

O POJĘCIU SPRAWIEDLIWOŚCI W PISMACH EMMANUELA LEVINASA

Jacek Migasiński, Uniwersytet Warszawski

Celem poniższych analiz jest eksplikacja, ujednoznaczenie i przystępne wyłożenie znaczenia pojęcia sprawiedliwość, występującego w pismach Emmanuela Levinasa. Cel to o tyle ważny, że pojęcie to – jak mam nadzieję wykazać – jest jednym z kluczowych pojęć spajających konstrukcję myślową filozofii Levinasa, a sam Levinas – jak z przekonaniem sędzę – jest jednym z ważniejszych myślicieli XX stulecia; nie wspominając już o wadze teoretycznej i politycznej samego tego pojęcia w perspektywie uniwersalnej.

Kłopotliwość tego zadania polega i na tym, że Levinas jest filozofem „trudnym” (szczególnie dla kogoś stykającego się z jego twórczością i specyficznym językiem po raz pierwszy), i na tym, że pojęcia „sprawiedliwość” [*justice*] używa niejednoznacznie. Nie będę tu mógł, oczywiście, pokusić się o wyłożenie całości jego poglądów, ani wszystkich meandrów jego myślenia, ale do pewnych zasadniczych jego przekonań, argumentów i sposobów ich przedstawienia trzeba będzie się odwołać, by wykazać, że trudności z rozumieniem i przyswojeniem stanowiska Levinasa nie wynikają z jakichś wad jego stylu pisarskiego, z niepanowania nad językowymi środkami wyrazu, lecz są konsekwencją pełnej świadomości autora, że dla wysłowienia rewolucyjnych intuicji filozoficznych niezbędne są rewolucyjne środki wyrazu, oraz by wykazać, że owa niejednoznaczność jest właściwie zamierzona, bo wiąże w spójny spłot dwa różne pojęcia sprawiedliwości. Levinas jest bowiem, zgodnie z moim najgłębszym przekonaniem, myślicielem, który (choć, oczywiście, nie on pierwszy w historii) rewolucjonizuje tradycyjny (tzn. trwający, bagatela, mniej więcej od Platona do Heideggera) dyskurs filozoficzny, uznając za jego poziom fundamentalny (tzn. fundujący, ugruntowujący, uzasadniający) nie epistemologię i nie ontologię, czyli rozważania o tym, co „jest” w horyzoncie rozumienia bycia, lecz etykę, czyli w jego ujęciu nie tyle jakiś teoretyczny kodeks postępowania, lecz performatywną relację z innym człowiekiem. Wyraża się to w znanym i na różne sposoby powtarzanym stwierdzeniu, że inaczej niż ma

to miejsce w podejściu socjologicznym, nastawionym na synoptyczne badanie grupowych, masowych relacji międzyludzkich, „relacje ludzkie są zbudowane według innego modelu niż bycie; oznaczają one inaczej niż bycie”¹, czyli zachodzą w sferze, którą można określić – łamiąc tradycyjną frazeologię – jako „inaczej-niż-być”. A do opisu tej sfery, jako sfery specyficznego zachowania się, jak i do opisu sposobu, w jaki to zachowanie ma funkcjonować w sferze stosunków uniwersalnych, masowych niezbędne okazuje się pojęcie sprawiedliwości.

Zanim jednak zagłębimy się w gąszcz Levinasowych analiz, przypomnijmy pokrótce, co oznacza pojęcie sprawiedliwości w najbardziej ogólnej, słownikowo-encyklopedycznej wykładni². Otóż zgodnie z najbardziej typowymi elementami tej wykładni sprawiedliwość to jedno z podstawowych pojęć etycznych i prawnych, oznaczające cechę przypisywaną jednostkom (osoba sprawiedliwa), działaniom (sprawiedliwe postępowanie) lub postulowane w stosunku do instytucji społecznych (sprawiedliwy ustrój, sprawiedliwy wyrok), wiązaną najczęściej z odpowiednim rozdziałem dóbr lub z bezstronnością. W odniesieniu do jednostek cecha ta oznacza cnotę moralną polegającą na stałej i trwałej woli oddawania bliźniemu tego, co mu się należy – a należeć mu się to może bądź z tytułu naturalnych uprawnień (ewentualnie nadanych przez Boga), bądź z tytułu wkładu pracy i zasług dla dobra wspólnego. W odniesieniu zaś do instytucji cecha ta oznacza system prawno-polityczny, traktujący w równy sposób wszystkich ludzi znajdujących się na obszarze działania tych instytucji, czyli oznacza równość szans i uprawnień obywateli wobec prawa. Potocznie rzecz ujmując, działanie sprawiedliwe to postępowanie uczciwe i prawe, polegające na przykładaniu do siebie i innych ludzi zawsze tej samej miary moralnej, na obiektywizmie, a sprawiedliwość przy wydawaniu sądów oceniających, czy też jak się powiada: „oddawanie komuś sprawiedliwości”, to bezstronność osądu zmierzająca do przyznania komuś słuszności. Warto podkreślić, że w tych opisach na plan pierwszy wybijają się takie określenia, jak bezstronność, obiektywizm, równość – ale doszukać się można w nich również nieco innego ukierunkowania sprawiedliwości, mianowicie, jako oddawania komuś tego, co mu się należy (z różnych tytułów), jako przyznawania komuś słuszności (nawet wbrew własnej słuszności) ponad harmonijną miarę sprawiedliwości wymiennej czyli ekwiwalentnej. Otóż właśnie to drugie „ukierunkowanie” sprawiedliwości znajduje w filozofii Levinasa szczególnie radykalny wyraz, a jego uzgodnienie z tym pierwszym ujęciem będzie wymagało rozwinięcia specjalnej konstrukcji filozoficznej.

1 Por. E. Levinas, *Bóg, śmierć i czas*, tłum. J. Margański, Wyd. Znak, Kraków 2008, s. 223.

2 Por. *Wielka Encyklopedia PWN*, t. 25, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004; *Encyklopedia Katolicka*, t. XVIII, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2013; *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, opr. A. Podsiad, Z. Więckowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1983; *Słownik języka polskiego*, t. 8, Polska Akademia Nauk, PWN, Warszawa 1966.

Nie mogę tu, jak już wspomniałem, zatrzymywać się nad motywami biograficznymi (litewska młodość, zetknięcie się z wydarzeniami rewolucji bolszewickiej, emigracja i późniejsza refleksja wokół holocaustu), światopoglądowo-religijnymi (judaizm rabiniczny) czy teoretyczno-filozoficznymi (jednoczesna recepcja i rewizja fenomenologii, przede wszystkim w wydaniu Husserla oraz Heideggera), które złożyły się na oryginalne ukształtowanie myślenia Levinasa. Zacznę więc od stwierdzenia, że już w jednym z najwcześniejszych samodzielnych (tzn. prezentujących własną koncepcję, a nie interpretujących inne) tekstów Emmanuela Levinasa, mianowicie w *O uciekaniu* (1935)³, mamy do czynienia z – jak on to gdzieś ujął – „etycznym zakrzywieniem przestrzeni dyskursu filozoficznego”, które w miejsce fundamentalnych rozważań nad relacjami wewnątrzbytowymi, czyli ontologicznymi, wprowadza opis bardziej źródłowej, czyli fundamentalnej, relacji quasi-etycznej, performatywnej, polegającej na obrzydzeniu byciem, przejawiającym się w mdłościach i we wstydzie za samego siebie. Filozoficzny priorytet postawy polegającej na swoistym „wycofywaniu się z bycia” (niemającej jednak nic wspólnego z jakimś eskapizmem, pochwałą samobójstwa czy apologią „zaświatów”) będzie w dalszej twórczości Levinasa wzbogacany coraz bardziej rozbudowanymi opisami relacji z innością, docierającą do podmiotowego Ja najpierw pod postacią różnych fenomenów należących do świata życia (kobiecość [*feminité*], dziecko i, paradoksalnie, śmierć)⁴, a następnie pod już właściwie nie-fenomenalną postacią „twarzy innego”, czyli transcendencji przekraczającej krąg życiowo-ekonomicznych (czyli immanentnych) zainteresowań człowieka. Levinasowi chodzi tu przede wszystkim o przełamanie panującego w filozofii, a – jego zdaniem – zgubnego cywilizacyjnie paradygmatu myślenia w kategoriach tożsamości (sprowadzania odniesień do czegokolwiek, co może się wydarzyć do „Tego-Samego” [*le Même*], do „Tożsamego” czyli do horyzontu tego, co teoretycznie znane, praktycznie opanowane i z punktu widzenia teraźniejszości możliwe), zamykającego wszelkie relacje w obrębie „całości” [*le tout*], totalności (najdoskonalej urzeczywistnionej w systemie Hegla), uniemożliwiającej właściwe filozoficznie uchwycenie Transcendencji, Zewnętrzności, radykalnej Inności. Takie utożsamiające i totalizujące myślenie to obracanie się w kręgu immanencji, będącym właśnie wyłącznym terenem ontologii, bo rozumienie bycia, poznawanie jako aktywność teoretyczna, wiedza zasadzają się na filozoficznym dogmacie (wyrosłym zwłaszcza na gruncie idealizmu transcendentального) tożsamości myślenia i bytu. Zgodnie z tym dogmatem wszystko co jest, co być może, przejmować musi swą strukturę od form myślenia, a treścią wszelkiego myślenia może być tylko to, co jest, różne formy bycia. Byt i myślenie odzwierciedlają się w sobie symetrycznie i synchronicznie, bycie przeniknięte jest *logosem*.

3 Por. E. Levinas, *O uciekaniu*, tłum. A. Czarnacka, przejrzał J. Migasiński, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2007.

4 Por. E. Levinas, *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Wyd. KR, Warszawa, 1999.

Usiłowanie rozbicia takiej totalności poprzez wyeksponowanie priorytetowej funkcji spotkania z twarzą drugiego człowieka, we wcześniejszym okresie twórczości Levinasa najpełniejszy wyraz znajdzie w *Całości i nieskończoności* (1961)⁵. I właśnie do opisu relacji zachodzącej podczas takiego spotkania stosuje Levinas pojęcie sprawiedliwości.

Przypomnijmy jednak najpierw, co oznacza u niego „twarz Innego”⁶. W niemal definicyjnym sformułowaniu czytamy: „Twarzą [*visage*] nazywamy sposób, w jaki Inny ukazuje się, przewyższając *ideę Innego we mnie*”⁷. To „przewyższanie idei Innego we mnie”, to oczywiście nawiązanie do sposobu, w jaki Kartezjusz prezentuje ideę Nieskończoności: jako taką ideę, której treść przekracza jej pojęciową formę, przekracza „myśl, która o niej myśli”. Wychodząc od tego ujęcia Levinas konsekwentnie wyprowadza całą kaskadę dalszych charakterystyk. Nieskończoność to coś, co wobec myślenia jest absolutnie zewnętrzne, co jest transcendencją samą, co nie daje się uchwycić w terminach zwyczajnego doświadczenia, co nie jest dostępne poznaniu, lecz raczej „wydarza się” w relacji z Innym, co przekracza inicjatywę i wszelkie oczekiwania podmiotu i co zatem różni się od idei „całości”. To taka nieskończoność „rozbłyska” w twarzy drugiego człowieka. A rozbłyskując, budzi pragnienie [*désir*], które jako pragnienie Nieskończoności nigdy nie może zostać nasycone (i tym różni się od „potrzeby” [*besoin*]), tym bardziej się nasila, im intensywniej działa i w tym znaczeniu jest pragnieniem metafizycznym, mierzonym „bezmiarem” twarzy. Twarz Innego to zatem nie żaden plastyczny obraz, przedstawienie, przedmiot, lecz sposób wyrażania się, rozbijająca formę ekspresja, którą Levinas nazywa „rozmową” (a w późniejszym okresie twórczości „mówieniem” – *le Dire* – przeciwstawianym „powiedzianemu” – *le Dit* – jako rozmowie skonwencjonalizowanej, poddanej zobiektywizowanym standardom wiedzy). Ekspresja zawsze niesie z sobą jakieś znaczenie, ma sens. Można paradoksalnie powiedzieć, że twarzy się nie widzi, lecz się jej słucha (tu głównie oczy „mówią”) i że jej jawienie się jest „epifanią”, objawieniem, „słowem” [*parole*]. Jej objawienie znaczy poza przedmiotowym kontekstem, jest „nagością twarzy”, którą w świecie może wyrażać figura „obcego”, „cudzoziemca”. W jej epifanii słycać wezwanie etyczne do odpowiedniego zachowania się wobec Innego, które to wezwanie daje się sprowadzić do patetycznego „nie zabijaj!”. Rozmowa to zatem pouczenie przychodzące z zewnątrz, od instancji, którą można określić mianem „mistrza” [*maître*] (nauczyciela, do którego zawsze zwracamy się nie przez „ty”, lecz przez „Pan”), ale też

5 Por. E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*; tłum. M. Kowalska, przejrzał J. Migasiński, Wyd. PWN, Warszawa 1998.

6 Mówię o przypominaniu, bowiem polskie opracowania na temat filozofii Levinasa składają się już na dosyć pokaźną bibliotekę – nie będę więc tu ich wliczał. Co do pisowni, jaką stosuje Levinas, to najczęściej, choć nie zawsze, stosowana majuskuła (tu: w słowie „Inny”) ma zapewne podkreślać znaczenie danego słowa (tu: charakter radykalnej transcendencji).

7 *Całość i nieskończoność*, wyd. cyt., s. 41–42.

prośba i błaganie o pomoc, pochodzące od kogoś, kogo można określić biblijnymi terminami „wdowy, sieroty i nędzarza”. Relacja, jaka się tu zawiązuje, to bezpośrednio rozumiana nie jako stykanie się ze sobą, czy wzajemna przekładalność i symetryczność członów relacji, lecz „spotkanie twarzą w twarz”, odbywające się bez żadnej mediacji i wymagające wstępnej separacji tych członów, by zapobiec ich stopieniu się ze sobą i tym samym likwidacji tej relacji (w późniejszym okresie twórczości Levinas będzie wołał używać terminu „bliskość” [*proximité*]). Takie spotkanie podważa spontaniczną wolność podmiotowego Ja, kwestionuje jego aspiracje i ukazuje możliwość najbardziej źródłowego nadawania sensu (życiu i światu – co jest zadaniem filozofii) na poziomie niezależnym od podmiotowej inicjatywy i władzy. Relacja z Innym, w której przeblyskuje transcendentja Nieskończoności jest asymetryczna – asymetryczna ze względu na nieskończoność wymogów ze strony Innego i skończoność Ja. W takiej relacji, która jest, z jednej strony, źródłową relacją społeczną, a drugiej, ze względu na ową nieskończoność wymogów, otwiera się w niej „wymiar boskości”, rodzi się świadomość moralna, która wyprzedza i ugruntowuje wszelkie „rozumiejące” relacje człowieka ze światem⁸. A cechą tej świadomości jest właśnie sprawiedliwość.

Tyle, że Levinas w związku z „etycznym zakrzywieniem przestrzeni dyskursu” czyli asymetrycznym charakterem relacji społecznej, znacznie radykalizuje wymogi etyczne i zaczyna używać pojęcia sprawiedliwość w specyficznym znaczeniu. Relacja społeczna zawiązująca się między ludźmi jest „nieodwracalna”, inny człowiek jako Inny nie jest jakimś *alter ego*, istoty ludzkie nie są między sobą wymienne⁹. W tej sytuacji nie tylko Inny, ale i podmiotowe Ja uzyskuje specyficzny status. Czytamy: „Swoją nową sens, wyrazistszy niż bytowość bytu [*étantité de l'étant*], Ja odkrywa w bliskości innego, bliskości opartej na asymetrii: moja relacja z bliźnim nigdy nie jest symetrycznym odbiciem stosunku, jaki on nawiązuje ze mną, ponieważ w stosunku do innego nigdy nie jestem wolny. Relacja jest nieodwracalna. Tym sposobem dzięki odneutralizowaniu bycia można w końcu odgadnąć etyczne znaczenie słowa *dobro*”¹⁰. A w tekście poświęconym Kierkegaardowi¹¹ Levinas dopowiada, że „rozbijanie systemu, którego punkt wyjścia stanowi Inny” oznacza niemożliwość „zredukowania Innego”, która od razu „podaje w wątpliwość Ja”, czyniąc je odpowiedzialnym za Innego. Podmiotowość Ja zasadza się na tej odpowiedzialności, a zatem „być Ja to tyle, co nie móc uchylić się od odpowiedzialności”, ale tym samym dokonać aktu obalenia swej suwerenności przez wejście w społeczną relację z drugim człowiekiem. Owo „podanie

8 Por. tamże, ss. 8–9, 41–43, 56–57, 62–63, 74–75, 78–79, 104–105, 108–109, 199, 207, 213, 226, 228–230, 232–235, 237–241, 255–257, 302–304, 356–358, 367–369.

9 Por. *Czas i to, co inne*, wyd. cyt., ss. 92–93.

10 E. Levinas, *Istniejący i istnienie*, tłum. J. Margański, Wyd. homini, Kraków 2006, s. 13, (Wstęp do wydania z roku 1981).

11 Por. E. Levinas, *Imiona własne*, tłum. J. Margański, Wyd. KR, Warszawa 2000, ss. 84–85.

w wątpliwość”, nie unicestwiając Ja, wiąże je z Innym w „niepowtarzalny sposób” – w taki, że nikt inny poza nim nie może odpowiadać za Innego, że jest ono „wybrane”, „wypromowane” do bezwzględного zaangażowania, do „całkowitego altruizmu”, że jest nieskończenie odpowiedzialne za brzemię, które Inny znosi. Odpowiedzialność za bliźniego nie czeka na wzajemność – właśnie o tyle, o ile relacja między Ja a Innym nie jest wzajemna, Ja jest poddane temu drugiemu i to ustanawia podmiotowość, która „niesie na sobie wszystko”¹². To takie „stanie naprzeciw siebie w rozmowie nazywamy sprawiedliwością” – pisze Levinas¹³. Ale zaczyna się to od swoistego zażenowania i wstydu za własną niesprawiedliwość, który, „przyjmując Innego”, odczuwamy z powodu niepohamowania własnej wolności, z powodu braku jej usprawiedliwienia¹⁴. A wolność nie może być arbitralna, nie może być irracjonalnym chaosem egoistycznych dążeń, wymaga usprawiedliwienia, odzyskania sensu, ustanowienia rozumności. Otóż tym sensem jest sprawiedliwość oddawana bliźniemu jako Innemu, w twarzy którego przeblyskuje Nieskończoność. Taka sprawiedliwość nie polega na wzajemności, lecz na nierówności, na całkowitym oddaniu głosu Innemu, na podporządkowaniu się jego potrzebom, na poświęceniu się mu, na wzięciu na siebie odpowiedzialności za niego, a nawet za jego odpowiedzialność. Odpowiedzialność wobec Nieskończoności jest nieskończona. I tu – powiada Levinas – „otwiera się perspektywa religii”. W sprawiedliwym odnoszeniu się do Innego słycać „boskie słowo” jako całkowitą Transcendencję. „Inny człowiek musi być bliżej Boga niż ja. (...) Nakaz sprawiedliwości zaczyna się od Innego”¹⁵. Metafizyczny stosunek z Bogiem nie polega na „tematyzacji”, na teologii, na rozumiejącym widzeniu, lecz na „czystym doświadczeniu stosunku społecznego”, na zachowaniu moralnym. Czytamy: „Bóg wznosi się do swej najwyższej i ostatecznej obecności przez sprawiedliwość, jaką oddajemy ludziom. (...) Bóg niewidzialny to nie tylko Bóg niewyobrażalny, ale Bóg, do którego dostęp daje jedynie sprawiedliwość. Optyką ducha jest etyka”¹⁶. Ale osobliwością stanowiska Levinasa jest to, że ta wyidealizowana, bo skrajnie radykalna w swej jednokierunkowości koncepcja sprawiedliwości, znajduje swe ukonkretnienie w zwyczajnych realiach życiowych. Levinas gdzieś z aprobatą przytacza powiedzenie jednego z rabinów, że „potrzeby materialne mojego bliźniego są dla mnie potrzebami duchowymi”. Otóż spotkanie z transcendencją twarzy, w której otwiera się „wymiar boskości”, nie wydarza się poza światem. Relacja z Innym to nie żaden mistyczny kontakt, żadna komunია dusz.

12 Por. tamże; a także E. Levinas, *Etyka i Nieskończoność*, Rozmowy z Philippem Nemo, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Wyd. PAT, Kraków 1991, ss. 33 i 56.

13 *Całość i nieskończoność*, wyd. cyt., s. 69.

14 Por. tamże, ss. 89, 239–240, 365.

15 E. Levinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tłum. E. Sowa, przejrzała M. Kowalska, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 182.

16 *Całość i nieskończoność*, wyd. cyt., ss. 77–80, 358.

Żadna relacja międzyludzka nie może zachodzić bezcielesnie i poza ekonomią. Przyjęcie twarzy Innego oznacza gościnność i dar. Nie mogę sprostać potrzebom Innego nie odpowiadając na jego „głód” i „nędzę” – przyjmuję go w domu, gdzie zgromadziłem owoce swojej pracy, i nigdy z pustymi rękoma. Stosunek do transcendencji to „źródłowe dawanie”, które, gdy przekształci się w mowę (dzięki której rzeczy otrzymując nazwy stają się ogólnymi pojęciami), ustanawia wspólnotę, kwestionującą świat posiadania. Wydarzenie etyczne nabiera wymiaru uniwersalnego dzięki temu, że przyjmując formę językową, urzeczywistnia się przez „ofiarowanie świata innemu człowiekowi”¹⁷.

Jednak mimo osadzenia tak rozumianej sprawiedliwości w realiach życiowych, koncepcja Levinasa jest na tyle radykalna w swym jednostronnym ukierunkowaniu – całkowitym podporządkowaniu interesu własnego „interesom” Innego – że często bywała oskarżana o skrajną utopijność. Filozof jednak dobrze zdawał sobie z tego sprawę. Chodziło mu jednak o wyeksponowanie priorytetu relacji etycznej względem wszelkich relacji wewnątrzbytowych. A ta w swej najpierwotniejszej i źródłowej postaci zachodzić może jako relacja dwuczłonowa, relacja Ja-Inny – i w dodatku, po pierwsze, jako relacja z innym całkowicie nieoczekiwanym i transcendentnym, rozbiającym immanencję „całości” i po drugie, jako relacja przedpojęciowa, poprzedzająca tematyczne przedstawienia, będąca raczej „nieczystym sumieniem” [*mauvaise conscience*] niż świadomością, raczej performatywnym zachowaniem niż wiedzą. Ale to przecież poziom najbardziej elementarny, a relacje międzyludzkie na poziomie wspólnoty wymagają uniwersalnych regulacji i instytucji. Dlatego też Levinas, również w tym wcześniejszym okresie swej twórczości, wprowadza jeszcze inne rozumienie sprawiedliwości, bardziej odpowiadające rozumieniu potocznemu.

Otóż z perspektywy praw, instytucji, państwa, polityki i historii „metafizyczny stosunek między mną a Innym przybiera formę My”, twarz Innego wprowadza mnie w relację z „trzecim” [*tiers*]. Wielość ludzi, „obecność trzeciego obok drugiego” warunkuje prawa i ustanawia sprawiedliwość – bo choć, gdy jestem sam na sam z drugim, jestem mu wszystko winien, to przecież „jest jednak ten trzeci”. W sferze publicznej wszystko, co dzieje się „między nami”, dotyczy wszystkich innych. „W oczach drugiego człowieka patrzy na mnie trzeci”, patrzy na mnie „cała ludzkość”. A ponieważ w sferze publicznej komunikację zapewnia uniwersalny język – to „język jest sprawiedliwością”, bo poprzez relację z twarzą drugiego, dla której „drugim” jest ów „trzeci”, otwiera się na uniwersalność człowieczeństwa. W ten oto sposób Inny jako „nędzarz” czy „obcy” dla mnie, w swym odnoszeniu się do „trzeciego”, który obecny jest na naszym spotkaniu, ukazuje mi się jako równy. Fakt, że każdy bliźni jest także „trzecim”

17 Por. tamże., ss. 178–184, 187, 198–203.

w stosunku do swojego bliźniego pociąga za sobą konieczność rozważania racji, porównywania i myślenia. A to może prowadzić do ograniczenia nieskończonej odpowiedzialności Ja za wszystkich i do wymogu zatroszczenia się o siebie, do domagania się sprawiedliwości także dla siebie. Sprawiedliwość w tym znaczeniu to równość praw i obowiązków, to relacja symetryczna – choć, zdaniem Levinasa, ma ona nadal sens o tyle, o ile „zachowuje ducha bez-inter-esowności [*dés-inter-esement*], ożywiającej ideę odpowiedzialności za innego człowieka”¹⁸. Tę symetryczność Levinas ujmuje też od strony swych opisów fenomenologicznych, w których fenomeny-figury zaczerpnięte z życia codziennego pełnią funkcje symboliczne. Zaprezentował w nich, jako jedną z prefiguracji relacji z właściwą Innością, relację „ojca” do „syna” – powstającą w akcie „płodzenia” [*fécondité*], jako wyniku relacji erotycznej z „kobiecością” [*feminité*]. Otóż ojcostwo jako źródło przyszłych pokoleń „urzeczywistnia się jako przyszłość niepoliczalna”, jako geneza wielu podmiotów, będących dla siebie „braćmi”. Każdy podmiot jest zarazem w stosunku do ojca wybranem, ale też jest dla ojca jednym z równych sobie pośród braci. Braterstwo [*fraternité*] jest taką relacją z „twarzą”, w której spełnia się jednocześnie „wybranie i równość”, która „ustanawia porządek społeczny, sprawiając, że każdy dialog odnosi się do trzeciego, do *My*, do stowarzyszenia, (...) które przekształca erotykę w życie społeczne” i zaprowadza sprawiedliwość. To w braterstwie, gdzie zostaje ustanowiona równość, ustanawia się naprawdę „ludzkie Ja”, człowieczeństwo zyskuje swój właściwy status, bo „społeczeństwo musi być wspólnotą braterską”¹⁹.

We wcześniejszym okresie twórczości Levinasa mamy więc do czynienia z dwoma różnymi pojęciami sprawiedliwości. Filozof zdaje sobie z tego sprawę, ale też gra tą dwuznacznością, jak gdyby chciał wykazać związek między nimi. Po latach, w odpowiedzi na pytanie o tę dwuznaczność, jakie postawiono mu podczas spotkania na uniwersytecie w Leydzie, przyznał, że słowo sprawiedliwość jest „znacznie bardziej na miejscu” tam, gdzie chodzi o „równoprawność” [*équité*], a nie o moje „podporządkowanie” Innemu i że „sprawiedliwość odnosi się znacznie bardziej do relacji z trzecim niż do relacji z drugim człowiekiem”. Dodał jednak, że „w rzeczywistości relacja z drugim nigdy nie jest wyłącznie relacją z drugim: w drugim człowieku od razu reprezentowany jest trzeci (...). I to sprawia, że związek między odpowiedzialnością wobec drugiego a sprawiedliwością jest mimo wszystko bardzo ścisły”²⁰.

Sprawą rzeczywistej czy pozornej sprzeczności między dwoma stosowanymi przez Levinasa pojęciami sprawiedliwości i możliwością ich pogodzenia zajęła się już

18 Por. tamże, ss. 252–253, 269–270, 361. Por. także: *Etyka i Nieskończony*, wyd. cyt., ss. 51 i 56; oraz E. Levinas, *Cztery lektury talmudyczne*, tłum. E. Burska, Wyd. Oficyna Literacka, Kraków 1995, s. 64. Pisownia słowa „bez-inter-esowność” [*dés-inter-esement*] ma wydobyc ruch przekraczania „bycia” – czyli *esse* – w relacji etycznej.

19 Por. *Całość i nieskończoność*, wyd. cyt., ss. 254–255, 336–338.

20 E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Wyd. Znak, Kraków 1994, ss. 147–148.

kiedyś w książce *Dialektyka poza dialektyką* Małgorzata Kowalska²¹. Streśćmy tu zatem pokrótce jej analizy. Wychodzą one od pytania, czy Levinas nie przeczy sam sobie, kiedy, z jednej strony, przeciwstawia się porządkowi wiedzy, ontologii, polityki, a z drugiej strony, wykazuje, że etyka, by nie być utopią, urzeczywistnia się w tym porządku i go wymaga. Z jednej przecież strony przez sprawiedliwość rozumie bezwzględną asymetrię podporządkowania się Ja Innemu, a z drugiej, równość i powszechność praw i wymagań powiązaną z ideą ludzkiego braterstwa. Autorka rozbraja tę sprzeczność, pokazując, że u Levinasa, po pierwsze, etyka jednocześnie ugruntowuje i ogranicza politykę, ale też zarazem po drugie, polityka (dla Levinasa oczywiście pewien rodzaj polityki: łączący w sobie zasadę pluralizmu i zasadę egalitaryzmu ideał politycznego liberalizmu) stwarza warunki i określa faktyczną możliwość urzeczywistnienia etyki. Po pierwsze bowiem, etyka ugruntowuje taką politykę, postulując wyjątkowość wszystkich podmiotów, ale i ich zasadniczą równość jako podmiotów moralnych („trzeci” jest bliźnim mojego bliźniego – dla mnie kimś z nim porównywalnym, ale dla niego kimś nieskończenie „wyższym”). Paradoksalnie, prawdziwa równość wyłącza się z etycznej nierówności, z poszanowania wyjątkowości Innego. Jest to „równość w nierówności”: wszyscy są równi, bo każdy jest jednakowo nierówny w stosunku do Innego. Etyka też jednak ogranicza politykę, która „pozostawiona samej sobie”, uznając za ostateczną instancję powszechność prawa, wyobcowuje się od własnych etycznych źródeł. Etyka przypomina o tych źródłach, przeciwstawiając się polityce jako takiej, jako sferze bezosobowych relacji, gry sił, zachodzących w panoramicznie oglądanej całości rzeczywistości społecznej. Polityka zatem jest metafizycznie niesamoistna i wtórna. Po drugie jednak, to polityka (instytucje, prawa, państwo) umożliwia urzeczywistnienie relacji między Ja a Innym nie jako relacji prywatnej, intymnej, lecz jako relacji o znaczeniu uniwersalnym: każdy Inny jest wyjątkowy, każda jednostka jest kimś nieporównywalnym. „Interwencja trzeciego”, wprowadzająca konieczność porównywania, uogólniania, wzajemności, nie jest empirycznie przypadkowa, lecz metafizycznie konieczna, by moje spotkanie z „drugim” nabrało charakteru filozoficznie fundamentalnego. Tym samym jednak asymetria relacji etycznej zostaje naruszona, bo ja sam ostatecznie mogę liczyć (choć nie może to należeć do moich intencji etycznych) na uznanie mojej wyjątkowości przez innych. Etyka zatem, choć wydarza się zawsze w konkretnej relacji „twarzą w twarz”, jest dziedziną powszechnych zobowiązań i wymaga polityki jako co najmniej swojego przedłużenia, sprawiedliwości rozumianej jako równość praw i jednakowych zobowiązań wszystkich wobec wszystkich. Podobne zależności można też wykazać odnośnie do relacji łączących etykę z ekonomią – dopiero ekonomia, w ujęciu Levinasa, pozwala wypełnić relację etyczną

21 Ograniczam się tu – ze względu na liczebność komentarzy dotyczących tej sprawy, niemożliwą do uwzględnienia w krótkim artykule – jedynie do przykładu polskiego.

konkretną treścią. Nie znaczy to jednak, że w koncepcji Levinasa etyka i polityka czy ekonomia odgrywają równorzędne role, że ich pozycje są symetryczne. Kowalska w podsumowaniu swej analizy pokazuje, że Levinas „zawsze głosił bezwzględny prymat etyki”, że źródłowa postać etyki – asymetryczna relacja z Innym – pozostaje „czymś nieredukowalnym i metafizycznie podstawowym”. „Etyka w nieporównanie mocniejszym sensie ugruntowuje (...) politykę niż polityka etykę. To etyka nadaje (...) sens politycznym ideałom, to ona stanowi miarę politycznej sprawiedliwości”²². Główne zadanie Levinasa to zatem wykazanie „mocy” tego ugruntowania, ukazanie źródeł sensu w uniwersalności i neutralności panujących stosunków społecznych.

Levinas zadanie to realizuje, radykalizując znacznie swoje stanowisko w późniejszym okresie twórczości, którego symbolem jest książka *Inaczej niż być lub ponad istotą*. W okresie tym nie stosuje już raczej dwóch pojęć sprawiedliwości²³, rezerwując znaczenie tego pojęcia dla sprawiedliwości uniwersalnej, prawnopolitycznej, a w miejsce sprawiedliwości w znaczeniu relacji asymetrycznej wprowadzając rozmaite warianty sytuacji odpowiedzialności za drugiego człowieka. Otóż ta odpowiedzialność okazuje się w opisach Levinasa przekraczać wszelką miarę i w całości nowy i oryginalny sposób konstytuuje podmiotowość Ja. W opisach tych większą rolę niż wcześniej odgrywają charakterystyki związane z wrażliwością cielesną. Wrażliwość [*sensibilité*], w ujęciu Levinasa, to „nie-indyferencja ożywionego ciała”, które w swej bierności stoi od razu w pozycji „dla innego”, odrywając się od swego instynktu samozachowawczego aż po „zatrącenie siebie”. Otwarcie się na Innego to „najwyższa bierność wrażliwości – podatność na zranienie”, „bierność bardziej bierna niż wszelka bierność”, wystawiająca się na oskarżenie [*accusation*] przed popełnieniem jakiegokolwiek winy, to sobość [*le soi*] mówiąca o sobie tylko w bierniku [*accusatif*] „mnie” [*me voici*], a nie Ja [*moi*]. Takie otwarcie to „oddanie się Toż-samego Innemu, poprzedzające ukazanie się Innego”, to gotowość oddawania „własnego chleba i własnej skóry”. W gotowości tej podmiot zostaje wyznaczony zanim „osiądzie w sobie” – jest sobością nieprzerwanie wycofującą się poza siebie w „bierności swojego oddania”, wycofującą się z bycia, ale podatną na „zranienia i ciosy” i w tym sensie będącą od razu „ofiara przesładowania”. Ruch wycofywania się, zwany przez Levinasa „rekurencją”, wymyka się re-prezentacji (czyli pochyceniu przez terażniejszość) i antycypacji, oznacza podmiotową niemożliwość synchronizacji i utożsamienia się, oznacza, że podmiot ma strukturę „diachronii”, przemijania „bez możliwej syntezy”, „niepamiętnej przeszłości”

22 Por. M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy*, Wyd. Aletheia, Warszawa 2000, ss. 149–160, 218–220.

23 Mówię „raczej”, bo i tu zdarza się Levinasowi użyć pojęcia sprawiedliwość w sensie asymetrycznym. Por. na przykład słowa o narastającej odpowiedzialności za Innego: „Im bardziej jestem sprawiedliwy, tym bardziej jestem winny”, [w:] E. Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, . Aletheia, Warszawa 2000, s. 189.

[*passé immemorial*], która na zawsze bezpowrotnie odeszła. Taki podmiot to podmiot o strukturze otwartej, ale też źródłowo rozbity, bez możliwości odwołania się do jakiejś pierwotnej zasady – arche – podmiot „an-archiczny”, ofiarujący się Innemu w cierpieniu jako jego „zakładnik” [*otage*], w strukturze substytucji „jeden-za-drugiego”, spotykający tego drugiego nie na zewnątrz, ale właściwie w sobie samym. Trzeba przyznać na marginesie, że przytoczone tu charakterystyki w wielu aspektach przypominają dekonstrukcję podmiotu dokonywaną przez postmodernistów. U Levinasa ów drugi to oczywiście mój bliźni, ale to nie znaczy, że nasze relacje przepełnione są „naturalną życzliwością” i sympatią: „w pewnym sensie nic nie jest bardziej niewygodne niż bliźni” – powiada filozof. Bliźni nawiedza mnie i opętuje, „załazi mi za skórę”, prześladowuje, bo moja wrażliwość zmysłowa jest właśnie podatnością na zranienie, ofiarowaniem się wbrew sobie. Bliźni nie jest „autochtonem w bycie”, jest wykorzeniony, obcy i bez ojczyzny, „spoczywa na moich barkach”, skazany na odwoływanie się do mnie; „jego bliskość ciąży na mnie”²⁴.

Fenomenologiczną figurą, która w opisach Levinasa najbardziej adekwatnie oddaje relację z innością opartą na wrażliwości cielesnej jest figura macierzyństwa [*maternité*]. Macierzyństwo to „rozwijanie się innego w toż-samym”, to „noszenie *par excellence*”, które niesie w sobie odpowiedzialność za innego „posuwającą się aż do substytucji i aż do cierpienia”, to odpowiedzialność „za prześladowanie prześladowcy”. Ostatecznym sensem „podatności na zranienie jest macierzyństwo w swoim całkowitym »dla innego«, w swoim »odrywaniu się od siebie«, w »stawianiu się mniej niż niczym»²⁵. Figura macierzyństwa najlepiej ilustruje strukturę substytucji i pokazuje, że według Levinasa najwyższe wymogi etyczne, czyli bezkresna odpowiedzialność za Innego, rodzą się w głębinach cielesnej wrażliwości i w samej materialności – ale tym samym pokazuje, że sytuacji tej nie da się zredukować do pojęć biologicznych. Właściwym pojęciem dla opisu tak zradykalizowanej relacji etycznej okazuje się dla Levinasa „świętość” [*sainteté*].

Jednak zdaniem samego Levinasa „świętość nie należy do kategorii etycznych”, ma sens religijny – choć z drugiej strony, właśnie te najbardziej wyostrome wymogi etyczne, jakie niesie z sobą sytuacja bycia „zakładnikiem”, można nazwać „aktem świętości”. Wzięcie na siebie całkowitej odpowiedzialności za innego możliwe jest „jedynie w relacji ludzkiej, w której jest nas tylko dwoje” – i to właśnie jest „czysta świętość”. Z chwilą „kiedy pojawia się trzeci”, mamy do czynienia z państwem, ale „państwo nie jest całkowitą negacją moralności”, w koncepcji świętości „jest miejsce dla pojęcia polityki”. „Polityka wynika z faktu, że istnieje ludzkość i że praktykowanie

24 Por. *Inaczej niż być...*, wyd. cyt., ss. 21–23, 25, 30–32, 46–47, 68, 88–91, 94–95, 125–126, 130, 142–143, 146–149, 153–156, 172–177, 183–190, 228, 233–234.

25 Por. tamże, ss. 114, 127, 130, 132, 181.

świętości nie odbywa się w intymności, lecz w wielości”²⁶. Te słowa Levinasa zwracają nas w stronę problemu metafizycznego ugruntowania sprawiedliwości.

W istocie, przedstawione przez Levinasa skrajnie radykalne wymogi etyczne, które trzeba określać mianem świętości, opisują świat przepelniony cierpieniem, poświęceniem się, ofiarowaniem się za innego, świat według pojmowania potocznego po prostu niesprawiedliwy, zły (to zapewne efekt Levinasowych rozmyślań nad holocaustem). Równowagę temu światu może przywrócić tylko odwołanie się do sprawiedliwości oferującej jednakowe szanse dla wszystkich. By jednak taka sprawiedliwość nie wyrodziła się w bezduszną, neutralną obojętność, zwieńczoną reifikacją stosunków międzyludzkich, trzeba wydobyć jej etyczne zakorzenie, równoważne metafizycznemu ufundowaniu. I Levinas to właśnie czyni.

Pisze, że gdyby odpowiedzialność za innego (zwana przez niego „bezpośredniością” lub „bliskością”) podporządkowywała mnie tylko drugiemu człowiekowi, „nie byłoby problemu” – w takim sensie, że nie rodziłoby się żadne pytanie, bo nie osiągałoby się jeszcze poziomu świadomości. Taka przedrefleksyjna bliskość zostaje jednak zakłócona i staje się problematyczna, gdy tylko wkracza trzeci. Problematyczna, to znaczy rozpatrywana na poziomie myślenia, porównywania, oceniania, ustanawiania uniwersalnych reguł. Ale to ten właśnie poziom jest właściwym poziomem duchowości człowieka. Levinas w swych esejach poświęconych judaizmowi ukazuje wielką wagę regularnej rytualności, legalizmu i prawa w kulturze żydowskiej. „Współczesny człowiek rozpoznaje swą duchową naturę w godności obywatela, i, co więcej, w służbie państwu” – pisze. „Zbieżność tego, co polityczne, z tym, co duchowe, oznacza dojrzałość człowieka”, bo w sferze publicznej życie duchowe zostaje oczyszczone z uczuciowości, partykularyzmu, prywaty, a sprawiedliwość społeczna, znajdująca dopełnienie w sprawiedliwej ekonomii, to prawdziwy kontakt z boskością. Porządek duchowy zasadza się na rozumie i moralności – tylko ich ściśle powiązanie ze sobą może naprawdę wyeliminować przemoc ze stosunków międzyludzkich; jakaś duchowość irracjonalna, odwołująca się do religijnego sacrum, byłaby w istocie przemocą i byłaby sprzeczna z istotą duchowości – jeśli religia ma współbrzmieć z życiem duchowym, musi być etyczna, to znaczy sprawiedliwa²⁷.

Tak więc, by spoczywająca na moich barkach, w strukturze substytucji, odpowiedzialność za Innego, zwana przez Levinasa „bliskością” lub „Mówieniem” [*le Dire*], osiągała poziom życia duchowego eliminującego przemoc, musi domagać się sprawiedliwości, równości ograniczającej radykalizm relacji asymetrycznej. Odpowiedzial-

26 Por. M. de Saint-Cheron, *Rozmowy z Emmanuelem Levinasem*, tłum. K. Kot, Wyd. Aletheia, Warszawa 2008, ss. 24–25, 30–32, 68.

27 Por. E. Levinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś przy współpracy J. Migasińskiego, ss. 6–8, 20–23, 228–229.

ność za Innego, czyli „bezw warunkowość bycia zakładnikiem, (...) nie może obejść się bez porównań na użytek osoby trzeciej, a zatem zmusza do porównywania tego, co nieporównywalne”. Sprawiedliwość natomiast, by nie wyalienować się w bezdusznąłość stosunków anonimowych, musi pamiętać o swych prerefleksyjnych źródłach, z których czerpie swój sens – bowiem ów konstytuujący sferę publiczną „trzeci” jest także moim bliźnim. Związek między tymi dwiema sferami – odpowiedzialnością za bliźniego i sprawiedliwością w sferze publicznej – jest ścisły²⁸. Sprawiedliwość jest koniecznym, bo urealnającym skrajne wymogi etyczne, przedłużeniem relacji odpowiedzialności, ta zaś asymetryczna relacja jest źródłem sensu wszelkich relacji symetrycznych, bytowych, ontologicznych.

To poszukiwanie przez Levinasa źródła sensu może wydać się paradoksalne: przecież opisał najbardziej fundamentalny, metafizyczny poziom istnienia jako sferę nietożsamości, rozbicia, przedrefleksyjnej wrażliwości, zmysłowego performatywu – jako sferę, zdawałoby się, irracjonalności. A jednak Levinas jest prawdziwym filozofem – domaga się ugruntowania, ufundowania przedstawionej wizji rzeczywistości, domaga się sensu. I znajduje go właśnie w relacji odpowiedzialności za bliźniego. Możemy wyczytać u niego, że różnica, nieporównywalność między mną a bliźnim, „obracająca się w nie-obojętność [*non-indifférence*], w moją odpowiedzialność”, niosąc ze sobą takie właśnie znaczenie, jest inteligibilnością oznaczającą „wcześniejszą” od możliwej problematyzacji „racjonalność pra-źródłową”, „an-archiczną”. Sens nie rodzi się jedynie w sferze poznawania, wiedzy, obecności – „bliskość twarzą w twarz” jest taką formą „myślenia”, którą rządzi różnica, „nie jest myśleniem o czymś”, lecz „myśleniem za...”, jest „nie-obojętnością na Innego”. Sens „równoważny z *esse* bytu”, sprowadzalny do wiedzy, jest „zawężeniem sensu”, ograniczeniem do terminologii bycia. Tymczasem poza byciem „ukazuje się sens, którego pierwotność (...) da się wyrazić jako uprzedniość wobec bytu”. „Przygoda poznawcza czyli ontologiczna, nie jest jedynym ani pierwotnym rodzajem zrozumiałości lub sensu” – filozofia jako taka wprawdzie jest wiedzą, ale „znajduje motywację w sensie, który na początku nie ma z wiedzą nic wspólnego”²⁹.

Podsumujmy. Ostatecznym źródłem sensu jest radykalnie etyczne zachowanie wobec potrzeb bliźniego. Musi jednak ono odzwierciedlać się w regułach sprawiedliwości społecznej, czyli urzeczywistnić się w sferze stosunków uniwersalnych. Dopiero na tym uniwersalnym gruncie możliwe jest rozumienie bycia, dopiero dzięki temu samo bycie uzyskuje sens, stanowiąc fundament wiedzy. Pytanie o sens bycia zawiera już w sobie pytanie o sprawiedliwość – najpierwszym pytaniem filozofii nie powinno

28 Por. *Inaczej niż być...*, wyd. cyt., ss. 79–80, 87 przypis, 152 przypis, 154 przypis, 217–218, 262–263; por. także *O Bogu, który nawiedza...*, wyd. cyt., ss. 82–83.

29 Por. *Inaczej niż być...*, wyd. cyt., ss. 277–278; por. także *O Bogu, który nawiedza...*, wyd. cyt., ss. 115–116, 120–121 przypis, 244–245.

być: „dlaczego raczej istnieje coś niż nic?”, ale pytanie: „czy mam prawo być?”³⁰. Myśl Levinasa wskazuje ścisły związek etycznej postawy odpowiedzialności za Innego ze sferą stosunków uniwersalnych i wiedzy, oraz właściwy tu porządek fundowania: to etyczne korzenie sprawiedliwości uprawomocniają reguły życia zbiorowego, teoretyczną i techniczną działalność człowieka, jego cywilizację.

Abstract

On notion of justice in works of Emmanuel Levinas

The aim of the analyses that follow is to explicate, disambiguate and accessibly formulate meaning of the notion of justice, used in works of Emmanuel Levinas. It is an aim important as far as the notion – what I hope to show – is one of the key terms in the intellectual construction of Levinas's philosophy, and Levinas himself – I strongly assert – is one of the more important thinkers of 20th century; not to mention the theoretical and political importance of the notion itself in universal perspective.

30 Por. *O Bogu, który nawiedza...*, wyd. cyt., s. 258 oraz *Inaczej niż być...*, wyd. cyt., ss. 113 przypis i 201 przypis.