy i bardziej pierwotny niż wymiar ontyczny³¹. Chodzi tu o definicję podmiotu sięgającą poza koncepcje istoty i formy – nie da się określić podmiotowości za pomocą pojęć rodzaju i różnicy gatunkowej. Można by powiedzieć, że różnicą specyficzną podmiotu jest nieobojętność na bliźniego (gra słów: *différence – non-indifférence*)³².

Lévinas mówi o podmiotowości jako o „innym w tym samym”, nie chodzi jednak o obecność Innego w świadomości Ja ani o współobecność uczestników dialogu, lecz o niepokój podmiotu o Drugiego. Bliskość (*proximité*) drugiego człowieka wyprzedza wszelki akt świadomości i decyzje Ja. Bliskość nie jest relacją między równymi, lecz podporządkowaniem Ja Drugiemu. Świadomość jest wtórna wobec odpowiedzialności wywołanej bliskością Drugiego³³.

³¹ Por. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974, wyd. Le Livre de Poche, [skrót: AE], s.17; M. Jędraszewski, *Emmanuela Lévinasa filozofia Drugiego...*, s. 370.

³² Por. AE, s. 21.

³³ Por. AE, s. 47.

Relacja interpersonalna jest uprzednia wobec poznania. Język ontologiczny – Powiedziane (*le Dit*) – wyrażający poznanie, dokonujący identyfikacji fenomenu, nie jest językiem pierwotnym. Poprzedza go Mówienie (*le Dire*), które nie identyfikuje fenomenu lecz stwarza przestrzeń, w której może się on ukazać. Początkiem myślenia nie jest więc zdziwienie, że istnieje raczej coś niż nic, ale podporządkowanie Ja Drugiemu. Znaczenie podmiotowości nie ogranicza się do rozumienia bytu. W Mówieniu Ja jest podmiotem dialogującym³⁴.

Mówienie jest kontaktem bezpośrednim, natychmiastową odpowiedzią na pytanie Drugiego wywołane samą jego obecnością. Twarz Drugiego zobowiązuje do odpowiedzialności w sposób wyprzedzający wolną decyzję Ja. Uprzedniość Mówienia w stosunku do Powiedzianego oznacza nieuleczalną diachronię dwu języków: Powiedziane – to język terażniejszości, tego, co obecne; Mówienie – to język przeszłości, tego, co wcześniejsze. Odpowiedzialność za Drugiego wywodzi się z przeszłości absolutnej, która nigdy nie była terażniejszością i której dlatego nie można uobecnić w terażniejszości. Wynika stąd absolutna bierność Ja w nawiązywaniu relacji z Drugim: odpowiedzialność nie jest przedmiotem wyboru, zobowiązania, czy nawet akceptacji ze strony podmiotu. Podmiot znalazł się przyporządkowany Drugiemu, zanim mógł podjąć jakąkolwiek decyzję³⁵.

Mówienie nie jest przekazywaniem informacji, lecz darem dla Drugiego – darem z siebie. Zanim zostaną wypowiedziane słowa, podmiot odsłania się przed Drugim, staje przed nim bezbronny i podatny na zranienie³⁶, wychodzi z egoistycznego zamknięcia bez żadnego zabezpieczenia, otwiera się na Drugiego³⁷. Taka ekspozycja jest jak wystawienie nagiej skóry na zranienie, jak podanie policzka bijącemu. Wszelka tematyzacja poprzedzona jest wydaniem na zniewagę, na obrazę lub zranienie³⁸, przy absolutnej bierności podmiotu. Bierność jest tu posunięta aż do ryzyka cierpienia bez potrzeby, za nic. Tylko wówczas mamy pewność, że odpowiedzialność za Drugiego nie przekształci się w troskę o siebie (*pour l'autre* nie stanie się *pour soi*)³⁹.

Tożsamość podmiotu relacji międzyosobowej nie jest więc tożsamością substancji, lecz jedynością wybranego, przyporządkowanego. Znaczenie – „dla drugiego” – okazuje się ważniejsze od bycia. Wybór do odpowiedzialności odbywa się nie tylko bez udziału podmiotu, ale nawet wbrew niemu⁴⁰. Podmiot bez tożsamości, zanim zostanie ukonstytuowany w swoim być, jest już wyznaczony do odpowiedzialności za Drugiego, do służby Drugiemu i cierpienia za niego. Cier-

³⁴ Por. AE, s. 64–66; M. Jędraszewski, *Emmanuela Lévinasa filozofia...*, s. 370n.

³⁵ Por. AE, s. 80 n.

³⁶ Por. AE, s. 82.

³⁷ Por. AE, s. 275 n.

³⁸ Por. AE, s. 83.

³⁹ Por. AE, s. 85.

⁴⁰ Por. AE, s. 88.

pienie nie pozwala mu zamknąć się w sobie, ponieważ w cierpieniu żąda się więcej niż podmiot posiada, bo nie żąda się rzeczy przez niego posiadanych, lecz jego samego. Być dla Drugiego, to „oderwać chleb od własnych ust i nakarmić Drugiego za cenę własnego głodu”⁴¹.

Relacja odpowiedzialności nie dotyczy pojęć – wybór do odpowiedzialności jest przyporządkowaniem konkretnego „ja” konkretnemu Drugiemu. Nie ma tu miejsca na uogólnienia, odpowiadać można tylko w pierwszej osobie. „Nie ma *nic*, co nazywałoby się *ja*; *ja* jest wypowiedziane przez tego, kto mówi”⁴². Użycie zaimka wskazuje na niemożliwość definicji pojęcia „ja” odpowiedzialnego za Drugiego. Jedyności wybranego do odpowiedzialności nie należy rozumieć na wzór jednego egzemplarza w danym gatunku, ale jako niemożność uniknięcia odpowiedzialności lub znalezienia zastępcy: odpowiedzialnym jestem *ja* i nikt więcej.

Podmiotowość należy rozumieć w odniesieniu do dobra. Dobroć podmiotu jest „dobrocią wbrew sobie”⁴³, posłuszeństwem wobec Dobra, dobrocią wyprzedzającą wszelki sąd wartościujący – to podmiot został wybrany przez Dobro, a nie na odwrót. Podmiot został wypełniony Dobrem, zanim zdołał ukształtować się w swojej bytowości – w tym sensie jest on „inaczej niż być”⁴⁴.

Nacisk Lévinasa (w *Autrement qu'être*) na wybór do odpowiedzialności w przeszłości absolutnej, nie stoi w sprzeczności z analizami podmiotu używającego (w *Totalité et Infini*). Używanie i bycie w świecie pozostają podstawowymi formami autoidentyfikacji podmiotu jako bytu. Do odpowiedzialności jest on powołany zanim uświadomi sobie własną tożsamość, ale odczuwać ją może dopiero wówczas, gdy podejmie troskę o własną egzystencję. Tylko podmiot obecny w świecie w sposób cielesny jest w stanie odczuwać zobowiązującą obecność Drugiego, usłyszeć wezwanie, oderwać sobie od ust chleb, by nakarmić nim bliźniego. Człowiek, który oddaje Drugiemu to, czym żyje, oddaje siebie samego⁴⁵.

Podmiotowość wcielona, zmysłowa jest wrażliwa na potrzeby materialne Drugiego, na jego głód i pragnienie. Podmiotowość staje się daniem siebie i przyjmuje postać troski o drugiego człowieka. Ciało jest dane podmiotowi w tym celu, aby odpowiedzialność za Drugiego mógł realizować materialnie⁴⁶.

Podmiot ukonstituowany przez wrażliwość na Drugiego ma jednak pewną dwuznaczność – może utracić swoje pierwotne znaczenie, może odwrócić się od Drugiego, zamknąć się na powrót w egoistycznym używaniu. Możliwość ta nie przekreśla wartości tak rozumianej podmiotowości – wprost przeciwnie – ukazując słabość podmiotu, daje jednocześnie gwarancję, że podmiot w służbie Dru-

⁴¹ AE, s. 94.

⁴² AE, s. 95.

⁴³ AE, s. 95.

⁴⁴ Por. F. Ciaramelli, *Transcendance et éthique. Essai sur Lévinas*, Bruxelles 1989, s. 88 n; J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, s. 51 n.

⁴⁵ Por. AE, s. 118n; G. Bailhache, *Le sujet...*, s. 244 n.

⁴⁶ Por. AE, s. 124; F. Ciaramelli, *Transcendance et éthique...*, s. 95 n.

giemu nie będzie szukał siebie, nie będzie *pour soi* (dla siebie), lecz całkowicie *pour l'autre* (dla Drugiego)⁴⁷.

Dla określenia podmiotowości decydujące znaczenie ma Dobro, które wkracza w życie podmiotu wraz z pojawieniem się Drugiego. Człowieczeństwo realizuje się jako bycie bliżnim, jako jednokierunkowa relacja odpowiedzialności, jako rosnący wciąż niepokój o Drugiego⁴⁸. Podmiotowość rodzi się w braterstwie, jako uwikłana w relację z Drugim jeszcze przed ukształtowaniem własnej tożsamości bytowej. Lévinas nie waha się nazwać obsesją odpowiedzialności, której nie można ani w sposób wolny podjąć, ani uniknąć⁴⁹.

Użycie określeń takich jak: przeszłość absolutna, bliskość, wrażliwość, bezbronność, ekspozycja, ma wyrazić myśl, że człowieczeństwo człowieka nie sprowadza się do wymiaru ontologicznego, do jego pozycji bytowej, lecz że należy go poszukiwać ponad bytem, w „inaczej niż być”.

b. Substytucja

Lévinasowi nie wystarcza zdefiniowanie podmiotowości jako odpowiedzialności za Drugiego, lecz poszukuje jej pełnej realizacji w nadmiarze odpowiedzialności – w substytucji, w podstawieniu siebie na miejsce Drugiego, w przyjęciu na siebie jego odpowiedzialności, w byciu oskarżonym o czyny nigdy nie popełnione⁵⁰.

Odpowiedzialność nie ma granic: drugi człowiek potrzebuje ode mnie wszystkiego, ponieważ jest pozostawiony całkowicie pod moją opieką. Odpowiedzialność wzrasta w miarę realizacji – nie można nigdy w pełni zadośćuczynić obowiązкови wobec Drugiego. Ślad Nieskończonego na twarzy Drugiego powoduje zobowiązanie nieskończone aż do substytucji, aż do bycia „za Drugiego”⁵¹.

Sposób, w jaki podmiot zostaje zobowiązany do odpowiedzialności, zasługuje na miano prześladowania. Prześladowanie nie oznacza tu działania zdegenerowanej jednostki, które można by przyjąć w bierności niewinnego cierpienia. Prześladowanie opisuje formę absolutnie pasywnego podporządkowania, bardziej biernego niż pasywność przejawiająca się w akceptacji cierpienia⁵².

Powstanie podmiotu etycznego Lévinas określa mianem stworzenia. Tożsamość wyznaczonego do odpowiedzialności nie jest wytworem świadomości, ponieważ ją poprzedza. Podmiot rodzi się już jako wybrany, by być odpowiedzial-

⁴⁷ Por. AE, s. 126 n.

⁴⁸ Por. AE, s. 130 n.

⁴⁹ Por. AE, s. 136.

⁵⁰ Por. AE, s. 147; M. Jędraszewski, *Emmanuela Lévinasa filozofia...*, s. 372.

⁵¹ Por. AE, s. 148 n.

⁵² Por. AE, s. 160.

nym, by cierpieć za Drugiego, jako jedyny, a więc bez możliwości ucieczki. Właśnie ta całkowita zależność od Drugiego stwarza podmiot etyczny⁵³.

Wyznaczenie do odpowiedzialności odbywa się poza bytem i teraźniejszością. Oczywiście, podmiot może jawić się w postaci bytu, ale wówczas nie ukazuje siebie takim, jakim jest, lecz ukrywa się pod maską⁵⁴.

Sytuowanie początków podmiotu w przeszłości absolutnej, poza bytem i poza świadomością ma służyć ukazaniu „przedlogicznej” i „przedsyntetycznej” jedności podmiotu, tzn. jedności wyprzedzającej świadomą, ontologiczną i egzystencjalną autoidentyfikację Ja. Tożsamość podmiotu etycznego nie jest identycznością z sobą samym, lecz jedynością wybranego, nie jest posiadaniem siebie, lecz uwolnieniem się od siebie samego, by zrobić miejsce dla Drugiego. Podmiotowość etyczna to niepokój o Drugiego silniejszy od lęku przed śmiercią, nieodwołalność podporządkowania, moralna niemożliwość ucieczki i pozostawienia Drugiego własnemu losowi⁵⁵.

Z darem siebie dla Drugiego wiąże się wycofanie (*récence*) podmiotu ze swojej własności. Wycofanie jest odwróceniem procesu identyfikacji dokonującego się przez akty świadomości zmierzające do zdobycia pozycji w bycie. Wycofanie należy rozumieć jako rezygnację Ja z tożsamości bytowej, by zwolnić miejsce we własnym wnętrzu dla Drugiego. Dzięki temu wycofaniu podmiot nie zostanie wchłonięty przez Drugiego, lecz pozostanie sobą jako trwałość daru i ekspozycji, które konstytuują jego podmiotowość⁵⁶.

Wyznaczenie do odpowiedzialności tworzy tożsamość Ja, wystawienie się przez cielesność na działanie Drugiego staje się prześladowaniem, ale substytucją, aby być oddaniem całkowitym, musi wspiąć się na jeszcze wyższy poziom, gdzie cierpienie dla Drugiego staje się ekspiacją za Drugiego, gdzie prześladowany jest odpowiedzialny za prześladowanie, które cierpi⁵⁷. Odpowiedzialność za własnego prześladowcę nie jest aktem ekstremalnego altruizmu, lecz kondycją zakładnika. Indywidualizacja przez wyznaczenie do odpowiedzialności, obsesję, prześladowanie, osiąga tu maksimum – pełnia bycia dla Drugiego domaga się absolutnej bierności kondycji więźnia Drugiego⁵⁸.

⁵³ Por. AE, s. 166 n.

⁵⁴ Por. AE, s. 167 n.

⁵⁵ Por. AE, s. 170 n; G. Bailhache, *Le sujet...*, s. 261n; W. N. Krewani, *Emmanuel Lévinas...*, s. 236.

⁵⁶ Por. AE, s. 162 n.

⁵⁷ Por. AE, s. 175 n.

⁵⁸ Por. AE, s. 177; G. Bailhache, *Le sujet...*, s. 263n; M. Haar, *L'obsession de l'Autre. L'éthique comme traumatisme*, „Cahier de l'Herne. Emmanuel Lévinas”, L'Herne 1991, wyd. Le Livre de Poche, s. 534; G. Petitdemange, *Emmanuel Lévinas: au-dehors, sans retour*, „Répondre d'autrui. Emmanuel Lévinas”, red. Aeschlimann J.-Ch., Boudry-Neuchâtel 1989, s. 84; J. Rolland, *Subjectivité et an-archie*, „Les Cahiers de la Nuit Surveillée. Emmanuel Lévinas”, red. Rolland J., Verdier 1984, s. 180.

Podmiot odpowiada nie tylko za cierpienia drugiego człowieka, ale i za jego czyny, jest oskarżony o winy Drugiego. Podmiotowość staje się oskarżeniem. Lévinas, podkreślając absolutną bierność podmiotu, odwołuje się do analizy języka – podmiot jest pierwotnie dany nie w mianowniku jako „ja” (*Moi*), lecz w bierniku jako „się” (*Se*), w bierniku absolutnym, któremu nie odpowiada żaden mianownik. Niedeklinowalność „się” wyraża niemożność uwolnienia się od oskarżenia⁵⁹. Nadmiar oskarżenia, niewspółmierność winy i odpowiedzialności powoduje pęknięcie w podmiocie, otwarcie na Drugiego, wyjście ku Drugiemu bez powrotu do siebie. Niedeklinowalność oznacza również, że jestem jedynym, który odpowiada za bliźniego⁶⁰.

W kreowaniu podmiotu etycznego substytucja zajmuje miejsce substancji rozumianej jako tożsamość z samym sobą. Odpowiedzialność wytwarza tożsamość przedlogiczną i przedontologiczną. Przed identycznością substancji, przed świadomością, jest wyznaczenie do odpowiedzialności za Drugiego. „Ja” znaczy najpierw „oto ja, oto jestem”. Ja odpowiada za wszystko i za wszystkich bez wyboru tej odpowiedzialności, która narzuca mu się anarchicznie i anachronicznie, bez początku w jego świadomości i w jego bycie⁶¹. Przed substancją, znaczy również: przed rozróżnieniem między aktywnością i pasywnością, przed zróżnicowaniem, rozgraniczeniami i porównaniami – w absolutnej pasywności odpowiedzialności Drugi nie ogranicza Ja, lecz jest przezeń podtrzymywany. Substytucja wyklucza relację o charakterze ontologicznym między podmiotem i Drugim. Bliskość Drugiego rozumiana etycznie nie powoduje więc poddaństwa, lecz otwartość, w której zostaje przewyciężony poziom esencji, by zrobić miejsce dla natchnienia, dla „Drugiego w Tym-Samym”, dla możliwości ofiary za Drugiego. Bycie bliźnim jest świętością⁶².

Podmiot Lévinasa nie jest więc logiczną lub ontologiczną tożsamością z sobą samym, charakteryzuje go raczej brak zbieżności z sobą, nie jako rozdźwięk między zjawiskiem i bytem, między fenomenem i noumenem, lecz jako bezpojętość, brak identyfikacji substancjalnej. Jedyność wybranego nie pozwala mu przekształcić się w Ja uniwersalne. Ponieważ wyznaczenie do odpowiedzialności jest anachroniczne, Lévinas może mówić, że podmiotowość wyprzedza bycie i jest warunkiem jego sensu. Jeśli byt stanowi jedność uniwersum, to dzieje się tak za sprawą podmiotu, który go podtrzymuje. Podmiot okazuje się tu w pełni *subjectum*, tzn. będącym pod ciężarem świata, odpowiedzialnym za wszystko, poddanym wszystkim⁶³.

⁵⁹ Por. AE, s. 177; W. N. Krewani, *Emmanuel Lévinas...*, s. 232.

⁶⁰ Por. AE, s. 179.

⁶¹ Por. AE, s. 180 nn.

⁶² Por. AE, s. 181 n.

⁶³ Por. AE, s. 182n; W. N. Krewani, *Emmanuel Lévinas...*, s. 239; G. Petitdemange, *Emmanuel Lévinas: au-dehors, sans retour*, s. 79.

Substytucja nie jest aktem, lecz biernością, która nie może stać się aktem. Podmiotowość nie jest *pour soi*, ale *pour tous* (dla wszystkich) – pierwotnym braterstwem, które nie jest jednak maksimum solidarności z tej racji, że wyprzedza wolność. Ja, zanim stanie się świadomym Ego, jest już zakładnikiem, jest dla Drugiego. W jego byciu nie chodzi mu o własny byt, jak w przypadku *Dasein* Heideggera. Być podmiotem, znaczy mieć jeden stopień odpowiedzialności więcej: odpowiadać za odpowiedzialność Drugiego⁶⁴.

Oskarżenia o winę poprzedzającą wolność nie należy rozumieć na wzór grzechu pierwotnego, przeciwnie – ukazuje ono pierwotną dobroć stworzenia. Podmiot nie broni się, ponieważ prześladowanie wyklucza apologię⁶⁵. Dobroć podmiotu, dobroć wybranego przez Dobro jest ekspiacją za brutalność bycia, chociaż ekspiacją pasywną⁶⁶.

Wybór do odpowiedzialności ujawnia się w spotkaniu z Drugim. Głos Dobra dochodzi do mnie od jego Twarzy, która zawiera ślad Nieskończonego. Podmiot jest posłuszny jego głosowi, ale nie oznacza to negacji wolności. Inność Drugiego nie przejawia się bowiem w stawianiu barier nieskończonej w swych intencjach wolności podmiotu – relacja międzypodmiotowa sięga poza rozróżnienie między wolnym i nie-wolnym. Wolność odpowiedzialności jest wyzwoleniem od siebie samego, od przykucia do własnej tożsamości. Wyzwolenie od troski o trwanie w bycie otwiera możliwość odpowiedzialności i ekspiacji za Drugiego. W przeciwieństwie do koncepcji Sartre'a, nie jesteśmy skazani na wolność, lecz jesteśmy wolni, aby służyć⁶⁷.

Substytucja jest od początku moją substytucją, podstawieniem mnie w miejsce Drugiego, nikt nie może mnie w tym zastąpić. Stąd pochodzi jedyność „ja”, jego indywidualność. Lévinas odrzuca koncepcje podmiotowości odwołujące się do natury bytu, do substancji, do pozycji w bycie. Substytucja nie wytwarza żadnego pojęcia uniwersalnego podmiotowości, żadnej *quidditas*, którą można by nazwać Ja. Substytucja tworzy konkretne, indywidualne ja, odpowiedzialne za konkretnego Drugiego⁶⁸.

Przynależność do gatunku ludzkiego, posiadanie odpowiedniej natury, nie tłumaczy wyjątkowości człowieka we wszechświecie. Sensu człowieczeństwa człowieka należy szukać w odpowiedzialności, która burzy egoizm człowieka, stawia go w miejsce Drugiego, czyni go więźniem innych, zmuszając do wzięcia na siebie nie tylko ich potrzeb i cierpień, ale również ich odpowiedzialności⁶⁹.

⁶⁴ Por. AE, s. 184 nn.

⁶⁵ Por. AE, s. 193.

⁶⁶ Por. AE, s. 187; F. Ciaramelli, *Transcendance et éthique...*, s. 200.

⁶⁷ Por. AE, s. 197–200; G. Bailache, *Le sujet...*, s. 269; F. Ciaramelli, *Transcendance et éthique...*, s. 201 n; G. Petitdemange, *Emmanuel Lévinas: au-dehors, sans retour*, s. 77 n.

⁶⁸ Por. AE, s. 200 n; W. N. Krewani, *Emmanuel Lévinas...*, s. 231n.

⁶⁹ Por. HAH.

4. SPRAWIEDLIWOŚĆ

Relacja interpersonalna jest u Lévinasa relacją jednokierunkową: jeden-za-drugiego. Wyłączne podporządkowanie „ja” służbie Drugiego aż do substytucji Drugiego, aż do bycia zakładnikiem, zostaje jednak zakłócone przez pojawienie się „trzeciego”. „Trzeci”, inny od Drugiego, ale on także mój bliźni i bliźni Drugiego, domaga się rozszerzenia relacji⁷⁰.

Obecność trzeciego narusza porządek odniesień podmiotu do Drugiego. Na miejsce bezwarunkowej odpowiedzialności pojawia się konieczność osądzania, porównywania, decydowania, np. komu służyć w pierwszej kolejności. Podmiot skazany na odpowiedzialność za Drugiego staje się jego sędzią. Pociąga to za sobą zmianę określenia podmiotowości: absolutna bierność podporządkowania obowiązкови odpowiedzialności za Drugiego musi zostać zastąpiona przez aktywny, świadomy i wolny ośrodek własnych aktów⁷¹. Odpowiedzialność musi obejmować nie tylko Drugiego, ale i innych. Potrzebne jest więc poznanie, porównywanie nieporównywalnych. Porównanie zakłada obecność, równoczesność. Od początkowej diachronii trzeba przejść do synchronii, od jedności wybrania do jedności substancji, od „inaczej niż być” do bytu, od Mówienia do tematyzacji⁷².

Oryginalna asymetria relacji międzyosobowej zostaje skorygowana w momencie nadejścia trzeciego. Nie chodzi jednak o empiryczne pojawienie się trzeciego. Jest on obecny już w obecności Drugiego, który przez sam fakt bycia bratem innych, przywołuje ich obecność⁷³. Oczywiście Drugiego patrzy na mnie cała ludzkość⁷⁴.

Relacja odpowiedzialności nie zamyka się w swoistym solipsyzmie dwóch osób, lecz otwiera się na relację z wszystkimi, na sprawiedliwość. Porządek bytowy, wymagany przez sprawiedliwość, zmienia, ale nie anuluje pierwotnej asymetrii, w której rodzi się podmiot. Relacja z Drugim wziętym indywidualnie pozostaje zawsze jednokierunkowa, jest substytucją. Obecność trzeciego sprawia jednak, że ja staję się Drugim dla innych, członkiem społeczności. W społeczeństwie panują zasady równości i wzajemności: substytucji jednego za drugiego odpowiada możliwość odwrotna – substytucji drugiego za pierwszego. Synchronizacja jest aktem świadomości ustanawiającym przestrzeń wspólną ja z innymi, przestrzeń sprawiedliwości, gdzie jestem jednym z nich, ze wszystkimi prawami i obowiązkami⁷⁵.

Niezależnie od zmiany dokonanej w relacji intersubiektywnej przez pojawienie się trzeciego, dobroć, ofiara, nieobojętność pozostają podstawą wszystkich

⁷⁰ Por. AE, s. 245.

⁷¹ Por. AE, s. 253.

⁷² Por. AE, s. 245; W. N. Krewani, *Emmanuel Lévinas...*, s. 241–242; J. Rolland, *Subjectivité et an-archie...*, s. 187.

⁷³ Por. AE, s. 246.

⁷⁴ Por. TI, s. 188.

⁷⁵ Por. AE, s. 246 n, 250.

relacji międzyludzkich. Sprawiedliwość i widzenie w drugim człowieku bliźniego są nieodłączne. Sprawiedliwość rodzi się z odpowiedzialności za Drugiego. Przejście do porządku świadomości i synchronii nie oznacza zmniejszenia odpowiedzialności bądź złagodzenia prześladowania. Nie ma równoczesności indywiduów w sprawiedliwości bez diachronii relacji ja z Drugim. Sprawiedliwość jest możliwa tylko tam, gdzie równość wszystkich jest zbudowana na nierówności ja w stosunku do Drugiego, na przewadze moich obowiązków nad moimi prawami. Relacja z Drugim jest fundamentem wszystkich relacji z innymi. Oznacza to prymat braterstwa nad wspólnotą gatunku w konstytuowaniu społeczności ludzkiej. Według Lévinasa pierwotność relacji z Drugim ma ogromne znaczenie w tworzeniu państwa sprawiedliwego – nie jest obojętne dla kształtu państwa, czy jest zbudowane na odpowiedzialności jednego za drugiego, czy też jest efektem równowagi w walce wszystkich przeciwko wszystkim⁷⁶.

Sprawiedliwość pozostaje sobą, o ile nie przekształci się w system autonomiczny, o ile pozostaje w zależności od odpowiedzialności za Drugiego. Sprawiedliwość nie oznacza legalności rozumianej jako technika zachowania równowagi społecznej przez harmonizowanie przeciwstawnych tendencji. Sprawiedliwość oznacza, że system jest ciągle kwestionowany przez Twarz Drugiego. Obecność Twarzy Drugiego zabezpiecza system przed zamknięciem się w sobie, przed wyeliminowaniem wymiaru ludzkiego na rzecz przepisów. Organizacja społeczeństwa, państwo i jego instytucje nie mogą obejść się bez odpowiedzialności każdego człowieka za Drugiego⁷⁷.

Sądzenie Drugiego, porównywanie nieporównywalnych jest pogwałceniem jedyności i неповtarzalności Drugiego. Sprawiedliwa organizacja społeczeństwa popada w sprzeczność: z jednej strony trzeba uznać prymat odpowiedzialności, miłości bliźniego, z drugiej strony konieczne jest uogólnienie, tematyizacja, wiedza. Zło generalizacji musi być więc równoważone zakwestionowaniem jej wyników przez Twarz Drugiego. Wiedza ma wartość tylko w relacji do dobra każdego indywidualnego człowieka. Dzięki tej zasadzie sprawiedliwość w państwie liberalnym nie jest nigdy traktowana jako doskonała. System polityczny zachowa ludzką twarz, jeśli ze względu na jednostkę będzie świadomy swych braków i będzie dążył do udoskonalenia. Nie można narzucić sprawiedliwości w postaci sprawiedliwego reżymu. Między jednostką a systemem musi być zachowana swoista równowaga: organizacja społeczeństwa domaga się generalizacji, kalkulacji, ale po zakończeniu rachunków trzeba wrócić do indywiduum. Sprawiedliwość zorganizowana w system musi zostawić miejsce dla miłości bliźniego⁷⁸.

⁷⁶ Por. AE, s. 248 n.

⁷⁷ Por. AE, s. 248.

⁷⁸ Por. *Entretiens Emmanuel Lévinas François Poirié*, w: Poirié F., *Emmanuel Lévinas*, Besançon 1992, s. 85 nn.

* * *

Przedstawiona tu koncepcja nie jest jedynie głosem w dyskusji o kształt etyki, ponieważ dla Lévinasa etyka nie jest jedną z wielu dyscyplin filozoficznych, lecz refleksją fundamentalną, pytającą nie tylko o to, jak człowiek ma postępować i czym uzasadniać swoje wybory, ale usiłującą odnaleźć sens bycia człowiekiem. W książce-wywiadzie *Etyka i Nieskończony* Lévinas tak streszcza jej wyniki: „Etyka nie stanowi dodatku do pewnej egzystencjalnej, pierwotnej bazy; to w etyce rozumianej jako odpowiedzialność zawiązuje się sam węzeł podmiotowości. Odpowiedzialność rozumiem jako odpowiedzialność za drugiego, a więc jako odpowiedzialność za to, co nie jest moją sprawą lub nawet mnie nie dotyczy; lub za tego, który patrzy na mnie, jest osiągnięty przeze mnie jako twarz [...] W rzeczywistości odpowiedzialność nie jest prostym atrybutem podmiotowości, jak gdyby podmiotowość istniała już sama w sobie przed relacją etyczną. Podmiotowość nie jest dla siebie, jest ona, raz jeszcze, od początku dla innego. [...] Mogę zastąpić wszystkich, ale nikt nie może zastąpić mnie. Taka jest moja niezbywalna tożsamość podmiotu. Dokładnie w tym sensie Dostojewski mówi: »Wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za wszystko i wszystkich, wobec wszystkich, a ja bardziej niż wszyscy inni«⁷⁹”.

ÉTHIQUE DE LA RESPONSABILITÉ CHEZ EMMANUEL LÉVINAS

Résumé

Selon E. Lévinas, même la philosophie a sa part de responsabilité des tragedies du XX siècle, parce que les conceptions ontologiques de l'homme conduisent nécessairement au totalitarisme. Pour trouver le sens de l'humanisme de l'homme il faut le chercher dans l'éthique. L'homme ce n'est pas seulement un être, ni un sujet de jouissance, ni celui de connaissance, mais surtout le sujet éthique. L'homme, c'est moi responsable de l'autre. Ma responsabilité n'a pas des limites: je réponds des besoins de l'autre, de ses souffrances et même de ses fautes – Lévinas parle de la substitution de moi pour l'autre. Cette responsabilité ne vient pas de mon initiative: j'ai été assigné à la responsabilité dans un passé absolu qui n'a jamais été présent. La relation éthique avec l'autre, laquelle est asymétrique et anachronique, c'est le fondement de la société juste où tous sont égaux.

⁷⁹ EiN, s. 54–58.