

Ks. dr Piotr Karpiński

**W POSZUKIWANIU RADYKALNEJ TRANSCENDENCJI.  
OJCIEC I SYN W FILOZOFII E. LÉVINASA**

Poszukiwanie ojca to jeden z najbardziej znanych toposów w naszej kulturze. Liczne wątki, mówiące o relacji ojciec-syn można znaleźć w Biblii, w literaturze od Homera po J. M. Coetzee'ego, w sztuce. Motyw ten powraca także dzisiaj, wobec powszechnie podnoszonego kryzysu ojcostwa, głównie w sztuce filmowej. Możemy przyjąć, że problem ojca to jedna z najważniejszych kwestii antropologicznych. Jest tak dlatego, że dotyczy ona tożsamości człowieka. Jeśli chcemy wiedzieć, kim jesteśmy, powinniśmy poznać swojego ojca. Znaleźć ojca to odkryć własne korzenie, dotrzeć do tego, skąd jesteśmy. Ale także poznać ojca, czyli być synem, to samemu stawać się ojcem dla innych ludzi. Widzimy zatem, że kwestia ojcostwa i synostwa jest zagadnieniem z obszaru relacji międzyludzkich, a jej przemyślenie staje się niezbędnym warunkiem zintegrowanego życia osoby, zbudowania własnej tożsamości.

Problem stosunku człowieka do człowieka pojawił się w filozofii dość późno, ale stanął on w centrum myśli francuskiego filozofa Emmanuela Lévinasa (1905-1995). Jego filozoficzna droga to niestrudzony wysiłek opisanego i zrozumienia inności Innego, a także zrozumienia Ja w relacji do Innego (Jędraszewski, 1990, s. 10). Lévinas wniósł nieoceniony wkład w zrozumienie relacji międzyludzkich. Jak pisze jeden z komentatorów jego myśli: „Dzieło Lévinasa jest rzuceniem na stosunki międzyludzkie tego samego światła, jakie jego poprzednicy kierowali na więzi łączące człowieka z Bogiem. Idzie mu o to, by widzieć w drugim, to znaczy w osobie różnej ode mnie, byt, który podtrzymuje więź ze mną, przedstawia mi siebie jako kogoś, kto pozostaje poza wszelkim stosunkiem, kto przełamuje wszelkie zamknięcia w całość” (Blum, 1973, s. 73).

Lévinas może być zatem nieocenionym przewodnikiem po problematyce relacji międzypodmiotowych, w tym także ojcostwa i synostwa. Podejmuje on zresztą to zagadnienie *explicite* w swoim najbardziej znanym dziele *Całość i nieskończoność* (Lévinas, 2012). Zawarte tam analizy pokazują kiedy, w całej skomplikowanej dialektyce międzyludzkich relacji, wyłania się relacja ojciec-syn, czym ona jest w swojej istocie, a nade wszystko pozwala pojąć kim jest ojciec i kim jest

syn. Być może współczesny kryzys ojcostwa bierze się właśnie z tego, że nie bardzo wiadomo kim w ogóle jest ojciec.

Przedmiotem niniejszego artykułu jest przedstawienie relacji ojciec-syn w filozoficznym ujęciu Lévinasa, które zawarł on w ostatniej części dzieła *Całość i nieskończoność*. Jest to tzw. filozofia generacji (Jędraszewski, 1990, s. 158). Analizuje ona zjawiska wyłaniające się „poza Twarzą” (Lévinas, 2012, s. 306-344), czyli jakby na dalszym planie spotkania człowieka z innym człowiekiem. Filozofia generacji jest próbą pogłębienia rozumienia relacji międzypodmiotowych. Myśl Lévinasa z tego obszaru zaprezentujemy w następujących krokach. Najpierw skrótowo zostaną przedstawione zmagania filozofa o taki kształt filozofii, który najlepiej zdołałby uchwycić człowieka w tym, co specyficznie ludzkie. Dla Lévinasa, wraz z odkryciem Innego i jego Twarzy, filozofia taka musi przyjąć kształt etyki. Następnie zobaczymy przejście od relacji etycznych do fenomenu miłości i Erosa jako jego głównej postaci. Fenomenologia Erosa przyniesie nam postać ojca i jego relację do syna.

### 1. Od ontologii do etyki

Chcąc zrozumieć człowieka w jego relacjach, należy od samego początku mieć na uwadze, że tym, co interesuje Lévinasa, jest filozoficzny punkt widzenia, a więc dotarcie do najgłębszych struktur rzeczywistości. Podejście filozoficzne jest z pewnością czymś innym, niż dominujące dziś tendencje psychologiczne i empiryczne. Tym samym takie kategorie, jak męskość, kobiecość, miłość, płodzenie, ojcostwo, synostwo, braterstwo są traktowane jako struktury bytowe człowieka i relacji międzypodmiotowych, stają się zasadami ontologicznymi. Wyjaśnić czym jest np. ojcostwo według Lévinasa to nie znaczy wskazywać na psychologiczne, emocjonalne, osobowościowe i inne warunki bycia ojcem, które u swojej podstawy mają zwyczajny biologiczny fakt zrodzenia dziecka. To także nie oznacza poszukiwanie kryteriów właściwego wypełniania roli społecznej czy ekonomicznej ojca. Filozofia generacji traktuje ojcostwo jako składnik bytowy człowieka i chce ukazać w jaki sposób urzeczywistnia się ono w relacjach międzyludzkich. Mówiąc nieco przewrotnie, możemy powiedzieć, że według Lévinasa każdy z nas bytowo jest poniekąd ojcem, a zrozumienie tego wymiaru może sprawić, że lepiej zrozumiemy nie tylko samych siebie, ale całą rzeczywistość.

Zanim jednak ukażemy levinasowską filozofię generacji, warto osadzić ją w odpowiednim kontekście, czyli przyjrzeć się pokrótce drodze, jaką przeszła myśl filozofa, aż do punktu, w którym znalazła swoje *optatam*

*totius*, czyli uchwyciła adekwatnie kategorie specyficznie ludzkie. W literaturze filozoficznej rozwój myśli Lévinasa dzieli się zasadniczo na trzy okresy, przy czym ostatni z nich nie będzie nas w tym artykule zajmował. Pierwszy okres naznaczony jest poszukiwaniami ontologicznymi, a jego wyznacznikiem są takie dzieła, jak *O uciekaniu* (Lévinas, 2008), *Istniejący i Istnienie* (Lévinas, 2006), *Czas i Inny* (Lévinas, 2009). Okres ten możemy określić jako przygotowawczy, choćby z tego powodu, że dominują w nim tony polemiczne nad propozycjami konstruktywnymi. Lévinas odrzuca tzw. ontologizm, który jego zdaniem cechuje całą dotychczasową filozofię Zachodu, a w jego czasach filozofię Heideggera (Huneman, 1997, s. 128). Ontologizm to nic innego, jak myślenie w kategoriach bytu, którym rządzi zasada tożsamości. Nawet jeśli dobrze opisuje on świat rzeczy, to niewiele ma do powiedzenia na temat bytu ludzkiego. Stąd pojawiające się u Lévinasa takie kategorie, jak ucieczka od anonimowego bycia (*évasion*), przykucie do własnego ciała (*être rivé*), czy samotność.

Drugi okres w myśli Lévinasa to najbardziej jej dojrzała postać, która znalazła wyraz w dziele *Całość i nieskończoność*. Autor dokonuje rozróżnienia pomiędzy ontologią i metafizyką w taki sposób, że o ile ta pierwsza jest teorią najbardziej ogólnych struktur bytowych, o tyle ta druga staje się filozofią tego, co jednostkowe i indywidualne. Przełamaniem absurdalnego przywiązania do siebie, uwięzienia w sobie jest pojawienie się w moim horyzoncie innego człowieka. Ale znowuż, dotychczasowe kategorie filozoficzne okazują się tutaj niewystarczające, zwłaszcza spostrzeżenie. To ostatnie było jednym z tzw. doświadczeń pierwotnych w fenomenologii Husserla (Depraz, 2010, s. 26). Dla Lévinasa tymczasem spostrzeżenie drugiego człowieka, stematyzowanie go, zrozumienie, nie jest doświadczeniem pierwotnym. Pierwotne jest zagadnięcie, wezwanie do rozmowy. Tak zawiązuje się najbardziej pierwotna relacja, w której jeszcze nie ma pracy świadomości, konstytuowania i dyskursu, jest nawiązanie wspólnoty z drugim i mówienie raczej do niego, aniżeli o nim. Jak napisze później Lévinas: „Bezpośrednie jest tylko spotkanie twarzą w twarz” (2012, s. 43). Metafizyka nie jest zatem dyscypliną teoretyczną, lecz uchwyceniem relacji z innością (*alterité*) jako taką. U Lévinasa staje się ona etyką (Wieczorek, 1992, s. 50).

Relacja Ja – Inny od samego początku jest u Lévinasa relacją asymetryczną. Inny nie jest moim *alter ego*, lecz nośnikiem i śladem Nieskończonego, on przychodzi z innego świata. Tylko taka relacja z Innym czyni zadość filozofii transcendencji. Zatrzymajmy się nad tym przez moment. Wiadomo, że transcendencja oznacza, najogólniej mówiąc, przekraczanie, ale też wychodzenie z siebie, przekraczanie siebie. Opisanie człowieka jako bytu transcendentnego jest dla Lévinasa warunkiem

wyrwania go z totalizującego systemu bytu, czyli ontologizmu. Trafnie ujmuje to jeden z komentatorów: „Trzeba, by człowiek, umiejscowiony w ciele, w społeczeństwie, w kulturze, języku (...), krótko, w systemie, nie był określany przez sytuację, ale mógł transcendować system i być podmiotem dialogu, bytem, który mówi” (Alvarez, 1974, s. 510-511). Cały wysiłek filozoficzny Lévinasa to ukazanie człowieka jako bytu transcendentnego, czyli takiego, który nadaje sens otaczającej go rzeczywistości i tym samym różni się od rzeczy. Co może być podstawą takiej transcendencji? Na pewno nie ontologia i myślenie w kategoriach bytu. Trzeba wyjść poza sferę bytu i niebytu i wejść w obszar, którym nie rządzi żadne z praw ontologicznych. Takim obszarem jest np. sfera pragnień człowieka. Inną zasadą zabezpieczającą transcendencję jest radykalna separacja między Ja i Innym.

Podmiot u Lévinasa zostaje określony jako Toż-Samy (*le Même*). Ma to wskazywać na jego całkowite zamknięcie się w sobie, egoistyczne, samowystarczalne przeżywanie świata i zaspokajanie własnych potrzeb. I znowu, nie chodzi tu o negatywne sklasyfikowanie egoizmu, lecz o ukazanie tej struktury ontycznej w podmiocie jako warunku transcendencji. Toż-Samy musi być radykalnie odmienny od Innego. Gdyby Inny był jakimś zwyczajnym nie-Ja, wówczas dałby się sprowadzić do Ja, choćby przez negację. Toż-Samy funkcjonuje w logice potrzeby (*besoin*), która, jak np. głód, jest zaspokajalna. Podmiot odkrywa jednak w sobie inny wymiar – pragnienie (*désir*). W odróżnieniu od potrzeby, pragnienie nie jest nigdy zaspokajalne, nie sprowadza wszystkiego do siebie samego i ma tylko jeden przedmiot – Innego i jego radykalną inność. O ile potrzeba szuka innych rzeczy (np. pokarmu) by je wchłonąć, unicestwić w inności i przekształcić w siebie, o tyle „pragnienie jest pragnieniem absolutnie Innego. Poza głodem, który można nasycić, poza zmysłami, które można ukoić, metafizyka pragnie Innego wyższego nad możliwe zaspokojenia” (Lévinas, 2012, s. 20).

W ten sposób zostaje otwarta droga Toż-Samego ku Innemu, ku wyjściu z samego siebie, czyli możliwość transcendencji. Relacja z Innym może przyjąć dwojaką postać: rozmowy albo zabójstwa. Inny ma jednak moralną przewagę nad Toż-Samym. Jak pisze Lévinas: „Ta silniejsza od zabójstwa nieskończoność stawia opór już w jego twarzy – jest jego twarzą, źródłową ekspresją i pierwszym słowem: «Nie zabijesz»” (2012, s. 234). W relacji etycznej mamy zatem przekroczenie zmysłowości, która byłaby zabójstwem, unicestwieniem innego człowieka jako człowieka. Ekspresja twarzy jest mową. Dzięki temu relacja etyczna jest bezpośrednia, twarzą w twarz, w jej nagości i głodzie, nie jest zapośredniczona w jakimkolwiek

zmysłowym obrazie. Mowa stanowi serce relacji etycznej pomiędzy ludźmi, a etyka to transcendencja człowieka (Calin, 2002, s. 24).

## 2. Miłość jako przełamanie apologii

Jak widzimy, Lévinas fascynuje się innością i próbuje ją zrozumieć. Ukazany przez niego stosunek Ja do innego człowieka, jako do twarzy, ma charakter apologetyczny. Oznacza to, że podmiot zbliżając się do drugiego człowieka, już jest jakoś zawstydzony, odnosi się do jego sądu, słowem czuje potrzebę, by swoje istnienie przed nim usprawiedliwić. Nie oznacza to, że spojrzenie Innego jest tego typu, o jakim mówił Sartre – uprzedmiotawia i nie pozwala w pełni być człowiekiem. Wręcz przeciwnie, postawa apologetyczna Ja domaga się sądu ze strony Innego, „sprzeciwia się koncepcji, wedle której wszelka inność jest obelgą dla Ja” (Lévinas, 2012, s. 304). Choć relacja Toż-Samego z Innym jest całkowicie asymetryczna, to jednak podmiot potrzebuje jej. Relacja ta ustanawia się w mowie osobowej, która prowadzi od Ja do Innego – i na tym polega apologia. Píše Lévinas: „Mój byt urzeczywistnia się wtedy, gdy istnieje dla innych ludzi w (roz)mowie, jest tym, co objawia się innym, ale objawia się, uczestnicząc w tym objawieniu, asystując mu” (2012, s. 305). Ruch od Ja do Innego jest jak najbardziej pozytywny. Podmioty – tak Ja, jak i Inny – ofiarowują sobie nawzajem swój świat i w ten sposób usprawiedliwiają się w istnieniu.

Należy jednak podkreślić, że tak pojęty apologetyczny stosunek człowieka do człowieka – relacja mowy osobowej, która wskazuje na pragnienie Innego – nie jest jeszcze miłością. Samo uświadomienie sobie, że potrzebuję Innego, jest co najwyżej dobrocią. „Być dla Innego – to być dobrym” (Lévinas, 2012, s. 315). W relacji miłości wszelka mowa musi zamilknąć, apologia musi ustać, a to w jednym celu – by wyrzec się samego siebie. Jak píše Lévinas: „podmiotowość może nie tylko zwyczajnie zamilknąć, nie tylko pogodzić się z ustaniem apologii, ustępując wobec dławiącej przemocy rozumu; może też sama z siebie wyrzec się siebie, wyrzec się bez przemocy, wstrzymać apologię – co nie będzie ani samobójstwem, ani rezygnacją, lecz miłością” (2012, s. 305). W ten sposób Lévinas wyprowadza relacje międzypodmiotowe na wyższy poziom, który transcenduje samą epifanię twarzy. Jest to poziom miłości i płodzenia, na którym podmiot „przenosi się poza śmierć, a jednocześnie wyzwala się z pragnienia powrotu do siebie” (tamże). Miłość jest zatem pogłębieniem, wzmocnieniem transcendencji, jaką realizuje Ja w relacji etycznej.

Miłość w rozumieniu Lévinasa jest relacją dwuznaczną i w tej dwuznaczności tkwi jej istota. Z jednej strony miłość pragnie Innego, jest więc ruchem transcendencji, czyli wyjścia poza siebie. Z drugiej jednak

strony, miłość można zredukować do sfery immanencji – dzieje się tak, gdy Inny staje się przedmiotem użycia, gdy zaspokaja moją potrzebę. Miłość właściwie jest równoczesnością pragnienia i potrzeby w człowieku. Jeśli levinasowski rozwój samoświadomości podmiotu opiszemy według kolejnych etapów jej wyłaniania się, jako zmysłowość – mowa – miłość, to zauważymy, że miłość niesie ze sobą pewne niebezpieczeństwo: mierzy ona zrazu bardzo wysoko, jest pragnieniem transcendencji, ale ze względu na obecny w niej element rozkoszy łatwo może, zatrzymując się tylko na tym poziomie, odwrócić się w swoje zaprzeczenie. Wówczas człowiek spada nie tylko poniżej poziomu miłości, ale nawet poniżej poziomu mowy, czyli relacji etycznej, dobroci, w sferę zmysłowego rozkoszowania się. Miłość może człowieka wynieść wysoko, ale może również strącić go bardzo nisko. Jest ona sprzecznym rozkoszowaniem się bytem transcendentnym, czerpaniem rozkoszy z Innego. Na takiej dwuznaczności opiera się oryginalność miłości w ujęciu Lévinasa.

### 3. Fenomenologia Erosa

Ten dwuznaczny charakter miłości eksploruje Lévinas przyglądając się relacji erotycznej. Należy przy tym pamiętać, że wszelkie relacje międzypodmiotowe ujmuje on z androcentrycznego punktu widzenia, stąd także na relację erotyczną patrzy z pozycji mężczyzny, w związku z czym Inny przybiera postać Kobiety lub Ukochanej (Calin, 2002, s. 31-32). Tym, co się ujawnia w Innym w pierwszej kolejności, jest jego słabość: „Kochać, znaczy bać się o innego człowieka, przychodzić z pomocą jego słabości” (Lévinas, 2012, s. 308). Epifania Innego w relacji erotycznej, czyli wyłonienie się Ukochanej, przybiera postać łagodności, kruchości, słabości, istnienia niemal na granicy bytu i niebytu, ale z drugiej strony sam erotyzm zakłada element zmysłowy (Dubost, 2006, s. 320). Lévinas nazwie go nawet „paroksyzmem materialności” w człowieku (2012, s. 309). Miłość jest ruchem transcendencji, czyli zwrotem ku inności drugiego człowieka, ale przez to uwznioślenie przebija się nagle materialność człowieka, która jakby nie pozwalała o sobie zapomnieć. Widzimy zatem, że miłość erotyczna nie może być sprowadzona do samej tylko duchowości, lecz przebija się przez nią materialność i zmysłowość człowieka, jego cielesność.

Inny nie jawi mi się już jako twarz, ale jako nagość, z czym z kolei wiąże się doświadczenie wstydu. Lévinas mówi, że wstyd w relacji erotycznej zostaje sprofanowany, ale nie przewyciężony. Na czym polega profanacja wstydu? „Profanacja polega właśnie na tym, że równocześnie odkrywa i zakrywa” (Lévinas, 2012, s. 309) i w ten sposób jest ona

potwierdzeniem samej dwuznaczności miłości. Wstyd nadaje miłości charakter patetyczny – oznacza to, że jest on tak ściśle związany z relacją erotyczną, że nie da się go pokonać. Nie jest to jednak taki wstyd, jaki występuje u Sartre'a, pełni tu bowiem zupełnie inną funkcję. „Tam wstyd rodził się wzbudzony spojrzeniem drugiego, który chciał mnie zamienić w przedmiot, i był ukryciem siebie, unikiem, obroną przed urzeczowieniem. Tutaj wstyd jest znakiem właśnie obudzonej ze snu wolności, a zarazem subtelnym znakiem żyjącego we mnie Pragnienia. Nie wstydzilibym się, gdybym nie pragnął. Wstydzę się własnej swawoli. Nie chcę być swawolny wobec Drugiego, chcę być wolny. Tę wolność ofiarował mi Drugi i ja jestem mu ją winien. Drugi jest bowiem tym, kogo pragnę w moim wstydzie” (Tischner, 2005, s. 175).

Widać to bardzo dobrze na przykładzie pieśczoćy. Czym ona jest? Pieśczoća nie jest czymś czysto duchowym – samą empatią, czystym współodczuwaniem, ani też czymś czysto cielesnym, zmysłowym, doznaniem mechanicznym, czy przeżyciem fizjologicznym. Jest ona pośrodku obu tych skrajności. Lévinas ” (2012)powie, że polega ona na „rozkoszowaniu się współodczuwaniem” (tamże, s. 310). Bazą do przeżycia pieśczoćy jest rzeczywiście doświadczenie ciała. W przypadku Erosa są to dwa ciała nawzajem się odczuwające, ale świadomość, że drugi odczuwa podobnie jak ja, nie jest już doświadczeniem cielesnym, lecz duchowym. Tak więc z jednej strony pieśczoća, jako dotyk, jest czymś zmysłowym, z drugiej jednak transcenduje ona zmysłowość, gdyż przyzywa to, co nieustannie wymyka się dotykowi: „Pieśczoća szuka, myszkuje. Nie jest intencjonalnością odsłaniającą, lecz poszukującą: zmierza ku niewidzialnemu” (tamże). Pieśczoća jest zatem ruchem ku przyszłości, wyjściem podmiotu poza samego siebie, karmieniem się tym, czego jeszcze nie ma.

W pieśczoćę wkrada się jednak profanacja, gdyż odkrywa to, co zakryte. Ukazuje się w niej ciało jako nagość erotyczna. Ciało to jednak ogałaca się ze swojej formy, porzuca status bytu, status jestestwa. W relacji erotycznej, poprzez pieśczoćę, ciało przestaje być czymś bytującym: nie jest ani ciałem fizjologicznym, ani narzędziem pracy, ani ekspresją twarzy. Ten niezwykle stan znajdowania się poza bytem nazywa Lévinas dziewictwem. Rozkosz pieśczoćy jest dla Lévinasa relacją zupełnie wyjątkową. Nie jest ona do pogodzenia z klasyczną logiką formalną (Kayser, 2000, s. 35), co tylko pokazuje, jak ta ostatnia ma niewiele powiedzenia o ludzkich sprawach, w tym o miłości. Nie znaczy to, że miłość jest nielogiczna, ma ona raczej swoją logikę: w erotyzmie to, co odkryte, dalej pozostaje zakryte, nie traci swojej tajemniczości. Jest tak dlatego, że jako korelat profanacji pojawia się wstyd: „z powodu dokonanej profanacji każe

on spuścić oczy, które mogłyby badać ukrytą rzeczywistość” (Lévinas, 2012, s. 313). Na tym zasadza się dwuznaczność Erosa – jest on odkryciem zasłaniającym.

Dialektyka profanacji i wstydu w przeżyciu erotycznym sprawia, że nie można mu przypisać żadnej treści, nie ma ono żadnego znaczenia (Thayse, 1998, s. 72). Jak powie Lévinas, jest to „intencjonalność bez widzenia” (2012, s. 314), czyli doświadczenie czyste, które nie daje się wtłoczyć w żadne pojęcia, czysty ruch ku Innemu. To właśnie sprawia, że miłość nie jest poznaniem. „Miłość niczego nie chwyta, nie prowadzi do żadnego pojęcia, nie prowadzi donikąd, nie ma ani struktury przedmiot-podmiot, ani struktury Ja-Ty” (tamże). Czymże zatem jest miłość? Jest ona czystym wychodzeniem poza siebie, przekraczaniem siebie i własnych możliwości, transcendencją właśnie.

O ile Twarz – Inny w relacji etycznej – posiada znaczenie, o tyle miłość jest bez znaczenia, nie ma ona żadnej treści, żadnego elementu „co”. Co znaczy twarz w relacji etycznej, czyli w mowie? Jej podstawowym znaczeniem jest apel „nie zabijesz mnie”. I o ile twarz jawi się jako wysokość, pochodzi bowiem z wymiaru boskiego, o tyle inny w relacji erotycznej, czyli Kobieta, jawi się jako łagodność, kruchość i skłania do litości nad jej słabością. Ale to nie znaczy, że w erotyzmie znika twarz. Co więcej, uprzednie doświadczenie twarzy jest warunkiem nawiązania relacji erotycznej. Tak więc twarz kobiety okazuje się równie dwuznaczna: przez jej znaczenie, jako twarzy, przebija bezznaczeniowość, jako kobiecości. Na tym, zdaniem Lévinasa, zasadza się istota piękna kobiecego. Twarz kobiety znaczy tylko jedno: odmowę znaczenia, odmowę mowy i ekspresji. Nie jawi się ona jako wola walcząca z moją wolą. Raczej jest sprowadzona do poziomu dzieciństwa, kokietki, śmiechu i zabawy – do tego stopnia, że porzuca status osoby. Jej twarz zaciera się, staje się bezosobowa, „nabiera zwierzęcej dwuznaczności” (Lévinas, 2012, s. 318). To wszystko prowadzi Lévinasa do wniosku, że miłość jest rodzajem zabawy.

Tak pojęta twarz kobiety skrywa aluzje, niedopowiedzenia. W tym wyraża się jej dwuznaczność. Ale dla Lévinasa jest to tylko przejaw tego, co jeszcze nieobecne. Pamiętamy, że miłość została wcześniej określona jako ruch ku przyszłości, ku temu, czego jeszcze nie ma. Eros wychodzi zatem poza twarz. Nie odsłania tego, co obecne, choć zakryte, lecz to, co nieobecne. Jego kierunek jest zatem nieznan. W tym sensie nie da się, zdaniem Lévinasa powiedzieć, że miłość prowadzi jak w filozofii dialogu M. Bubera, od Ja do Ty. „Zwraca się w innym kierunku niż kierunek, w którym spotykamy Ty” (Lévinas, 2012, s. 319). Jest to nieuchwytnie, bo wykracza poza możliwości. Stąd miłość nie ma charakteru społecznego. Naiwnością



jest sądzić, że w miłości kochankowie oddają się sobie nawzajem. Nie jest tak, nawet gdyby się w sobie zatracili. Relacja erotyczna jest przeciwieństwem relacji społecznej – „wyklucza świadków, pozostaje intymnością, samotnością we dwoje, związkiem zamkniętym, niepublicznym we właściwym sensie” (Lévinas, 2012, s. 320). Kobiecość to Inny, który nie wchodzi w relacje społeczne.

Niespołeczny charakter miłości izoluje kochanków od świata i od innych ludzi, ale jednocześnie ustanawia między nimi niezwykłą więź. Tworzą oni wspólnotę czującego i odczuwanego: „drugi człowiek jest nie tylko tym, kogo odczuwam, ale też tym, kto czuje, potwierdzając się jako czujący w moim własnym odczuwaniu, jakbyśmy czuli tym samym uczuciem” (tamże). To, co zachodzi między kochankami, jest nieprzekazywalne osobom trzecim – ani przez oddanie tego słowami, ani nawet przez obserwację. Stąd iluzja i błąd pornografii. Dzieje się tak, gdyż przeżycie erotyczne nie jest zapośredniczone w żadnej obiektywnej treści. Nie ma też tutaj do czynienia z analogią uczuć. Występująca między kochankami „identyczność odczuwania” (Lévinas, 2012, s. 321) jest wyjątkowa i nieprzekazywalna. Jest to uczucie o strukturze Inter-subiektywnej, której nie da się uprościć do świadomości jednostkowej. I tutaj dochodzimy do odkrycia prawdziwej istoty Erosa: „W rozkoszy Inny jest jednocześnie mną i kimś ode mnie oddzielnym” (tamże).

Istotę miłości widać wyraźnie kiedy się ją zestawi z przyjaźnią. Miłość nie jest rodzajem przyjaźni, bo inne są ich cele. O ile przyjaźń pragnie innego człowieka, o tyle cel miłości nie jest nawet bytem. Miłość szuka tego, co nieskończenie przyszłe, „co ma się dopiero narodzić”. Nie kocham dlatego, że potrzebuję innego człowieka. W miłości moja rozkosz rozkoszuje się rozkoszą drugiego. To utożsamienie Ja i Innego w Erosie Lévinas nazywa „transsubstancją” i jest ona transcendencją totalną, tzn. o wiele bardziej radykalnym przekroczeniem siebie, niż w relacji etycznej (Forthomme, 1979, s. 325). Nie polega ono na tym, że obydwie podmioty zlewają się ze sobą, zatracają się w sobie, lecz na tym, że płodzą dziecko. Należy pamiętać o dwuznacznym charakterze miłości u Lévinasa: ruch między pragnieniem Innego i powrotem przez rozkosz do samego siebie. W tym sensie, w przeżyciu erotycznym jest już zawarta relacja z dzieckiem. Czym jest dziecko? Jest ono kimś innym i zarazem mną samym. Transcendencja radykalna spełnia się zatem w dziecku, w byciu ojcem i synem.

### 4. Ojcostwo jako ustanowienie przyszłości

To ostatnie stwierdzenie ustawia nam miłość w zupełnie innym świetle. Z jednej strony, jak powiedzieliśmy wyżej, nie jest ona relacją społeczną, lecz intymnością we dwoje. Ale już w jej jądrze kiełkuje relacja z kimś trzecim, z dzieckiem. Choć ściśle mówiąc, u Lévinasa dziecko nie jest trzecim, w sensie podmiotu z zewnątrz, lecz właśnie Innym (Kayser, 2000, s. 41). Podmiot nie odkrywa przez miłość jakiegoś głębszego Ja, wszak kobieta milczy. Podmiot odkrywa dziecko, i w ten sposób staje się ojcem (Calin, 2002, s. 30-31).

Ojcostwo, podobnie jak miłość, zostaje wyrażone w kategoriach spoza logiki formalnej. Jest ono przede wszystkim tożsamością z sobą, ale zarazem różnicą w tej tożsamości. Nie można powiedzieć, że ojciec ma dziecko – on w pewnym sensie jest swoim dzieckiem, odnajduje się w swoim synu. „Moje dziecko jest obcym, który nie tylko do mnie należy, ale który jest mną” (Lévinas, 2012, s. 323). Dziecko nie jest kimś/czymś zewnętrznym. Nie jest również produktem, choć ktoś mógłby tak twierdzić, wszak zostało przez ojca wyprodukowane, zrobione. Lévinasowi nie chodzi tylko o to, że te wyrażenia są grubiańskie i niestosowne. One są przede wszystkim nieprawdziwe. Miłość nie jest żadnym działaniem, tak jak działa ręka człowieka w pracy. Nie ma ona związku z żadnymi władzami człowieka. Dziecka nie da się – choćbyśmy nie wiadomo jak chcieli – zaprojektować, zaplanować. Dlaczego? Bo projekt mógłby wyjść tylko ze świadomości jednostkowej, a tymczasem miłość to relacja z kobietą, wyjście ku przyszłości, przekroczenie własnych możliwości. Dziecko zatem oznacza pojawienie się przyszłości. Jest to przyszłość moja, ale nie tylko, także Innego jako kobiety. Ja nad nią nie panuję, nie projektuję jej. Choć mogę się w niej jakoś odnaleźć, to nie jest to moja wyłączna przygoda, nie są to tylko moje dzieje. „Relację z taką przyszłością – niesprowadzalną do władzy, jaką mam nad możliwościami – nazywamy płodzeniem” (tamże).

Stosunek ojciec-syn nigdy zatem nie opiera się na władzy bądź posiadaniu, lecz określony jest on przez płodzenie, czyli relację z absolutną przyszłością. Podmiot może istnieć dalej, w swoim synu, ale jest to już zupełnie inne istnienie. Być może syn będzie nosił możliwości wyznaczone przez ojca, ale to już nie będzie czyste powtórzenie ojca. Nawet możemy powiedzieć, że syn jako podobny do ojca, powtórzy kilka jego cech, czy perypetii życiowych – ale to nie będzie już czysty ojciec. Ojciec odnajdzie się w synu, ale syn nie jest „klonem” Toż-Samego, lecz będzie stał na własnych nogach. Klonowanie byłoby czystą powtarzalnością, a ta musiałaby rodzić

metafizyczną nudę. Płodzenie nie jest zwykłym powtórzeniem (Forthomme, 1979, s. 327). Dzięki niemu ojciec w synu staje się Ja innym i młodym. Dlatego też, jak powie Lévinas: „Płodzenie kontynuuje historię, która nie zna starości” (2012, s. 325).

Widzimy wyraźnie, że levinasowska filozofia generacji próbuje zmierzyć się i rozwiązać jeden z bardziej dojmujących problemów człowieka – problem czasu i przemijania (Thayse, 1998, s. 235). Mamy tutaj niewątpliwie odwołanie się do koncepcji judaistycznych – przetrwać, pokonać upływ czasu to przeżyć w swoim potomstwie. W ten sposób ojciec zachowuje się i urzeczywistnia w niewyczerpanej młodości dziecka. Wydarza się jako Ja, które jest zawsze początkiem i które może odnawiać swoją substancję. Na tej podstawie możemy Lévinasa określić jako „filozofa młodości”. Każdy człowiek pragnie być młody, zachować siły vitalne i żyć wiecznie, ale rozwiązanie tego typu problemów dostarcza ludzkości bardziej religia niż filozofia. Lévinas sięga do tradycji judaistycznej i ukazuje jej wyższość nad np. chrześcijaństwem. W tej ostatniej koncepcji nieśmiertelność jest indywidualną własnością jednostki – nie potrzebuje ona Innego, co najwyżej Boga, który ofiarowuje nieśmiertelność. Chrześcijaństwo jest przeto, w rozumieniu Lévinasa, bardziej ontologiczne, niż etyczne, bardziej monologiczne, niż dialogiczne. W levinasowskiej koncepcji nieśmiertelność ujawnia się jako płodzenie, a do tego człowiek potrzebuje innego człowieka, otwiera się na inność. Dzięki temu sam byt ukazuje się jako mnogi, pluralistyczny, powie Lévinas „rozdzielony na tożsamość i inność” (Lévinas, 2012, s. 325).

Jednakże ruch transcendencji – od tożsamości do inności – przybiera postać czasu, a to oznacza, że pragnienie nie zatrzymuje się na Innym, ale prowadzi dalej, kiedy byt płodny płodzi kolejny płodny byt. Pragnienie spełnia się w płodzeniu, „wykracza poza siebie, płodząc Pragnienie” (Lévinas, 2012, s. 326). Dzięki tak pojętemu płodzeniu można lepiej zrozumieć najgłębsze, bytowe podstawy rzeczywistości. Płodzenie staje się u Lévinasa zasadą ontologiczną, tzn. sposobem istnienia bytu. Zauważyliśmy już, że byt u Lévinasa pojęty jest jako pluralistyczny, wieloraki. Dużo wysiłku wkładał filozof w przełamanie totalności bytu i jego systemowego ujmowania, czego mistrzami był i Hegel, i Heidegger. Problem polega na tym, że w tego typu ujęciach niemożliwa jest w istocie żadna transcendencja. Tymczasem, zdaniem Lévinasa, przez seksualność podmiot wchodzi w relację z czymś absolutnie innym. Stosunek Ja do tej inności nie może być ujęty na kształt władzy bądź wiedzy. Czym jest zatem? „Seksualność nie jest w nas ani wiedzą, ani władzą, lecz samą wielością, samym pluralizmem naszego istnienia” (Lévinas, 2012, s. 334). Eros zatem to charakterystyka samej podmiotowości Ja. Ojcostwo to powrót Ja do

siebie, ale o zmienionej strukturze. Syn nie jest dziełem ojca, nie jest jego własnością. Ojciec nie jest przyczyną swojego syna i nie panuje nad nim. Ojcostwo polega na tym, że nie mam mojego dziecka, lecz jestem moim dzieckiem. „Ojcostwo jest relacją z obcym, który, choć pozostaje obcy, choć jest innym człowiekiem (...) – jest mną” (Lévinas, 2012, s. 335). Zmienia się tutaj koncepcja bytu – byt nie jest już jednością, jak u Parmenidesa, lecz przejawia się jako wielość i transcendencja. Byt jest w swojej istocie pluralistyczny, a płodzenie jest transcendencją Ja, czyli ruchem ku inności.

### 5. Synostwo – być wybranym

Dotąd analizowaliśmy levinasowską filozofię generacji patrząc od strony ojca. Ojciec jest tym, który uwalnia się od samego siebie bo, nie przestając być sobą, jest w swoim synu. Warto teraz spojrzeć na płodzenie od strony drugiego partnera tej relacji, czyli syna. Lévinas wskazuje tutaj na dwa pierwotnie dominujące fenomeny, składające się na sytuację synostwa: zerwanie i nawiązanie.

Zerwanie przyjmuje postać wyparcia się ojca i ukazuje, jak mówi Lévinas, klasyczny „paradoks wolności stworzonej” (2012, s. 336). Ta ostatnia nie zaistniałaby bowiem, gdyby nie odróżniła się, nie wyłoniła się poprzez negację, zaprzeczenie innemu. Zerwanie wskazuje na nieciągłość jaka występuje między ojcem i synem. Jest to zjawisko naturalne, które przyjmuje często postać buntu młodych pokoleń wobec zastanego porządku (Migasiński, 1997, s. 321). Z drugiej jednak strony, syn, mimo iż „niesie” w sobie ojca, nie jest skrepowany żadnym przeznaczeniem. Byłby wówczas projektem swojego ojca, a jak widzieliśmy, analiza płodzenia wykazała, że jest to niemożliwe. Dlatego też może swobodnie nawiązywać do ojca, czyli do swojej przeszłości. Może też ukryć się w swojej przeszłości, co jest charakterystyczne dla okresu dzieciństwa – syn wówczas istnieje bardziej bytem ojca, niż swoim, bawi się własnym bytem. Zrywanie i powrót konstytuują historyczność syna. Jest on kimś historycznym w takim sensie, że nie widać w nim żadnego przeznaczenia, żadnej celowości. Przeszłość jest podejmowana wraz z każdym pokoleniem od nowego punktu, niemniej jest podejmowana i to tworzy historyczność człowieka.

O ile zerwanie i nawiązanie jest konieczne do ukonstytuowania się Ja syna jako samodzielnego podmiotu, o tyle istota relacji ojciec-syn leży gdzie indziej. By być samodzielnym podmiotem, syn musi czerpać swą jedyność od ojca, czyli musi być przez ojca wybrany (Forthomme, 1979, s. 341). Analiza płodzenia pokazała nam, że ojciec nie jest przyczyną swojego syna.

Ojciec jest swoim synem, choć jest też sobą. Syn, choć pozostaje sobą, przyjmuje jedyność ojca. I tylko wtedy stanie się synem, kiedy będzie jedyny i wyjątkowy. Jak pisze Lévinas: „W miłości ojca do syna spełnia się jedyna możliwa relacja z jedynością innego człowieka i w tym sensie każda miłość musi przypominać miłość ojcowską” (2012, s. 337). W relacji ojciec-syn nie chodzi już tylko o poszanowanie inności drugiego człowieka. To zbyt mało. Miłość ojcowska odkrywa jedyność innego. Tę ostatnią może nadać synowi tylko ojcowski Eros. Człowiek mający poczucie jedyności to człowiek doświadczający miłości ojca. „Syn jest jedyny dla siebie, ponieważ jest jedyny dla ojca” (tamże).

Można powiedzieć, że relacja ojciec-syn rozpoczyna się od aktu wybrania. Dopiero on konstytuuje synostwo, czyli istnienie w poczuciu własnej jedyności. Tutaj też możliwa staje się struktura więzi rodzinnej. Ojciec może syna wychowywać, rozkazywać mu, żądać posłuszeństwa. A jednocześnie wolność syna zostaje w pełni uszanowana. Nic bardziej nie gwałciłoby wolności syna, jak spłodzenie go pojęte jako przyczynowość. Tymczasem płodzenie jest ruchem transcendencji – ostatecznie wybraniem syna i utwierdzeniem go w „sobości wybrańca” (tamże).

Kategoria wybrania naprowadza nas na konieczność posiadania innych synów. Jeśli syn jest kimś wybranym, to znaczy, że musi być wybrany „spośród”. Dlatego też syn pojawia się zawsze jako brat pośród braci, a „ojcostwo urzeczywistnia się jako przyszłość niepoliczalna” (Lévinas, 2012, s. 337). Relacja brat-brat to taka relacja z twarzą Innego, w której spełnia się jednocześnie wybranie i równość. W ten sposób dopiero może ustanowić się porządek społeczny.

## **6. Podsumowanie: być w sposób pluralistyczny i wspólnotowy**

Podsumujmy przeprowadzone analizy. Filozofia generacji umożliwia wpisanie stosunku z innością w sam byt podmiotu. Pozwala ona myśleć o człowieku nie jako o bycie monadycznym, zamkniętym w sobie, lecz jako o bycie niezbywalnie pluralistycznym, mnogim. Płodzenie i ojcostwo zostają przez Lévinasa podniesione z poziomu biologicznego i psychologicznego do rangi kategorii ontologicznej. Oznacza to odmienną koncepcję bytu, nade wszystko zerwanie z eleacką jednością bytu i wprowadzenie doń wielości, nieciągłości i transcendencji. Ojcostwo uwalnia Ja od własnego ciężaru bytu. Syn jest uwolnieniem ojca z uwięzienia w sobie samym, w swoim bycie – nie jest on innym mną, ale mną jako innym. Jest on tym, nad którym ojciec nie ma władzy, bo syn jest odrębnym podmiotem. Jednocześnie jest on kimś wybranym, synem jedynym. Relacja ojciec-syn jest zatem dziwną relacją czasową, czystym

zerwaniem i nieciągłością, ale jednocześnie spełnieniem się „sobości” ojca i syna.

Filozofia Lévinasa walczyła z ontologizmem jako autystycznym zamknięciem się człowieka w sobie na poziomie zmysłowości, ale fascynacja innością, relacja z Innym jako Twarzą ujawniła inne niebezpieczeństwo: rozpląnięcia się i zatracenia w bezosobowym kolektywizmie. Przełamaniem obu niebezpieczeństw jest filozofia generacji, czyli metafizyka bytu absolutnego pojętego jako czas. Nie jest on czymś statycznym i danym raz na zawsze, lecz urzeczywistnia się jako wielość relacji łączących ojca i syna. Figura ojca osiąga swój sens wtedy, gdy syn jest wielością niepoliczalną, jak w przypadku potomstwa Abrahama. Syn zaś najpełniej wtedy pozostaje w relacji do ojca kiedy jednocześnie pozostaje w relacji z braćmi. Filozofia generacji wprowadza człowieka w wielość, ale nie wielość indyferentną, chaotyczną, lecz w wielość uporządkowaną wedle relacji etycznej i właściwych jej kategorii, zwłaszcza odpowiedzialności. W ten sposób w relacjach międzyludzkich, w relacji ojciec-syn objawia się nieskończoność i radykalna transcendencja.

### **Bibliografia:**

- Alvarez O. A., (1974), *L'idée de création chez Lévinas*, „Revue Philosophique de Louvain”, t. 72, nr 15/1974, s. 509-538.
- Blum R. P., (1973), *La perception d'Autrui*, (w:) *La Communications. Actes du XV<sup>e</sup> Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, s. 77-95, Montréal: Ed. Montmorency.
- Calin R., Sebbah F.-D., (2002), *Le vocabulaire de Lévinas*, Paris: Ellipses.
- Depraz N., (2010), *Zrozumieć fenomenologię. Konkretna praktyka*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Dubost M., (2006), *Féminin et phénoménalité selon Emmanuel Lévinas*, „Les études philosophiques”, nr 3/2006, s. 317-334.
- Forthomme B., (1979), *Une philosophie de la Transcendance. La métaphysique d'Emmanuel Lévinas*, Paris: J. Vrin.
- Huneman P., Kulich E., (1997), *Introduction à la phénoménologie*, Paris: Armand Colin.
- Jędraszewski M., (1990), *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha.
- Kayser P., (2000), *Emmanuel Lévinas: la trace du féminin*, Paris: PUF.
- Lévinas E., (2012), *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lévinas E., (2006), *Istniejący i istnienie*, Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Lévinas E., (2009), *Le temps et l'autre*, Paris: PUF.
- Lévinas E., (2008), *O uciekaniu*, Warszawa: IFiS PAN.

- Migasiński J., (1997), *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Wrocław: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.
- Thayse J.-L., (1998), *Eros et fécondité chez le jeune Lévinas*, Paris: L'Harmattan.
- Tischner J., (2005), *Emmanuel Lévinas*, (w:) *Myślenie według wartości*, s. 166-180, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Wieczorek K., (1992), *Lévinas a problem metafizyki*, Katowice: Uniwersytet Śląski.