

Z EMMANUELEM LEVINASEM  
rozmawia Hans Joachim Lenger<sup>1</sup>

## Twarz i przemoc pierwotna. Fenomenologia etyki

Face and Primordial Violence. The Phenomenology of Ethics.  
Hans Joachim Lenger Talks to Emmanuel Levinas

*Jacques Derrida wyraził się o pana filozofii, że jest ona dla nas prawdziwym „wstrząsem”. Wstrząsnęła nami, ponieważ nie wywodzi kwestii etycznej z odpowiedzialności i dobroci wobec Innego, ani ze zrozumienia bycia, lecz stawia i otwiera pytanie o samo bycie, zaczynając od odpowiedzialności za Drugiego. To jest prawdziwy „przewrót”, gdyż mamy tu do czynienia z zachętą do poznawania w kategoriach filozoficznych tego, co wymyka się konstrukcjom metafizycznym, a co przechodzi jak rana poprzez historię zachodniej myśli. Mam tu na myśli tradycję biblijno-talmudyczną, obecną w pańskiej twórczości – to skłania nas do tego, by już inaczej podchodzić do idei, że myśl, i w pewnym sensie filozofia, jest zawsze grecka.*

*Urodził się pan w 1905 roku<sup>2</sup> na Litwie...*

W przedostatnim dniu 1905 roku.

*... i wzrastał pan w bliskości z Biblią Hebrajską. Mógłby pan powiedzieć kilka słów o wyzwaniach, jakie stawia tradycja żydowska, dla pana samego, i wobec filozofii?*

<sup>1</sup> *Antlitz und erste Gewalt. Ein Gespräch über Phänomenologie und Ethik.* Rozmowa Hansa Joachima Lenger z Emmanuelem Levinasem opublikowana w: „Spuren” nr 30, Hamburg 1987, s. 29-34. Podstawą niniejszego tłumaczenia jest tekst opublikowany w języku francuskim *Emmanuel Levinas: visage et violence première (phénoménologie de l'éthique)*, tłum. A. Münster [w:] *La différence comme non-indifférence. Étique et altérité chez Emmanuel Levinas*, red. A. Münster, Paris 1995, s. 129-143.

<sup>2</sup> Emmanuel Levinas urodził się 30 grudnia 1905 roku, według kalendarza juliańskiego, czyli 12 stycznia 1906 roku według naszego kalendarza, stąd w tym roku obchodzimy setną rocznicę jego urodzin. Zmarł 24 grudnia 1995 roku w Paryżu – przyp. tłum.

## FILOZOFIA I RELIGIA

Odpowiem w innym porządku niż postawione pytanie.

Po pierwsze, filozofii nie można tworzyć w oparciu o autorytet Biblii. W słowie i w piśmie, każde słowo musi ukazywać się jako niezależne, jedno i drugie; świat biblijny może być tylko przywoływany jako ilustracja (*illustration*). Z wersetu biblijnego nie należy czerpać żadnej władzy dla posiadania prawdy. W tym, ścisłym sensie, nie uważam mojej twórczości za teologiczną. Dlatego też, gdy piszę jako filozof, to nie to samo, gdy oddaję się radości komentowania i egzegezy Pisma. To jest bardzo ważne. Oczywiście, cytuję tradycję żydowską, ale zawsze tak, by mogła ona tylko rozjaśniać to, co fenomenologicznie wydaje się być niemożliwe do utrzymania. To jest fenomenologia w odwróconym kierunku (*dans un sens détournée*) – prawdziwe źródło mojej filozofii.

Po drugie, według mnie, nie można mówić, że pierwszeństwo etyki nie jest, albo nie było, filozoficzne. Pierwszeństwo rozumu praktycznego u Kanta zbudowane jest na tradycyjnej analizie rozumu. Wynikiem jednak jest etyka. Dla kogoś, kto zna historię filozofii, nowość Kanta polega na tym, że w zestawieniu z rozumem teoretycznym, przyznaje on pierwszeństwo rozumowi praktycznemu. Chodzi o pewnego rodzaju zaproszenie do innego stylu filozofowania, a nie o inny styl bycia. Nie tylko chodzi o odkrycie praktycznego postępowania, lecz również o zaproszenie do traktowania w inny sposób podejścia do tego, co teoretyczne i tego, co etyczne.

Po trzecie, nie jestem pierwszym filozofem, który podjął taką próbę. Nie można zapominać o pracach Martina Bubera czy Gabriela Marcela. W momencie, gdy znajdziemy się na terenie, na którym już inny pracował, nawet gdy o tym wcześniej się nie wiedziało, należy go przywołać, gdyż można otrzymać od niego pewnego rodzaju zachętę do dalszej pracy.

Oto więc pierwsza odpowiedź dotycząca relacji filozofii i religii.

*Wydaje mi się jednak, że w pańskich pismach obecność tradycji żydowskiej przekracza funkcję tylko ilustratywną. To prawda, nigdy pan nie wprowadza czegoś ze świata biblijnego, aby potem zbudować na tym wypowiedź filozoficzną: w tym sensie deklaracja dotycząca filozoficznego źródła pana myśli jest niezwykle ważna, gdyż pozwala sprostować możliwe nieporozumienia. Świat Biblii odgrywa jednak większą rolę niż czysto akcydentalną w pana pismach; czy czasem nie jest tak, że posługuje się pan tym światem jako miejscem, w którym myśl zajmuje się tym, co nie-myślane, a co wystawia się – mówiąc z całą ostrożnością – na pewnego rodzaju „doświadczenie”, dzięki któremu sama myśl staje się możliwa?*

Oczywiście, jestem bardzo zależny od żydowskich tekstów. Czytam Biblię jako Księgę Ksiąg. Prawdę mówiąc, sądzę, że Europa przed-biblijna jest jakby oczekiwaniem na Biblię. To, co człowiecze istnieje już u Homera i u Hezjoda; wydaje mi się

jednak, że literatura późniejsza, literatura narodowa, gdzie wszystkie ludy, cała ludzkość, znajduje pewien rodzaj życiodajnego fundamentu, zależna jest od Biblii. Czytam Goethego czy Shakespeare'a jako autorów inspirowanych przez Biblię. W tym ścisłym sensie nie chcę negować mojego odniesienia do Biblii.

Chociaż pochodzę z Litwy, w tradycję żydowską zostałem wprowadzony późno. Powszechnie wiadomo, że Litwa była czymś zupełnie wyjątkowym w łonie judaizmu. Tu narodził się pewien jego typ, chasydyzm, dla którego centralnym odniesieniem był Talmud. Odkryłem go jednak dość późno. Po wojnie, znalazłem niezwykłego mistrza<sup>3</sup> w Paryżu. On nauczył mnie zupełnie innego czytania żydowskich ksiąg i nauczył mnie bycia wymagającym wobec siebie samego. Moje spotkanie z Talmudem jest więc spotkaniem europejskim, o czym nie można zapominać.

Metodologię filozoficzną w stawianiu pytań o rzeczywistość zawdzięczam fenomenologii. W 1923 roku przybyłem do Francji. Wtedy byłem pod wielkim wpływem Henri Bergsona, który wówczas już nie prowadził wykładów, ale jego prace na uczelniach cieszyły się wielkim uznaniem. Nigdy nie wyparłem się Bergsona. W 1927 roku wyjechałem do Fryburga. Przez dwa semestry studiowałem tam u Husserla i jeden semestr u Heideggera. Pytanie o tło, o horyzont, metoda wprowadzania na scenę tego, co abstrakcyjne – tak pojmuję metodę Husserla. W pracach Heideggera natomiast, od początku znalazłem pełne rozwinięcie metody fenomenologicznej, chociaż nie wymagał on, tak jak Husserl, redukcji transcendentnej. W takim rozumieniu, jestem fenomenologiem. Nie dlatego, że podzielał wszystkie tezy, wszystkie stwierdzenia, wszystkie konsekwencje metafizyczne, ale dlatego, że mój sposób myślenia pochodzi od Husserla. Jeśli chodzi o religię, to nie jestem pewien czy na sposób tradycyjny wierzę w istnienie Boga, w teologicznym sensie rozumienia wiary. Ważniejszym wydaje mi się boskie pochodzenie Biblii.

*To znaczy Pisma...*

Nie w sensie wydarzenia donacji Pisma przez Boga. Wierzę w aktualność Bycia w tej Księdze; co do reszty, może ona być czytana w sposób całkowicie ateistyczny. Judaizm, bycie judaizmu polegające na wypełnieniu religijnych przykazań, rozumiem jako pewien sposób dawania kontekstu tej Księdze, pewnej możliwości ochrony tej Księgi i zachowania jej jako czytelnej.

## TO, CO ŚWIĘTE W CZŁOWIEKU

*Chciałbym postawić panu pytanie w innej perspektywie. Przeróżające stwierdzenie Nietzschego „Bóg umarł” z pewnością nie jest wydarzeniem w sensie daty historycznej...*

---

<sup>3</sup> Aluzja do nauczania rabina Chouchaniego, z którym Levinas zaprzyjaźnił się w latach 50-tych. To on wtajemniczył Levinasa w lekturę Tory i Talmudu.

To prawda...

*Ale dotyczy tego, co dzieje się w samym sercu zachodniej myśli, a mianowicie, chodzi o nurt nihilistyczny, który przez perspektywę „Bóg umarł” przechodzi w nieunikniony kryzys. W pańskich pracach dość często znajdujemy figurę Boga wdzierającego się w myśl: figurę, która może być odczytana w sposób całkowicie nie ateistyczny, jak to pan zaznaczył przed chwilą.*

Pewien Bóg i pewien sposób myślenia o Bogu, właściwy instancjom religijnym, z pewnością się skończył. Tym, co jest naprawdę ważne dla tego, co boskie, jest co innego niż jego siła i wszech-moc. Ja tych rzeczy nie neguję, lecz kwestionuję źródła ich pochodzenia.

Nietzscheańska negacja Boga została potwierdzona w XX wieku; Bóg obietnicy, Bóg obdarowujący, Bóg jako substancja – takiego myślenia w sposób oczywisty nie da się utrzymać. Najważniejsza natomiast rzecz, cud cudów, polega na tym, że jeden człowiek może mieć sens dla innego człowieka.

*Czy to jest to miejsce, w którym pan przekracza horyzont pytania o bycie?*

Bycie zasadza się na swoim byciu. Z bycia wynika samo jego bycie. Znana jest teza Heideggera: Dasein jest bytem, któremu chodzi o własne bycie. Spinoza mówił o *conatus essendi*, wysiłek bycia jest historią, historią pierwszą. U Heideggera to przekonanie jest bardzo ważne. Dla autora *Bycia i czasu*, Dasein musi być, a ponieważ musi być, bycie jest moją siłą. Ten „przymus bycia” jest mu narzucony w sposób tak ostry i nieunikniony, że staje się on dla niego zadaniem. Heidegger kontynuuje dalej: ponieważ *Dasein* jest mój, bycie to Ja. To jest ten słynny fragment. Oczywiście, jest wiele innych fragmentów w *Byciu i czasie*, ale ten konkretny wskazuje na aspekt darwinowski, na codzienną walkę przeciwko innym. Historia ludzkości jest także wojną. Ale przecież, w ludzkim świecie jest również możliwa świętość. Jeden może umrzeć za drugiego. Nie mogę powołać się tu na statystykę: opierając się na statystyce pozostajemy tylko w sferze wysiłku bycia. Tymczasem ludzkość zawsze uważała to, co święte za coś ludzkiego. Jedyna wartość, która nigdy nie doczekała się opracowania, to świętość.

A świętość to możliwość odczuwania bycia-ku-śmierci-innego bardziej intensywnie niż moje własne bycie-ku-śmierci. To nie jest jakiś dowód. Ale zawsze, gdy to nam się przydarza, mówimy, że to jest prawdziwie ludzkie. Dlatego właśnie próbowałem znaleźć w relacji człowieka do innego człowieka, generalnie przy pomocy metody fenomenologicznej, miejsce, gdzie to się ukazuje. Tym wyjątkowym miejscem jest „twarz drugiego”. To jest to, co boskie w człowieku, w bardzo konkretnym sensie. Cała moja fenomenologia do tego zmierza: twarz jest nagością drugiego, byciem-wystawionym drugiego, jego byciem zebrzącym; oczywiście każda twarz ma swoją ważność, swoją pozycję. Ale to, co ja określam twarzą innego, to więcej

niż krawat: to „ja tu jestem”, „jestem tym oto”, tym bytem wystawionym, tym wydaniem się. Dlatego też w twarzy zawiera się jednocześnie przykazanie. Zawsze odczuwam je jako przykazanie: „Nie zabijaj”.

W związku z tym opowieściem bardzo piękny *midrasz*. *Midrasz* to sposób przypisania danemu tekstowi głębszego sensu, by odkryć w nim to, co najważniejsze. W tym *midraszu* chodzi o wiedzę na temat tego, w jaki sposób zostały rozmieszczone przykazania na dwóch tablicach. Otóż, kiedyś zwiedzałem pewien klasztor, w którym są przedstawione tablice z przykazaniami w taki sposób, że na jednej widnieją trzy pierwsze przykazania, na drugiej natomiast, siedem pozostałych. Oczywiście, to ma swój konkretny sens, gdyż trzy pierwsze określają odniesienie człowieka do Boga, pozostałe siedem, określają relacje międzyludzkie. Gdzie indziej, wszystkie dziesięć przykazań były napisane na każdej tablicy. Czyż to nie dziwne? Ale jest w tym jednak także pewien sens, gdyż dekalog jest zawsze światem, a tutaj mamy dwa światy. Światowość świata nie jest jedyna. Można ją czytać inaczej. W końcu, jest jeszcze trzecia możliwość rozłożenia przykazań: pięć na jednej tablicy i pięć na drugiej. Następnie, przykazania można czytać horyzontalnie; otrzymamy wtedy: Ja jestem Bogiem, który cię wywiódł z Egiptu; nie zabijaj! Jakby wyjątkowość Boga, sens Boga, który mnie wyprowadził z Egiptu, polegała na przykazaniu: Nie będziesz zabijał! Rozumie pan? Bardzo mi się to spodobało.

## SŁOWO PIERWOTNE

*Bóg, który objawia tutaj swój sens, to jeszcze, i ciągle konkretny, Bóg wszechmocy, Bóg najwyższego stopnia istnienia. Patrząc z perspektywy Nietzschego, jest to więc Bóg, którego myśl, drogami nihilizmu, wpełchnęła w rozpaczliwy kryzys.*

Ten Bóg posiada jeszcze pewien głos. On mówi niemym głosem, i to słowo jest słuchane. Ale ten Bóg jest umarłym Bogiem Nietzschego. Ten Bóg odebrał sobie życie w Auschwitz.

Tymczasem, inny Bóg – nie Ten udowodniany statystycznie, jakby to była jedyna możliwość ludzkości – to Bóg, który jest właśnie protestem przeciwko temu, co figuruje jako jedyna zdolność ludzkości, protestem przeciwko Auschwitz. Ten Bóg właśnie ukazuje się w twarzy drugiego. Bóg w ten sposób wdziera się w myśl, ale myśl rozumianą fenomenologicznie, ze wszystkimi jej wymogami. I to jest właśnie etyka. Wrażliwość (*la sensibilité*), sens jako taki, pochodzi z twarzy Innego. Mówimy „Dzień dobry” zanim rozpoczniemy rozmowę z innym; To dobre życzenie prowokuje otwartość na Drugiego. W pewnym sensie, myśl, samo Cogito jest zawsze słowem. Tu nie chodzi o problem psychologiczny, jeżeli w ogóle możliwa jest myśl bez słowa. Nawet gdyby to było możliwe, myśl chce być słowem. A rozmawiając (kierując słowo) już spotkaliśmy Innego.

*To przywodzi mi na myśl Husserla. Husserl próbował wyodrębnić, drogą redukcji transcendentalnej, czystą intuicję, czystą myśl, oddzieloną od wszelkiego pośrednictwa przez język.*

Która jest wyizolowana, tak...

*Pokazując teraz, że słowo Innego poprzedza Cogito, że ta otwartość umożliwia wszelki sens, wszelką myśl, i przekonując, że myśl pojawia się dzięki Innemu – odrzucił pan husserlowską drogę redukcji transcendentalnej.*

Tak, w tym konkretnym punkcie nie jestem wierny Husserlowi. Już Heidegger rozwija tę kwestię inaczej niż Husserl. Dla Heideggera słowo jest w centrum myśli. Dla mnie samego, fenomenologiczne pojęcie intencjonalności jest o wiele ważniejsze niż redukcja transcendentalna Husserla. Myślę tu o intencjonalności bardzo konkretnie, w tym sensie, że nie chodzi tylko o intencjonalność tego, co teoretyczne, lecz takie rzeczywistości jak: tworzenie dzieła, poznanie piękna w życiu i pragnienie dobra są również intencjonalne. I to nie tylko jako infra-struktura i fundament tego, co duchowe (zna pan trochę technikę Husserla korzystającego z tego, co stosował już Brentano).

Zresztą, odnośnie tego problemu, sam Husserl wahał się całe życie. Poszedł dalej niż Brentano, propagując rozumienie nie-teoretyczne intencjonalności, potem jednak znów nawracał do niego. Proszę zauważyć, inaczej i lepiej problem ten jest rozwinięty (przedstawiony) u Heideggera.

Przedstawiona przez Heideggera na pierwszych stronach *Bycia i czasu* „użyteczność” znaczy, że dla niego nie będzie nigdy istnieć czyste „oglądanie”. Otworzył on drogę całkowicie innemu dostępowi do sensu dla poręczności, innego niż dla „widzenia”, „oglądania”. To było bardzo istotne w naszej lekturze *Bycia i czasu*.

Gdyż to, co ja mówię o twarzy Innego, to również pewien sposób myślenia, w którym twarz nie ukazuje się w optyce bycia zobaczoną.

Z pewnością, można podchodzić do twarzy Innego jak do portretu czy rzeźby. Tutaj jednak mamy dwa terminy: „twarz” (*visage*) i „wpatrywać się” (*dévisager*), co znaczy „patrzeć na kogoś” („*regarder quelqu'un*”<sup>4</sup>), ale patrzeć w sensie jakby słuchania twarzy. Tego nie można wyrazić po niemiecku. Ale wszystko to ma odniesienie do heideggerowskiej „użyteczności” (bycia poręcznym). Chciałbym Panu opowiedzieć jak myśmy czytali *Sein und Zeit* w latach dwudziestych, w czasie ukazania się tego dzieła. Wszyscy o nim na uniwersytecie rozprawiali, uczniowie Husserla wykazywali niewierność i zdradę. „Użyteczność” (bycie poręcznym), pojęciowa moc „użyteczności” odgrywała tu wielką rolę. W moim środowisku, ona była ważniejsza od tematyzacji bycia, ważniejsza niż różnica ontologiczna, która w międzyczasie sta-

<sup>4</sup> „*Regarder*” znaczy „patrzeć” ale również „być zainteresowanym kimś” – przyp. tłum.

ła się tak sławna. To prawda, rozróżnienie pomiędzy Byciem i Bytem zawsze było bardzo ważne. Ale jeszcze ważniejszym było to, że istnieją różne regiony Bycia, nie tylko różne przez ich istotę, ale różne w samym ich byciu. Ta wielość i ta poliwalencja bycia była większym wstrząsem niż robiąca później karierę różnica ontologiczna, tematyzacja bycia odróżnianego od bytu.

## JEDYNOŚĆ

*U Heideggera dostrzegamy pewną nowość, która pozwala sięgać poza fenomenologiczny świat Husserla. Tymczasem, pan w myśli o Innym nie tylko przekroczył horyzont Husserla, lecz również heideggerowską myśl o byciu.*

Przekroczyłem? Nie, powiedziałbym raczej: opuściłem. Oczywiście, fenomenologia, w ścisłym sensie tego słowa, ma zawsze na uwadze korelację z tym, co duchowe, korelację ze świadomością, i w tym konkretnym sensie, zawsze pozostaje ona immanentna. Z całą pewnością u Husserla, zgodnie z redukcją, każda transcendencja jest transcendencją w immanencji. Metafizyka zawiera się w tej immanencji, w tym byciu-wewnątrz. Natomiast u Heideggera bycie jest już transcendentne – tu jest różnica i wielka nowość; tak więc transcendowanie w łonie fenomenologii nie jest moją pierwotną winą.

Ale odniesienie do tego, co inne, w miarę jak jest ono coraz bardziej niezrozumiałe, co ukazywałem fenomenologicznie, wypływa z faktu, że tego rodzaju relacja nie jest ani afirmacją, ani momentem wiedzy. Inne-Bycie, w którym ukazuje się drugi, objawia się jako przykazanie. Czego dotyczy to przykazanie? Ono jest wezwaniem (*appel*), wezwaniem do odpowiedzialności. Ono jest słowem pierwotnym, które domaga się nie tylko odpowiedzi, ale i odpowiedzialności. Relacja z drugim nie jest wiedzą, nie jest poznaniem Innego; punktem wyjścia odniesienia do Innego jest jego słabość. Ta relacja polega na byciu dotkniętym przez jego bycie-wystawiona-śmierć. Taka jest relacja z innym. Dlatego doszedłem do wniosku, że subiektywność transcendentalna nie jest głównym momentem podmiotowości, a wyniosłe „Ja myślę” nie jest panem tego, co jest dane.

*Czy to tu następuje interwencja tego, co nazywa się w tekstach biblijnych ludzką dobrocią, tym, co prawdziwie ludzkie (l'humanité)? Czy podmiotowość etyczna oparta jest, w odróżnieniu od podmiotowości transcendentalnej, na uległości, której domaga się twarz Innego?*

Moja analiza prowadzi mnie ponadto, i to jest bardzo ważne, ku jedyności w moim Ja, gdyż ukochany jest jedyny. Intencjonalność ukochanego, nie intencjonalność indywiduum, jest jedynością. Indywiduum jest częścią rodzaju. W miłości natomiast, inny znajduje się poza rodzajem. A ja, gdy to uznaję, jestem wybrany. Być wybranym – to oznacza, w stosunku do świadomości transcendentalnej, krańcową

pasywność. Gdyż świadomość transcendentalna, Ja, jest zawsze aktem. Fakt bycia wybranym, jedyność, jest natomiast ekstremalną biernością, uległością (oddaniem się). Ja muszę dawać, ale jestem uległy (oddany), i ta uległość odpowiedzialności znaczy: jeżeli ja nie jestem jedynym, do którego należy odpowiedzialność, to nie chodzi wtedy o odpowiedzialność. Jeżeli można byłoby delegować odpowiedzialność, nie byłaby ona odpowiedzialnością. Ona przypada temu jedynemu – na tym właśnie polega etyka. I w tym ścisłym sensie, moja fenomenologia nie zajmuje się subiektywnością transcendentálną, lecz jej punktem wyjścia jest analiza twarzy. Odpowiedzialności, objawianej przez tę analizę, nie można skądinąd nigdy wyczerpać, nigdy zakończyć. Od momentu gdyby o kimś mówiono, że się „skończy”, albo gdyby lekarze oznajmili pacjentowi, że jest „skazany”, to to już nie jest ludzkie. Ta konstatacja o nie byciu wolnym od długu, w *Totalité et infini* nie określa jakiegóś wielkiej sumy czy heglowskiej złej nieskończoności. U Hegła zła nieskończoność, *etcetera*, to jest to, co odsyła ciągle dalej, i od momentu gdy jesteśmy zobowiązani iść ciągle dalej, myślimy już o idei nieskończoności. Ale relacja do Drugiego nie zawsze jest taka sama. Hegłowska nieskończoność zawarta w *etcetera* jest roztrwoniona. Każdy krok, który nie jest skończony, nie jest tym samym krokiem, i nigdy nie jest on zakończony. To właśnie w tym ścisłym sensie rozumiem pojęcie nieskończoności w jej relacji do innego. Podjęcie odpowiedzialności nie oznacza jednoczesnego stwierdzenia jedyności. Jedyność jest zawsze działaniem (akcją), byciem-winnym. Jest to poczucie winy bez popełnienia przestępstwa.

W pewnym sensie dla odpowiedzialności nie istnieje już przeszłość. Albo raczej: ona wypływa z przeszłości, która nigdy nie była terażniejszością. To było bardzo ważne stwierdzenie dla filozofii w tamtych latach.

Nie można więc zapomnieć o heideggerowskiej różnicy ontologicznej. Ale moja fenomenologia nie jest zwykłą zamianą różnicy ontologicznej na dobroć mądrości. Punktem zwrotnym jest Inny. To, że ja jem, jest ważne, lecz jeszcze ważniejsze jest, aby drugi miał co jeść. To należy również do religijnej tradycji Europy, dokładniej, chodzi o judaizm i o chrześcijaństwo. Odnośnie wzajemnej relacji tych religii, Rosenzweig odegrał równie ważną rolę, co wizyta papieża w synagodze w Rzymie.

## ŚLAD INNEGO

*W jednym z esejów opisał pan tę relację do Innego przy pomocy metafory listu i korespondencji pisanej. My możemy uznać ważność jakiegoś listu; poza tym, jakiś grafolog czy psychoanalityk może odczytać, poprzez to, w jaki sposób list został napisany, szczerłość czy obłudę intencji nadawcy. Ale, po wszystkich możliwych ujawnieniach tego, co skryte, pozostaje to, co nie jest ani ukrytym, ani odsłoniętym – pozostaje „śląd”, śląd innego.*

Śląd Innego jest przede wszystkim ślądem Boga, którego tutaj nigdy nie ma. Bóg

przynależy zawsze już do przeszłości. Dlatego mówię o Nim w trzeciej osobie: On. To wyraża pewną niemożliwość, chcianą przez Boga, a którą można wyrazić następująco: łaski, w sensie obecności Boga, nie ma. On jest zawsze nieobecny. I to właśnie postrzegam jako ślad Innego w człowieku. W tym sensie, każdy człowiek jest śladem innego. Inny – to Bóg wdzierający się w myśl. On wdiera się – wszystkiego więc nie można wydedukować. Gdyby wszystko było możliwe przez dedukcję, Inny byłby ograniczony do mojego Ja. Czy zatem ślad jest pojęciem wyrażającym to wszystko, co nie może wynikać z dedukcji? Cóż więc pozostaje? Pozostaje tylko pewien ślad, jak gdyby ktoś tu był. Wszystko jednak zaczyna się od przyjętego pojęcia Boga, o którym mówię „On”.

*W liście mogę wyczytać, podobnie jak w twarzy to, czego nie można wyrazić słowem. Słowem pierwotnym jest więc pierwotne pismo? Czynię tu aluzję do problemu pisma, gdyż ono w tradycji platońskiej odgrywa rolę upadłego anioła.*

Ależ tak.

*W tej tradycji, do której należy również Husserl, fenomen musi jawić się jako obecność w dyskursie ustnym.*

Tak, to prawda...

*... aby być fenomenem, podczas gdy pismo jest jakby czymś zastępczym, czego nie należy przeceniać. Wspomniał pan przed chwilą o „cichym głosie” przy okazji wypowiedzi o słowie pierwotnym. Czy uważa pan, że to słowo pierwotne, źródłowe, mogłoby być myślane jako coś, co jest skazane na banicję w Piśmie?*

Pismo rzeczywiście nie jest czymś zwyczajnym, ponieważ jest ono złożone, skomplikowane, nie jest oryginałem. Proszę popatrzeć, wszystkie te książki tutaj są pewnymi komentarzami do tej jedynej Księgi. I, aby te książki z kolei komentować, trzeba by napisać wiele nowych książek.

Nie należy identyfikować twarzy innego z twarzą w ogóle, twarz nie jest samą twarzą. Ręka Rodina – to jest również twarz. Myślałem przed chwilą o książce rosyjskiego autora Wasyla Grossmana, który najpierw był komunistą, natomiast później, doznawszy zawodu, utożsamiał hitlerizm ze stalinizmem. Komuś, kto był zatrzymany przez reżim Stalina odcinano guziki od spodni – to był pierwszy akt upokorzenia człowieka. W jego powieści jest też taka scena, gdzie aresztowani stoją w kolejce do okienka. Widzą tylko swoje plecy: ale na plecach jest wszystko: radość, trwoga, nadzieja, rozpacz. Tu, plecy stają się twarzą. Ten ślad innego jest więc śladem całkowicie odrębnym od tego, który interesuje Sherlocka Holmesa. Co robi Sherlock Holmes? On szuka, wyciąga wnioski, rekonstruuje fakty, które działy się w przeszłości. Ale tam, gdzie wszystko jest dedukowalne, Inny nie istnieje. Holmes żyje w świecie, w którym nie ma człowieka, nie ma bliźniego.

## TRADYCJA GRECKA W TRADYCJI BIBLIJNEJ

*To nas w naturalny sposób prowadzi do pytania o to, w jaki sposób możliwe jest, w oparciu o fenomenologię Innego, myślenie o tym, co społeczne w szerszym sensie, o polityce.*

Tak, chodzi tu o perspektywę, gdzie relacja z Innym jest uspołecznieniem, źródłem tego, co Między nami, Bycia-między-nami. Stoję na stanowisku, zgodnie z moimi analizami, że bycie-między-nami, a mianowicie, bycie w separacji, jest czymś więcej niż bycie-złączonym. U Plotyna wspólnota ludzka w swoim dualizmie jest pewną degradacją Jedni. Tu, przeciwnie, to właśnie bycie-we-dwoje jest tym, co ludzkie, co duchowe.

W tym natomiast, co dotyczy odniesienia do polityki, wydaje się, że etyka z doświadczenia pierwotnego domaga się odrzucenia tego, co polityczne. Problem jest jednak bardziej złożony. Wszystko, co do tej pory zostało powiedziane dotyczyło mnie i Innego, a więc w grę wchodziły dwie osoby. Ale przecież jest jeszcze jakiś trzeci. W ten sposób, moje zaangażowanie dotyczy tak samo tego trzeciego; gdyż trzeci jest również innym. Jasne, że winien jestem wszystko jednemu z nich; ale w chwili kiedy jeden popełnia niesprawiedliwość wobec drugiego, muszę ważyć. Konfrontowanie jedyności domaga się odniesienia do wiedzy (*savoir*); wiedza musi interweniować, gdy mamy do czynienia z byciem razem w terażniejszości, a terażniejszość jest przestrzenią. Gdy trzeba być razem w przestrzeni, trzeba się temu przyglądać. Na tym polega, prawdę mówiąc, odwołanie się do Grecji. To jest właśnie to miejsce, w którym grecki świat czerpie ze świata biblijnego. Trzeba badać, ważyć, sądzić. Tutaj jest miejsce na osąd. Do tej pory nie było miejsca na sądenie; istniało tylko to, co przesądzone. W tym sensie Państwo jest zbudowane na niewystarczalności etyki. Ale – i to jest bardzo ważne – jest ono również zbudowane na etyce, gdyż jestem także dłużnikiem wobec trzeciego. Oto przemoc sprawiedliwości racjonalnie dozowana. To jest pole całkowicie eksploatowane przez grecki świat; w tym sensie polityka grecka ma sens. Nie jest ona przemocą bez rozumnej racji. Jest ona przemocą obliczoną, przemocą pewnej myśli bycia. Myśl bycia jest myślą terażniejszości, to znaczy, bycia obecnego w swojej całości, bycia-razem w przestrzeni. Tłem jest przestrzeń i świat jako przestrzeń. To jest bardzo ważny moment w czasowości.

Wiedza jest więc zbudowana na sprawiedliwości; odwoływanie się do wiedzy jest pragnieniem sprawiedliwości; gdyż dotąd nie było sprawiedliwości! Dotąd była tylko miłość, albo, inaczej mówiąc: miłosierdzie – słowo, które bardzo lubię. W judaizmie, Bóg jest zawsze miłosierny – po hebrajsku *rachaman*, a to oznacza miejsce, gdzie dziecko zamieszkuje w swojej matce; Bóg jest więc tutaj pojmovany jako matka.

Po pierwsze, czy wiedza jest powołaniem czy potrzebą Państwa, w którym sprawiedliwość jest zawsze kwestionowana? Po drugie, czy poza sprawiedliwością,

jest możliwa jeszcze jakaś relacja ludzka, również dla tych, którzy są potępieni? Chciałbym tu znowu odwołać się do pewnego *midraszu*. W Biblii napisane jest: nie powinieneś patrzeć na twarz Innego. To znaczy: jeżeli ktoś jest przesłuchiwany przed trybunałem, nie należy pytać go o jego sytuację socjalną. Analizuje się dane obiektywne. Bogaty nie powinien być sądzony inaczej niż biedny a biedny, inaczej niż bogaty. Nie powinno się uważać biednego za sprawiedliwego tylko dlatego, ponieważ jest biedny. Ale jest również inny fragment: Bóg skieruje ku tobie swoją twarz. Z jednej strony, nie mamy więc prawa patrzeć na twarz, ale z drugiej, jest takie prawo? Tak, ale nie przed osądzeniem, lecz po. Oto odpowiedź dana przez Talmud. Sądzę, że należałoby działać w ten sposób nawet po ogłoszeniu wyroku przez sędziego. Sprawiedliwość jest przemocą pierwotną, jest ona z pewnością przemocą. Ale nie jest ona twarzą. Jest ona zawsze refleksją nad twarzą Innego, a to jest zawsze przemocą wobec Innego.

### PRZYSZŁOŚĆ BEZ PODMIOTU

*Celem odpowiedzialności, do której jestem wezwany przez przykazanie Innego, jest zastąpienie Innego. Tymczasem to, co inne, to znaczy Inność Drugiego, nigdy nie pojawia się w teraźniejszości, jest w stanie braku albo nieobecne. Inny jest zawsze przeszłością.*

Tak, to jego cecha. Wzajemność nie istnieje! W tym konkretnym punkcie jestem zmuszony poddać krytyce Bubera. U Bubera, Ja odnosi się do Ty tak samo, jak Ty odnosi się do Ja. Sprawiedliwość i wzajemność są tworem państwa, obywateli, przez relacje obywatela do obywatela. Ale należy odróżnić wzajemność od miłości i miłosierdzia. Miłość, która jest wzajemna, nie jest miłością. Jako obywatele żyjemy bardzo konkretnie; niesprawiedliwością jest to, gdy wzajemnie zapominamy o sobie w sprawach dotyczących tego życia. Ale, w pierwotnym porywie, w poprzedzającym wszystko poruszeniu, ja jestem dłużnikiem wobec wszystkiego (jestem totalnie winny).

*Ale, gdy Inny, w swojej inności, jest zawsze w przeszłości, nigdy nie mogę postawić się na jego miejscu. Nie jest on obecny w przestrzeni, gdzie dotykam teraźniejszości; jest on nieobecny, a w teraźniejszości jest tylko jako ślad...*

Nie, to nie tak! Blanchot mówi: razem i jeszcze nie. To nie może zaistnieć nigdy aż po ostateczne konsekwencje. Razem i jeszcze nie. Jest to wybieg uczyniony słowami, ale w rzeczywistości to jest właśnie ten fenomen, kiedy ja mogę umrzeć za Innego. To prawda, jest on przeszłością; ale to oznacza również: żyje nadal, w tym sensie konkretnym, jest on przyszłością. On nie przeszedł obok swojej przeszłości. Przychodzi ciągle z przeszłości, która nigdy nie była moją teraźniejszością. Dlatego też istnieje pewna anarchia w tej przeszłości.

*To „jeszcze nie”, które pan przed chwilą zacytował z Blanchota – nie otwiera jakiejś możliwej wspólnej przestrzeni temu, co nadchodzi? Czyż nie jest to przestrzeń-czas tego, co przychodzi-na-spotkanie?*

Tak, ale ta przyszłość nie jest myślana jako czas przyszły podmiotu. Przeciwnie, tak jak powracam poprzez odpowiedzialność do przeszłości ludzkości, przez miłosierdzie wchodzę także w przyszłość ludzkości. Nazywam ją zawsze przyszłością (*ad-venir*) do Boga. Francuskie słowo „adieu” bardzo dobrze to wyraża. A-Dieu, gdy spojrzymy od strony celowości na tę myśl, Bóg jest przyszłością. Bóg jest Czasem nigdy nie osiągniętym, lecz zawsze przychodzącym bliżej. Takie są struktury czasowości i Boga. Nigdy nie jesteśmy wolni od długu, sprawa nigdy nie jest zakończona. I chociaż nigdy nie jest zakończona, zawsze jest ona całkowicie nowa. Istnieją dwa terminy na określenie przyszłości: przyszłość (*l’avenir*) jako to, co nadejdzie i „czas przyszły” (*le futur*). Bóg jest przyszły (*futur*), przynajmniej wtedy, gdy myślę Go jako Innego. Nie ma Boga, który gwarantuje jakiś „happy end”. Jest poświęcenie się, bez obietnicy, ale jest dobro. Dobru przypisuję sens inny niż ten, który mówi o dopełnieniu bycia, o niewyraźalnej wieczności. Dobro polega dokładnie na miłosierdziu dla Innego.

*Pozwoli pan, że zadam już ostatnie pytanie. W tradycji żydowskiej spotykamy problematykę mesjanizmu, pewnej przestrzeni oczekiwania nadziei, i przygotowywania się do tego.*

Tak, ale dla mnie to zostało podważone w Auschwitz. Jestem zmuszony to wyznać w sposób jasny i osobisty. Sens Odkupienia trzeba więc myśleć inaczej. Nazwałem to Poświęceniem się bez obietnicy. Miłość Boga jest miłością Tory. To oznacza, że uznanie myśli jest czymś ważniejszym niż miłość wobec Boga. Inaczej mówiąc: prawdziwym ukochaniem Boga jest umiłowanie Dobra.

*Panie profesorze, bardzo dziękuję panu za tę rozmowę, a zwłaszcza za uprzejmość odpowiadania na moje pytania w języku niemieckim.*

Z języka francuskiego tłumaczył  
ANDRZEJ LATOŃ