

Możliwość metafizyki**przełożyła Joanna Bilińska
konsultacja tłumaczenia Maciej Olszewski****Martin Heidegger**

Można powiedzieć, że Heidegger należy do najbardziej spornych filozoficznych osobowości naszych czasów. Sporne jest już pytanie, czy można bez obiekcji uznać Heideggera za egzystencjalistę. Sam filozof zdecydowanie odrzucał ten tytuł i określał swoje poglądy filozoficzne jako „myślenie bycia”. Jednakże analityka egzystencjalna prędkiej czy później zawsze okazuje się jądrem jego poglądów filozoficznych. Nie mniej sporne jest zagadnienie, jakie są związki między jego wczesnymi i późnymi pismami filozoficznymi, a przede wszystkim głównym, ale niedokończonym dziełem *Sein und Zeit* oraz jego późniejszymi pracami. Można sobie pozwolić powiedzieć, że Heidegger po drugiej fazie swojego rozwoju myślowego, po słynnej „przemianie” (*die Kehre*), opuścił pierwotny egzystencjalny punkt wyjścia i w świetle priorytetu ontologicznego bycia istotnie przewartościował swoje dotychczasowe poglądy.

Niespornym faktem jest to, że sposób myślenia, który wywołał Heidegger, decydująco wpływał na liczne dyscypliny filozoficzne, a także na poezję. W ramach niniejszej pracy niemożliwe wydaje się całościowe ujęcie myśli tego wielkiego filozofa. Już sam cel badania, który odnosi się do śmierci albo narodzin nowej metafizyki, zmusza do ograniczenia materiału badawczego.

Podstawowym zagadnieniem filozoficznym, od którego wychodzi Heidegger i do którego nieprzerwanie powraca, jest problem sensu bycia. Dla Heideggera problem ten okazuje się fundamentalnym, kluczowym pytaniem całej filozofii. Od tego, jak rozwiążemy ów dylemat, zależy rozwiązanie wszystkich innych problemów filozoficznych. Zagadnienie to było, według niego, lekceważone w dotychczasowej historii filozofii i myśli w ogóle. Podczas gdy w filozofii przedsokratejskiej bycie jeszcze bezpośrednio odkrywało się przed człowiekiem, wraz z nastaniem metafizyki, logicznego i naukowego myślenia zaczęło się człowiekowi wymykać, ukrywać w licznych gatunkach i typach bytu, które od tej pory stały się jedynym przedmiotem ludzkiego zainteresowania. Ten proces „zapominania bycia”, który miałby zaczynać się od Platona i Arystotelesa i który Heidegger utożsamiał z pojęciem metafizyki, miałby osiągnąć swój szczyt w filozofii Nietzschego i w dzisiejszych czasach, kiedy nie tylko całkowicie zapomniano o byciu jako takim, lecz także w zapomnieniu utonęło samo zapomnienie. Tak jak u Hegla duch, tak u Heideggera bycie jest istotnie historyczne. Problem sensu bycia można prawidłowo pojąć i rozwiązać jedynie w wymiarze czasowym.

W czym w ogóle Heidegger widzi różnicę między byciem a bytem? Jakie konsekwencje wyprowadza z tej różnicy?

Jedną z podstawowych dystynkcji tradycyjnej metafizyki jest rozróżnienie między istnieniem a istotą. W wypadku każdej rzeczy można wydzielić dwie sprawy: że jest (istnienie, bycie, egzystencja) i czym jest (własności, istota, esencja). Rzeczy różnią się między sobą istotą, a nie istnieniem. Człowiek odróżnia się od zwierząt, roślin i rzeczy swoimi specyficznymi własnościami ludzkimi, a nie tym, że istnieje. Istnieje zarówno człowiek, jak i zwierzę, roślina czy kamień. Dla metafizyki pojęcie istnienia jest indyferentne. Heidegger walczy z takim rozumieniem istnienia oraz próbuje udowodnić, że właśnie indyferentność pojęcia bycia jest podstawowym błędem całej metafizyki. Tradycyjna metafizyka przy rozwiązywaniu problemu bycia wychodzi od spraw rzeczywistych, od nagiego faktu istnienia. Dlatego wszystkie inne sposoby istnienia redukuje ona do pojęcia „realności”, redukującego pojęcie bycia do najniższego rodzaju istnienia oraz je z nim utożsamiającego.

Przy tym metafizyka, według Heideggera, zamknęła drogę do bardziej źródłowego rozwiązania problemu bycia. Znała go już przecież filozofia antyczna, jednak zajmowała się nim jedynie w odniesieniu do kategorii przedmiotowych. Prawidłowo natomiast sens bycia przeczuł Arystoteles. W *Metafizyce* twierdzi, że pojęcie bycia nie jest rodzajem, jako że jedność ogólności pojęcia bycia odróżnia się od jedności najwyższego pojęcia rodzajowego, które jest jednością w różności. Tę jedność nazywa jednością analogii i wyjaśnia ją także w czwartej księdze *Metafizyki*, w której przedstawia różne sposoby wyrażania bycia. Arystoteles rozwiązał więc problem w ten sposób, że obecność bycia w kategoriach podmiotowych rozumiał jako analogię. Jako że filozof także jedność bycia – w przeciwieństwie do mnogości kategorii – ujmował jako analogię, według Heideggera problem bycia pozostał w istocie nierozwiązany.

Według Heideggera Arystoteles i za nim cała tradycyjna metafizyka nie mogli rozwiązać problemu bycia dlatego, że wychodzili od indyferentnego pojęcia bycia. W przeciwieństwie do tradycyjnej metafizyki Heidegger postawił tezę, że istnienia nie różnią się między sobą jedynie istotą, ale przede wszystkim sposobem istnienia. Istotę Heidegger rozumie jako jedną z własności, jako skutek sposobu istnienia. Heidegger zatem nie neguje różnicy między istnieniem a istotą, między egzystencją i esencją, tylko próbuje wyprowadzić ją z jeszcze pierwotniejszej różnicy w samym sposobie istnienia. Heidegger rozróżnia trzy podstawowe sposoby istnienia: *Vorhandenheit* (proste istnienie rzeczy), *Zuhandenheit* (istnienie na sposób narzędzia) i *Existenz* (egzystencja, sposób istnienia, który jest właściwy jedynie człowiekowi).

Przy rozwiązywaniu problemu bycia według Heideggera istotne znaczenie ma rozróżnienie pojęć „bycie” i „byt”. Bytem jest wszystko, co istnieje realnie albo idealnie. Jako że człowiek zawsze znajduje się w takim albo innym stosunku do bytu, co więcej, ponieważ cała jego uwaga jest skupiona ciągle i wyłącznie na nim, zdefiniowanie pojęcia bytu nie stanowi specjalnej trudności. Inaczej natomiast jest z pojęciem bycia. Tu każda próba racjonalnej definicji kończy się fiaskiem. Jednak pomimo tego, że pojęcie bycia wymyka się logiczno-kategorialnemu definiowaniu, człowiek posiada jakies wstępne jego rozumienie. Każdy wie, co trzeba myśleć, jeśli mówimy: „papier jest biały”, „dom jest duży”, „Piotr jest w mieście”.

Odróżnianie pojęć bycia i bytu Heidegger nazywa „różnicą ontologiczną”. Jest to fundament całej budowy jego ontologii egzystencjalnej. Pytanie o sens bycia wymaga istotnie innego punktu wyjścia niż ten ugruntowany w racjonalnej metafizyce. Potrzebne jest nowe „zejście do podstaw metafizyki”, które zachodzi w ramach egzystencjalnej analizy człowieka i które Heidegger nazywa także „destrukcją metafizyki”. Do destrukcji Heidegger ucieka się dlatego, że problem sensu bycia nie został w przeszłości ani rozwiązany, ani rzeczywiście postawiony, po prostu o nim zapomniano. Od czasów greckiej filozofii-ontologii pytanie o bycie jako bycie nie było stawiane. Jeśli chcę rozumieć problem bycia, muszę więc osłabiać tę tradycję i zlikwidować to ukrycie. Trzeba zniszczyć antyczną ontologię i jej główne późniejsze formy, żeby dojść do pierwotnych doświadczeń, z których otrzymujemy podstawowe wyznaczniki bycia. Jednakże to zniszczenie nie podkopuje ani nie likwiduje przeszłości, tylko ma cel pozytywny: powrót do podstaw.

„Kwestia bycia konkretyzuje się prawdziwie dopiero w trakcie destrukcji ontologicznej tradycji. Dzięki temu pozyskuje ona pełny dowód nieodzowności pytania o sens bycia i ukazuje w ten sposób sens mówienia o »powtórzeniu tego pytania«¹.

A jak rozumiemy różnicę ontologiczną?

„Różnica, diaphora oznacza: coś znajduje się po swojej stronie, oddzielone od innego. Różnica ontologiczna utrzymuje we wzajemnym dystansie łącznie bycie i byt. Różnicy tej nie stworzyła metafizyka, lecz to ona podtrzymuje i przynosi metafizykę. Jakby powiedział Kant: różnica ontologiczna jest warunkiem możliwości ontologii.

Dlaczego różnica ontologiczna nie może być tematem metafizyki?

Dlatego, że wtedy doszlibyśmy do tego, że różnica ontologiczna nie byłaby już różnicą między byciem a bytem, tylko stałaby się bytem. Dlatego jasne jest, że metafizyka metafizyki, którą znajdujemy w projekcie Diltheya, jest niemożliwa. Skrótowno można powiedzieć, że całą filozofią władą głęboko ukryta i nigdy nie stematyzowana różnica między byciem a bytem. Zatem, odkąd myślenie *Byciem* i czasem próbowało oddać bycie jako bycie, odkąd więc różnica jawnie stała się tematem myślenia, wciąż mogą ociążać się przed nietypowym zdaniem: »Bycie nie jest istniejące«, to znaczy »Bycie jest niczym«? Zdanie to jest nietypowe ze względu na to, że o bycie mówimy, że »jest«, podczas gdy jest sam byt. Różnica uparcie opiera się próbie jej wymówienia, nazwania bycia byciem².

Ponieważ bycie jest zawsze byciem bytu, a nie jakąś samodzielną zasadą dopiero dodatkowo albo z zewnątrz wstępującą w byt, zrozumiałe jest, że punktem wyjścia drogi do bycia musi być analiza bytu. Jednak dowolny byt albo dokładniej: dowolny sposób istnienia nie wydaje się jednakowo odpowiedni do tego celu. Według Heideggera jest tylko jeden byt z natury, zgodnie ze swoim sposobem istnienia dopuszczający dostęp do bycia. Tym bytem jest człowiek, lecz nie człowiek jako istota generyczna tradycyjnej metafizyki, tylko człowiek jako jednostka, jako jednostkowa, jednokrotna, indywidualna egzystencja, jako *Da-sein*. Ludzki sposób istnienia jest mianowicie tym bytem, któremu w jego istnieniu idzie o bycie, które jest w bytowym stosunku do bycia.

¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 37; zob. też: M. Heidegger, *Bit in čas*, Ljubljana, 1997, & 6, s. 51.

² M. Heidegger, *Seminar v Le Thoru*, „Nova Revija” 1983, nr 12.

Każde jasne postawienie pytania o sens bycia wymaga więc wcześniejszego wyjaśnienia określonego bytu (Dasein) w odniesieniu do jego bycia.

Pierwszeństwo byciu dawała mianowicie cała dotychczasowa ontologia, jednakże nie jako poszukiwanemu, ale w byciu, jako jedynie tymczasowo artykułowanemu. Takie jest przeciętne rozumienie bycia, w którym człowiek ciągle się chwiewie i w związku z tym pasuje do istotnej struktury Dasein. Problem bycia w ogólności z kolei sprawdza warunki możliwości ontologii leżące przed naukami ontycznymi (są to nauki nie o byciu, tylko o bycie) i je warunkujące. Heidegger nazwał ten problem „ontologią fundamentalną”. Według niego ogólny problem bycia można postawić jedynie za pomocą fenomenologicznego badania istotnej struktury Dasein. Da-sein stosunek do bycia, a tym samym temu Da-sein dostępne jest rozumienie bycia.

Heidegger zatem rozpoczyna egzystencjalną analizę człowieka od określenia pojęcia Dasein. Wyrażenie Dasein oznacza według niego każdorazową jednostkę, każdorazowego „mnie samego”. Istotą tak rozumianego Dasein nie są takie albo inne osobowościowe i jeszcze mniej powszechne własności ludzkie, ale otwarta możliwość, że Dasein istnieje tak albo inaczej. Tę otwartą możliwość wyboru egzystowania nazywa Heidegger „egzystencją”. W tym sensie istotą człowieka jest egzystencja. Analiza egzystencjalna – jako przygotowanie do rozwiązania generalnego problemu sensu bycia – jest jednocześnie podstawą, fundamentem ontologii jako takiej. W tym sensie Heidegger nazywa ją ontologią fundamentalną.

„Dlatego *ontologii fundamentalnej*, z której dopiero wszystkie inne mogą się wywodzić, trzeba poszukiwać w *egzystencjalnej analizie jestestwa*”³.

Dasein zawsze rozumie siebie na podstawie swojej egzystencji, czyli możliwości samego siebie, że jest ono samo albo że nie jest ono samo. Te możliwości Dasein albo samo wybrało, albo w nich przyszło, albo w nich wyrosło. Egzystencja w formie opanowania albo uchybienia decyduje się jedynie ze strony każdorazowego samego Dasein. Problem egzystencji wciąż może rozjaśnić się jedynie za pomocą samego egzystowania. Takie rozumienie samego siebie Heidegger nazywa egzystencjalnym. Chodzi więc o ontyczną stronę Dasein, a nie o ontologiczną strukturę egzystencji, która konstytuuje egzystencję. Struktura ta nosi nazwę „egzystencjalność”. Analityka tych struktur nie ma charakteru egzystencjalnego, tylko charakter egzystencjalnego rozumienia.

Heidegger odróżnia trzy sposoby ludzkiego egzystowania: fałszywe i niefałszywe egzystowanie oraz „przeciętność” jako codzienną niewyjaśnioność. Każdy z wymienionych sposobów egzystowania posiada swoją specyficzną strukturę. Konstytutywne momenty tych struktur to egzystencjały. Egzystencjały nie są generycznymi własnościami określenia człowieka, tylko egzystencjalnymi wyznacznikami sposobów istnienia każdorazowej jednostki. Egzystencjały trzeba wyraźnie odróżnić od kategorii będących wyznacznikami bytu z siebie i mających jako takie charakter generyczny.

³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, op. cit.; s. 19. W niniejszym tekście stosowanemu przez Barana w przekładzie tomu Heideggera terminowi „jestestwo” odpowiada pojęcie „Dasein”. Zob. też: Heidegger, *Bit in čas*, & 4, op. cit., s. 33.

Od definicji istoty Dasein jako egzystencji przechodzi Heidegger do „apriorycznej” podstawy wszystkich sposobów ludzkiego egzystowania, do analizy fenomenu „bycia-w-świecie”. „Bycie-w-świecie” jest podstawową egzystencjalną definicją rzeczywistej jednostki i jednocześnie podstawą, punktem wyjścia całej filozoficznej pozycji Heideggera. „Bycie-w-świecie” Heidegger rozumie jako oryginalny fenomen, którego nie można rozdzielić albo rozbić na części składowe (z jednej strony na świadomość, podmiot, a z drugiej – świat, obiekt) ani też wyprowadzić z jakiegoś jeszcze pierwotniejszego źródła, lecz można jedynie jego strukturę opisać fenomenologicznie. Heidegger uważa, że za pomocą tego nowego źródła została przezwyciężona tradycyjna, metafizyczna podwójność świata i człowieka, podmiotu i przedmiotu, świadomości i rzeczy, a wraz z nią także tradycyjne przeciwieństwo między idealizmem i materializmem. Tradycyjna ontologia, według Heideggera, tę pierwotną jedność pominęła i dlatego też uwikłała się w antynomie idealizmu i materializmu. Aporie te znikają, jeśli wyjdziemy nie od zabsolutyzowanych biegunów stosunku poznawczego, lecz od prostego powszedniego faktu, którego w ogóle nie trzeba było dowodzić, a mianowicie od tego, że człowiek, dopóki żyje, jest zawsze już albo jeszcze „w świecie”. Oczywiście człowiek nie jest „w” świecie tak, jak na przykład stół znajduje się „w” pokoju albo książka „w” szufladzie, ani jak jakiś niezaangażowany obserwator, który obserwuje świat wokół siebie. „Bycie-w-świecie” nie jest stosunkiem zawierania się czegoś w czymś czy też usytuowania jednego naprzeciw drugiego i w ogóle nie jest żadnym stosunkiem, ale stanowi coś, co „jest” przed każdą relacją i co uzasadnia każdy układ zachodzący między człowiekiem i światem – jest pierwotnym fenomenem, który jako taki ma swoją strukturę, nie składa się ona jednak z elementów mogących egzystować poza nią lub niezależnie od siebie.

Trzeba przy tym podkreślić także rzecz następującą. „Bycie-w-świecie” jest – zgodnie z analizą egzystencjalną jego struktury – egzystencjalnym zdefiniowaniem człowieka jako jednostki. Jednostka mianowicie nie jest tu już uważana za świadomość konstruującą z siebie świat ani też świat nie jest uważany za korelat świadomości, czyli świat i jednostka nie są uważane za dwa bieguny wzajemnego stosunku, tylko za niepodzielną jedność będącą przed każdą predykacją. W tej jedności zawarte są zarówno jednostka, jak i jej otoczenie, rzeczy, które jej służą i z których korzysta, inne jednostki i wszystkie ludzkie częściowe „światy”, natura i społeczeństwo – jednak, co istotne, zawsze i wyłącznie jako egzystencjały, czyli jako wyznaczniki istnienia jednostki.

Co więc znaczy problem bycia w *Byciu i czasie*? W *Byciu i czasie* nie pytano, czym jest byt, tylko czym jest samo „jest”. Heidegger w ten sposób natrafia na problemy. Jeśli „jest” jest, to znaczy, że jest byt. Jeśli natomiast go nie ma, byłby dla nas jedynie pustą kopułą, pustym operatorem. Możliwą odpowiedź – z innego punktu widzenia niż w *Byciu i czasie* – Heidegger wyprowadza także w wykładzie *Czym jest metafizyka?*⁴.

⁴ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, tłum. K. Pomian [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi, M. Falkowski i in., Warszawa 1999, s. 95–111. Zob. też: M. Heidegger, *Kaj je metafizika?* [w:] Idem, *Izbrane rozprawy*, Ljubljana 1967.

Metafizyka uważa byt za byt. Zawsze gdy zapytamy, co to jest byt, mamy przed oczyma byt jako taki. Metafizyczne przedstawienie zawdzięcza to źródło światła byciu.

„Byt myśli ona jako byt. Wszędzie, gdzie pada pytanie, czym jest byt, on sam jako taki jest na widoku. Metafizyczny sposób przedstawiania zawdzięcza tę perspektywę światłu bycia”⁵ – twierdzi Heidegger.

„Wszędzie, gdzie metafizyka przedstawia byt, prześwituje bycie. Bycie nadeszło w pewnej nieskrytości”⁶. Skoro metafizyka pyta o byt jako byt, zostaje przed bytem i nie zwraca się ku byciu jako byciu. Myślenie, które myśli prawdę bycia, nie zadowala się mianowicie już metafizyką, ale nie myśli także przeciw metafizyce. Metafizyka pozostawia tę pierwszą filozofię, jednak tego, co jest pierwsze dla myślenia, nie sięga. Heidegger jest zdania, że w myśleniu prawdy bycia metafizyka została przezwyciężona. Jednakże to przezwyciężenie metafizyki nie usuwa metafizyki. Metafizyka wypowiada bycie nieuchronnie i nieustannie, chociaż samemu byciu nie zezwala na przemówienie. Metafizyka nigdzie nie odpowiada bowiem na pytanie o prawdę bycia, ponieważ tego pytania nie jest w stanie zadać. Metafizyka myśli byt w całości i mówi o byciu. Nazywa bycie i uważa byt za byt. Metafizyczne wypowiadanie, jak twierdzi Heidegger, waha się dziwacznie w nieustannym wymienianiu bytu i bycia. Heidegger twierdzi, że dla metafizyki charakterystyczne jest coś jeszcze. Metafizyka przedstawia bytowość bytu na dwa sposoby: raz całość bytu jako takiego w jego najogólniejszych zarysach, a jednocześnie całość bytu jako takiego w sensie najwyższego i przez to boskiego bytu. Metafizyka jest więc, skoro przedstawia byt jako byt, dwójjedyną prawdą bytu w ogólności i szczególe. Ze swej istoty jest jednocześnie ontologią w węższym znaczeniu oraz teologią. Ta onto-teologiczna istota pierwszej filozofii musi mieć uzasadnienie w sposobie, w jaki „Jawnie” rodzi się jej „on” jako „on”. Teologiczna natura ontologii zatem nie bazuje na tym, że chrześcijańska teologia później przyjęła grecką metafizykę oraz ją przetworzyła, tylko opiera się na sposobie, w jaki od początku odkrywał się byt jako byt, mówi Heidegger.

Chodziłoby zatem przede wszystkim o to, żeby utorować drogę od metafizyki do myślenia prawdy bycia.

„Dopóki samo to myślenie określa jeszcze siebie jako ontologię fundamentalną, dopóty samo sobie blokuje i zaciemnia drogę takim nazwaniem. Wobec tytułu »ontologia fundamentalna« łatwo o pogląd, że myślenie, które stara się myśleć prawdę bycia, nie zaś, jak wszelka ontologia, prawdę bytu, jest samo jeszcze, jako ontologia fundamentalna, rodzajem ontologii. Tymczasem myślenie o prawdzie bycia jako powrót w podłoże metafizyki już za pierwszym krokiem opuściło obszar jakiegokolwiek ontologii. Natomiast każda filozofia, która trudni się pośrednio lub bezpośrednio przedstawianiem »transcendencji«, pozostaje nieuchronnie ontologią w istotnym sensie, nawet jeśli opracowuje podstawy ontologii czy też nawet jeśli zapewnia, że odrzuca ontologię jako pojęciową skamielinę przeżycia”⁷.

⁵ M. Heidegger, „Czym jest metafizyka?”. Wprowadzenie, tłum. K. Wolicki [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, op. cit., s. 313.

⁶ Ibidem, s. 314.

⁷ Ibidem, s. 325; zob też: M. Heidegger, *Seminar v Le Thoru*, „Nova Revija” 1983, nr 13–14.

Głównym tematem wykładu *Czym jest metafizyka?* staje się stosunek między byciem a nicością. Dla Heideggera nicość i bycie są jednym i tym samym. Ta identyczność bycia i nicości jest myślna ze względu na różnicę ontologiczną. Na jakiej jednak podstawie Heidegger może stwierdzić, że bycie i nicość są tym samym? Dzięki pytaniu o istotę metafizyki, które samo nie jest niczym metafizycznym. Słowa Heideggera nie dotyczą ani bytu, ani samego bycia – mówią o tym z takiego punktu widzenia, z którego oczywisty jest horyzont samej różnicy. Tematem wypowiedzi jest sama różnica. Jednak co oznacza nicość, o której mowa? Jeśli nicość nie jest czymś negatywnym, to co ją charakteryzuje? Heidegger twierdzi, że jest to negująca nicość. Istota nicości leży w odwróceniu się od bytu, w oddaleniu się od niego. Jedyne w tym oddaleniu może się ujawnić byt jako taki. Nicość nie jest prostą negacją bytu. Przeciwnie, nicość kieruje nas swoim negowaniem ku bytowi w jego odkrytości. Negowanie nicości „jest” byciem. Celem staje się więc pokazanie, że istnieje także coś innego niż tylko byt i że to drugie właśnie w ogóle umożliwia dopiero istnienie bytu.

Zatem podsumowujące zdanie wykładu, w którym postawiony zostaje podstawowy problem metafizyki, brzmi: „Dlaczego w ogóle jest byt, nie zaś raczej Nic?”⁸. Zdanie to nie jest niczym innym niż pytaniem postawionym przez Leibniza. Jednakże jego odpowiedź jest teologiczna. Ogranicza się ona do tego, że kieruje ku najwyższemu bytowi, stwórcy najlepszego z możliwych światów. Pytanie Heideggera natomiast nie wiąże się z poszukiwaniem przyczyny, tylko wychodzi od zapomnienia bycia. W gruncie rzeczy brzmi ono: dlaczego tyle się zajmujecie jedynie bytem, a tak mało byciem?

Nicość jest więc u Heideggera oznaką bycia. Bycie nie jest bytem – w znaczeniu zupełnie odmiennym od zdania: Byt nie istnieje (co byłoby wypowiedzią ontyczną). Jeśli twierdzimy, że nicość oznacza bycie, jest to wypowiedź ontyczna. Patrząc ontycznie, bycie nie jest właśnie jakimś bytem; z punktu widzenia kategorii nie ma go. Inaczej mówiąc: o ile nicości i negowania nie rozumiemy negatywnie, bycie jest czymś zupełnie innym niż byt. W formie imiesłowowej „negując” jest istotne to, że imiesłów nadaje określoną działalność byciu, po której jedynie jest byt. Można to nazwać źródłem, jeśli założymy, że wykluczone są każde ontyczno-kauzalne wydziewięki, czyli wydarzenie bycia jako warunek pojawiania się bytu: bycie pozwala bytowi uczestniczyć, twierdzi Heidegger.

Mimo to nadal otwarte pozostaje pytanie, jak myśleć, jak ująć bycie, jak je osiągnąć. Otwarte pozostaje także pytanie, czy naprawdę uzasadniona jest tak ostra krytyka *Metafizyki* u Heideggera. Chociaż jeszcze sam Heidegger tak ostro krytykuje wszystkie dotychczasowe onto-teologie, musimy być świadomi tego, że przed nim już Tomasz z Akwinu bardzo dobrze znał i zdefiniował różnicę między byciem a bytem. W dużym stopniu krytyka metafizyki u Heideggera służy jedynie do tego, żeby stworzyć możliwość dla nowego początku filozofii. Początek ten poprzedza wręcz „pierwszą filozofię”, nie tyle w analizie bycia samego, ile w nieustannym trwaniu Heideggera przy różnicy

⁸ M. Heidegger, „Czym jest metafizyka?”. Wprowadzenie, tłum. K. Wolicki [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, op. cit., s. 327. „Dlaczego w ogóle jest raczej byt niżli Nic?”. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, tłum. K. Pomian [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, op. cit., s. 111.

ontologicznej. W podawaniu tej tematyki, która miałaby być także swego rodzaju zejściem do podstaw metafizyki, która za sobą pozostawia jedynie metafizykę, Heideggerowi zdarza się swego rodzaju paradoks. Redukcja metafizyki mianowicie toczy się na polu myślenia różnicą ontologiczną, będącą jednocześnie już także według Heideggera zejściem do samego bycia czy też, inaczej mówiąc, pozostawieniem otwartości bycia. Przy tej metodzie Heidegger posłużył się krytyką metafizyki czy też, innymi słowy, krytyką tego, że w przeszłości byt nieustannie zawierał bycie, zastępował je, że mówiło się jedynie o bycie, że się zamieniało byt i bycie. W tym punkcie najostrejszej krytyki bytu Heidegger posłużył się właśnie tym bytem – Dasein jako jedynym możliwym sposobem, który pozwoli chociaż częściowo poczuć bycie. Różnica ontologiczna okazuje się więc niczym innym jak samą różnicą. A kiedy Heidegger próbuje wyjść od metafizyki, musi posłużyć się właśnie prymarną zasadą metafizyczną, bytem jako bytem. Pozostaje więc pytanie: czy Heideggerowi udało się zejść do samych podstaw metafizyki, czy też nadal pozostaje na jej poziomie, który wzbogacił o inną terminologię i różnicę ontologiczną? Czy udało mu się myśleć inaczej? Mógłby sobie nałożyć wieniec laurowy, jeśli udałoby mu się powiedzieć coś o problemie samej istoty bycia. Jednak nie dziwi, że w tej dziedzinie Heidegger zwykle pozostaje bardzo milczący.

Przyjrzyjmy się kilku jego rozmyśleniom o byciu.

„Jednak bycie – czym jest bycie? Bycie jest nim samym. Przeszłe myślenie powinno uczyć się to doświadczyć i wypowiedzieć. »Bycie« nie jest bogiem ani jakąś podstawą świata. Bycie jest dalej od wszelkiego bytu, a mimo to jest człowiekowi bliższe niż każdy byt, niech to będzie skała, zwierzę, dzieło sztuki, urządzenie, niech to będzie anioł czy bóg. Bycie jest tym najbliższym. Jednak dla człowieka bliskość jest najdalsza. Człowiek zawsze się najpierw podeprze i tylko o byt. Kiedy natomiast myślenie przedstawia byt jako byt, jest mianowicie w odniesieniu do bycia”⁹.

Sam Heidegger nieustannie sprawia wrażenie, że udało mu się stworzyć nowe podstawy i dotrzeć do fundamentów samej „pierwszej filozofii”. Jego własna ontologia bazująca na różnicy ontologicznej wystarcza mu zupełnie, tak że nawet nie pragnie wchodzić w pozostałe dziedziny filozofii. Także stosunek między etyką a myśleniem bycia przechyla się na korzyść tego drugiego. Jeśli etyka zgodnie z jej podstawowym znaczeniem ma dać odpowiedź w kwestii miejsca ludzkiego pobytu/bytu, wynika z tego, że ta odpowiedź jest już ujęta w myśleniu, które myśli prawdę bycia. A co, jeśli to właśnie etyka jest tym kierunkiem filozofii, który mógłby zachwiać podstawami filozofii Heideggera będącej filozofią zejścia do samych podstaw?

Emmanuel Lévinas

Lévinas bardzo wcześnie zaczął zajmować się Husserlem i jego rozmyśleniami o filozofii fenomenologicznej i odbudowie międzyosobowego. W roku 1928 wybrał się do Fryburga posłuchać nauk wielkiego nauczyciela. Spotkał tam Heideggera, człowieka i jego dzieło. Był oczarowany. Postawione przez Heideggera pytanie o bycie i jego podstawy

⁹ M. Heidegger, *Kaj je metafizika?* [w:] Idem, *Izbrane rozprawy*, op. cit., s. 140.

stało się decydujące dla młodego studenta filozofii wywodzącego się z kultury żydowskiej, która stawia na pierwszym miejscu wartości etyczne. Kultura narodu wybranego narzuca też troskę o „innego”, o poszanowanie go jako „innego”. Odtąd Lévinas skoncentrował całą swoją pracę na pogranicznej dziedzinie między etyką a metafizyką, w której – użyjemy jego słownictwa – człowiek szuka ludzkiego.

Najważniejszym doświadczeniem Lévinasa była z pewnością jego niewola w czasie wojny w latach 1940–1945 w specjalnym obozie żydowskim w Niemczech, a także to, że narodowi socjaliści w tym czasie zamordowali jego rodziców, braci, siostry i większość krewnych.

W ciągu pięćdziesięciu lat rozmyślania i czytania Lévinas napisał około piętnastu dzieł. Od książki do książki, od tekstu do tekstu zajmuje się byciem, obliczem, Bogiem, człowiekiem, innym oraz buduje etykę, która jest, wedle jego słów, „jak mądrość miłości”.

W jego mowie o człowieku i Bogu nigdy nie możemy szukać jedynie pogłosu powojennej debaty o humanizmie i egzystencjalizmie oraz ateizmie i chrześcijaństwie. U niego chodzi o nowe pytanie o koniec człowieka, które można byłoby wyjaśnić, szukając znaczenia samego słowa „człowiek”. Jest to pytanie, które rozprzestrzeniło się wraz z filozofią różnicy. Należy więc zwrócić uwagę na te podwójne myślowo-historyczne ramy, żeby nie utożsamiać metafizyki Lévinasa z humanizmem filozofii powojennej ani jego „końca ontologii” z „końcem człowieka” filozofii różnicy.

Dla „nowego myślenia” Lévinasa (wywodzącego się z fenomenologii) znaczące jest to, że stawia się on w opozycji do znanej postawy, która według niego określa zachodnią filozofię.

Postawę taką opisujemy poniżej.

Jeśli pytamy, co jest podstawowym i jedynym celem myślenia greckiego, z którego wywodzi się zachodnia filozofia, oczywiście staje się, że jest to próba myślenia wszystkiego w jednym. „Że bycie jest i niebycie nie ma” – tak brzmi jedno z najważniejszych, decydujących zdań filozofii zachodniej. Niebycie jest jedynie pozorem. To dlatego eleaci myślą, że nie istnieje żaden ruch. Jednakże myślenie może pojąć bycie. Tak dochodzi do słynnego utożsamienia myślenia i bycia u Parmenidesa. Ten sposób myślenia prowadzi wszystkich do Hegla, który u kresu historii zachodniej filozofii oświadczył, że prawda może być jedynie „systemem tożsamego”. Tym, co łączy całość i co jest założeniem pochodzenia filozoficznego, musi być w końcu jedno(ść), nieprzerwana i koherentna, ponieważ ostatecznie – jeśli się do niej odwołamy – okaże się, że prawda jest tylko jedna. Tak u Lévinasa spotykamy już pierwszy ważny termin „tożsamość”, któremu filozof nadaje charakterystyczny odcień niższej wartości i przeciwstawia go inności, innemu. Lévinas, któremu dobrze znane są zarówno zasadnicza struktura zachodniego myślenia filozoficznego, jak i wspomniane objaśnienie prawdziwości, odkrywa w takim wyjaśnieniu myślenia uzasadnienie intencjonalności i związane z tym dążenie do władzy.

Dążenie myślenia do jedności tego, co poznawane, jest zrozumiałe i staje się potwierdzeniem sukcesu myślenia. Takie myślenie natomiast prowadzi w metafizyce

zachodniej do rozumienia bycia bytu wyłącznie jako substancji. Bycie bytu w zatrzymanej substancjonalności przypadło gołemu anonimowemu „jest”. Jeśli więc chcemy rozumieć krok Lévinasa ku decydującemu „nowemu rozmyślaniu”, musimy mieć przed oczami tę wizję metafizyki, która okazuje się zamkniętą metafizyką substancji, określonym rozumieniem bycia, które człowiek w końcu ogarnie swoim myśleniem.

Biorąc pod uwagę taki sposób myślenia, możemy przypuszczać, że Lévinas miał z pewnością także swoje zdanie o Heideggerze i jego filozofii. Co więc o nim sądził?

„Rzeczywiście odkryłem tam *Sein und Zeit*, który wszyscy dookoła mnie czytali. Podziwiałem tę książkę od samego początku. Uważam ją za jedną z najpiękniejszych książek w historii filozofii – mówię to po wielu latach refleksji. Jedną wśród czterech czy pięciu innych... (...)

Zazwyczaj mówi się o słowie być tak, jakby to był rzeczownik, mimo że jest to czasownik *par excellence*. W języku francuskim mówimy »l'être« lub »un être«. Dzięki Heideggerowi obudził się w słowie być jego aspekt „czasownikowy”, to, co jest w nim wydarzeniem, »dziać się« bytu. To tak, jak gdyby rzeczy i wszystko, co jest, wiodło jakiś »sposób bycia«, »wykonywało zawód bycia«. Takie właśnie brzmienie czasownika przyswoił nam Heidegger. Choć dzisiaj jest to już banalne, trudno jednak zapomnieć o tej zmianie wrażliwości naszego ucha”¹⁰.

Osobiście uważam, że ci dwaj filozofowie są do pewnego stopnia bardziej pokrewni w myśleniu, niżby im się to wydawało i co by chętnie widzieli także inni, chociaż z drugiej strony dużo więcej ich różni, niż można to sobie naprędce wyobrazić. Różni się przede wszystkim w podejściu do określonych tematów.

Dlaczego jednak Lévinas posłużył się właśnie etyką, żeby pokazać zerwanie z – jak czasem nazywa on filozofię „myślenia bycia” – „ontologicznym egoizmem”. W osądach nie możemy być zbyt szybcy i powierzchowni, a w filozofowaniu Lévinasa widzieć jedynie dążenia do przeciwstawienia się Heideggerowi z tego powodu, że nacjonalści zamordowali krewnych Lévinasa, a Heidegger do pewnego stopnia sympatyzował z nacjonalizmem, jak sądzą niektórzy.

Ciekawym faktem jest to, że także Lévinas pytał o możliwy początek filozofii albo raczej o to, gdzie filozofia może się zacząć. Czy ontologia naprawdę jest tą zasadniczą, początkową dziedziną filozofii, czy naprawdę filozofia się od niej zaczyna? Lévinas przyznaje, że „postawienie pod znakiem zapytania tej zasadniczej oczywistości jest aktem zuchwałym. Jednak to pytanie potraktowane jako punkt wyjścia filozoficznych dociekań oznacza powrót do źródła”. Dzięki takiej zasadniczej wątpliwości jesteśmy w stanie podążać do źródła bycia i powiedzieć, że myśleć nie oznacza już patrzeć, tylko uczestniczyć, być zaangażowanym w to, co się myśli. Jednakże takie pojmowanie jest już interpretowane jako rozumienie. To oznacza, że także ta „metodyczna wątpliwość” nie umknie wiedzy czy rozumieniu, a to drugie znów zaprowadzi nas do ontologii. Jeśli szukamy za pomocą wątpliwości źródła filozofii, pozostajemy ciągle w ramach ontologii, jako że wciąż jesteśmy w polu świadomości. Lévinas zaś szuka pewnej myśli, która będzie

¹⁰ E. Lévinas, *Etyka i nieskończoność: rozmowy z Philippe'em Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 26; zob. też: E. Lévinas, *Ethique et infini*, Paris 1982, s. 28. Cytaty z tego ostatniego wydania zostały zlokalizowane w tekście głównym i oznaczone symbolem El.

wyzwolona od świadomości, nie za pomocą negatywnego pojęcia nieświadomości, tylko za pomocą myśli, głębszej myśli, która jest „wyzwolona od bycia”.

Trzeba przy tym podkreślić, że bycie u Lévinasa nie oznacza zupełnie tego samego, co u Heideggera. Lévinas mówi o tym już w pierwszej książce napisanej podczas wojny i zatytułowanej *De l'existence à l'existent*¹¹. Zajmuje się w niej tym, co nazywa „jest” (*il y a*). Jest to dla niego zjawisko przeciwstawne wobec nieosobowej istoty „ono” (*il*). Lévinas upiera się przy nieosobowości tego orzeczenia „jest”. „Jest” jak „pada” albo „jest noc”. Nie ma w tym radości ani szczodrości jak w *es gibt* u Heideggera. To *il y a* jest dla Lévinasa szumem, który przychodzi po zanegowaniu szumu. Ani nicłość, ani bycie. Czasami, by to określić, używa także wyrażenia „trzeci, który jest pominięty”. Dla Lévinasa to „jest” pozostaje przede wszystkim bezosobowe, bierno, zimne, nieżywotne. Właśnie dlatego boi się on takiego „bycia” i próbuje wyjść od „jest”.

Kiedy chce wyzwolić się od bycia, proponuje pewien rodzaj wyjścia czy ucieczki, lecz do tego, by znaleźć to, co przedźródłowe – co umożliwiałoby źródło filozofii – samo wyzwolenie nie wystarcza. Lévinas chciałby iść dokądś, gdzie możliwe stałoby się „inaczej niż być lub być ponad istotą”. (Chodzi o tytuł znakomitej książki *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*¹²).

Lévinas doszedł do wniosku, że z „rozespania na łożu bycia” może go obudzić jedynie oblicze innego, który wymaga jego odpowiedzialności. Dlatego też proponuje zerwać z „naiwnością bohatera będącego posłańcem i pasterzem bycia”.

Dokąd więc prowadzi sens rozpraw Lévinasa?

„We wszystkim, co robię, podstawowym tematem jest przerwanie *conatus essendi* (u Spinozy jest to pojęcie, które wyraża ideę istoty, która upiera się przy swoim byciu), która jest wyrazem samej istoty bycia. W *conatus essendi* jest według mnie potwierdzenie »ja« człowieka. Uważam, że duch oznacza właśnie przerwanie tego ontologicznego egoizmu i że dla oddanej sobie istoty największym cudem jest możliwość troski o drugą istotę, o inność, która dla niej nic nie znaczy, o inność, która jej »nie dotyczy«. To oczywiście jest etyka. Początek prawdziwego ludzkiego uczucia znajduje się w etyce i w tym przerwaniu zatwardziałego uporu istoty w trwaniu w swoim byciu”¹³.

Kiedy więc Lévinas zadaje pytanie: „Czy ontologia naprawdę jest fundamentalna?”, może to zrobić, ponieważ obudził się już z „rozespania na łożu bycia”. Tym, co sytuuje się dla niego na „początku początku”, okazuje się „zaniepokojenie” (*intrigue*), które jest spowodowane obliczem innego. Zachęca ono, by człowiek opuścił sam siebie i odpowiedział na jego zawołanie. To zaniepokojenie zobowiązuje więc człowieka, żeby wbrew oczywistości w swoim myśleniu zawsze zachowywał pytanie o fundamentalność ontologii. Z tego pytania rodzi się intuicja Lévinasa, który twierdzi, że poprzednie myślenie bycia było jakimś innym myśleniem. Według Lévinasa jest to metafizyka. Jednak trzeba powiedzieć, że intuicje Lévinasa nie mają charakteru regresywnego. Filozof nie pragnie

¹¹ Idem, *Istniejący i istnienie*, Kraków 2006.

¹² Idem, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. Małgorzata Kowalska, Warszawa 2002.

¹³ Idem, *Poklic człowieka*, „Revija 2000” 1989, s. 46–47.

odbudowy wcześniejszych relacji pomiędzy metafizyką i ontologią, która jest w stosunku do historii metafizyką postmetafizyczną i którą Lévinas nazywa etyką.

Jak już widzieliśmy, Lévinas przejmując od Heideggera krytykę myślenia bycia, ale jednocześnie ostrzega nas, że w ramach tego myślenia „inne” zawsze prowadzi do „tego samego” i z tego powodu trudno uniknąć konstrukcji systemu zamkniętego. Jeśli pozostajemy uważni, widzimy, że krytyka ontologii jest krytyką każdej filozofii poznania w ramach bycia, jako że poznanie jako takie chce „uwewnętrznić” wszystko, co zewnętrzne, i osiągnąć tożsamość zewnętrznych przedmiotów poznania i samej wiedzy o tym przedmiocie. Dlatego Lévinas zajmuje się filozofią, która byłaby czymś innym niż jedynie poznanie. Prawdą jest, że także filozofia myślenia bycia nie jest filozofią poznania, choć ona także jeszcze w tym momencie nie jest w stanie myśleć zewnętrzności jako takiej. To znaczy, że jeszcze nie rozwinęła takiego myślenia, które nie przetwarzałoby całej inności na jedność w samym sobie i przy tym dopuszczało to, że inność inności nie jest zanegowana.

Kiedy Lévinas przekracza ontologię, staje się krytyczny także w stosunku do starej metafizyki, gdyż według niego metafizyka nie może być czymś abstrakcyjnym, dalekim od człowieka. Przeciwnie, chodzi mu o największy konkretny. Stąd także domaga się on, żeby tą nową metafizyką mogła być tylko etyka. Dzięki temu okazało się, że chociaż duża część krytycznych uwag Lévinasa skierowana jest pod adresem Heideggera, to nie zatrzymuje się on wyłącznie przy nim, ale krytykuje w pewien sposób całą minioną ontologię albo filozofię *totalité*. Dla Lévinasa pierwszą oczywistością nie może być „bycie jest”. Pytanie, które się przy tym narzuca, brzmi, czy Lévinas nie jest niesprawiedliwy w stosunku do bycia u Heideggera, kiedy całą filozofię przed sobą oskarża o to, że nie przekroczyła „ego-logii”. Heidegger mianowicie twierdzi, że bycie jest i że można także Dasein rozumieć jako „bycie-z-innym”. Jednak według Lévinasa samo bycie z innym nie wystarczy, jeśli chcemy uniknąć egocentryzmu, a tym samym możliwości, żeby filozofia przemieniła się w myśl totalną.

Dokładniejszym zagłębieniem się w temat myśli całościującej i roli nieskończoności Lévinas zajmuje się w książce *Totalité et Infini* (dalej TI), będącej jednym z jego najważniejszych dzieł¹⁴. Podtytuł tomu brzmi *Esej o zewnętrzności*. Jest tam mowa na temat Tożsamości i Innego, wewnętrzności i zewnętrzności. Co nam Lévinas odpowiada, kiedy pytamy się, czym się różni całość i nieskończoność?

„W krytyce całości umożliwiającej tylko związek tych dwóch słów jest ocena historii filozofii. Tylko to możemy objaśnić jako próbę uniwersalnej syntezy i redukcji wszelkiej próby oraz wszystkiego, co rozumowe, do całości, gdzie świadomość obejmuje cały świat i nie dopuszcza niczego poza sobą – tak myśl staje się absolutna. Świadomość siebie i jednocześnie świadomość wszystkiego. Przeciw tej totalizacji w historii filozofii było niewiele protestów... Wszędzie w filozofii zachodniej, w której duchowość i racjonalność wiązane są jedynie z poznaniem, można zauważyć nostalgię za całością. Wygląda to tak, jakby ludzie zgubili całość i jakby ta zguba była grzechem duchowości”¹⁵.

¹⁴ Idem, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, op. cit.; E. Lévinas, *Totalité et Infini*, La Haye 1971.

¹⁵ Idem, *Etyka i nieskończoność: rozmowy z Philippe'em Nemo*, op. cit.; E. Lévinas, *Ethique et infini*, Paris 1982, s. 69.

Zgodnie z tym sposobem myślenia skutki są widoczne także w naszym życiu. Życie, które miałyby być przede wszystkim życiem ludzkości, zostało zaniedbane. Dlatego Lévinas ostrzega: „(...) żyjemy (...) życiem prawdziwym, które jest nieobecne”¹⁶.

Jednak jesteśmy ciągle w świecie i to także jest alibi dla istnienia metafizyki, jak mówi o tym Lévinas. Dla metafizyki znaczące okazuje się to, że jest skierowana „gdzie indziej”, ku „odmiennemu” i ku „innemu”. Według Lévinasa metafizyka jest ukierunkowana, porusza się, pojawia się jako ruch od świata nam znanego ku obcemu światu, który znajduje się poza nami. „Cel tego ruchu – gdzie indziej albo to, co inne – nazywamy *innym* w mocnym sensie”¹⁷. Pragnienie tego innego nie może zostać zaspokojone w żaden sposób, jako że Inne w znaczeniu metafizycznym nie jest inne w znaczeniu na przykład takim, w jakim mówimy o pragnieniu spożycia chleba, który jem, który chcę zjeść. Metafizyczne pragnienie dąży do czegoś zupełnie innego, absolutnie innego. Dla metafizycznego pragnienia znaczące okazuje się to, że „upragnione nie wypełnia go, lecz pogłębia”. Pragnienie staje się absolutne dopiero wtedy, kiedy istota pragnąca jest śmiertelna, a Pożądane niewidoczne. Niewidoczność nie świadczy o nieistnieniu ani niemożliwości istnienia relacji, tylko implikuje stosunek do tego, co nie jest dane, z tym, czego idei nie ma. Prawdziwością rzeczywistego pragnienia jest Pragnienie pragnące absolutnego Innego. Zawsze pozostaje ono niespełnione. „Ruch metafizyczny jest transcendentny, a transcendencja, jako pragnienie i brak adekwatności, jest z konieczności trans-ascendencją”¹⁸. Taka jest także geneza sposobu istnienia, więź pomiędzy metafizyką a Innym będąca absolutnym dystansem i dlatego więź sama również nie totalizuje. To z tego powodu metafizyka jest absolutnie oddzielona.

„Inność, radykalna heterogeniczność Innego, możliwa jest tylko pod warunkiem, że Inne jest innym w stosunku do członu, który z istoty pozostaje w punkcie wyjścia, służąc za *punkt wyjścia* relacji, który jest Toż-Samym nie w sensie względnym, lecz w sensie absolutnym. Członem, który może pozostać absolutnie w punkcie wyjścia relacji, jest tylko Ja”¹⁹.

„Ja nie jest bytem, który pozostaje zawsze taki sam, ale bytem, którego istnienie polega na utożsamianiu się, na odnajdowaniu swojej tożsamości we wszystkim, co mu się przydarza. Jest tożsamością we właściwym sensie, źródłowym dziełem identyfikacji”²⁰.

Ja jest więc u Lévinasa istotą, człowiekiem, który pozostaje w stałej możliwości nawiązania relacji, stosunku. Relację tę umożliwia mu pragnienie będące samo z siebie transcendentne i prowadzące ku transcendencji. Ciekawe przy tym okazuje się jednak to, że właśnie Inny jest tym, który dopiero zamyka ten układ, jakkolwiek poprzedza wszystko. Jeśli więc człowiek zdecyduje się na nawiązanie takiej relacji, jest nadal na początku: sam w swojej otwartości trafił na Otwartość. Lévinas nie boi się nazwać Innego Bogiem i jest to niemal wszystko, co na ten temat mówi. W stosunku do Innego znaczące

¹⁶ Idem, *Etyka i nieskończony: rozmowy z Philippe'em Nemo*, op. cit., s. 19.

¹⁷ Idem, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, op. cit., s. 18.

¹⁸ Ibidem, s. 21.

¹⁹ Ibidem, s. 22.

²⁰ Ibidem.

okazuje się mianowicie to, że Inny jest absolutnie odmienny, bardziej odmienny od samej odmienności, niewypowiadalny, poza byciem. Inny jest od człowieka i od Identyczności-Systemu absolutnie oddalony, absolutnie odsunięty. Jednakże w tym wypadku tej różnicy, tego absolutnego oddzielenia nie można poznać do końca, gdyż możliwe byłoby to jedynie z pozycji sytuującej się poza tą relacją odrębności. Tylko wówczas dałoby się pojąć oddzielenie Identyczności i Innego, a w ten sposób wpadałaby na teren *totalité*, która już sama z siebie, właśnie z powodu swojej totalizującej natury, nie jest w stanie widzieć natury Innego. Inny jest pierwszym, który już proponuje relację, kiedy człowiek dopiero zdecydował się na nią. W pewien sposób można powiedzieć, że relacja ta jest już nią, zanim zostanie stworzona. Dlatego, o ile jestem gotowy wysłuchać głosu Pragnienia, o tyle jestem na polu Innego, na terenie transcendencji, w sferze metafizyki. Także z tego powodu metafizyka znajduje się przed ontologią. Jeszcze wcześniej jestem Ja, jestem już przed Innym.

Inny jest zauważalny jedynie w Pragnieniu. Jego epifania według Lévinasa jest dostrzegalna w obliczu bliźniego. Dla oblicza, twarzy znacząca okazuje się odkrytość, jasność bez żadnej ochrony. Skóra oblicza pozostaje najbardziej goła, chociaż jest to przyzwoita nagość. Pozostaje także najbiedniejsza, w obliczu istotne okazuje się ubóstwo. Poważną pokusą staje się próba zamaskowania tego ubóstwa przy pomocy albo wystąpienia postępowania. Oblicze jest wystawione na działanie przemocy, zagrożone tak jak wszystko, co żywe. Oblicze jednocześnie zabrania nam zabijać. Jednak oblicze nie jest tym, co widzimy, tylko tym, co nie może stać się treścią, którą by objęła nasza myśl, jest bez treści i prowadzi nas ponad-siebie, jak to nazywa Lévinas. Dzięki temu znaczenie oblicza pomaga nam wyjść z bycia na tyle, na ile jest ono korelatem wiedzy. Stosunek do oblicza jest od samego początku etyczny. Oblicza nie mogą ani zabić, ani zrobić tego, czego znaczenie zawarte jest w słowach: „Nie zabijaj!”. Zabójstwo pozostaje w rzeczywistości czymś brutalnym. Innego można zabić, jako że doświadczenie etyczne nie jest ontologiczną koniecznością, twierdzi Lévinas. Tu pojawia się nowa możliwość relacji, w której jesteśmy z innym poza byciem, które musi jedynie być, trwać jak ja w swoim byciu. Podkreślenie społecznego charakteru tej relacji w ogóle nie oznacza jeszcze bycia przekonanym co do mesjańskiego triumfu tego „poza”, twierdzi Lévinas. Mimo to trzeba w ludzkości podziwiać te możliwości przerywania bycia, które jest zadowolone z tego, że jest i że sobie wystarcza. W samym byciu ludzkie jest właśnie to, co może mówić, co odpowiada, co odpowiada za innego. Jednak Lévinasa nie zadowalała ta pozycja wobec innego. Wymaga od nas wręcz stania się zakładnikami innego. Lévinas streszcza Dostojewskiego i twierdzi, że wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za siebie wzajemnie, jednak ja jestem odpowiedzialny bardziej niż reszta. W ten sposób niemożliwe staje się już mówienie o jakiejś recyprokalności stosunków, gdyż ja jestem pierwszym, który ponosi odpowiedzialność za odpowiedzialność wobec innego.

Metafizyka Lévinasa zaskakuje więc swoją konkretnością, widzieliśmy przecież, że jest wyzwolona ze wszystkich starych pojęć metafizycznych. Oblicze drugiego jest zwrócone w moim kierunku i dlatego nigdy nie mogę powiedzieć, że Inny na mnie nie patrzy.

Przy tym, kiedy Oblicze zwraca się do mnie, pokazuje się mi, a robiąc to, ujawnia swoją niemoc. U Lévinasa nie chodzi więc o żadną wzajemność. Zawsze jestem ja albo podmiot jest tym, który musi odpowiedzieć na zawołanie albo obecność Innego. Tak Lévinas doszedł do cudownych sformułowań na temat Innego, który jest zawsze przede mną i któremu ja nigdy nie odpowiadam na czas. Jako że inny pozostaje zawsze w przeszłości, ja ze swoją teraźniejszością zawsze się spóźniam. Moja odpowiedź przychodzi zawsze poniewczasie. U Lévinasa etyka oblicza Innego oświetla wszystkie inne znaczenia w życiu ludzkim, a zwłaszcza jego mowę. Dlatego także tak chętnie nazywa on swoją etykę Opcjami, a nie zbiorem jakichś zasad. Teraz możemy zrozumieć, dlaczego Lévinas swoją etykę, która jest bardzo kompleksowa w swoim podejściu do człowieka, nazywa metafizyką. W metafizyce tej mianowicie objawia się to, czego tu nie ma, to, co zawsze jest tylko przeszłością i tym samym także teraźniejszością. Patrząc z perspektywy opcji Lévinasa, teraz już rozumiem, dlaczego twierdzi on, że metafizyka jest przed wszelką ontologią.

Na temat omawianej relacji sformułował swoją opinię także B. Casper. „Na podstawie tego, co widzieliśmy, wydaje mi się nieodpowiednie stwierdzenie, że znaczenie dzieła Lévinasa leży jedynie w tym, że na miejscu Ontologii postawił Etykę. Oba znaczenia, zarówno ontologia, jak i etyka, z których pierwsze jest stosunkowo nowe, istnieją jako takie jedynie w kontekście określonego myślenia Greków jeszcze przed początkiem naszej ery. W myśleniu Lévinasa dochodzi do przemyślenia samego niedokończonego dziania się, które zachodzi najpierw między Innym a mną, i na koniec dąży do dobrego wyniku, czyli do zbawienia”²¹.

Przy tym wszystkim należy jeszcze podkreślić, że w *Etyce...* Lévinasa nie chodzi o żadne oczekiwanie jakiegokolwiek rewanżu ze strony Boga. Lévinas ma na myśli przede wszystkim nieegoistyczną bojaźń. Bojaźliwym trwaniem w byciu nie zabijam. Filozof twierdzi, że w tak funkcjonującym społeczeństwie, nie możemy żyć bez zabijania, tak, by innym nie gotować śmierci. Dlatego więc dla filozofa nie jest aż tak ważne pytanie, dlaczego w ogóle coś jest, a nie raczej nicłość, tylko, czy ja tym, że istnieję, nie zabijam. Tym pytaniem Lévinas otworzył nową drogę filozofowaniu, oczywiście jeśli zdecydujemy się ją zaakceptować. Jednak musimy też wiedzieć, że dla Lévinasa samobójstwo nie jest rozwiązaniem, filozof szuka go za pośrednictwem swojej filozofii i skrajnie etycznej postawy. Możliwą odpowiedzią na pytanie, czy tym, że istnieję, już także zabijam, jest: przyjmę metodę Lévinasa, odpowiedzieć Innemu, oddać się mu jako zakładnik, co oznacza, że z poziomu bycia wkraczamy na poziom odpowiedzialności. Odpowiedzialność jest sposobem istnienia „inaczej niż być”, jest sposobem życia „innym od bycia”, jest sposobem takiego życia, które pozwala człowiekowi usprawiedliwić swoje istnienie.

„Przed odkrywaniem bycia w ogólności jako podstawy poznania i znaczenia bycia pozostaje stosunek z byciem, które się wypowiada; przed poziomem ontologii jest poziom etyki” (El, s. 175).

W swoim myśleniu Heidegger nie jest w stanie i może także nie chce się wypowiedzieć w sprawie odpowiedzialności wobec bliźniego. Do tego poziomu nie sięga.

²¹ B. Casper, *Mišljenje v soočanju z drugim*, „Revija 2000” 1989, s. 44–45.

A Lévinas bierze za punkt wyjścia właśnie etykę i to etykę skrajnej odpowiedzialności za innego. Dobro moralne zatem nie podąża za prawdą, a etyka to nie tylko przedsiönek myślenia bycia jak u Heideggera – jest przed prawdą, jawi się jako jej fundament.

„Moralność nie jest dziedziną filozofii, tylko pierwszą filozofią” (EI, s. 281).

Possibility of Metaphysics Summary

This text ventures into the research of the possibility of death or birth of new metaphysics on the basis of the explanation and critical view of philosophy of Martin Heidegger and Emmanuel Levinas, especially from the perspective of critical response to the rational metaphysics and its historical structure. Therefore it confronts two philosophical approaches, that both derive from the phenomenological proceeding, complete each other and differ one from another at the same time. The author's ambition is to open the explanation of the philosophical section of both philosophies and to promote the confrontation between the existential ontology and radical ethics, which enables a new philosophical consideration from essentially different point of departure, that nevertheless remains open to the possibility of metaphysics beyond the ontology and the rationality of the traditional metaphysics. On this point he follows partly the Levinas' critic of ontology as metaphysics, that makes, with the help of radical ethics, from the latter the first philosophy that inspite of its concrete nature turns the other way, to the different and to the other. The basic relation here consists of the attitude towards that which is not given and remains invisible, but at the same time demands a leap from the level of being to the level of responsibility. Ethics therefore precedes the truth as its foundation.