

Ewa Nowak

Ewolucja i osobliwość. Pojęcie prawa według Emmanuela Lévinasa

Według Emmanuela Lévinasa werdykt sądowy kładzie kres „anarchicznej prowokacji, która podporządkowuje mnie Innemu”¹, a „zhumanizowana sprawiedliwość”², wyrażająca społeczną „odpowiedzialność za siebie i za Innego”³, kieruje się prawem. Jednakże *ius positivum* – zwłaszcza w obliczu obdarzonej źródłowym i nieograniczonym autorytetem etyki – zajmuje w filozoficznym uniwersum Lévinasa miejsce peryferyjne dopóty, dopóki nie przyjmie pewnych znamion ponadpozytywnych. Łagodzą one ambiwalencję prawa pozytywnego, lecz nie może ono wyzbyć się pozytywności jako urządzenie społeczne. Jednak ewolucja prawa przesuwają je na jedną z centralnych pozycji w filozofii Lévinasa. Artykuł przedstawia etapy tej ewolucji, a także osobliwości Lévinasowskiego pojęcia prawa, uchwytnie w jego relacji z etyką. Prawo pozytywne nie ma autorytetu; uzyskuje go dopiero z chwilą orientacji na „archaiczne znaczenie” prawa człowieka. Głosząc, że jedyne dobro wyrasta ze sprawiedliwości, Lévinas kontestuje klasyczną i współczesną filozofię prawa, która – najczęściej za Kantem – przy-

¹ Lévinas Emmanuel. 2000. *Inaczej niż być albo ponad istotą*. Tł. Mrówczyński P., s. 33, Warszawa: Fundacja Aletheia; zob. też maksymalistyczny ideał etyki egzystencji na s. 192: „Słowo Ja oznacza, oto jestem, odpowiadając za wszystko i za wszystkich”.

² Simmons William Paul. 1999. „The Third. Levinas’ Theoretical Move from An-Archical Ethics to the Realm of Justice and Politics”. *Philosophy & Social Criticism* Vol. 25(6), s. 94.

³ Lévinas Emmanuel. 1998. *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*. Tł. Kowalska M. Wstępem poprzedziła Skarga B. Warszawa: PWN, s. 255.

muje, że „zadaniem prawa jest niwelować zło, a nie przysparzać dobra”⁴. Jak bowiem pisze Lévinas,

Prawdziwa sprawiedliwość nie narzuca mi równowagi swoich powszechnych praw, ale wzywa mnie do przekroczenia prostej linii sprawiedliwości, do pójścia dalej – i nic nie może wyznaczyć końca tego marszu. Poza prostą linią sprawiedliwości rozciąga się nieskończona i niezbadana ziemia dobroci, wymagająca wszystkich sił jedynej i niepowtarzalnej obecności. Sprawiedliwość wymaga więc, bym, ponosił odpowiedzialność poza wszelką granicą wyznaczoną przez obiektywne prawo⁵.

I. Wprowadzenie: prawo i etyka w filozofii E. Lévinasa

Etyka realizuje się w bliskości z Innym; prawo zaś wprowadza dystans ze względu na potencjał przemocy, tkwiący z bliskości. Prawo czyni to w tej mierze, w jakiej wskazuje pewne nieprzekraczalne warunki działania i sankcjonuje pewne jego skutki, zaistniałe za sprawą niedotrzymania bądź pogwałcenia tych warunków. Anarchiczna Lévinasowska etyka, a zwłaszcza nieograniczona odpowiedzialność i miłość, nie fundują ani też nie legitymizują prawa jako pozytywnego zbioru limitacji i „tematyzacji”, stosowanego w jurysdykcji i judykaturze. To nie pozytywnym instytucjom, lecz dyskursom, rozstrzygnięciom i sentencjom wydanym w obszarze dyskretywności może przysługiwać autorytet etyczny.

Status prawa w rozmaitych jego aspektach – zwłaszcza w relacji do etyki – ewoluował u Lévinasa od 1934 r. aż po ostatnie pisma. Prześledzenie tej ewolucji pozwala odpowiedzieć na takie oto pytania: Jak Lévinas definiuje pojęcie prawa? Jakie warunki musi spełniać prawo pozytywne, by uzyskać legitymizację społeczną, a jakie, by uzyskać autorytet znaczeniowo równoważny autorytetowi etyki? I wreszcie, co istotnego Lévinasowska filozofia prawa wnosi do nauk prawnych, biorąc pod uwagę jej światowy renesans?

⁴ Kersting Wolfgang. 2004. *Kant über Recht*, s. 47. Ethica – Mentis, Paderborn. Znacznie bliżej byłoby Lévinasowi do koncepcji prawa naturalnego według Cicerona, gdyby nie to, że źródłem odwiecznych praw ludzkich nie jest dla niego „rozum wynikający z natury rzeczy, który skłaniał do prawych uczynków a odwodził od zła” ani też „boska myśl”, która „stanowi najwyższe prawo”, zob. Ciceron Marek Tulliusz. 2013. *O państwie. O prawach*. Tł. I. Żółtowska, s. 127. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

⁵ Lévinas E. *Całość i nieskończoność*, op. cit. s., 297.

Na żadne z tych pytań nie zdołamy odpowiedzieć bez przywołania pojęcia sprawiedliwości. „Tematyzująca” norma prawna jest pod względem sprawiedliwości wysoce ambiwalentna, wyklucza bowiem, redukuje, bądź homogenizuje jedynść i różnicę (o czym powiada też Habermas w *Uwzględniając innego*⁶). Ponadto, prawo i sądownictwo bywają niesprawiedliwe w sensie wskazywanym od Cyserona po Radbrucha. Sprawiedliwość może jednak przetrwać w poczuciu sprawiedliwości i odpowiedzialności, w zdolności do identyfikowania się z krzywdzonymi, a zarazem abstrahowania od ich „pojedynczości”, które to zdolności pozwalają sędziemu (a także laikowi o rozwiniętej świadomości „trzeciego”, jak zobaczymy dalej) oszacować stopień niesprawiedliwości wyrządzanej przez instytucje i kierować się zasadą *lex iniustitia non est lex*⁷. Na przedstawicieli instytucji prawnych poczucie sprawiedliwości⁸ i odpowiedzialności nakłada etyczną powinność rządów prawa wówczas, gdy instytucje te okazują się zawodne czy ułomne jako gwaranty inkluzywnej, pluralistycznej wspólnoty, jaką w swej filozofii ma na względzie właśnie Lévinas. W każdej epoce – również współcześnie – instytucje i procedury państwowe, międzynarodowe, ostatnio zaś europejskie mogą objawić niemoc, zawodność, a nawet szkodliwość w obliczu takich zjawisk, jak ludobójstwo, terroryzm, rasizm, dyskryminacja, ksenofobia, nędza. W ostatnim czasie obserwujemy, jak instytucje Unii Europejskiej (a także poszczególnych państw członkowskich) wspomagane przez polityczny decyzyzizm generują niesprawiedliwość w formie produktu ubocznego, wykręcając się niezdolnością do wyświadczenia podstawowej i czasowej pomocy humanitarnej milionowej rzeszy uchodźców z regionów dotkniętych wojną domową i terrorem.

Sprawiedliwość z definicji przyświeca praktyce stosowania prawa (*ius recipit aequitatum*), zobowiązując do refleksyjnego osądu i roz-

⁶ Habermas Jürgen. 1996. *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

⁷ „Nie uznamy także za prawo żadnej zgubnej uchwały, choćby przyjętej głosami ludu”. Cyseron, *O państwie. O prawach*, op. cit., s. 128.

⁸ „... ideę sprawiedliwości lepiej nazwać *poczuciem* sprawiedliwości (...) A raczej należałoby powiedzieć – *poczuciem* sprawiedliwości i niesprawiedliwości, bo najpierw jesteśmy uwrażliwieni właśnie na niesprawiedliwość (...) Zaiste to drogą skargi wkraczamy na obszar tego, co niesprawiedliwe i sprawiedliwe”, pisze Ricoeur. Zob. Ricoeur Paul. 2003. *O sobie samym jako innym*. Tł. B. Chelstowski. Naukowo opracowała i wstępem poprzedziła M. Kowalska, s. 328. Warszawa: PWN.

strzygnięcia zamiast formalnej i machinalnej subsumpcji logicznej. Zdaniem Lévinasa sędziemu – a w pewnym sensie każdemu z nas – dostępna jest perspektywa „trzeciości”, która na pierwszy rzut oka zakłóca i destabilizuje relację ja – inny. W rzeczywistości jednak przeorientowuje ona uwagę wszystkich stron na wzajemne traktowanie podług praw przysługujących wszystkim ludziom. W tym sensie sprawiedliwość nie jest dla Lévinasa abstrakcyjnym sofizmatem ani kwestią narzucania odgórnego ładu mocą politycznych decyzji i sankcji. Nie jest ona jedynie

praworządnością kierującą ludzkimi masami i dającą początek technice „równowagi społecznej”, która harmonizuje antagonistyczne siły (...) Sprawiedliwość jest niemożliwa, jeśli ten, który ją wymierza, sam nie pozostaje w bliskości. Jego funkcja nie polega jedynie na „sądzeniu”, na podporządkowywaniu poszczególnych przypadków ogólnej regule. Sędzia nie znajduje się na zewnątrz konfliktu, ale prawo obecne jest w samej bliskości. Sprawiedliwość, społeczeństwo, państwo i jego instytucje, wymiana i praca ujmowane są na gruncie bliskości, nic nie wymyka się kontroli odpowiedzialności jednego za drugiego⁹.

Postulat „bliskości” w samym sercu formalnej, władczej instytucji może zaskakiwać. Mniej zaskakujący jest postulat relokacji rzeczywistej sprawiedliwości poza deklaratywne zapisy w prawie stanowionym, od którego zwyczajowo oczekujemy sprawiedliwości¹⁰. Tymczasem w *Inaczej niż być* mowa jest o tym, że „sprawiedliwość pozostaje sprawiedliwością tylko w społeczeństwie”, które nie zna „rozróżnienia na bliskich i dalekich”¹¹. Sprawiedliwe traktowanie i sprawiedliwa miara są bowiem wyrazem odpowiedzialności międzyludzkiej za wszystkich bliźnich tylko z tego tytułu, że przynależą do rodzaju ludzkiego. Sprawiedliwe traktowanie jest wobec tego najbardziej naturalnym i egalitarnym zachowaniem, które wnika do diady dzięki uniwersalizującej perspektywie „trzeciości”. W przypisie 22 do rozdziału III *Inaczej niż być, czyli ponad istotą* perspektywa ta zakłóca i rozsuwa (*this dissymmetry*) bezpośredniość w inny sposób niż czyni to dystansująca rozmowa w obrębie diady. „Trzeci” (*the proximity of the third*) staje się współ-

⁹ Lévinas E. *Inaczej niż być*, op. cit., s. 266. Por. Loidot Sophie. 2010. *Einführung in die Rechtsphänomenologie*, s. 323. Tübingen: Mohr Siebeck. W ostatniej części mojego opracowania wskażę jednak na pewne aspekty praworządności, które w przekonaniu Lévinasa utrwalają stan sprawiedliwości i poszerzają zwłaszcza zakres działania międzynarodowego prawa podmiotowego.

¹⁰ Z kolei Hans Kelsen dokonał relegacji sprawiedliwości z prawa, zob. *Reine Rechtslehre*. 1934¹/2008. Hrsg. v. Matthias Jestaedt. Tübingen: Mohr Siebeck.

¹¹ Lévinas E. *Inaczej niż być*, op. cit., s. 267.

obecny i współczesny dwóm pozostałym, i podobnie współobecne i współczesne ich zrazu nieograniczonej wolności stają się konieczność, miara, tematyzacja i sprawiedliwość (*with the necessities of justice, measure, thematization*).

Tak pojęta sprawiedliwość wychodzi naprzeciw ambiwalentnemu lub zgoła indyferentnemu pod tym względem prawu pozytywnemu, które uosabia dwie negatywne tendencje, immanentne polityce: tendencję do zakłócania etycznej asymetrii w diadzie oraz tendencję do odwracania etycznej asymetrii przez dominację i panowanie jednych nad drugimi, legislację¹² wykluczającą lub dyskryminującą, a także normatywny decyzyzizm, włącznie z arbitralnym tworzeniem i uchylaniem prawa¹³. Sprawiedliwość wychodzi tym zjawiskom naprzeciw także w praktyce sędziowskiej, jeśli sędziowie postrzegają swoje obowiązki również w kategoriach etycznych (w tej kwestii Lévinas zaprzecza H.L.A. Hartowi)¹⁴.

By lepiej zrozumieć istotę odpychania i przyciągania między prawem i etyką, trzeba najpierw uchwycić ich odrębność, a zwłaszcza specyficzne pojęcie „trzeciości”, wprowadzone przez Lévinasa w *Całości i nieskończoności* (1961) oraz *Inaczej niż być, czyli ponad istotą* (1974). W dziełach tych diada ja – inny zostaje otwarta, a w twarzy „drugiego” objawia się również „trzeci” reprezentujący człowieczeństwo, braterstwo i wspólnotowość, i wreszcie sprawiedliwość. Figura trzeciości pozwala Lévinasowi wypełnić puste miejsce po instytucjach. Wiadomo bowiem, że

unikął uznania (*lacked a proper recognition*) instytucji, polityki, kultury i obyczajów (...) nie zamierzał pisać nowej ontologii świata społecznego. Zdecydowanie ignorował wszelkie instytucje. Przedmowa do *Całości i nieskończoności* nie pozostawia żadnych wątpliwości co do tego, że książka jest odpowiedzią na wojnę i tyranie jako dominującą tendencję instytucji¹⁵.

¹² Por. Zajadło Jerzy. 2014. „Orzecznictwo sądów amerykańskich w sprawach niewolnictwa – pomiędzy formalizmem a subwersją”. *Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna* 3 (2), s. 70-71.

¹³ I w tym sensie Lévinas wydaje się być zwolennikiem prawa w sensie pozytywistycznym zamkniętego, a przynajmniej takiego, którego tworzenie i aplikacja nie są przedmiotem przetargu w politycznych grach, por. Hofmann Hasso. 1992. *Legitimität gegen Legalität*. Berlin: Duncker & Humblot.

¹⁴ Por. Crowe Jonathan. 2009. „Levinasian Ethics and the Concept of Law”. W: Manderson Desmond (Ed.). *Essays on Levinas and Law. A Mosaic*, s. 41. New York: Palgrave Macmillan.

¹⁵ Bernasconi Robert. „The Third Party. Levinas on the Intersection of the Ethical

Jednakże powojenny, pretendujący do racjonalności (i z wolna także do rozumności) ład społeczny odzyskał jednak prawo do tematyzacji w filozofii Lévinasa. Stworzył on *filozofię prawa*, której najpierwszą osobliwością pozostaje sceptycyzm, i to zarówno w odniesieniu do instytucji politycznych okresu 1933-1945, jak i filozofii, która w swej praktyczności udzielała im legitymacji, stając się ostatecznie „filozofią hitleryzmu”.

II. W dwójnasób sceptyczna filozofia prawa

Po pierwsze (i historycznie zasadne), Lévinas jest sceptyczny wobec instytucji z uwagi na ich depersonalizujące i totalizujące władztwo, czyli autorytaryzm pozbawiony moralnego autorytetu. Zarówno w warunkach dyktatury, jak i w warunkach liberalizmu instytucje najszybciej chłoną patologie polityki. Zagrożają one również bezpośrednim i źródłowo etycznym relacjom ja – inny, penetrując je i zawłaszczając. Ale relacja diadyczna nie może być jedynie przyczółkiem odizolowanym i wyobcowanym ze swojego ogólnoludzkiego otoczenia. Moc etyki może się objawić w pełni dopiero dzięki otwarciu i włączeniu diady do nieporównanie szerszej, ogólnoludzkiej wspólnoty, której wewnętrzna, autentyczna więź nie pozwoli to, by zawładnęły nią instytucje tworzone li tylko gwoili dominacji. Co więcej, więź ta stanie się źródłem i korektywem sprawiedliwości, która nie ogranicza się ani do prawa stanowionego, ani do wymiaru sprawiedliwości. Instytucji odgórnych, stanowionych mocą decyzji politycznych, ale pozbawionych demokratycznej genezy etyka Lévinasowska ani nie funduje, ani nie autoryzuje; przeciwnie, kontestuje z uwagi na ograniczoną, reglamentowaną ofertę świadczeń społecznych w porównaniu z ofertą „bezwarunkowej” etyki, a zwłaszcza z uwagi na ukryty w instytucjach potencjał przemocy i nadużyć.

Po drugie, Lévinas sceptycznie traktuje samą filozofię, „napotyka ona nieuchronnie na ograniczenia, jeśli idzie o *konstytucję* i *legitymizację* praw powszechnych (...) Prawo w pełni legitymizowane przez *filozofię* jest nieosiągalne”¹⁵, pisze Leora Batnitzky w analizie intelek-

and the Political”. *Journal of the British Society for Phenomenology* Vol. 30(I), 1999; przedruk w: Manderson D. (Ed.), *Essays on Levinas and Law*, op. cit., s. 55.

¹⁵ Batnitzky Leora. 2006. *Leo Strauss and Emmanuel Levinas. Philosophy and the Politics of Revelation*, s. 118-123. New York: Cambridge Univ. Press. Strauss

tualnego pokrewieństwa między Lévinasem i Leo Straussem. Dla Lévinasa, który, podobnie jak Strauss¹⁷, odrzucił objawienie jako źródło legitymizacji prawa (i jest to druga osobliwość jego filozofii prawa), filozoficzna legitymizacja prawa jest – owszem – osiągalna, ale może być fałszywa i zwodnicza, ponieważ instrumentarium racjonalności (zwl. logika i semantyka) może posłużyć legitymizacji dowolnej instytucji, w tym: prawa. Jest to też przeszkoda w tworzeniu wiarygodnej filozofii prawa (nawet w postaci filozofii krytycznej i meta-filozofii, chyba, że stworzą nowe narzędzia, logikę i semantykę). Sceptycym ten znalazł najpełniejszy wyraz w artykule pt. *Reflections on the Philosophy of Hitlerism* (1934¹). Lévinas podtrzymał go ponad pół wieku później, w Przedmowie do jego pierwszej edycji angielskiej (1990):

Artykuł ten wyrasta z przekonania, że źródłem krwawego barbarzyństwa narodowego socjalizmu nie była jakaś przypadkowa anomalia w ludzkim rozumowaniu (*not in some contingent anomaly within human reasoning*) ani też do-
rażne nieporozumienie ideologiczne. Artykuł wyraża przekonanie, że to źródło tkwi w istotowej możliwości *fundamentalnego zła* (*elemental Evil*), do której może nas przywieść logika, przed którą zachodnia filozofia niedostatecznie się zabezpieczyła. Ta możliwość jest wpisana w ontologię bycia zajętego sobą, z troskanego o samo siebie [*d'être soucieux d'être*]. Możliwość ta oznacza też jednak (...) dominację [*l'être-à-reassembler et à dominer*]. (...) Musimy więc postawić sobie pytanie, czy liberalizm to już wszystko, czego nam potrzeba do osiągnięcia autentycznej godności ludzkiego podmiotu¹⁸.

podkreśla, że pełna legitymacja filozoficzna prawa nie byłaby możliwa nawet wówczas, gdyby „filozofia gwarantowała możliwość objawienia. Filozofia jako sposób życia, którego przeznaczeniem jest kwestionowanie oczywistego poznania, dostępnego człowiekowi jako takiemu, polegałaby wtedy na nieoczywistej, arbitralnej, albo ślepej decyzji”, zob. Strauss Leo. 1952. *Natural Right and History*, s. 175. Chicago: Univ. of Chicago Press. Ponadto, „filozof nie może nadać prawa ani sobie, ani innym. I mimo, że, jako filozof może rozpoznać zasady prawa w ogólności i zasady rozumnego prawa w szczególności, nigdy nie zdoła odgadnąć konkretnych, indywidualnych przepisów prawa idealnego (*he can never divine the concrete individual ordinances of the ideal law*). Ich precyzyjna stypulacja to jedyny sposób uczynienia prawa skutecznym albo po prostu uczynienia prawa prawem (*become-law*)”, zob. Strauss Leo. 1995. *Philosophy and Law*. Tł. E. Adle, s. 71. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.

¹⁷ Strauss nie odrzucał legitymizacji prawa przez objawienie, choć sam jej nie podzielał.

¹⁸ Lévinas Emmanuel. 2006. *Reflections on the Philosophy of Hitlerism*. Prefatory Note. Trans. S. Hand. W: Horowitz A., Horowitz G. (Eds.), „Difficult Justice. Commentaries on Levinas and Politics”, s. 3. Toronto – Buffalo – London: Univ. of Toronto Press Inc. Liczne opracowania przypominają, że pomimo intelektualnego długu wobec M. Heideggera Lévinas konfrontował *Sein und Zeit* z *Mein Kampf*

Lévinas przestrzegał przed możliwymi następstwami – wkrótce urzeczywistnionej – dominacji „silnego” podmiotu dla losów ludzkiej wspólnoty na długo, zanim filozofia hermeneutyczna stworzyła dla niego przeciwwagę w postaci „słabego” podmiotu. W tym samym artykule, obok „filozofii hitleryzmu” jako najbardziej tragicznej aberracji filozofii zachodniej, rozważa Lévinas inną jeszcze aberrację, do jakiej „judeochrześcijański leitmotiv wolności doprowadził autonomię”¹⁹, dewaluując cielesność („zewnętrzność”) egzystencji, a zatem ograbiając człowieka z integralnej części jego człowieczeństwa²⁰ i unieważniając szereg materialnych praw ludzkich²¹:

Cóż to bowiem znaczy dla tradycyjnych interpretacji, mieć ciało (*to have a body*)? To znaczy zaledwie tolerować je jako obiekt należący do świata zewnętrznego (*an object of the external world*). Sokratesowi jego ciało ciąży więc niczym kajdany w ateńskim więzieniu; jest jak grobowiec, który ma go pochłoniąć. Ciało to przeszkoda. Zakrzywia światło, jakim emanuje duch (...) przeszkodę zaś należy usunąć²².

Jeśli dołączyć do tego instrumentarium rzymską, formalno-abstrakcyjną kategorię osoby, a także Heglowskie prawo abstrakcyjne (które czerpie ze wspomnianych kultur, zasilając jednocześnie kulturę liberalną²³), to nie dziwi krytyczna diagnoza kondycji, w jakiej znalazło się współcześnie prawo. Znajdujemy ją w eseju *The Pact*:

Każde doniesienie medialne pozwala nam nam odczuć (...) łączność z ludzkością, niezależnie od dystansu. Jednocześnie uświadamiamy sobie, że nasze własne losy, wolność, szczęście zależą od nieludzkiej siły (*inhuman force*) (...) Natura współczesnego świata, zaprojektowana przez instrumentarium legislacyjno-prawne, raczej nie przewiduje obcowania twarzą w twarz z innymi

i nigdy nie zmienił zdania co do tego, że „filozofia hitleryzmu” stanowiła implikację m.in. specyficznego języka Heideggerowskiej fenomenologii, por. Caygill Howard, 2002. *Levinas and the Political*, s. 6. New York – London: Routledge.

¹⁹ Lévinas E. *Reflections on the Philosophy of Hitlerism*, op. cit., s. 6.

²⁰ Diamantides Marinos. 2006. *From Escape to Hostage*. W: Asher Horowitz, Gad Horowitz (Eds.). „Difficult Justice. Commentaries on Levinas and Politics”, s. 210. Toronto: University of Toronto Press.

²¹ Ideal ten został też oderwany od pojęcia historii, które przypomnę tu za Nietzschem (za którym Lévinas skądinąd nie przepadał) i Hannah Arendt. Obejmuje ono krytyczny osąd historii, a zwłaszcza aberracji o skutkach dotyczących społeczeństw i ludzkości. Człowiek – powiada Nietzsche – „musi mieć siłę (...) zniszczyć przeszłość, zgruchotać ją, aby móc żyć. Osiąga to dzięki temu, że wie, że ją przed sąd, bezpardonowo przesłuchuje i wreszcie osądza. A każda przeszłość zasługuje na to, by ją osądzić” (KSA I, s. 269).

²² Lévinas E. *Reflections on the Philosophy of Hitlerism*, op. cit., s. 7.

(...) Być może nie przemyśleliśmy jeszcze wszystkich implikacji prawa (...) dla hiperformalistycznego modelu społeczeństwa zachodniego. To właśnie przywiodło mnie do Talmudu²⁴.

Sceptycyzm pod adresem prawa i filozofii skłonił Lévinasa do postawienia warunków, pod którymi filozofia może reflektować nad prawem. Pierwszy z nich zakłada, że prawo należy rozważać w relacji do sprawiedliwości i odpowiedzialności, a także jako normatywność adresowaną do jednostek zdefiniowanych fenomenologicznie (żywiących potrzeby, doświadczających, reflektujących, komunikujących się itd.). Te warunki stanowią trzecią osobliwość Lévinasowskiej filozofii prawa. Jeffrey Dudiak podkreśla, że taka „filozofia może wnieść wiele do dyskursu sprawiedliwości (...) Problematyka sprawiedliwego społeczeństwa i sprawiedliwego dyskursu znajduje odbicie w tym, na ile język filozofii jest zdolny do takiej problematyzacji”²⁵. Warunek drugi zakłada, że filozofia powinna „gruntownie zmodyfikować ideę uniwersalizmu. *Uniwersalizm musi się wyzbyć idei ekspansji*, zwłaszcza ekspansji siły (*expansion of the force*), której struktura jest całkowicie obca temu, co głosi ideał uniwersalizmu”²⁶.

III. Połowiczne ius positivum vs. nieskończony autorytet etyki

Dla Lévinasa niezbywalność prawa płynie stąd, że ludzie obcuja ze sobą nie tylko idealnie, ale także jako istoty psychofizyczne (definiowane fenomenologicznie), obdarzone siłą, obarczone słabościami. Wobec tego

nie ma mowy o etyce bez polityki, tak, jak nie ma mowy o pragnieniu bez potrzeby (...) Ignorowanie instytucji i polityki oznaczałoby zatrzymanie się na czysto duchowym poziomie pragnienia. To tak, jakby podchodzić do Innego z pustymi rękoma...²⁷,

– interpretuje Bernasconi podstawowe przesłanie dzieła *Całość i nieskończoność* (1961).

²³ Ibidem, s. 8.

²⁴ Lévinas Emmanuel. 1989. *The Pact*. W: idem, *The Levinas' Reader*. Ed. by Hand S., s. 212-213. Oxford: Basil Blackwell Ltd.

²⁵ Dudiak Jeffrey. 2001. *The Intrigue of Ethics. A Reading of the Idea of Discourse in the Thought of Emmanuel Levinas*, s. 244-245. New York: Fordham Univ. Press.

²⁶ Lévinas E. *Reflections on the Philosophy of Hitlerism*, op. cit., s. 11.

²⁷ Bernasconi R. *The Third Party*, op. cit., s. 55.

Czwarta osobliwość Lévinasowskiej filozofii prawa polega na tym, że prawo pozytywne jest autonomiczne wobec etyki, ale zasługuje na jej legitymizującą akceptację dopiero po spełnieniu pewnych warunków ponadpozytywnych. Między etyką i prawem nie ma żadnej gotowej ani stabilnej hierarchii, prostej opozycji, relacji przyczynowo-skutkowej, przepływu znaczeń, fundowania prawa przez etykę itd. Niestabilność wynika z napięcia, które płynie z anarchicznych roszczeń etyki do skrytego modulowania semantyki prawa; ona zaś z trudem opiera się modulacji.

To, że Lévinas w żaden sposób nie ustabilizował relacji między etyką i prawem prowokuje do usilnego porządkowania tej relacji na przekór napięciom. Ulegają tej prowokacji również inni współcześni filozofowie prawa. Przyjmijmy, że anarchiczna etyka słusznie kontestuje prawo, upominając się o jego orientację na sprawiedliwość, czyli – jak mówi Lévinas – stając się „korektywem” dla instytucji politycznych. Załóżmy z kolei, że moc prawa słusznie objawia się tam, gdzie anarchia doprowadziła do drastycznej asymetrii objawiającej się w przemocy. W takiej relacji cele prawa i etyki uzupełniałyby się: pierwsze chroni człowieka tam, gdzie zawodzi drugie. Żadne nie jest jednak niezawodne, dlatego oba są niezbędne. Jednakże ten przykładowy, sztywny podział kompetencji między prawem i etyką byłby uproszczeniem potęgującym jedynie społeczną izolację relacji diadycznej i stawiającym jej uczestników przed drastycznym dylematem: etyka czy prawo?, nie pozwalając rozwijać się refleksji, poznaniu i dialogowi społecznemu, które pomagają indywidualom przezwyciężyć dylemat. Zdaniem Lévinasa, uniwersalizująca świadomość, odpowiedzialność społeczna, poczucie sprawiedliwości są w diadzie obecne od samego początku: ich perspektywę reprezentuje „trzeci”, reprezentując prawo w jego niezbywalnej pozytywności, ale też prawo poza tę pozytywność wykraczające.

Od początku zatem indywidua mogą podejmować kwestię sprawiedliwości w sposób rozumny, powiada Lévinas w eseju *Peace and Proximity* (1984). Tę właśnie aktywność uznał za uspołeczniającą i zarazem etyczną – o tyle, o ile przeobraża ona uczestników relacji ja – ty (w tym: sprawców i ofiary asymetrii radykalnej, objawiającej się w przemocy) w „prawdziwe społeczeństwo”, „my”, którego solidarne i braterskie odniesienie do poszczególnych indywiduów wespół z kluczowymi (a jednak mniej godnymi zaufania niż etyka) instytucjami wyrasta z odpowiedzialności wyrażającej się już w pełnym i powszechnym, refleksyjno-językowym medium dyskursu, którego podstawa tkwi w predyskursywnej

responsywności zorientowanej na innego. Tę przekształcającą moc dialogiczności, ale i dystansu, jakiego potrzebę dostrzegał Lévinas nawet w miłości dążącej do „stopienia w jedno” (czyli wzajemnego lub jednostronnego wchłonięcia drugiej osoby) uchwycił wyraźnie Marek J. Siemek w eseju pt. *Dwa modele intersubiektywności*. Siemek uznał wszak, że dialogiczne projekty Lévinasa i Bubera depotencjonują ochronną moc dystansu i zapośredniczenia, właściwych wcześniejszym, a nawet klasycznie-niemieckim koncepcjom intersubiektywności:

z góry ograniczają „normatywny” sens samego pojęcia dialogiczności w ludzkim mówieniu, myśleniu i działaniu tylko do tej jego najbardziej uprzywilejowanej, wybitnie emfatycznej treści, jakiej pojęcie to *czasem* nabiera w intymności *niektórych* stosunków międzyludzkich, mianowicie opartych – jak zwłaszcza miłość czy przyjaźń – na *bezpośredniej* więzi „personalnej” między ‘Ja’ – ‘Ty’. Pomija się tu okoliczność, że w stosunkach tego rodzaju można co najwyżej upatrywać wyjątkowe, szczytowe dokonania i spełnienia komunikacyjnego dialogu, z pewnością nie zaś jego normalną codzienność. Ambitne i nadzwyczaj wymagające roszczenia, jakie tak rozumiana relacja ‘Ja’ – ‘Ty’ wysuwa do *całej* osobowości i egzystencji, żądając odeń zawsze pełnego samowyrzeczenia i oddania się Innemu, mogą zapewne wyznaczać najwyższy pożądany cel ludzkiej komunikacji, ale nie stanowią przeciw jej istoty ani źródła. Bezgraniczne umiłowanie Innego jest na pewno piękną i wzniosłą wartością, która wzbogaca jego świat, ale komunikacyjny dialog musi być możliwy – bo rzeczywiście występuje – także między ludźmi niekochanymi czy wręcz niezdolnymi do miłości²⁸.

Ów powszedni dialog z innymi (pomijając gradacje bliskości/obcości, jako, że nie każde indywiduum jest w stanie podolać nieograniczonym wymogom etyki) jest formą aktywności społecznej, nie zaś politycznej: w tym drugim przypadku jednostki angażowałyby się w „usprawiedliwianie państwa zniewolonego przez własne immanentne konieczności”²⁹ zamiast w dzieło inspirowane wolnością, współodczuwaniem w cierpieniu, odpowiedzialnością i sprawiedliwością. Ambiwalentny stosunek do polityki sprawił, że Lévinas niwelował zapotrzebowanie na nią, „afirmując w zamian zapotrzebowanie na etykę w roli korektywu polityki”³⁰ i prawa stanowionego, powiadając, że „w świecie skrajnie zaprogramowanym bezosobowe formy relacji poczynają wypierać i zastępować formy bardziej bezpośrednie, «the short connections», jak określa je Ricoeur”³¹.

²⁸ Siemek Marek J. 1998. „Dwa modele intersubiektywności”. W: idem, *Hegel i filozofia*, s. 201. Warszawa: Terminus.

²⁹ Lévinas E. *Inaczej niż być*, op. cit., s. 266.

³⁰ Bernasconi R. *The Third Party*, op. cit., s. 51.

³¹ Lévinas E. *The Pact*, op. cit., s. 212.

Wydatny udział w tym procesie ma prawo pozytywne w ujęciu, które zrekonstruuje niżej, pokazując przy tym, jaki udział w jego legitymizowaniu przypada zdaniem Lévinasa obywatelom, jaką rolę pełnią sędziowie w jego więcej niż formalnej aplikacji i wreszcie, jakie jest w opinii Lévinasa prężące źródło autorytetu, na które prawo stanowione powinno być zorientowane, a którego samo przez się posiadać nie może.

*IV. O pojęciu prawa, jego legitymizacji i uspołecznionym
pozytywizmie jako przejściowym stadium rozwoju prawa*

Wyłączając normatywność z etyki i rezerwując ją dla prawa, Lévinas przyjmuje tym samym, że źródło, dystynkcja i autorytet prawa są odrębne i *autonomiczne* względem etyki (zgodnie z czwartą osobliwością jego filozofii prawa). I chociaż „w teorii Lévinasa kontekst wszelkiego języka normatywnego jest kontekstem pierwotnie etycznym”³² (z uwagi na „archaiczne znaczenie”), prawo pozytywne wyraża własne znaczenia z języku swoistym. Z punktu widzenia znaczenia i semantyki prawo i etyka pozostają całkowicie odrębnymi i osobnymi dziedzinami: nie mogą wyrażać tych samych znaczeń *unisono*. Pierwotna etyka jest źródłem głębokich znaczeń, wtórne, stanowione prawo – źródłem unormowań, często nawet nieświadomych takich znaczeń. Połowiczność prawa pozytywnego w relacji do nieograniczoności i bogactwa znaczeniowego etyki jest podstawową własnością definicyjną pojęcia prawa u Lévinasa (i zarazem piątą osobliwością jego filozofii prawa):

zadanie prawa jako treściowo samodzielnego porządku normatywnego (*self-contained normative order*) polega więc na odwołaniu konkurujących ze sobą laików od znaczeń etycznych po to, by nakłonić ich do pożądanego działania. Takie ujęcie prawa czyni je notorycznie niedomkniętym: w każdej chwili sądy etyczne mogą zyskać przewagę nad rozumowaniami normatywnymi. Prawo jest więc w najlepszym razie systemem połowicznym (*a partial system*), bardzo odległym od tego, co sądził o nim Hart. Z jednej strony, mimo wysiłków wkładanych w utrzymanie prawa jako samodzielnego dyskursu normatywnego, jest ono podatne na infiltrację i kontestację ze strony etyki i jej kontekstu. Z drugiej strony systematyczne włączanie znaczeń etycznych do dyskursu prawnego niewątpliwie podtrzymuje odrębność prawa. Chcąc uszczelnić prawo jako instytucję, nie sposób konsekwentnie odpierać roszczenia etyki ani też włączać je do twierdzeń prawnych (*legal judgments*)³³.

Innymi słowy, prawu *brak* jakiegoś wewnętrznego zwornika lub impregnatu, zdolnego uszczelnić je przed roszczeniami etyki. Zdaniem

³² Crowe J. *Levinasian Ethics and the Concept of Law*, op. cit., s. 49.

³³ Ibidem, s. 49.

Crowe'a Lévinas nie miałby nic przeciwko temu, by impregnat taki stanowiła „ślepa” na wszelkie zewnątrzprawne roszczenia „norma podstawowa” albo norma konstytucyjna Hansa Kelsena, odrzucona przez Harta („ale z perspektywy Lévinasa rację ma Kelsen, a Hart tkwi w błędzie”³⁴).

Jeśli jednak etyka i prawo niezależnie od siebie dostarczają odrębnych treści i znaczeń, to kontestacja bądź korekta prawa nie mogą się przejawiać w roszczeniach inkluzyjnych. Wprawdzie nie da się prawa całkowicie uszczelnić na roszczenia etyki, można jednak otworzyć je na społeczno-dyskursywną legitymizację typu „output”³⁵, w pewnym sensie konwekwencjalistyczną, obejmującą bowiem skutki działania i stosowania prawa (bez kolizji z czwartą osobliwością filozofii prawa u Lévinasa, zgodnie z którą etyka nie legitymizuje samego prawa i nie udziela mu swojego autorytetu). Za takim otwarciem – podpowiada Crowe – przemawiałby argument, że „skoro doświadczenie społeczne jest doświadczeniem pierwotnie etycznym, to prawo nie może być zupełnie ślepe na etykę”. Mimo to Lévinas nie miałby etycznych zastrzeżeń do osób, którym za całe uzasadnienie obowiązywania prawa wystarczy, „że to jest prawo”³⁶. Ale gdy „centrum ciężkości przenosi się do etyki”³⁷, z perspektywy której ludzie wydają oceny i osądy o prawie, jego autorytet zostaje zakwestionowany, ponieważ wszelkie znaczenia, jakie można przypisać (i jakich można odmówić) prawu pochodzą z innego, zewnętrznego źródła. Autorytet ten w sposób drastyczny kwestionuje też moment aplikacji bądź egzekucji prawa, kiedy poziom jego autorytaryzmu jest najwyższy (lecz immanentna dlań sankcja przymusu³⁸ nie jest tego przyczyną). Tak się dzieje, ponieważ stosowanie się do prawa odwołuje człowieka od znaczeń etycznych albo też rodzi dylematy i decyzje kolidujące z etyką. W takich sytuacjach ujaw-

³⁴ Ibidem, s. 50.

³⁵ „Odnutowano już, że obywatele nowoczesnego społeczeństwa mniej ufają legitymacji typu *input* aniżeli legitymacji typu *output*”, podkreśla Marc A. Loth. 2007. „Courts in Search of Legitimacy”. W: Sellers Mortimer (ed.). *Autonomy in the Law*, s. 79. Dordrecht: Springer.

³⁶ Crowe J. *Levinasian Ethics*, op. cit., s. 51.

³⁷ Stauffer Jill. 2009. „Productive Ambivalence: Levinasian Subjectivity, Justice, and the Rule of Law”. W: Manderson D. (ed.). *Essays on Levinas and Law*, op. cit., s. 85.

³⁸ Pewne ekscesywne skutki anarchii mogą zatracić charakter etyczny (nieuprawniony byłby jednak wniosek, że tam, gdzie zanika moralność, otwiera się pole działania dla prawa).

nia się radykalna asymetria aksjologiczna między prawem stanowionym a „pierwotną” etyką.

Za warunek dostępności prawa dla dyskursu społecznego, przypisującego lub odmawiającego mu znaczeń, Crowe uważa tzw. warunek niedomknięcia prawa³⁹ (*stipulation of non-closure*). Umożliwia on permanentny dyskurs w tym sensie, że w złożonym, pluralistycznym, wielokulturowym społeczeństwie znaczenia przypisywane prawu nieustannie ewoluują. Prawo z kolei musi tej ewolucji sprostać – a przy tym rozwijać się w sposób umożliwiający rozstrzyganie nowego typu konfliktów. „Takie ujęcie prawa czyni rozumowanie prawne przedsięwzięciem społecznym (*communal entreprise*), które wymaga refleksyjnego zaangażowania w pierwotnie społeczny kontekst znaczenia etycznego”⁴⁰ – u podstaw którego leży dostępna z perspektywy „trzeciości” sprawiedliwość i inne, właściwe rozwiniętemu człowieczeństwu atrybuty. Zdolność społecznej oceny prawa rozwija się, obejmując głębsze, egzystencjalne pokłady owego człowieczeństwa: dla Lévinasa „prawo może zachować prawowitość” nie tylko dzięki temu, że „obywatele państwa porzucają rolę prywatnych podmiotów prawa i przyjmują perspektywę uczestników procesów porozumiewania się co do reguł ich współżycia”⁴¹, lecz przede wszystkim dzięki temu, że „prawo i etyka splatają się ze sobą”⁴² wówczas, gdy ludzie „angażują się w proces argumentacji prawnej”⁴³ i oceniają skalę generowanych przez prawo sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Kierują się przy tym egzystencjalną identyfikacją z innym człowiekiem jako takim, pierwotniejszą i bardziej esencjalistyczną aniżeli dyskurs: „inny obchodzi mnie konkretnie, ponieważ *nie* jest dla mnie istotą absolutnie zewnętrzną (*absolutely outside-of-me*); jest innym w obrębie mej tożsamości (*the other is the other within-the same, within me*) i esencją mego człowieczeństwa”⁴⁴. W obliczu przewagi niesprawiedliwości nad sprawiedliwością mogą za-

³⁹ Crowe J., *Levinasian Ethics...*, op. cit., s. 55.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Habermas Jürgen. 2005. *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*. Tłum. Romaniuk A., Marszałek R., s. 587. Warszawa: Scholar.

⁴² Crowe J. *Levinasian Ethics*, op. cit., s. 55.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Zeillinger Peter. 2008. „Radical Passivity as the (Only) Basis for Effective Ethical Action. Reading the ‘Passage to the Third’ in *Otherwise than Being*”. W: Hofmeyr Benda (ed.). *Radical Passivity. Rethinking Ethical Agency in Levinas*, s. 95. Springer.

tem kontestować prawo, powołując się na prymat anarchicznej etyki i społeczne doświadczenie tej właśnie identyfikacji z innym. Lévinas dopuszcza wobec tego nieposłuszeństwo obywatelskie wobec prawa pozytywnego. Szósta osobliwość pojęcia prawa u Lévinasa polegałaby więc na tym, że akceptuje on istnienie prawa czysto pozytywnego i polowicznego pod warunkiem rozwoju prawa na poziomie *znaczenia* (legitymizacji, autorytetu), a także na poziomie aplikacji, bowiem „formalna, instytucjonalna jurysdykcja nie jest wprawdzie czymś złym, ale sprawiedliwość wymaga czegoś więcej ponad legalistyczny formalizm”⁴⁵.

Wspomnianego *znaczenia*, które stanowi właściwe źródło autorytetu dla praw stanowionych nie odnajdziemy w pozytywności prawa ani też w „chronologicznie prymarnej”⁴⁶ bliskości, choć to właśnie w tej ostatniej dane jest człowiekowi doświadczenie autentycznej mowy. Według Lévinasa etyczne kwestionowanie praw poprzez dyskurs czerpie bowiem z „praźródłowego Mówienia”, niezafalszowanego przez „zdegenerowane ideały”⁴⁷ bądź ideologie⁴⁸. „Poprzedza [ono] wszelką cywilizację i wszelki początek w mówionym języku znaczenia”⁴⁹. Tymczasem cywilizacja może utracić autentyczność⁵⁰ i orientację na sprawiedliwość, jeśli obywatele zaniechają aktywnego dociekania autorytetu swoich instytucji. I jeśli nagle dynamika anarchicznej bliskości⁵¹ lub zgola funkcjonowanie samych instytucji zrodzą nieprzezwyciężalne dla etyki formy asymetrii, a wzajemne pozbawianie się twarzy (*the face is de-faced*) stanie się procederem powszechnym, wówczas pokrzywdzeni i poszkodowani zwracający się do instytucji w „poszukiwaniu sprawiedliwości i zasady” (*the search for justice, the search for a principle*) nie znajdą ich tam.

⁴⁵ Stauffer J. *Productive Ambivalence*, op. cit., s. 77.

⁴⁶ Bernasconi R. *The Third Party*, op. cit., 50.

⁴⁷ Ibidem. W tym samym końcowym passusie *Reflections...* z widocznym optymizmem wywodzi Lévinas: „Być może udało nam się pokazać, że to nie rasizm jest opozycją dla pewnych elementów chrześcijaństwa czy kultury liberalnej. Nie będzie nią też żaden poszczególny dogmat wymierzony w demokrację, parlamentarizm, dyktaturę albo politykę religijną. Będzie nim prawdziwe człowieczeństwo człowieka”, ibidem, s. 11.

⁴⁸ Lévinas E. *Inaczej niż być*, op. cit., s. 240.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Lévinas E. *Reflections on the Philosophy of Hitlerism*, op. cit., s. 10.

⁵¹ W niebezpiecznym połączeniu z ideą ciała jako „przeszkody”, której przeciwstawia Lévinas ideę „biosu, w którym bije serce życia duchowego”, ibidem, s. 9.

Ale czy poniewczesny dyskurs legitymizujący dociera do znaczenia i co z tego wynika dla prawa pozytywnego? Otóż Lévinas rozważa prawo pozytywne nie inaczej aniżeli jako rezultat aktu politycznego decyzyjonizmu, który za Kondylisem nazwać można „decyzyjonizmem normatywnym”. Jest to decyzyjonizm ignorujący wszelki kontekst i znaczenie poprzedzające akt stanowienia prawa, które mogłyby prawo legitymizować. Pozytywne prawo nie wytwarza i nie wnosi własnego, samodzielnego znaczenia. Będąc instytucją (urządzeniem społecznym), nie może wyzbyć się pozytywności, może jednak – i zdaniem Lévinasa powinno – przybrać znamiona ponadpozytywne w taki sposób, by akty tworzenia i aplikacji prawa były zorientowane na „archaiczne” znaczenie sprawiedliwości, przechowane w pojęciu praw ludzkich resp. praw człowieka. Podczas gdy dyskursy etyki społecznej uchylają ledwie rąbka owego znaczenia zależnie od poziomu kompetencji uczestników dyskursu, a dyskursy instytucjonalne interpretują je wąsko (zawężająco), możliwie wielu obywateli powinno znać pełne znaczenie sprawiedliwości; tylko wówczas będą zdolni jeśli nie do zmiany instytucji, to do skutecznego oporu etycznego wobec znaczeniowo zafałszowanych (np. zideologizowanych) instytucjonalizacji bądź pustych, formalnych instytucji tworzonych wyłącznie gwoli utrzymania/pogłębiania asymetrii władzy, represji i kontroli. Tworzeniu takich pustych form sprzyja arbitralny „decyzyjonizm normatywny” bądź też polityczna (jednoosobowa, partyjna, parlamentarna itd.) kumulacja decyzyjonizmu. Powszechna, indywidualna zdolność osądu w połączeniu ze świadomością rozległego znaczenia sprawiedliwości czyni zaś indywidua samodzielnymi podmiotami decyzyjnymi⁵², zdolnymi naprawić instytucje w sposób demokratyczny.

⁵² Korekta stanowiska Kondylisa w jego polemice z decyzyjonizmem Carla Schmitta wydaje się w tym miejscu zbieżna z upodmiotawiającym, aktywistycznym ujęciem obywatelskości u Lévinasa. Kondylis pisze: „zgodnie z takim punktem widzenia, indywiduum WINNO osiągać egzystencjalne wyżyny i prawa, otrząsając się z oparów tego, co normalne i samooczywiste albo z presji jakichś hiperpersonalnych czy bezosobowych, społeczno-intelektualnych konstruktów czy form instytucjonalnych (...) Ktokolwiek podejmie w takiej sytuacji odpowiedzialność, obudzi swoją świadomość i sumienie, ten jest eo ipso bohaterem (*he is eo ipso held*) i bardziej wartościową jednostką od tych, którzy zadowolają się gotowymi normami i gwarancjami. Aktualny odwrót od stanowiska non-decyzyjonistycznego, forsowany przez decyzyjonizm, opiera się na dostrzeżeniu wartości egzystencji «prawdziwie» ludzkiej”. Kondylis Panajotis. *Power and Decision*, op. cit., s. 2.

V. „Trzeci”, czyli społeczna odpowiedzialność sprawiedliwości

W pracach *The Ego and the Totality* (1954¹), *Całość i nieskończoność* (1961¹, zwł. rozdział *Inny i inni*) oraz *Inaczej niż być* (1974) prześledzić możemy ewolucję figury, usytuowania, roli i statusu „trzeciego” (*le tiers*) i „trzeciości” (*la tertialité*) wobec prymarnej diady ja – inny, w której realizuje się etyka i z której wyrasta wspomniane już wyżej, «prawdziwe społeczeństwo». W zależności od kondycji relacji diadycznej, „trzeci” może ją a) otwierać, wnosząc doń, prócz wspomnianego zakłócenia symetrii (*dissymetry*), sprawiedliwość. Ta z kolei musi się „ustosunkować” do natury innych, obecnych już w relacji powiązań, stając się nowym *modusem* odpowiedzialności⁵³; b) przerywać w obliczu aktów niesprawiedliwości, których ustalenie i ocena możliwe są właśnie z perspektywy i dystansu „trzeciości”; c) objąć odpowiedzialnością osoby wykluczone z wszelkich relacji, za które nie odpowiada nikt, czyli zainicjować dla nich przynajmniej pośrednie relacje z innymi, gwarantujące poszanowanie i rozmowę (bezpieczny dystans, którego wagę podkreśla M.J. Siemek w *Dwóch modelach intersubiektywności*).

Dla Lévinasa uspołecznienie przez sprawiedliwość wiąże się ze społeczną potrzebą sprawiedliwości, ta zaś – z doświadczeniem niesprawiedliwości i współczucia dla jej ofiar. To samo uspołecznienie chroni relację diadyczną przed zamknięciem i izolacją, czyniąc ją inkluzywną, pluralizując i opatrując dodatkowymi środkami bezpieczeństwa dla ewentualnych ofiar przemocy, nadużyć i wykluczenia. Ale nie są to jedynie formalne środki, takie, jak konwencje czy prawa przysługujące indywiduum, pozwalające im zabiegać o sprawiedliwość samodzielnie i pozostawiające je w gruncie rzeczy samym sobie. Jak wskazuje Jill Stauffer, „Levinas domaga się w swej filozofii więcej aniżeli takiej sprawiedliwości”, do jakiej aspiruje „liberalne pojęcie prawa, które czyni indywiduum podmiotem niezależnym i samowystarczalnym”⁵⁴.

⁵³ Zależnie od przekładu 5:17 Księga powtórzonego prawa powiada o miłości bliźniego, miłości drugiego/innego pomijając stopnie bliskości/obcości. Tora w przekładzie rabina Cytkowa powiada: „nie mów fałszywego świadectwa przeciwko bliźniemu twemu”; zaś Tora w przekładzie rabina Pecarica przywołuje Lévinasowskiego „innego”.

⁵⁴ Stauffer J. *Productive Ambivalence*, op. cit., s. 76.

Owo *więcej* ze wskazaniem na społeczną odpowiedzialność prawa stanowi siódmą z kolei osobliwość filozofii prawa u Lévinasa. Za przykład niech posłuży tu problem ignorowania ogromnej rzeszy uchodźców w całej dzisiejszej Europie, którego nie jest w stanie rozstrzygnąć żadne z wielu źródeł prawnych⁵⁵ ani żadne ciało decyzyjne; dostępne konwencje pozwalają na jej obejście, a procedury decyzyjne – na jej zignorowanie, zniekształcanie jej znaczenia, pomniejszanie skali krzywdy itd. I tak będzie, dopóki nie znajdzie się *ktoś*, „*kto* podejmie odpowiedzialność za uchodźcę, jeńca wojennego, prześladowanego, cierpiącego głód i nędzę”⁵⁶.

Zgodnie ze wskazaną wyżej siódmą osobliwością, od „trzeciego” – zwłaszcza w roli prawodawcy, sędziego, działacza na rzecz praw człowieka – oczekiwać należy, iż wniesie do zaburzonej przez przemoc lub nadużycie asymetrii etycznej dystans umożliwiający sprawiedliwe traktowanie. Właśnie ów dystans uniezależnia sprawiedliwość od stopnia bliskości bądź obcości. Byłby to ktoś działający wbrew temu, że „w obliczu wielkiej niesprawiedliwości załamuje się wszelki formalizm”⁵⁷, jak powiada Stauffer. Stąd, według Lévinasa, „trzeci” i „trzeciść”

⁵⁵ Mimo planetarnego autorytetu – ale z winy decyzyjonistycznych, lokalnych limitacji międzynarodowe konwencje o prawach uchodźców, podobnie jak prawa człowieka, zdają się w tym kontekście „nie istnieć”, jak powiada Kondylis, zob. Kondylis Panajotis. „Etyczne zabarwienie liberalnej utopii. Cz. 2: «Prawa człowieka»: chaos pojęciowy i polityczna instrumentalizacja”. Tł. Zieliński Lech i Ziółkowska Anna. *Studia z Historii Filozofii* 3(4)/2013, s. 45-50; lub też mieć ograniczoną moc wiążącą, kontaminowaną przez pozapolityczne zastosowanie kategorii „przyjaciół – wróg” na poziomie nie tylko deskryptywnym, lecz i preskryptywnym, które Kondylis nazwał „militant decisionism” i „combat decisionism”, zob. Kondylis Panajotis. *Power and Decision. The Formation of World Images and the Question of Values*. Plain English version. Translated by C.F. © All rights reserved 2014. <http://www.panagiotiskondylis.com/resources/Power%20and%20Decision%20by%20Panagiotis%20Kondylis.pdf>, pobrane 21.11.2015, s. 3-9. Prace Kondylisa i komentarze poświęconych jego teorii społecznej, wyrastającej ponad teorię polityki, znamionują pewne podobieństwa do koncepcji Lévinasa. I tak, Falk podkreśla, że „relacja społeczna jest bardziej pojemna od relacji politycznej. Relacja polityczna jest relacją społeczną, ale nie na odwrót, ponieważ nie wszystkie relacje społeczne są relacjami politycznymi... niektóre są politycznie indyferentne”. Falk Horst. *Einige Grundpositionen im Werk von Panajotis Kondylis*. www.kondylis.net Freundeskreis Panajotis Kondylis e.V., data pobrania 21.11.2015, s. 6.

⁵⁶ Stauffer J. *Productive Ambivalence*, op. cit., s. 76.

⁵⁷ Ibidem, s. 80.

różniłyby się jednak od «trzeciości» trzeciego człowieka, który przerywa face-à-face relacji z drugim i bliskość zbliżenia do bliźniego; [chodzi bowiem o] trzeciego człowieka, wraz z którym rozpoczyna się sprawiedliwość⁵⁸.

Bernasconi przypomina, że termin „trzeciość” przewija się w myśli Lévinasa równolegle w dwóch innych odcieniach znaczeniowych, powiązanych jednak z powyższym. *Trzeciość* oznacza bowiem dla niego także trzecioosobową perspektywę „neutralnego obserwatora, którego stanowisko odpowiada rozumowi powszechnemu”⁵⁹. Innym znów razem trzeciość to tyle co „oność” (*illéité*, od *il* = on), „miejsca Boga” bądź też „ślad Boga w innym”, omówiony m.in. w pracach *Meaning and Sense* (1964) oraz *Inaczej niż być*⁶⁰.

Szczególnie doniosłego znaczenia nabiera jednak „trzeci” w *Całości i nieskończoności*, gdzie wzajemna relacja wykracza już poza diadyczne „pomiedzy”, konstytuując przez komunikacyjnie odsłaniane i ujawniane znaczenia, potrzeby, pytania – a przede wszystkim przez wskazaną już wyżej odpowiedzialność – jakieś „my”. Nie jest to „my” deklaratywne i formalne, lecz „my” urzeczywistnione przez bliskość, w jakiej odbywa się mówienie, odpowiadanie, działanie przybierające teraz znamiona społeczne, a nawet ogólnoludzkie. Lévinas tak pisze o tym przełomowym momencie: „Wszystko, co dzieje się «tu, między nami», dotyczy wszystkich, twarz, która na mnie patrzy, pojawia się w pełnym blasku porządku publicznego”⁶¹; „w oczach drugiego człowieka patrzy na mnie trzeci – język jest sprawiedliwością”; „cała ludzkość (...) na mnie patrzy”⁶², „wspólnota”, „ludzkie braterstwo”, „pokrewieństwo”⁶³ między poszczególnymi „innymi”, pojedynczymi i nieredukowalnymi do ogólnej i abstrakcyjnej „osoby” bądź innej kategorii prawnej. Wobec tego „twarz, która wzywa mnie do moich obowiązków i sądzi mnie”⁶⁴ będzie twarzą *drugiego* i zarazem *trzeciego*,

⁵⁸ Lévinas E. *Inaczej niż być*, op. cit., s. 251. Na s. 217 czytamy zaś: „Fakt, że inny, który jest moim bliźnim, jest także trzecim w stosunku do kogoś jeszcze innego i będącego również bliźnim, oznacza narodziny myśli, świadomości, sprawiedliwości i filozofii. Początkowa nieskończona odpowiedzialność, która uzasadnia tę troskę o sprawiedliwość, o siebie i o filozofię, może zostać zapomniana”.

⁵⁹ Por. Bernasconi R. *The Third Party*, op. cit., s. 45. *Trzeciość* koresponduje też z perspektywą trzecioosobową w sensie poznawczym.

⁶⁰ Ibidem, s. 51.

⁶¹ Lévinas Emmanuel. 1998. *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*. Tł. M. Kowalska, s. 252. Warszawa, PWN.

⁶² Ibidem, s. 253.

⁶³ Ibidem, s. 254. ⁶⁴ Ibidem, s. 256.

o tyle, o ile ten ostatni uosobia sprawiedliwość wypływającą z odpowiedzialności i miary. Jak powiada Lévinas w *Inaczej niż być*, tak postrzegana twarz drugiego „przepo-twarza się”, dając świadectwo także sprawiedliwości przychodzącej w sukurs temu, kto „problematyzuje” przemoc w imię odpowiedzialności właśnie. Sprawiedliwość rodzi się wobec tego w

społeczeństwie, które zaczyna się z chwilą pojawienia się trzeciego człowieka, z chwilą, gdy moja odpowiedź poprzedzająca wszelką problematyzację, to znaczy moja odpowiedzialność, zaczyna stawiać problemy, aby uniknąć przemocy. Domaga się ona wówczas porównywania, miary, wiedzy, praw, instytucji i sprawiedliwości. Konieczne jest jednak, by sama bezstronność sprawiedliwości zawieriała znaczenie, z którego wyrosła⁶⁵.

Do „archaicznego znaczenia” sprawiedliwości powróć w innym rozdziale. Tymczasem wspomniane miary sprawiedliwości pozwalają dokonywać stronom relacji czegoś, co Lévinas nazywa „nieustannym korygowaniem asymetrii bliskości, w którym twarz się przepo-twarza”⁶⁶, tzn. nadawaniem jej symetrii jako przeciwwagi dla skrajnych form asymetrii, takich, jak dominacja, przemoc, zawłaszczenie i unicestwienie. Bliskość pozbawiona ustalonej hierarchii sprzyja bowiem nie tylko zachowaniu „transcendencji”, ale i przemocą bądź podstępem zdobywanej dominacji czy subwersji.

VI. Sędzia jako „trzeci”

Sędzia nie przystępuje do rozstrzygania konfliktów z zewnątrz. Wprawdzie uobecnia autorytet zignorowanych albo pogwałconych instytucji i reprezentuje konwencjonalną „tematyzację” sprawiedliwości, jednak spotyka też strony, zadaje pytania i wysłuchuje odpowiedzi, interpretuje i szacuje. Oscyluje między gotową „tematyzacją” (literą prawa) a własnym poznaniem, czyli rodzącymi się dopiero znaczeniami, osądami, wątpliwościami, np. co do miar i kryteriów, według których należy osądzić sprawców. Jeśli będą to sprawcy niesprawiedliwości przekraczającej miarę (która jest pojęciem prawnym, nie tylko psychologicznym) lub sprawcy zawsze kontrowersyjnych rozstrzygnięć tzw. hard cases⁶⁷;

⁶⁵ Lévinas E. *Inaczej niż być*, op. cit., s. 154.

⁶⁶ Lévinas E. *Całość i nieskończoność*, op. cit., s. 264.

⁶⁷ Zob. Zajadło Jerzy (red. naukowa). 2008. *Fascynujące ścieżki filozofii prawa*. Warszawa, Lexis Nexis; idem. 2008. *Po co prawnikom filozofia prawa*. Warszawa,

nawet jeśli werdykt będzie w kontrowersyjny etycznie, działalność sędziego będzie siłą rzeczy konfrontowana z etyką. Stąd też zabarwi ją także właściwa etyce an-archia, wyrażająca się w ludzkim odruchu miłosierdzia, absolutnej odpowiedzialności i dobroci, które czynią mnie zakładnikiem (*hostage*) drugiego, podkreśla Lévinas. Nacisk na nieuchronną konfrontację praktyki sądenia i wyrokowania z etyką już tylko z racji okazjonalnego spotkania i „bliskości” z podsądnym jako ludzkim bliźnim stanowi ósmą osobliwość – może nie samego pojęcia prawa, ale jego aplikacji u Lévinasa. Warto uświadomić sobie trudność tej konfrontacji. Otóż nawet szczególnie dbały o granice dyskrejonalności sędzia nie może

fetyszyzować prawa ani też uprawiać swobodnej twórczości własnej w swoim wymagającym ścisłości dochodzeniu (*is neither the rule fetishism nor the product of an analytic mind gone wildly strict*) (...). Nie zawsze prawo może być człowiekowi przewodnikiem. Zwłaszcza, jeśli *potrafi* przejść obojętnie obok wielkiej niesprawiedliwości lub potęgować ją, a *nie potrafi* uratować życia 800.000 ludzi⁶⁸.

Sędzia chcąc nie chcąc (na tyle, na ile pozwalają na to czynności proceduralne) zbliża się do podsądnego i zarazem oddala, kontrolując i ograniczając emfazę, empatię i dobroć. Styczność i bliskość to dla niego jedynie współrzędne świadomości, które w obliczu urzędowego i urzędniczego formalizmu nie pozwalają mu zapomnieć o tym, że obcuje z podsądnym (bądź powodem, świadkiem itd.) w przestrzeni międzyludzkiej, nawet jeśli przychodzi mu osądzić innych, zgodnie z wymogami odpowiedzialności proceduralnej. „Odpowiedzialność w relacji ze światem ziszcza się w momencie osądu i zastosowania mocy sprawiedliwości (*responsibility ... is preserved in the moment of judgment, the application of the power of justice*)”⁶⁹, powiada

Oficyna Wydawnicza Wolters Kluwer; por. też Nowak Ewa, Mazur Paweł. 2015. „Fritza Bauera ius non scriptum, czyli prawo sędziowskie jako odpowiedzialnościowa wykładnia formuły Radbrucha”. W: *Nauki humanistyczne i społeczne wobec problemów współczesnego świata*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe WNS UAM, s. 319-342; Nowak Ewa, Mazur Paweł. 2016. „How Moral Judgment Competence Fosters Discretionary Powers: A Dilemmatic Approach”. W: Zirk-Sadowski M., Wojciechowski B., Hauser R. (eds.), *Common European Constitutional Culture*. New York – Bern – Bruxelles – Frankfurt am Main: Peter Lang Publishing, s. 117-134.

⁶⁸ Stauffer J. *Productive Ambivalence*, op. cit., s. 82-83.

⁶⁹ Jacobson Eric. 2003. *Metaphysics of the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Sholem*, s. 171. New York Chichester/Sussex: Columbia University Press.

Sprawiedliwość jest niemożliwa, jeśli ten, który ją wymierza, sam nie pozostaje w bliskości. Jego funkcja nie polega jedynie na „sądzeniu”, na podporządkowywaniu poszczególnych przypadków ogólnej regule. Sędzia nie znajduje się na zewnątrz konfliktu, ale prawo obecne jest w samej bliskości. Sprawiedliwość, społeczeństwo, państwo i jego instytucje, wymiana i praca ujmowane są na gruncie bliskości, nic nie wymyka się kontroli odpowiedzialności jednego za drugiego⁷⁰.

Jeszcze większą pokusę przebaczenia i pojednania się ze sprawcą w odruchu miłosierdzia, biorącym górę nad poczuciem sprawiedliwości (oto przykład oscylacji między etyką i prawem, jakiej podlega w pełni dojrzała świadomość) odczuwać może ofiara przestępstwa: sprawca bowiem nie przestaje panować nad nią „w transcendencji”⁷¹ (albowiem nie ustaje braterstwo między nimi, podobnie, jak nie ustało między Kainem i Ablem). Jednakże ofiara, czy to jako laik, czy to za sprawą reprezentującej jego interesy instancji uświadamia sobie, iż sprawca przemocą lub podstępem zyskał nad nią tak znaczną, że niekiedy zagrażającą jego istnieniu przewagę⁷², wobec której jest on już dalej bezbronny. Sprawca zaś nierzadko liczy na odruch człowieczeństwa, przebaczenia, które z perspektywy „trzeciości” powinno być odróżniane od pobłażania nieprawości i niesprawiedliwości. Gwoli ochrony orzekania i egzekwowania sprawiedliwości przed nieznającymi miary roszczeniami etyki prawo procesowe, sądownictwo i wymiar sprawiedliwości zasadnie więc sformalizowały swe procedury.

W *Całości i nieskończoności* pisze Lévinas, że sędzia jako „trzeci” bierze na siebie „kolejny etap w narracji zainicjowanej twarzą w twarz”⁷³, zakładający dystans w miejsce bezpośredności (bliskości). Przenikanie się bliskości i dystansu w narracji i rozmowie zapobiega całkowitemu odarciu relacji sformalizowanych ze znamion człowieczeństwa. W miarę krystalizacji orzeczenia i sentencji (gdy mowa staje się nieodwracalnym *le dit*) bliskość zanika, a nieskończona i bezwarunkowa odpowiedzialność etyczna za innego przechodzi w limitatywną i determinującą odpowiedzialność sprawiedliwości – z pominięciem jedyności i unikalności tego, kogo dotyczą ograniczenie i determinacja. Sentencja i sankcja dają więc sędziemu przewagę, sądowi zaś – władzę nad podsąd-

⁷⁰ Lévinas E. *Inaczej niż być*, op. cit., s. 266.

⁷¹ Lévinas E. *Całość i nieskończoność*, op. cit., s. 256.

⁷² Ibidem, 265. Chodzi tu jednak o inną wrogość aniżeli wobec przeciwnika wojennego, por. Lévinas E. *Całość i nieskończoność*, op. cit.; idem, 1998. *The Time of the Nations*. Trans. Smith M. B. Indianapolis – Bloomington: Indiana Univ. Press.

⁷³ Bernasconi R. *The Third Party*, op. cit., s. 45.

nym, generując asymetrię zupełnie odmienną od tej, jaką dopuszcza etyka. Sędzia jest wówczas jak najdalszy od bycia „zakładnikiem” i „radykałnie pasywnym” bliźnim podsądnego. Jeśli zaś z nim współodczuwa, to nie w ten sposób, by traktować dolegliwość sankcji (i podobnie dolegliwość szkód wyrządzonych ofierze postępku przez jego sprawcę) wyłącznie w kategoriach krzywdy i cierpienia. Cios zadany normatywności mierzyć należy normatywnością, i byłaby to dziewiąta osobliwość filozofii prawa u Lévinasa. Podkreśla on bowiem, że

zło nie dlatego jest występkiem, że potrafi wyrządzić nieznośne cierpienie. Jego kwintesencja (*its qualitative essence*) tkwi już w samym zerwaniu (*the rupture with*) z normalnością i normatywnością, z porządkiem, syntezą, światem. Cierpienie jako takie to zaledwie jakiś konkretny, quasi-doświadczalny przejaw czegoś, co samo nie jest ani przyswajalne (*non-integratable*), ani wytłumaczalne⁷⁴.

Instytucjonalne miary sprawiedliwości i siła przekonań wewnętrznych nienajlepiej służą ocenie nieporównywalnych i niewymiernych krzywd i szkód⁷⁵: należą jednak do niezbędnego instrumentarium judykatury. Nie wiemy, jak głęboka bywa różnica pomiędzy szacunkami, dokonywanymi za ich pomocą a „korektywem”, jaki nakłada na sędziowskie szacunki etyczna umysłowość sędziego⁷⁶. Legislatura i judykatura, które starają się „powiązać ziemską moralność ze sprawiedliwością”, doskonalą ów instrument, dbając przy tym o prymat sprawiedliwości (zarówno w sensie instytucji, jak i poczucia sprawiedliwości) przed miłosierdziem i współczuciem, podkreśla Lévinas w *The I and the Totality*⁷⁷. Żadna z preferencji nie czyni tej drugiej ambiwalentną;

⁷⁴ Lévinas Emmanuel. 1998. *God Who Comes to Mind*. Trans. Bergo B., s. 128. Stanford: Stanford University Press. O nieprzyswajalności, niewymierności i znikaniu cierpienia w tym, który cierpi zob. tenże, *Cierpienie bezużyteczne*, op. cit.; ponadto, Spaemann Robert. 2012. „Laudacja dla Hansa Jonasa”. W: tenże, *Kroki poza siebie*. Tł. J. Merecki, s. 164. Warszawa: Oficyna Wydawnicza.

⁷⁵ Lévinas wymaga od osądu sędziowskiego niezależności od subiektywnych przekonań, nie tylko politycznych, lecz także moralnych, zob. de Saint Cheron Michaël. 2006. *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*. Tł. Kot K., s. 166-167. Warszawa, Aletheia. Dodajmy od siebie, że sytuacja zmienia się radykalnie, gdy sędzia ma świadomość, że jego osąd nie jest subiektywny, lecz dostępne procedury uniemożliwiają odsłonięcie obiektywizujących go przesłanek.

⁷⁶ Jeśli niedoskonałe są narzędzia, to etyczny osąd sędziego może, a nawet powinien korygować ich efekty. W tej kwestii występują jednak silne kontrowersje, por. Pietrzykowski Tomasz. 2012. *Intuicja prawnicza. W stronę zewnętrznej integracji teorii prawa*. Warszawa: Difin, s. 12 n.

⁷⁷ Lévinas Emmanuel. 1998. „The I and the Totality”, w: tenże, *Entre Nous. On Thinking of the Other*. Trans. M. B. Smith, B. Harshav. New York: Columbia Uni-

jedna uchyla drugą zgodnie z zasadą wzajemnej autonomii prawa i etyki, przejawiającą się m.in. w zasadzie bezstronności, która każe podmiotowi sądzącemu podług kryteriów prawnych abstrahować od tych znamion czynu, które w ich świetle pozbawione są znaczenia (choć mogą być znaczące w świetle innych kryteriów). W *The Time of Nations* (1988) sformułował Lévinas rodzaj sędziowskiego imperatywu, zobowiązujący do przestrzegania wspomnianej autonomii w sferze orzecznictwa (i jest to dziesiąta osobliwość jego filozofii prawa). Oto jedna z wypowiedzi filozofa, które podważają programową „bezużyteczność” jego refleksji:

Z szacunku dla imperatywu kategorycznego lub innego prawa, którego źródłem jest Inny (...) musimy zignorować ludzkie twarze (*un-face human beings*), zunifikować indywidualność i dopuścić do głosu uniwersalne prawa. Zatem w ostatecznej instancji niezbędne są nam prawa i – owszem – sądownictwo, instytucje, a nawet państwo, po to, żeby móc zaprowadzić sprawiedliwość. Polityczny determinizm okazuje się tym samym nieunikniony. Ale w konfrontacji z »przemocą« i rygorem powszechnej sprawiedliwości prawa przysługujące pojedynczemu i niezastępowalnemu indywiduum (*the rights of the unique*) zostają sprowadzone do czyjegoś partykularnego osądu (*particular case of judgment*)⁷⁸.

Dla zawodowego sędziego „porównywanie tego, co nieporównywalne”⁷⁹, orzeczenie i zaprowadzenie „koniecznej sprawiedliwości”⁸⁰ w relacji, w której zaburzono „podział ciągłości przestrzeni na dyskretne części”⁸¹ lub zawłaszczono dobra bądź uprawnienia należne innym, jest znacznie większym wyzwaniem aniżeli dla laika. Laik trwa w „absolutnej asymetrii znaczenia jeden-za-drugiego”⁸² i nie zawsze w pełni dysponuje lub stosuje perspektywę „trzeciości”. Zawodowy sędzia natomiast perspektywą tą dysponować musi w znaczeniu jak najpełniejszym. Rzecz w tym, że obiektywne są jedynie kryteria prawne, osąd zaś i werdykt noszą zaś nieuchronnie znamiona ludzkiej subiektyw-

versity Press. W tym samym tomie, w eseju *Philosophy, Justice, and Love*, Lévinas tonuje pierwotny wydźwięk swej wypowiedzi: „Myślę raczej, jak już powiedziałem na początku, że niemożliwe jest miłosierdzie bez sprawiedliwości, a sprawiedliwość bez miłosierdzia jest ułomna” („as I said at the beginning, that charity is impossible without justice, and that justice is warped without charity”), *ibidem*, s. 121.

⁷⁸ Lévinas E. *In the Time of Nations*, op. cit., s. 174.

⁷⁹ Bernasconi R. *The Third Party*, op. cit., s. 51.

⁸⁰ Lévinas E. *Inaczej niż być*, op. cit., s. 33.

⁸¹ *Ibidem*, s. 262.

⁸² *Ibidem*, s. 264.

ności, której anarchiczny potencjał wypływa stąd, że sędzia jest także – a nawet przede wszystkim – człowiekiem.

Dążność do sprawiedliwości za sprawą procesu i rozstrzygnięcia (werdyktu) jest w gruncie rzeczy dążnością do przywrócenia symetrii społecznej (lub pierwotnej asymetrii odpowiedzialności): do wyrównania rachunków w pozytywny, ustalony przez społeczeństwo, wraz z nim ewoluujący sposób. Dążność ta jest zorientowana na ukryte, *przed-pozytywne*, archaiczne znaczenie sprawiedliwości (niech to będzie jedenasta osobliwość Lévinasowskiej filozofii prawa). Powiada więc Lévinas, że

Znaczenie znaczy w sprawiedliwości, ale jest również starsze od niej i od niesionej przez nią równości, sprawiedliwość przekracza sprawiedliwość w mojej odpowiedzialności za innego, w mojej nierówności względem tego, którego jestem zakładnikiem⁸³.

VII. O archaicznym znaczeniu sprawiedliwości, ukrytym w prawach człowieka

„Archaiczne znaczenie” sprawiedliwości jest starsze nie tylko od wszelkiej „tematyzacji” sprawiedliwości przez prawo stanowione bądź orientacji jego norm na ideał sprawiedliwości. Jest ono starsze od dystynkcji między prawem i etyką, i wreszcie od konwencjonalizowanych współcześnie praw człowieka.

Biblijne imperatywy „nie zabijaj” i „miłuj obcego” (*Thou shalt love the stranger*) czekały tysiące lat, aż prawa zwiążą się z człowieczeństwem (*had been waiting for thousand of years for rights associated with the humanity*) i dopiero wtedy wstąpią do pierwotnego dyskursu prawnego naszej cywilizacji. Człowiek jako taki ma (...) prawo do niezależności, do wolności, jaką cieszy się każdy, kto jest uznawany przez wszystkich; prawo do miejsca zabezpieczonego przed nagą koniecznością praw przyrody (...) Ma też obowiązek (*obligation*) oszczędzić ludziom ograniczeń i upokorzeń związanych z nędzą, niedolą, zbrodnią i torturą; z wszelką przemocą wyrządzaną istotom żywym z pobudek złośliwych (*of the evil intentions*)⁸⁴.

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ Lévinas Emmanuel. „The Rights of Man and Good Will”. W: *Entre Nous. Thinking of the Other*, op. cit., 155 (oryginał opubl. w antologii pt. *Indivisibilité des droits de l'homme* 1985. Fribourg: Editions Universitaires, s. 35-45).

Marinos Diamantides podał przekonującą wykładnię „uetycznionych” praw człowieka u Lévinasa (którą można uznać za dwunastą osobliwość Lévinasowskiej filozofii prawa), wskazując, że ten ostatni w nim właśnie sytuje archaiczne znaczenie, jakie winno być punktem orientacyjnym dla „zhumanizowanego” prawa:

Lévinas o tyle poświęca uwagę wyrażeniu «prawa człowieka» w sensie, w jakim używamy go od XIX w., o ile wyraża ono aspiracje (lub też nierealistyczne nadzieje) na to, że pojedynczość każdej osoby będzie poprzedzać różnicę (*should come before difference*) [a także indywidualizm]. W szczególności Lévinas „uetycznił” *pozytywną ideę* praw człowieka, która wbrew wszelkiej empirii wyraża aspirację „każdej osoby do odmienności” (...), „niezależnie od jakiegokolwiek władzy, która pierwotnie uczyniłaby człowieka źródłem naturalnej energii i domeną społecznego wpływu [oraz] korzyści czerpanych przez społeczeństwo z jego wysiłku, a nawet cnót.” (...). Innymi słowy, dzięki korelacji idei praw człowieka z ludzkim indywidualizmem, Lévinas usiłował wyzwolić wyzwolić tę ideę z porządku rzeczy, przywołując «archaiczne znaczenie prawa» resp. znaczenie archaicznego, prastarego prawa (*pre-original right*), «poprzedzającego wszelkie uprawnienie» (*prior to all entitlement*) i obdarzonego «niepodważalnym autorytetem» (*an ineluctable authority*) jako prawo starsze i wyższe niż dystynkcja woli i rozumu (...). Prawo to narzuca się samo przez się mocą radykalnej różnicy między prawdą i przemocą (...). Z politycznego punktu widzenia mamy tu do czynienia z przed- lub post-liberalną ideą praw człowieka, która nie jest wytworem jakiegoś unifikującego rozumu, lecz egzystencjalnych mdłości (*nausea*). Wyzwolenie od nich zakłada an-archię, odwołanie się do współodczuwania (*but of existential nausea from which escape is sought anarchically by recourse to the 'vocation' for compassion*). Jedynym absolutnym prawem człowieka, z którego można wywodzić wszystkie inne, pozostaje prawo bezwarunkowej odpowiedzialności za innego: to ona pozwala mi aspirować do własnego wyzwolenia⁸⁵.

Lévinas zdaje sobie sprawę z trudności urzeczywistniania tego ideału w codziennym doświadczeniu, a także z trudności przeorientowania prawa pozytywnego na tak pojętą sprawiedliwość i wreszcie z trudności przypisania praw człowieka wszystkim bez względu na różnice, a raczej – ze względu na nie:

Prawa te, zwane również naturalnymi (*also called natural*) należne są ludziom na równi, niezależnie od różnic fizycznych i psychicznych, osobowych i społecznych dzielących jednego człowieka od drugiego. Są to prawa *a priori*, poprzedzające wszelkie prawa stanowione. Ludzkie istoty zachowują je nawet wówczas, gdy z powodu ułomności fizycznej lub psychicznej nie są zdolne korzystać z nich w pełni, doświadczając ich ograniczenia z uwagi na swoją empiryczną niedoskonałość (*limitation of these rights by their empirical degradation*). (...) Skuteczność praw człowieka (*Rights of Man*), ich inkorporacja do procedur są-

⁸⁵ Diamantides M. *From Escape to Hostage*, op. cit., s. 202.

dowych (*judicial determinism*) i doniosłość dla tychże, sam fakt ich odkrycia i konkretna artykulacja (...) stanowią psychologiczne i społeczne warunki mądrego ulepszania życia obywateli (*refinement of citizenry*). Warunki te nie są jednak podstawą tych praw jako praw. Nie stanowią żadnego pryncypium ani uzasadnienia dla tego 'przywileju', ten bowiem przysługuje *a priori*. Ale treść tych praw nie jest arbitralna. Czyż nie jest ona *vi formae* pochodną owego *a priori*, jako źródła ich „normatywnej energii”?⁸⁶

Istotom ludzkim (jako ludzkim właśnie) nie wolno więc poprzestać na instytucjach stanowionych arbitralnie przez „normatywny decyzyjonizm” (Kondylis), ponieważ istoty te nie są obiektami podległymi porządkowi, lecz także – a nawet przede wszystkim – podmiotami „zhumanizowanej sprawiedliwości”, której nie wyczerpuje pozytywistyczny i ambiwalentny inwentarz norm i zarządzeń. Aby normy i zarządzenia wzbudzały szacunek (a nie tylko lęk przed sankcją), ich stanowienie, wykonywanie i aplikacja wymagają ukierunkowania na prawa człowieka. Ambivalencja jest jednak nieusuwalna i stanowi kolejną, trzynastą osobliwość pojęcia prawa u Lévinasa. Jej korektywem może być z kolei praworządność, promująca sprawiedliwość pomimo niedoskonałości instytucji i ograniczeń proceduralnych, a także ponad granicami polityki po to, by coraz więcej osób pozbawionych praw i zdolności prawnej, w tym: możliwości dochodzenia praw, zaskarżalności i egzekwowalności, uzyskało takowe.

Praworządność może otwierać przed sprawiedliwością nowe drogi, jakich nigdy nie zdołałby otworzyć czysty proceduralizm. Rzecz jasna (...) praworządność może też ograniczać się do zestawu procedur. Na tym właśnie polega ambivalencja (...). Ani ustawa i procedura (*statute and procedure*) nigdy nie osiągną statusu prawa w jego pełnym wymiarze (*entirely*) [obejmującym „archiczne znaczenie”, E.N.], ani prawo instytucjonalne nigdy *nie będzie* prawem bez tych form⁸⁷

tłumaczy Jill Sauffer w swoim komentarzu do *Inaczej niż być*. Ponadto, odniesienie do „archaicznego znaczenia”, ukrytego w „uetycznym” przez Lévinasa ideale praw człowieka, pozwala przededefiniować priorytety ustawodawcze czy nowelizacyjne. „Nie zawsze łatwo jest ustalić porządek priorytetów wśród konkretnych praw, mających strzec praw człowieka (jest to problem ważny, choć *praktyczny*)”⁸⁸. Może wreszcie dopomóc wyeliminować „prawa niezdolne całkowicie wyle-

⁸⁶ Lévinas Emmanuel. 1999. *Alterity and Transcendence*. Trans. Smith M.B. London: The Athlone Press, s. 145-146.

⁸⁷ Stauffer J. *Productive Ambivalence*, op. cit., s. 88.

⁸⁸ Lévinas E. *The Rights of Man and Good Will*, op. cit., s. 156.

nić skrajną, niehumanitarną (*Inhuman*) brutalność i tłamszącą wolną wolę człowieka”⁸⁸ na rzecz takich, które będą to pierwsze czynić skutecznie, sprzyjając wolności woli i zwiększając tym samym prawdopodobieństwo rozkwitu autentycznych relacji etycznych – lecz go przecież nie gwarantując⁹⁰, jako, że prawo i etyka to domeny odrębne. Lecz czy

„normatywna energia” tych praw nie przywodzi nas z powrotem do przymusu racjonalności (*rigor of the reasonable*)? (...) do skuteczności (*effect*), którą znosić musi wola? Albo czy jest możliwe, by wola na mocy wolnej decyzji, bez popadania w sprzeczność, dostosowała się do maksymy działania, którą uczyniono powszechną? (...) Czyż Kant nie nazwał woli rozumem praktycznym? (...) Wola uległa wolnej woli nadal pozostanie wolną wolą, podobnie, jak rozum uległy rozumowi⁹¹.

„Normatywna energia” stanowi kolejny aspekt etycznej ambiwalencji, jaką odznaczają się reguły społeczne w porównaniu z pozbawioną woluntaryzmu etyką w rozumieniu Lévinasa. Śledząc tok wywodu w *The Rights of Man and Good Will* (1985¹) przez chwilę odnosimy wrażenie, że Lévinas przywraca prawa Kantowskiej filozofii praktycznej, przewyższając własną, programową awersję do niej. Niebawem jednak pada cios wymierzony w ‘ślepią plamkę’ kantyizmu:

a co z niewymuszoną spontanicznością, która niezmiennie pozwala nam odróżniać rygor racjonalności (...) od ryzyka podejmowanego przez wolną wolę? Czy ta spontaniczność nie jest aby dobrocią (*goodness itself*), odruchem wrażliwości i wielkoduszności w randze kategorycznego imperatywu, przeczącego tamtemu, patologicznemu imperatywowi zmysłowości, który dyskwalifikował wolność ...?⁹²

W spontanicznym odruchu dobroci – ani afektowanym, ani racjonalnym (raczej znacznie pierwotniejszym od binarnych dystynkcji, jakie upodobała sobie filozofia zachodnia) manifestuje się człowieczeństwo reprezentujące „archaiczne” prawa człowieka. Jakże jednak prawodawcy i sędziowie mieliby uosabiać „dobroć, tę dziecięcą cnotę...”⁹³ wobec podsądnych – nierzadko sprawców patologicznych, autorów zła „sprawczego”, „kolektywnego”, „najpodlejszego”, zakorzenionego

⁸⁹ Ibidem.

⁹⁰ Zob. Zirk-Sadowski Marek. 2014. „Interpretation of Law and Judges’ Communities”. W: Zirk-Sadowski Marek, Wojciechowski Bartosz, Cern Karolina (eds.), *Towards Recognition of Minority Groups*. Farnham – Burlington: Ashgate, s. 42.

⁹¹ Lévinas E. *The Rights of Man and Good Will*, op. cit., s.157.

⁹² Ibidem.

⁹³ Ibidem.

w „psychologii grupowych okrucieństw”⁹⁴, której źródła Andrzej Elżanowski upatruje w ewolucji, a którego ilość gwałtownie wzrasta wraz z falą globalnego terroru? Otóż prawodawca bądź sędzia

koniecznie powinienem sobie „przypomnieć” o swojej absolutnej odpowiedzialności za pojedynczego, skoro tylko „sprawiedliwość” nabiera znamion nieodpowiedzialności, stając się niczym puste sanktuarium, stosowaniem prawa dla prawa, albo nazwą zastępczą dla zaspokajania interesów własnych⁹⁵.

Oto kolejna implikacja siódmej, wskazanej wyżej osobliwości filozofii prawa Lévinasa, która zakłada nierozzerwalny związek między sprawiedliwością i odpowiedzialnością, tutaj zaś – korektę pierwszej przez drugą w obrębie racjonalnych i abstrakcyjnych procedur i instytucji. Wypada wobec tego podkreślić, że podług Lévinasa „jedyną rzeczywistą dobrocią jest dobro realizowane w sprawiedliwości”⁹⁶ (*The only goodness that is actual goodness is the good realized in justice*). Splot sprawiedliwości z odpowiedzialnością oznacza, że „bez sprawiedliwości nie ma etyki (...), a bez etyki nie ma sprawiedliwości”⁹⁷. Gdyby sądy machinalnie, a nawet zaocznie przykładały „paragraf”⁹⁸ do pobieżnie zbadanych zaszłości czy zgoła doniesień, wymiar sprawiedliwości przybrałby znamiona znane z totalitarnej przeszłości Europy. Wówczas to należałoby zabiegać o „więcej”, „knując” (jak pisze Dudiak) przeciwko temu stanowi rzeczy w imię prymatu etyki, która dostrzega w sprawiedliwości jedną z kardynalnych „modalności bliskości”. Z drugiej strony, zaistnienie sprawiedliwości wiąże się nieodłącznie z

trzecim, który przekierowuje naszą uwagę z absolutności i intymności relacji etycznej między mną i drugim na możliwość, a nawet konieczność sprawiedliwości mediującej (*a justice that mediates*) między wieloma kolidującymi ze sobą roszczeniami – sprawiedliwości opartej na kategoriach uniwersalnych, takich, jak równość, wzajemność i autonomia. Jest ona więcej niż tylko suplementem do bliskości etycznej (*more than a supplement to proximity*), ponieważ wprowa-

⁹⁴ Elżanowski Andrzej. 2013. „Zło jako produkt ewolucji”. Probućka Dorota (red. naukowa). *Etyka a zło*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, s. 280-281.

⁹⁵ Dudiak J. *The Intrigue of Ethics*, op. cit., s. 243.

⁹⁶ Ibidem, s. 241.

⁹⁷ Ibidem.

⁹⁸ Jednakże sędzia odwołuje się do litery prawa w tej mierze, w jakiej wszelkie jego rozważania i wypowiedzi animuje i przenika duch prawa; w jakiej jego „mówienie ucieleśnia to, co już powiedziane jako animującego ducha i warunek możliwości mówienia”, zob. Dudiak J. *The Intrigue of Ethics*, op. cit., s. 242.

dza dystans między mną, innym i tym trzecim, i narzuca wreszcie pytanie: „Co mam począć ze sprawiedliwością?”⁹⁹.

Zakończenie

Uwikłane w relację z etyką pojęcie prawa u Lévinasa może uzyskać eksplanację, która uwidacznia „regulatywną i symetryczną naturę prawa” na tle asymetrycznej (i anormatywnej) natury etyki, a ponadto, że prawo pozytywne podlega ewolucji, która odzwierciedla się również w zmiennym sposobie traktowania przez filozofa instytucji politycznych (od radykalnego sceptycyzmu wobec prawa pozytywnego po nadanie mu orientacji na „archaiczne znaczenie sprawiedliwości”). Wskazałam kilkanaście osobliwości wyróżniających Lévinasowskie pojęcie prawa na tle współczesnej filozofii prawa. Sądzę, że zebrane i omówione wyżej argumentacje świadczą o tym, że Lévinas stworzył filozofię prawa sensu largo, nawet jeśli niektóre z jej przesłanek pozostają zasadnie sceptyczne. Jest to filozofia prawa kontestująca nurt filozofii praktycznej. Mimo to jej ustalenia poznawcze mogą – jak powiadają Walter Kaufmann i Jerzy Zajadło – „emigrować”¹⁰⁰ do teorii prawa w stopniu przekraczającym kryterium sformułowane przez Jerzego Zajadłę, zdaniem którego istota filozofii prawa odznacza się „bardziej wyszukiwaniem problemów, zasiewaniem wątpliwości, wskazywaniem możliwości interpretacyjnych *etc.* niż formułowaniem prawnie konkluzywnych odpowiedzi”¹⁰¹. Spełniają one także kryterium Waltera Kaufmanna, który od filozofii prawa oczekuje nastawienia „bardziej na aspekty przedmiotowe”, od teorii prawa zaś – na „aspekty formalne”: wszelako, „nie istnieje materia bez formy i forma bez materii”¹⁰². Prawo w pełnym, pozytywno-ponadpozytywnym ujęciu zajmuje w filozofii Lévinasa miejsce centralne, a jego złożone relacje

⁹⁹ Sims Jesse. „Exceptional Justice, Violent Proximity”. W: Manderson D. (ed.), op. cit., s. 219. Z drugiej strony, jak podkreśla sam Lévinas w eseju *The Other, Utopia, and Justice*, „zadaniem ładu sprawiedliwości wśród wzajemnie odpowiedzialnych za siebie indywiduów nie jest odtworzenie tamtej wzajemności (*reciprocity between the I and its other*). Wyrasta on z faktu, że obok drugich pojawia się dla mnie trzeci, jako jeszcze «inny drugi»”, idem, *Entre nous*, op. cit., s. 229.

¹⁰⁰ Zajadło Jerzy. 2015. „Filozofia prawa – pyta filozof, odpowiada prawnik”. *Państwo i Prawo* 8, s. 5-22.

¹⁰¹ Ibidem.

¹⁰² Ibidem.

z etyką znajdując odzwierciedlenie w relacjach między teorią prawa i filozofią prawa w całej rozciągłości tych dyscyplin¹⁰³.

Bibliografia

- Bernasconi Robert. 1999. „The Third Party. Levinas on the Intersection of the Ethical and the Political”. *Journal of the British Society for Phenomenology* Vol. 30(I): 76-87.
- Caygill Howard. 2002. *Levinas and the Political*, New York – London, Routledge.
- Crowe Jonathan. 2009. *Levinasian Ethics and the Concept of Law*. W: Manderson Desmond (Ed.), „Essays on Levinas and Law. A Mosaic”, New York, Palgrave Macmillan: 39-54.
- Cyceron Marek Tulliusz. 2013. *O państwie. O prawach*. Tł. I. Żółtowska. Kęty, Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Diamantides Marinos. 2006. *From Escape to Hostage*. W: Horovitz Asher, Horovitz Gad (Eds.), „Difficult Justice. Commentaries on Lévinas and Politics”. Toronto: Univ. of Toronto Press: 191-220.
- Dudiak Jeffrey. 2001. *The Intrigue of Ethics. A Reading of the Idea of Discourse in the Thought of Emmanuel Levinas*. New York, Fordham Univ. Press.
- Elżanowski Andrzej. 2013. „Zło jako produkt ewolucji”. Probucka Dorota (red. naukowa), *Etyka a zło*. Kraków, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego: 269-283.
- Falk Horst. 2012. *Einige Grundpositionen im Werk von Panajotis Kondylis*. www.kondylis.net Freundeskreis Panajotis Kondylis e.V., pobrano 21.11.2015.
- Habermas Jürgen. 1996. *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Hofmann Hasso. 1992. *Legitimität gegen Legalität*. Berlin, Duncker & Humblot.
- Jacobson Eric. 2003. *Metaphysics of the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Sholem*. New York Chichester/Sussex, Columbia Univ. Press.
- Kersting Wolfgang. 2004. *Kant über Recht*. Ethica – Mentis, Paderborn.
- Kondylis Panajotis. 2013. „Etyczne zabarwienie liberalnej utopii. Cz. 2: «Prawa człowieka»: chaos pojęciowy i polityczna instrumentalizacja”. Tł. Lech Zieliński i Anna Ziółkowska. *Studia z Historii Filozofii* 3(4): 45-50.

¹⁰³ Zatem prawo dla Lévinasa to nie tylko „mniej lub bardziej istotne medium wplecione w system filozoficzny”, ibidem.

- Kondylis Panajotis. 2012. *Power and Decision. The Formation of World Images and the Question of Values*. Plain English version. Trans. C.F. <http://www.panagiotiskondylis.com/resources/Power%20and%20Decision%20by%20Panagiotis%20Kondylis.pdf>, pobrano 21.11.2015
- Lévinas Emmanuel. 1998. „The Other, Utopia, and Justice”. W: idem, *Entre Nous. Thinking of the Other*. Trans. M. B. Smith, B. Harsahav. New York, Columbia Univ. Press: 223-234.
- Lévinas Emmanuel. 2006. „Reflections on the Philosophy of Hitlerism”. Prefatory Note. Trans. S. Hand. W: Horowitz Asher, Horowitz Gad (Eds.). *Difficult Justice. Commentaries on Levinas and Politics*. Toronto – Buffalo – London, Univ. of Toronto Press Inc.: 3-11.
- Lévinas Emmanuel. 2000. *Inaczej niż być albo ponad istotą*. Tł. P. Mrówczyński. Warszawa, Fundacja Aletheia.
- Lévinas Emmanuel. 1999. *Alterity and Transcendence*. Trans. M.B. Smith. London, The Athlone Press.
- Lévinas Emmanuel. 1998. *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*. Tł. M. Kowalska, Wstęp B. Skarga. Warszawa, PWN.
- Lévinas Emmanuel. 1998. „The Rights of Man and Good Will”. W: idem, *Entre Nous. Thinking of the Other*. Trans. M. B. Smith, B. Harsahav. New York, Columbia Univ. Press: 155-158.
- Lévinas Emmanuel. 1989. *The Pact*. W: idem, *The Levinas' Reader*. Ed. by Seàn Hand. Oxford, Basil Blackwell Ltd.: 211-226.
- Lévinas Emmanuel. 1998. „The I and the Totality”. W: idem, *Entre Nous. On Thinking of the Other*. Trans. M. B. Smith, B. Harshav. New York, Columbia Univ. Press: 13-38.
- Lévinas Emmanuel. 1998. *God Who Comes to Mind*. Trans. B. Bergo. Stanford, Stanford Univ. Press.
- Lévinas Emmanuel. 1987. „The Ego and the Totality”. W: idem, *Collected Philosophical Papers*. The Hague, Martinus Nijhof Publishers: 25-45.
- Loidot Sophie. 2010. *Einführung in die Rechtsphänomenologie*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Loth Marc A. 2007/2008. „Courts in Search of Legitimacy”. W: Sellers Mortimer (Ed.), *Autonomy in the Law*. Dordrecht, Springer.
- Nowak Ewa, Mazur Paweł. 2015. „Fritza Bauera ius non scriptum, czyli prawo sędziowskie jako odpowiedzialnościowa wykładnia formuły Radbrucha”. W: WNW. 2015. *Nauki humanistyczne i społeczne wobec problemów współczesnego świata*. Poznań, Wydawnictwo Naukowe WNS UAM: 319-342.
- Nowak Ewa, Mazur Paweł. 2016. „How Moral Judgment Competence Fosters Discretionary Powers: A Dilemmatic Approach”. W: Zirk-Sadowski Marek, Wojciechowski Bartosz, Hauser Roman (Eds.). *Common European Constitutional Culture*. NY – Bern – Bruxelles – Frankfurt am Main, Peter Lang Publishing: 117-134.

- Pietrzykowski Tomasz. 2012. *Intuicja prawnicza. W stronę zewnętrznej integracji teorii prawa*. Warszawa, Difin.
- Ricoeur Paul. 2003. *O sobie samym jako innym*. Tł. B. Chelstowski. Naukowo opracowała i wstępem poprzedziła Małgorzata Kowalska. Warszawa, PWN.
- de Saint Cheron Michaël. 2006. *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*. Tł. K. Kot. Warszawa, Fundacja Aletheia.
- Siemek Marek Jan. 1998. *Dwa modele intersubiektywności*. W: idem, „Hegel i filozofia”. Warszawa, Terminus: 171-202.
- Simmons William Paul. 1999. „The Third. Levinas’ Theoretical Move from An-Archical Ethics to the Realm of Justice and Politics”. *Philosophy & Social Criticism* Vol. 25(6): 83-104.
- Sims Jesse. 2009. „Exceptional Justice, Violent Proximity”. W: Desmond Manderson (Ed.), *Essays on Levinas and Law. A Mosaic*. New York, Palgrave Macmillan: 217-239.
- Spaemann Robert. 2012. „Laudacja dla Hansa Jonasa”. W: idem, *Kroki poza siebie*. Tł. J. Merecki. Warszawa, Oficyna Wydawnicza Terminus.
- Jerzy Zajadło. 2015. „Filozofia prawa: pyta filozof, odpowiada prawnik”. *Państwo i Prawo* 8(2915): 5-22.
- Zajadło Jerzy. 2014. „Orzecznictwo sądów amerykańskich w sprawach niewolnictwa – pomiędzy formalizmem a subwersją”. *Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna* 3(2): 70-90.
- Zajadło Jerzy (red. naukowa). 2008. *Fascynujące ścieżki filozofii prawa*. Warszawa, Lexis Nexis.
- Zajadło Jerzy. 2008. *Po co prawnikom filozofia prawa*. Warszawa, Oficyna Wydawnicza Wolters Kluwer.
- Zeillinger Peter. 2008. „Radical Passivity as the (Only) Basis for Effective Ethical Action. Reading the ‘Passage to the Third’ in *Otherwise than Being*”. W: Hofmeyr Benda (Ed.), *Radical Passivity. Rethinking Ethical Agency in Levinas*. Springer: 95-110.
- Zirk-Sadowski Marek. 2014. „Interpretation of Law and Judges’ Communities”. W: Zirk-Sadowski Marek, Wojciechowski Bartosz, Cern Karolina (Eds.), *Towards Recognition of Minority Groups*. Farnham – Burlington, Ashgate: 473-488.

Streszczenie

Artykuł odsłania napięcie między etyką i prawem u Emmanuela Lévinasa. Instytucje i etyka w różny sposób stosują się do jednostek w ich „unikalności” tudzież „podmiotowości prawnej”. Po zdemaskowaniu ambiwalencji prawa pozytywnego Lévinas stanowczo apelował o to, by ustawy znajdowały umocowanie w dyskursie obywatelskim. Prawa powinny być też zorientowane na pierwotne prawa ludzkie. W pismach Lévinasa stopniowo na ważności zyskują sprawiedliwość i „Trzeci”.

Autorka prześledziła tę ewolucję i ramowo zarysowała *sceptyczną* filozofię prawa wedle Lévinasa, niezależną od widocznych u niego predylekcji do *bezwarunkowej* etyki.

Słowa kluczowe: Lévinas, prawo pozytywne, ambiwalencja prawa, prawo vs. etyka, „Trzeci”, prymat sprawiedliwości, odpowiedzialność, prawa ludzkie.

Evolution and uniqueness. The concept of law according to Emmanuel Lévinas

Summary

This paper explores the tension between ethics and law in the theory of Emmanuel Lévinas. Institutions and ethics have different relations with individuals in their ‘uniqueness’ and ‘legal subjectivity’. After unmasking the ambivalence of positive law, Lévinas issued a robust appeal for laws to be anchored in civic discourse. They should also be orientated towards the pre-original rights of man. In Lévinas’s writings, the notions of justice and the ‘Third’ become increasingly important. The author has followed that evolution and sketched the framework of a *sceptical* philosophy of law according to Lévinas, irrespective of his apparent predilection for *unconditional* ethics.

Keywords: Lévinas, positive law, ambiguity of law, law versus ethics, the ‘Third’, primacy of justice, responsibility, rights of man.

Dr hab. Ewa Nowak, prof. UAM
Wydział Nauk Społecznych
Instytut Filozofii
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza