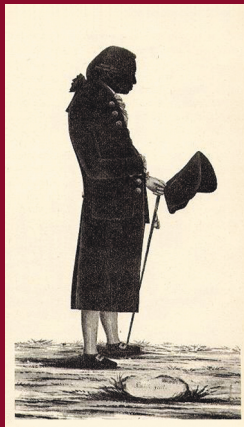


NA PRZEŁOMIE



25 lat seminarium filozoficznego

Uniwersytet Jagielloński 1995-2020

NA PRZEŁOMIE
25 LAT SEMINARIUM FILOZOFICZNEGO
UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI 1995-2020

Na Przełomie

25 lat seminarium filozoficznego
Uniwersytet Jagielloński 1995-2020

Studia pod redakcją
Jacka Romańskiego,
Anny Szklarskiej,
Sabiny Prejsnar-Szatyńskiej

Posłowie
Józef Lipiec



Kraków

© Copyright by individual authors, 2020

Recenzenci

prof. dr hab. Beata Szymańska-Aleksandrowicz

dr hab. Joanna Hańderek, prof. UJ

dr hab. Michał Bohun, prof. UJ

dr hab. Ryszard Wiśniewski, prof. UMK

dr hab. Maria Zowisło, prof. AWF w Krakowie

Opracowanie redakcyjne

Sylwia Mieczkowska

Projekt okładki

Paweł Sepielak

Autor fotografii

Jacek Romański

ISBN 978-83-8138-122-2 (druk)

ISBN 978-83-8138-277-9 (on-line, pdf)

Publikacja dofinansowana ze środków Instytutu Filozofii

Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz Uczestników

Seminarium Na Przełomie

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków

tel.: 12 421-13-87; 12 431-27-43

e-mail: akademicka@akademicka.pl

Księgarnia internetowa: <https://akademicka.pl>

Spis treści

Wstęp	7
Stanisław Łojek	
Piękno was wyzwoli. Sztuka według Nietzschego według Heideggera	9
Piotr Mróz	
Niepokoje inskrypcji przemocy – przesłanie Musilowskiego moralitetu. Kilka uwag o niepokojach wychowanka Törlessa	55
Magdalena Malska	
Symbolika baletów Augusta Bournonville’a	75
Agnieszka Smrokowska-Reichmann	
Rozum rozczłonkowany. Racjonalność komunikacyjna Jürgena Habermasa	101
Ryszard Philipp	
Augustiański Bóg nie stwarza zła?	125
Joanna Wilkońska	
Nihilizm i radykalny altruizm. Ontologia determinowana etyką u J.-P. Sartre’a i E. Lévinasa	137
Magdalena Marciniak-Pinel	
„W tym szaleństwie jest metoda”, czyli do czego Freudowi potrzebny był Hamlet?	165

Małgorzata Ziąbka	
W świetle aksjologii negatywności	177
Ewa Kurlito-Kalitowska	
Filozoficzna analiza bólu i cierpienia	195
Jacek Romański	
Zagadnienie immanencji w Deleuzjańskiej interpretacji Spinozy	223
Sabina Prejsnar-Szatyńska	
Ontologiczne spory o istnienie społeczeństwa w polskiej teorii socjologicznej	239
Anna Szklarska	
Dialektyka przemocy w historiozofii G.W.F. Hegla	263
Beata Foszczyńska	
Aksjosfera sportu	291
Anna Smywińska-Pohl	
O prababkach, córkach Nawojki. Kobiety z wykształceniem filozoficznym związane z przedwojennym Uniwersytetem Jagiellońskim (1897-1939)	315
Joanna Ziarkowska	
Podróże do międzywojennego Krakowa w świetle aksjologii	331
Małgorzata Konarzewska	
Analogie terminologiczne i leksykalne w twórczości św. Jana oraz mistyków świata islamu.	359
Katarzyna Barska	
Kim jestem? Byt ludzki w ujęciu systemowym	379
Dorota Ucińska	
Edmund Husserl. Redukcja do absolutu	391
Józef Lipiec	
Posłowie	411

Wstęp

Pragniemy podziękować wszystkim uczestnikom Seminarium „Na Przełomie”, którzy na przestrzeni lat brali mniej lub bardziej aktywny udział w jego pracach. Wasza obecność tworzyła klimat miejsca otwartego, przyjaznego i motywującego do pracy naukowej. Seminarium, będąc miejscem wymiany poglądów ludzi o odmiennych zainteresowaniach badawczych, okazało się urodzajnym podłożem, na którym z ziaren pasji filozoficznych wyrósł bogaty plon prac doktorskich i habilitacyjnych. Świadczą o tym liczne rozprawy naukowe, które w większości zostały wydane w formie książkowej, umożliwiając tym samym szersze oddziaływanie na kolejne pokolenia naukowców, a w konsekwencji na rozwój nauki.

Tom, który przygotowaliśmy, stanowi przegląd zagadnień podejmowanych w ramach naszych spotkań. Dziękujemy Autorom tekstów za włączenie się w inicjatywę upamiętnienia Seminarium.

Szczególne podziękowania w imieniu wszystkich uczestników „Na Przełomie” składamy Profesorowi Józefowi Lipcowi. Jego charakterza, osobowość i dobra wola pozwoliły wielu z nas wykorzystać swój potencjał i dodać drobny wkład w rozwój dziedziny, którą się zajmuje. Będąc naszym przewodnikiem na naukowych ścieżkach, otacza nas opieką, wspiera i nieustannie motywuje do dalszej pracy naukowej.

W imieniu Redaktorów Sabina Prejsnar-Szatyńska

Joanna Wilkońska

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Nihilizm i radykalny altruizm

Ontologia determinowana etyką
u J.-P. Sartre'a i E. Lévinasa

Słowa kluczowe: E.Lévinas, J.P. Sartre, podmiotowość, etyka, inny

Abstrakt: Koncepcję podmiotowości E. Lévinasa i J.-P. Sartre'a łączy poszukiwanie źródłowego sensu podmiotowości, rozpatrywanej w horyzoncie ontologicznym. Obaj filozofowie zdają się przeczuwać fałsz, przymus i konflikt, na które podmiotowość jest narażona, jeśli byt będzie tylko bytem zanurzonym w bycie, czystą tautologią. Dla obu uwarunkowania ontologii uniemożliwiają realizację istoty Ja w wymiarze autonomii i wolności. Tam, gdzie egzystencjalizm Sartre'a wyraża się w pierwszeństwie świadomości wobec bytu, by choć na chwilę zaznaczyć swoją egzystencję i zaznać wolności, tam E. Lévinas ów wewnętrzny konflikt jednostki postrzega jako konsekwencję imperatywu czynienia Dobra, którego głos dociera z obszaru niemożliwego do pomyślenia. Podczas gdy Sartre nigdy nie opuszcza płaszczyzny ontologicznej, Lévinas konsekwentnie radykalizuje swój punkt widzenia, wskazując na źródło podmiotowości w metafizyce, skąd pochodzi nieusuwalne pragnienie bycia dla innego. Ontologia musi zostać wyparta przez metafizykę, jeśli chce usunąć konflikt wewnątrz jaźni, zapobiec egoizmowi i sprostać wymogom etycznej relacji z bliźnim. Etyczna relacja z drugim człowiekiem to nie piekło, lecz przywilej realizowania siebie w jedynym uprawnionym i niesprzecznym sensie człowieczeństwa – zdaje się mówić E. Lévinas. Transcendencja w egzystencjalnym ujęciu J.-P. Sartre'a wzmacnia egoizm jednostki, w obawie przed dominacją innego, w przypadku E. Lévinasa – zgoła odmiennie – uzasadnia jej altruizm.

**Nihilism and radical altruism.
Ethic-determined ontology of J.-P. Sartre and E. Lévinas**

Keywords: E. Lévinas, J.P. Sartre, subjectivity, ethics, other

Abstract: The basic concept of subjectivity in the philosophy of E. Lévinas and J.P. Sartre has roots in constant searching for the “meaning of things” as seen from the ontological point of view. Both philosophers obviously sense some kind of inconsistency there, the obligations and inevitable conflicts forced upon subjectivity, if the being is only being in being, pure tautology. Freedom or autonomy are inaccessible in ontological terms for both philosophers. Where Sartre’s existentialism expresses itself by the precedence of consciousness over the being – if only for a momentary act of existence and freedom – E. Lévinas perceives this internal conflict as a consequence of the moral imperative, coming from an unthinkable dimension. As J.-P. Sartre never abandons the ontological field, E. Lévinas consistently radicalizes his point of view, pointing out the metaphysics as horizon from where the inefaceable longing for the other comes. Ontology must be substituted by metaphysics in the wish to get rid of the contradictions of subjectivity, to prevent egoism and fulfil ethical obligations to others. Ethical relation with another man isn’t hell – against Sartre, but a privilege to become true in the only eligible and not contradictory sense of humanity – E. Lévinas seems to claim. The transcendence in the existential approach of J.-P. Sartre potentiates the individual egoism, for fear of dominance from the other, for E. Lévinas – very differently – the transcendence funding the altruism is primary anchored in human nature.

Podmiot, świadomość, byt, relacja z innym stanowią centralne zagadnienia filozofii egzystencjalnej. Ontologiczne ujęcie natury i związków pomiędzy tymi kategoriami prowadzi Jean-Paula Sartre’a i Emmanuela Lévinasa do zgoła odmiennych wniosków o istocie człowieczeństwa i sensie istnienia. Analizy Sartrowskiej filozofii egzystencjalnej były obszernie komentowane przez Lévinasa, stąd w niniejszym artykule wizja podmiotu pierwszego filozofa będzie kontekstem rozważań autora *Inaczej niż być...* Obaj myśliciele poruszają się w horyzoncie ontologicznym, ich drogi rozchodzą się jednak przy próbie odpowiedzi na pytanie o sens. O ile wizja podmiotu Sartre’a mieści się w ramach filozofii, o tyle Lévinas sens odnajduje dopiero po jej przekroczeniu – w etyce.

Lévinas, w nawiązaniu do myśli Sartre'a, zajmuje się głównie motywem „rozdarcia” podmiotu, do jakiego dochodzi wskutek nicościującej pracy świadomości. W problematyce podmiotu interesuje go przede wszystkim możliwość transcendencji. Stawia pytania dotyczące warunków, w jakich egzystencja wykracza poza siebie. Analiza tych warunków doprowadza myśliciela do wniosku, iż rozdarcie podmiotu – niezbędne, by istotnie otworzyć się na radykalną zewnętrżność – jest powierzchowne. Uważa, że powodem uniemożliwiającym realizację transcendencji jest pozostawanie na gruncie ontologii. Radykalizując zatem poglądy Sartre'a, proponuje wyjście z horyzontu bytu i wkroczenie do obszaru etyki, gdzie – jego zdaniem – rodzi się źródłowość podmiotowości. Krytyka sartrowskiej egzystencji sprowadza się zatem do krytyki ontologii „Ja”.

Byt-w-sobie (*l'être en-soi*) – za Sartre'em – jest tautologiczny, „jest bo jest” nieodróżnicowaną i nieprzejrzywą masą, której sensu istnienia nie sposób dostrzec. Logicznie rzecz biorąc, byt jest absurdalny, estetycznie „przyprawia o mdłości”, ontologicznie zaś jest nieodróżnicowany: „Jest pełną pozytywnością. Nie zaznaje żadnej inności: nigdy nie ustanawia siebie innym, chyba że innym bytem; nie może znieść żadnej relacji z innością. Sam jest nieokreślonością i w niej się wyczerpuje”¹. Ponadto byt-w-sobie jest – by tak rzec – beznadziejny, gdyż nie niesie w sobie ani żadnej możliwości, ani niemożliwości, tak zresztą, jak nie niesie niczego poza samą maszyną nieodpartością swego istnienia. Jest niejako „czarną dziurą”, w którą człowiek wpada i która, jako że pozbawiona wszelkich możliwości, czy też niemożliwości – beznadziejnie go pochłania.

¹ Jeśli nie podano inaczej, wszystkie cytaty obcojęzyczne są tłumaczone przez autorkę. Oryg.: „Il est pleine positivité. Il ne connaît donc pas l'altérité: il ne se pose jamais comme autre qu'un autre être; il ne peut soutenir aucun rapport avec l'autre. Il est lui même indéfiniment et il s'épuise à l'être”. J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Saint Amand 2001, s. 33.

Sartre używa terminu *grzęzawisko*, który dość plastycznie oddaje charakter bytu-w-sobie. Niemniej istnieje szansa na wyrwanie się spod przytłaczającego ciężaru bytu, jeśli podjęty zostanie wysiłek wydobywania się z kręgu narzucającej się fenomenalności istnienia, w ruchu odkrywania czegoś, co jakoś przeczy bezsensowności bytu. Sartre znalazł takie miejsce w owej – zdawałaby się na początku – niemożliwej do zróżnicowania, zwalistej bryle. To miejsce istnieje na zasadzie pewnego pęknięcia, rysy, czy też szczeliny (*la fissure*). Nie powstaje ona jednak samoistnie, powodowana naturalnymi procesami bytowymi, ponieważ byt-w-sobie z założenia nie może być ani aktywny, ani twórczy. Czynnikiem rozrywającym jego strukturę może się stać – zdaniem Sartre’a – tylko świadomość podmiotu, która buntuje się przeciw męczącej pozytywności bytu. Dopóki świadomość pozostaje w sferze fenomenalnej (to znaczy przyjmuje byt takim, jaki się jej jawi), to nie pozbędzie się łatwo uczucia mdłości (*la nausée*) i grzęźnięcia w zalewającej go masie. Fenomen bytu to pierwsza refleksja, na jaką natyka się *cogito* i tak naprawdę niewiele z tego wynika (poza przypisaniem sobie owej bezzasadności bycia), skoro „Ja” też istnieje. Jedynym możliwym rozwiązaniem byłoby podważenie tej cechy bytu, która właściwie w całości charakteryzuje jego bytowość. Należałoby się zwrócić przeciwko pozytywności bytu-w-sobie, wyczerpującej się w stwierdzeniu: „Byt jest. Byt jest w sobie. Byt jest tym, czym jest”². Wyjściem byłoby zrewidowanie czasownika: „jest”. Być może jest coś, co nie jest, to znaczy nicość? Tym tropem właśnie poszedł Sartre i odkrył, że o ile *cogito* wydobędzie się z pierwotnego kręgu percepcji fenomenalnej i przejdzie do transfenomenalności (przejrzystości zjawisk), o tyle ma szansę przekonać się o niezwykłych właściwościach swojej świadomości.

Przerywając w tym miejscu rozważania Sartre’a, należy zwrócić uwagę na dwie sprawy: po pierwsze – Sartrowska ontologia

² Oryg.: „L'être est. L'être est en soi. L'être est ce qu'il est". *Ibidem*.

nadal utrzymuje byt w mocy, lecz rysuje w nim pewne pęknięcie (nicość), po drugie – sprawcą owego rozdarcia jest świadomość podmiotu, który choć neantyzuje (czyli wytwarza nicość), wciąż przykuty jest do bytu.

Na tym etapie refleksji można wskazać na pewne podobieństwa pomiędzy myślą czołowego egzystencjalisty a rozważaniami Lévinasa, widoczne choćby nawet na kartach *L'évasion* czy *De l'existence à l'existant*. W pierwszym dziele doświadczenie bytu zostało opisane właśnie jako doświadczenie mdłości, które wiąże się po pierwsze z wrażeniem wrogości, a po drugie z uczuciem wstydu (*la honte*). Wstyd i mdłości powodują chęć odmowy uczestnictwa, pragnienie wyrwania się, tytułowej ucieczki (*l'évasion*).

Jest w mdłościach odmowa pozostawania w nich, wysiłek wydobycia się z nich. Ale wysiłek ten będzie odtąd postrzegany jako rozpaczliwy [...]. I ta rozpacz bycia na krawędzi stanowi o całej udręce mdłości. W mdłościach, które są niemożliwością bycia tym, czym się jest, jednocześnie będąc na krawędzi samego siebie, ściśniętego w wąskim kręgu, który dusi. Jesteśmy tutaj i nie ma już nic więcej do zrobienia, nic do dorzucenia [...]: to jest samo doświadczenie czystego bytu. [...] Doświadczenie czystego bytu jest jednocześnie doświadczeniem swojego własnego wewnętrznego antagonizmu i narzucającej się konieczności ucieczki³.

Można zwrócić uwagę na podobną perspektywę, w jakiej obydwaj myśliciele rozpatrują relację Ja–byt. W obydwu przypadkach relacja ta kształtuje się na zasadzie opozycyjności. Byt niejako ciąży

³ „Il y a dans la nausée un refus d'y demeurer, un effort d'en sortir. Mais cet effort est d'ores et déjà caractérisé comme désespéré. [...] Et ce désespoir, ce fait d'être rivé constitue truite l'angoisse de la nausée. Dans la nausée, qui est une impossibilité d'être ce qu'on est, on est en même temps rivé à soi-même, enserré dans un cercle étroit qui étouffe. On est là, et il n'y a plus rien à faire, ni rien à ajouter [...]: c'est l'expression même de l'être pur. [...] L'expérience de l'être pur est en même temps l'expérience de son antagonisme interne et de l'évasion qui s'impose”. E. Lévinas, *De l'évasion*, Montpellier 1982, s. 116.

podmiotowi, przytłacza go i uwiera czy wręcz budzi wstręt – nie bez powodu przecież obydwaj filozofowie używają tego samego określenia: „mdłości”. Jeśli pozostanie się do końca sobą, czy – jakby chciał Sartre – dla-siebie (*pour-soi*), to tym samym wzmagą się poczucie bezsensownego istnienia. Dlatego cały proces odrzucenia, wyparcia się bytu rozgrywa się na owej Lévinasowskiej krawędzi siebie samego, w sobie, a jednocześnie poza sobą, niejako przy sobie. Zresztą ta retoryka jak najbardziej zgodna jest z poszukiwaniem przez obu filozofów tego, co na zewnątrz, tego, co transcendentne. Jak widać, do odczucia mdłości, jakie towarzyszy prostej konstatacji: „ja jestem”, Lévinas dorzuca jeszcze jedno doznanie, a mianowicie – *wstyd*⁴, który z jednej strony wzmagą poczucie dyskomfortu, a z drugiej zapowiada późniejszą etyczną perspektywę, która ma znieść konflikt „Ja” i bytu-w-sobie. Na razie jednak konflikt ten nabrzmiewa i podmiot wobec nieznośnego nacierania bytu szuka dróg ucieczki. Tu obaj filozofowie mówią jednym głosem o tym, że podmiotowość koniecznie przynależy do bytu, lecz paradoksalnie postrzega siebie jako coś spoza niego. Jest bytem i niebytem jednocześnie. Paradoks ten Sartre rozwią-

⁴ Sartre co prawda też używa tej kategorii, niemniej jej znaczenie ogranicza on raczej do płaszczyzny, na której dochodzi do konfliktu pomiędzy dwiema podmiotowościami. Dla Sartre’a wstyd będzie pierwszym i negatywnym odczuciem określającym relacje walki, rywalizacji z drugą osobą o swój podmiotowy status. Sartrowski wstyd odsłania więc naturę świadomości będącej w stanie zagrożenia spowodowanego degradującym spojrzeniem (*le regard*) innej osoby. Wstydzę się, gdy inny na mnie patrzy, przez co należy rozumieć, iż moja świadomość bycia podmiotem została zakwestionowana przez inne byty *implicite* podmiotowe. Zatem wstyd należy wiązać z ryzykiem utraty własnej autonomii i wolności. „Zatem wstyd [...] jest wstydem za siebie, jest przyznaniem, iż jestem przedmiotem, na który inny patrzy i którego inny osądza. Mogę wstydzić się tylko za moją wolność jako tę, która mi się wymyka, stając się danym przedmiotem”; oryg.: „Or, la honte [...] est honte de soi, elle est reconnaissance de ce que je suis bien objet qu’autrui regarde et juge. Je ne puis avoir honte que de ma liberté en tant qu’elle m’échappe pour devenir objet donné”. J.-P. Sartre, *op. cit.*, s. 300.

zał poprzez przyznanie świadomości nicościującego charakteru, czyniąc tym samym podmiot będącym, ale w sposób negatywny, natomiast Lévinas mówi o byciu w obrębie siebie samego. Jego zdaniem należy także przeciwstawić się bytowi, ponieważ jest on nieokreślony i niezróżnicowany, a podmiotowość na zasadzie tożsamości musi się jakoś odznaczyć. Istnieć na sposób podmiotowy, to znaczy znaleźć lukę, w której można się zwinąć (*s'enrouler*), podwoić swe istnienie jako moje istnienie, co jest możliwe tylko wtedy, gdy egzystencja człowieka oddzieli się od nieokreśloności istnienia w ogóle i stworzy pewien odstęp, pewną separację, wyrwę w łonie bycia, a nawet głębiej jeszcze – jego „przedbycia”.

Il y a a Sartrowski byt wsobie

Lévinas rozróżnia w bycie rodzaj jego podstawy, tzw. *il y a*, które ma podkreślić aspekt jego anonimowości i bezosobowości. *Il y a* oznacza „jest”, „znajduje się” w jakiejś pustej przestrzeni. Anonsuje istnienie, choć zwrot ten nie zawiera czasownika „być”. Dla filozofa oznacza bezimienny „szum istnienia”, groźny pomruk zapowiedzi bycia. Na etapie *Całości i nieskończoności...* w tę mroczną przestrzeń apeironu może wniknąć światło, wyprowadzające rzeczy z niebytu i ustanawiające tym samym pierwszą fazę podmiotowości w jej istotowym spełnieniu etapu rozkoszowania (*la jouissance*), zmysłowości, zadowolenia bytu skończonego. Na tle anonimowego *il y a* światło umożliwia widzenie, które z kolei wyodrębnia poszczególne byty i umieszcza je w perspektywie podmiotowo-przedmiotowej. W *Inaczej niż być...* filozof kontynuuje wątek *il y a*, lecz (jak wiele zresztą tematów podejmowanych wcześniej) pogłębia jego znaczenie dla podmiotowości. Otóż *il y a* zawiera w sobie więcej niż anonimowość, nabiera natomiast znaczenia bezsensowności i to bezsensowności napierającej na „Ja”, przytłaczającej je swym ciężarem, ale dzięki temu wymuszającej niejako na podmiotowości doznanie bierności, jakże koniecznej do bycia

w swoim źródle. „Aby wybraniec mógł doznawać i dźwigać bez zadośćuczynienia, trzeba nadmiernego i odpychającego szumu i natłoku *il y a*”⁵. Widać więc, że *il y a* nie jest pozbawiona pewnej dwuznaczności oddziaływania na podmiot. Z jednej strony *il y a* samo w sobie jest nieużyteczne i bezsensowne, z drugiej zaś wywiera na podmiotowość pozytywny wpływ poprzez wymuszenie na niej poszukiwania sensu. Absurdalność *il y a* przejawia się również w tym, że w akcie przytłaczania podmiotowości swoim ciężarem każe jej podporządkować się każdemu innemu, zmusza do bycia jego zakładnikiem.

Il y a [...] jest nadwyżką bezsensu nad sensem. Właśnie ta nadwyżka umożliwia ekspiację Sobości – ekspiację, którą znaczy właśnie sobość. *Il y a* jest całym ciężarem inności doznawanej i dźwiganej [*supporté*] przez podmiotowość, która tej inności nie ustanawia. Nie jest prawdą, że *il y a* jest wynikiem ‘subiektywnego wrażenia’. Tylko w tym przekraczaniu sensu przez bezsens wrażliwość – Sobość – powstaje [*s'accuse*] jako taka, jako nieograniczona bierność, jako czysta podatność, jako bezinteresowność lub podważenie istoty⁶.

Można więc powiedzieć, że pomimo całej swej negatywności *il y a* odgrywa pozytywną rolę, ponieważ jest ostatecznie zapowiedzią najważniejszego zdarzenia dla podmiotowości, to jest przyjęcia Innego. Paradoksalność i dwuznaczność bytu, czy też jego podstawy (*il y a*), nie zmienia faktu, że do zawiązania się sobości/wewnętrzności potrzeba dystansu, oddzielenia od swego gruntu. W *De l'existence à l'existant* podmiotowość wymyka się bytowi jako hipostaza, w *Całości i nieskończoności...* jako Tożsamy (otwarty na innego), a w *Inaczej niż być...* już jako Inny-w-Tożsamym. Niezależnie od różnic pomiędzy powyższymi strukturami, podmio-

⁵ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 274.

⁶ *Ibidem*.

towość łączy za każdym razem to, że rozdziera byt, na początku pozostając jeszcze w jego zrębach, a potem oddzielając się od niego poprzez odnalezienie swego źródłowego jądra w wymiarze poza-bytowym, to jest etycznym. Oczywiście, podobnie jak u Sartre'a, tu także nie może być mowy o całkowitym uwolnieniu się od bytowości, ponieważ, chcąc nie chcąc, „Ja” istnieje, lecz istnienie to sięga poza siebie, ku transcendencji. Na tym polega zasadnicze podobieństwo koncepcji obydwu filozofów: egzystencja jest ekstatyczna, przekraczająca swój zjawiskowy wymiar, chociaż sposób owego wykraczania przybiera odmienny charakter. Tak czy inaczej, podmiotowość – warto podkreślić powtórnie – jest pewnym paradoksem, w języku Sartre'a ma znamiona absurdałności, a w przypadku Lévinasa można mówić o pęknięciu rysującym się na granicy tego, co immanentne i transcendentne lub też tożsame i inne.

Substancjalizacja a świadomość

Taka wizja podmiotu stwarza perspektywę nieustannego antagonizmu między „Ja” a jego gruntem. By rozwiązać owo napięcie podmiotowo-bytowe, Sartre wskazuje na świadomość, której przypisuje rangę wydarzenia ontologicznego (*l'événement ontologique*) negującego byt. Nicość w żaden sposób nie może pochodzić od bytu, skoro nie istnieje. Nicość jest swoim własnym źródłem. A jednak się wydarza i to mocą świadomości, która w procesie autopercepcji wystawia (*expose*) podmiot na samego siebie, dokonując tym samym aktu transcendencji. Stwierdzając, że ja – to ja, automatycznie wprowadzona zostaje różnica w łonie samego podmiotu, w przerwę tę wkrada się nicość, a za nią wolność tworzenia i działania. Świadomość, której synonimem staje się nicość, jest – zdaniem Sartre'a – nieusuwalna, a co najważniejsze, dzięki niej podmiotowość uzyskuje autonomię bytu-dla-siebie (*l'être pour-soi*), realizującego się w modusie swej własnej możliwości i nieustannej autoprojekcji. Podmiotowość to taki szczególny byt,

który jest zdolny ujrzeć siebie jako swą własną negację. „Bytem, przez który Nicość przychodzi na świat, jest byt, któremu w jego byciu chodzi o nicość jego bycia: byt, przez który Nicość przychodzi na świat, musi być swoją własną Nicością”⁷. W innym miejscu swego podstawowego dzieła Sartre zauważa, iż nicość ta nie „jest”, lecz „jest byta” (*est été*). Taka forma implikuje sprawcę tego wydarzenia, w przeciwieństwie do bytu-w-sobie, który jest sam z siebie, ale nie przez siebie. W polemice z Sartrem Lévinas przyjmuje co prawda neantyżujący charakter świadomości, lecz nie zgadza się co do źródłowego i nieusuwalnego charakteru samej nicości. W jego rozumieniu unosi się ona niejako na powierzchni bytu, jednocześnie do niego przynależąc. Swój pogląd argumentuje tym, iż świadomość nie jest nieredukowalna do bytu, ale wręcz przeciwnie – z niego się wywodzi. Filozof przyznaje neantyżującej świadomości pewną rolę w konstytuowaniu podmiotowości, lecz podważa jej fundamentalne znaczenie, podkreślając tym samym jej powierzchowny charakter. Nicościująca świadomość jest co najwyżej momentem stawania się podmiotu, swoistym rodzajem emfazy prowadzącej jedynie do wzmocnienia jego istoty, co automatycznie szczelniej zdaje się zamykać wrota immanencji. Dla Autora *Totalité et infini...* prawdziwa transcendencja nie ma charakteru negacji. Poszukiwanie jej musi się odbywać w warunkach pozaontologicznych. Niemniej we wcześniejszych pracach – jeszcze w *Totalité et infini...* – pomimo polemiki z założeniami ontologicznymi Sartre’a czy Heideggera, Lévinas nie rozstaje się z bytem ostatecznie. Dopiero później radykalizuje swoje stanowisko i stwierdza, że utrzymanie innego, czyli prawdziwej transcendencji, wymaga przeciwstawienia się temu, co w podmiotowości bytowe, czyli temu, co jest związane z jej istotą. Wprawdzie w *Całości i nieskończoności...* już rysuje perspektywę etyczną, jednak wciąż

⁷ Oryg.: „L'être par qui le néant arrive dans le monde est un être en qui, dans son être, il est en question du néant de son être: l'être par qui le néant vient au monde doit être son propre néant”. J.-P. Sartre, *op. cit.*, s. 57.

jest ona w jakiś sposób godzona z warunkami bycia. Postulat radykalnej zewnętrżności wyraża się w wydobyciu najważniejszego – zdaniem myśliciela – sposobu bycia (wciąż bycia) podmiotowości, realizującego się tylko w relacji dialogicznej – twarzą w twarz z innym człowiekiem. I aby mogła się ona zawiązać, musi być spełniony warunek ukonstytuowania się Ja jednostkowego, to jest zakonstytuowanego w swoim byciu, które znalazło się u siebie (*chez soi*). Owo zadomowienie w określonym wymiarze bytu, wyodrębnienie swego miejsca, to z jednej strony ugruntowanie istoty, a z drugiej konieczność jej przekroczenia.

Rysuje się tu oczywiście jakiś rodzaj dialektyki, kiedy to wejście w siebie zakłada *a priori* kierunek przeciwny. Stadium wyodrębniania Ja jednostkowego z bytu w ogóle nazywa Lévinas „separacją, ateizmem, rozkoszowaniem się. Rozkoszowanie się jest drżeniem egoistycznego bytu. Rozkoszowanie się separuje, angażuje w treści, którymi żyje. Separacja wydarza się jako pozytywne dzieło takiego zaangażowania”⁸. Na pierwszy rzut oka określenia te wydają się być nieco pejoratywne, lecz przy założeniu, że omawiany etap jest tylko pewnego rodzaju momentem dialektycznym, zdaje się to już nie mieć większego znaczenia. „Egoizm, rozkoszowanie się, używanie życia, zmysłowość i cały wymiar wewnętrzności – aspekty separacji – są konieczne dla idei Nieskończoności, to znaczy dla relacji z Innym (*autrui*), która zawiązuje się, wychodząc od bytu oddzielnego i skończonego”⁹. Metafizyczne *pragnienie Innego* może się wydarzyć tylko w bycie oddzielnym i skończonym. Mówiąc o dialektyce wewnętrzności i zewnętrżności (czy też skończoności i nieskończoności), mamy świadomość, że pozostaje ona niejako w sprzeczności z Lévinasowską metafizyką zamkniętości i otwartości podmiotu. Sam filozof odcinał się od wszelkiej dialektyki, uważając ją za proces immanentny, który jedynie sprawia

⁸ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 167.

⁹ *Ibidem*, s. 169.

wrażenie, że sięga ku transcendencji, a w istocie jest zonglowaniem słowem przez podmiot, nie posuwa więc procesu nawiązywania relacji z innymi. Ruch dialektyczny jest dla niego momentem *tego samego*. W powyższych rozważaniach wyraźnie widać, że filozof zdaje sobie sprawę, że doszedł do poziomu nieprzekazywalności i nieosiągalności dalszego poziomu za pomocą narzędzi werbalnych. W dalszej części pracy temat ten jest poruszany przy rozpatrywaniu zagadnienia „migotania sensu”, a ponadto uwidacznia się także w płynnym przechodzeniu filozofa pomiędzy pojęciami: transcendencji, Boga, Nieskończoności, Dobra, Absolutu, aż do brania ich w cudzysłów. Lévinas stara się niejako pokazać drogę postępowania etycznego w stosunku do bliźniego, postępowania, które w pewnym momencie musi rozstać się ze słowem.

Wracając jednak do głównej części niniejszych rozważań należy przypomnieć, iż etap substancjalizacji podmiotowości dokonuje się w ruchu oddzielenia od bytu, zwanym przez filozofa *separacją*. Wydobyć źródłowej istoty polegać ma na „zwinięciu się w siebie” – po to, by po uprzednim ugruntowaniu się w bycie na sposób *conatus essendi*, mieć się z czego odbić. Można powiedzieć, że transcendencja w postaci innego musi natknąć się wpierw na określone. Nieokreśloność bowiem nie wejdzie ani w relację mowy, ani bliskości, rozpuści się w swej nijakości.

Jak było już omówione, transcendencja u Sartre’a przybrała postać nicości oraz nicościującej świadomości, tu natomiast wybiera sobie na swego wysłannika Innego, który to nic nie ma wspólnego z nicością jako taką, może być natomiast porównany do „szczeliny w bycie”. Pochodzi bowiem z innego wymiaru i jednocześnie w ten wymiar wprowadza „Ja”, jeśli podmiotowość wejdzie z nim w relację. Zdaniem Lévinasa Inny stanowi gwarancję niepopadnięcia w sieć zależności dialektycznych, skoro to właśnie on wyprowadza podmiotowość z ram systemu i jest tym elementem, który skutecznie przeciwstawia się pokusie syntezy. Świadomość w opinii Lévinasa jest wtórna wobec źródłowej relacji mowy, innymi słowy – odkrywamy Innego, zanim sobie to uświadomimy, zanim go

nazwiemy i zrozumiemy. Podstawową charakterystyką świadomości jest jej intencjonalność, zagarnięcie dla siebie, co niejako kwestionuje jej autonomię i bycie poza systemem. Na etapie *Całości i nieskończoności*... Lévinas mówi jeszcze o systemie i syntezie, o tym, co poza nimi, o rejonach spoza (*au delà*), z których pochodzi prawdziwa transcendencja, której najważniejszym synonimem wciąż pozostaje zewnętrżność (*l'extériorité*). Dlatego podstawową wykładnią Innego jest zdolność rozrywania struktur, niepokoje nie w stagnacji, przychodzenie z zewnątrz. Nie można jeszcze tu mówić o inności w sensie ontologicznym, czy raczej (antycypując późniejsze wnioski Lévinasa) – nieontologicznym. Wobec tego dyskusja z sartrowską świadomością na tym etapie przebiegać będzie w perspektywie tego, co wewnętrzne i zewnętrzne, co w przypadku podmiotowości przekłada się na poziom egologiczny tego, co dla mnie, i tego, co niezależne ode mnie. W tej polemice nicość świadomości zdaje się być tylko potrzebą autokreującej się podmiotowości, która sprowadza wszelką inność w swoje własne struktury. Zgadza się to z tezami samego Sartre'a, który w opisie podmiotowości na gruncie etycznym stwierdza, że „piekło to inni”, co ma oznaczać tyle, że inny człowiek zagraża mojej podmiotowości, dokonując jej uprzedmiotowienia. Gdy Inny na mnie patrzy, to tym samym sprowadza mnie do rangi przedmiotu. Do powyższej konstatacji Lévinas doszedł w toku konsekwentnej analizy kategorii nicości: zakładając, że inny człowiek jest inny niż ja sam, czyli jest inaczej mną, jednocześnie mną nie będąc, automatycznie neguje moje istnienie, czyli wprowadza nicość. Tak zresztą jak wszystko, co udziela się świadomości, istnieje na sposób niebycia. Niemniej Inny na mnie patrzy i w tym spojrzeniu moje bycie-dla-siebie przechodzi w bycie-dla-innego, innymi słowy – byt podmiotowo-podmiotowy pod presją Innego zamienia się w byt podmiotowo-przedmiotowy. Tutaj wyłania się problem rozróżnienia bycia na autentyczne i nieautentyczne, przy czym to drugie zwane jest przez Sartre'a złą wiarą (*la mauvaise foi*), manifestującą się właśnie wtedy, gdy Inny zapanuje nade mną i pozbawi mnie wol-

ności. W spojrzeniu Innego rodzi się we mnie wstyd bezradności, który sprowadza się do tego, że uchwycony przez świadomość innego staję się bytem - dla - niego. Relacja z innymi nie przebiega tu według heideggerowskiej linii bycia, sugerującej rodzaj międzyludzkiej solidarności, ani też dialektycznej koncepcji Hegla, w której poszczególne świadomości przestają mieć znaczenie w globalnej grze wszystkiego, w ramach której istnienie Innego jest mi potrzebne do tego, bym był przedmiotem dla samego siebie (czy też podług Husserlowskiej teorii, zgodnie z którą inny jest obiektem pustych intencji). U Sartre'a mamy do czynienia z fundamentalnym konfliktem interesów, wojną o zakres wolności i prawa do pełnego jej manifestowania. Niestety dzieje się to za sprawą samej nicości, która separuje mnie od innego i jednocześnie wymierza swe ostrze przeciwko mnie, skoro jest nią przecież wolność spojrzenia drugiego człowieka. „Wystarczy, żeby inny na mnie spojrzał, bym się stał tym, czym jestem. Nie dla mnie, rzecz jasna [...], lecz dla innego”¹⁰.

¹⁰ Oryg.: „Il suffit que l'autrui me regarde pour que je sois ce que je suis. Non pour moi-même, certes [...] mais, pour l'autre”. J.-P. Sartre, *op. cit.*, s. 301. Należy tu zaznaczyć, że w późniejszych poglądach Sartre'a dokonuje się pewna ewolucja dotycząca relacji z innymi ludźmi. W *Cahiers pour une morale* filozof odchodzi od koncepcji nieuniknionego konfliktu między podmiotem i innym na rzecz symetrii wolności osób. Przy konsekwentnym utrzymywaniu silnej autonomii podmiotu proponuje rodzaj egalitaryzmu, w ramach którego podmiot legitymujący się ontologiczną wolnością, aktem woli, przypisuje tę wolność także drugiej osobie. Zatem zamiast kryterium nieusuwalnego konfliktu w relacjach międzyludzkich Sartre wprowadza kryterium równości wolności oparte na modelu sztuki. W *Cahiers pour une morale* czytamy: „To właśnie w oparciu o ten model powinny kształtować się relacje ludzkie, jeśli ludzie pragną istnieć dla drugich jako wolność”. (i d e m, *Cahiers pour une morale*, tłum. M. Jędraszewski, Paris 1983, s. 149). Niezależnie jednak od faktu, że Sartre odszedł od radykalnego poglądu głoszącego, iż to drugi jest ograniczeniem mojej wolności i zamachem na moją podmiotowość, to w konfrontacji z myślą Lévinasa należy położyć nacisk na wciąż niezachwianą pozycję pierwszeństwa Ja w spotkaniu z drugą osobą. To Ja aktem woli uznaje za stosowne przypisanie mu prawa do

Ponad istotą

W koncepcji Innego proponowanej przez Lévinasa nie może być mowy o uprzedmiotowiającej roli Innego, wręcz przeciwnie: potrzebny jest on do upodmiotowienia. Rzeczywiście, odrzucając kluczową rolę świadomości w procesie tworzenia się „Ja”, Lévinas uniknął pułapki intencjonalnego wciągania wszystkiego w jej własną orbitę. Poza tym, kwestionując radykalną inność nicości, broni on podmiotowości przed podawaniem w wątpliwość jej istnienia. Jednak później filozof nie będzie już miał oporów wobec zanegowania owego istnienia, skoro całe jego dzieło *Inaczej niż być...* zmierza do desubstancjalizacji Ja, rozbicia jego istoty. I tu polemika z Sartre'em rozgrywać się będzie już w zupełnie innym wymiarze, w sferze pozaontologicznej. Odtąd przestanie mieć znaczenie, czy świadomość to tylko pozorna szczelina w bycie, ponieważ sam byt już nie stanowi układu odniesienia. To, co do tej pory zwane było zewnętrznym, czy też radykalnie innym, teraz zostanie definitywnie przesunięte z obszaru bytu na grunt metafizyki, zawężonej do etyki. Fraza: „inaczej niż być” (*autrement qu'être*) znaczy dosłownie i wskazuje na totalne przewartościowanie filozoficznego statusu podmiotowości: „Podmiotowość poza byciem

wolności, podczas gdy w ujęciu Lévinasa wszelki impuls wypływa od strony innego. Innymi słowy: u Sartre'a to Ja – autonomicznym aktem woli – obdarza drugiego człowieka wolnością, u Lévinasa zaś relacja ta zostaje odwrócona: to Inny funduje moją wolność. M. Jędraszewski ujmuje rzecz następująco: „Sartre opowiada się za pierwszeństwem wolności, Lévinas za jej nadaniem przez Innego. Dla Sartre'a wolność jest najwyższą wartością, dla Lévinasa wolność czerpie swą wartość i zarazem gwarancję z tego Innego, który ją nadał. Sartre opowiada się za autonomią podmiotu, który jest zdolny wybronić się przed samowolą poprzez zdolność odpowiedzi na apel ze strony Drugiego, Lévinas opowiada się za heteronomią [...]. Lévinas twierdzi, że Drugi, który jest moim Mistrzem i mnie kwestionuje, prowadzi mnie w jakiejś mierze do Boga jako Najwyższego Dobra”. M. Jędraszewski, *W poszukiwaniu nowego humanizmu. J.-P. Sartre – E. Lévinas*, Kraków 1994, s. 228.

wolnym i niewolnym – zobowiązana wobec innego – jest miejscem rozerwania istoty, przez którą przekracza Nieskończoność¹¹. Wystąpienie przeciwko byciu automatycznie wiąże się z odwróceniem się podmiotowości od tego, co w niej stanowi kondensację owego bycia, a więc istoty (*l'essence*). Nie znaczy to bynajmniej, że Lévinas jednym ruchem przekreśla wydarzanie się „Ja” jako subiektywności (wewnętrzności), w której dochodzi do podwojenia i wzmocnienia substancji. Z wewnętrzności w znaczeniu „oności” (*illéité*) filozof wydobywa sens *jedyności* *Ja* zdolnego do odpowiedzialności. Tylko *jedyny* może przekształcić się w strukturę Inny-w-Tożsamym, ponieważ *uwrażliwienie* na przyjęcie Innego wymaga przygotowanego uprzednio gruntu, na którym można go przyjąć. W ogólnym i nieokreślonym bycie nie ma miejsca ani warunków na osobistą odpowiedzialność. Nie można być bowiem odpowiedzialnym za coś, co niknie i rozpuszcza się w nieokreśloności. Etap hipostazy wciąż jest konieczny do zamanifestowania odrębności wobec bezosobowego bytu. Niemniej myślicielowi nie wystarczają już jedynie momenty rozbicia sobości, owe refleksy, jakie następują wskutek spotkania z innym. To już zbyt mało. Lévinas podjął się karkołomnego zadania wykazania, iż jądro „Ja” nie jest – by tak powiedzieć – utkane z osnowy bytu i nie pochodzi z tego świata. Twierdzi, że znaczenie człowieka poprzedza istotę. Najpierw bowiem odkrywamy w sobie sens *jeden za drugiego*, gotowego do *substytucji*, wobec czego byt jednostkowy dla siebie jest faktem wtórnym. Przesunięcie: nie-ja, lecz ja-dla-innego zdaje się tu mieć rangę podstawową; już nie *b y w a m* dla innego, ciągle pozostając sobą, lecz *j e s t e m*, jeśli jestem właśnie dla Innego. Wyłania się z tego postać „Ja” pozbawiona jakiegokolwiek formy egoizmu. Już nie interesuje mnie własne bycie, ponieważ cała moja uwaga skoncentrowana jest na byciu innego człowieka i to nadaje sens mojemu własnemu istnieniu bądź – należałoby powiedzieć –

¹¹ E. Lévinas, *Inaczej...*, s. 26.

istnieniu inaczej. Zresztą, sam autor *Inaczej niż być...* przekonuje, iż istota oraz myślenie o sobie w kategoriach istnienia w sposób konieczny jest interesowne: *esse* jest *interesse*. Pokazuje to zresztą analiza językowa słowa *intéressement* (zainteresowanie), w którym to wyróżnić można częśćkę *esse* (istota), co oznacza, że bycie swoją istotą implikuje trwanie w egoizmie zainteresowania swym własnym bytem.

W sposób pozytywny interesowność potwierdza się jako *conatus* bytów. [...] Interesowność bycia rozgrywa się jako walka egoizmów, walka jednego z drugim, każdego z każdym, w mnogości alergicznie reagujących na siebie egoizmów, które walcząc ze sobą, są dzięki temu razem. Wojna jest czynem lub dramatem interesowności istoty¹².

Cytat ten przywodzi namysł *l'être pour-soi* (być-dla-siebie) Sartre'a, któremu na drodze do osiągnięcia pełni własnego „Ja” stoją inne podmiotowości. *Intéressement* można jednak przekroczyć z pomocą *désintéressement*. Ten językowy zabieg dokonany przez filozofa (przedrostek *-dés* stanowi negację rzeczownika *intéressement*, a jednocześnie wymierzony jest przeciwko zawartej w tym słowie części *esse* wskazującej na istotę) pokazuje, jak jednym prostym ruchem negacji wyprowadzamy podmiotowość z egoizmu bycia, co jest równoznaczne z zapomnieniem o byciu dla siebie samego. Pominięcie istoty otwiera podmiotowość na zupełnie inny wymiar czasowy. Już nie jest ważne „teraz”, ani „teraz z wychyleniem ku przyszłości” (podobnie jak u Sartre'a, gdzie „Ja” realizuje siebie w projektach przyszłościowych). Można powiedzieć natomiast, że podmiotowość jest zaprzeszła, bo dopiero w „Ja” pozbawionym swej istoty może dojść do głosu *anarchiczna intryga Dobra*. „Ja” wyłania się więc z mroków pradawnej przeszłości, „Ja” się nie temporalizuje, skoro czas – jak mówi Lévinas – jest istotą i uka-

¹² *Ibidem*, s. 13.

zywaniem się istoty, „Ja” wydarza się jako „bycie”, ponieważ zostało wykrystalizowane, zanim doszło do zawiązania się jego istoty. Ponadto czas terażniejszy zakłada porządek przedstawieniowy intencjonalności ujmującej byty obecne dla niej i ze względu na nią samą. Natomiast Lévinas pragnie wykazać, iż właściwym modusem relacji z innymi jest relacja mowy (*dire*), będącej źródłem powiedzianego (*le dit*). „Ale relacja z przeszłością poza wszelką terażniejszością, poza wszelką obecnością i wszelkim przedstawieniem – z przeszłością nie należącą do porządku obecności – zawiera się w tyleż niezwykłym, co powszednim wydarzaniu mojej odpowiedzialności za winy i nieszczęścia innych, w mojej odpowiedzialności za wolność innego człowieka”¹³. Wyprowadzenie z istoty jest jednocześnie wyprowadzeniem mnie z czasu terażniejszego (wbrew założeniom transcendentalizmu Husserlowskiego, w którym intencjonalna świadomość ustala znaczenia na podstawie realnej obecności przedmiotów). Moim właściwym czasem jest przeszłość, a skoro tak, to już nie jestem, lecz byłem. Wydaje się, iż jest to jedno z najbardziej kluczowych założeń w koncepcji podmiotowości Lévinasa, znaczenia którego nie sposób nie docenić: nie jestem tu i teraz – jestem – lecz nie tu i nie teraz. Co jednak zostaje po desubstancjalizacji, czym zappełnić można lukę (*non-lieu*) powstałą po redukcji istoty? Co tak naprawdę stanowi fundament mojego jestestwa? Czy „Ja” jest swym własnym wyborem? Otóż okazuje się, że instancją powołującą mnie nie tyle do istnienia, co raczej do substytucji Innego, jest Dobro.

Wolność Sartrowska zakwestionowana na rzecz dobra

W *anarchicznej przeszłości* Dobro mnie wybrało i opatrzyło kondycją *zakładnika innego*, i wybór ten jest nieodwołalny. To, że

¹³ *Ibidem*, s. 23.

Dobro znajduje się przed byciem, znaczy dla podmiotowości tyle, że odpowiedzialność istnieje przed byciem/istotą. „Uprzedniość odpowiedzialności względem wolności oznaczałaby Dobroć Dobra: konieczność, aby Dobro mnie wybrało, zanim ja będę w stanie je wybrać, to znaczy przyjąć jego wybór. Na tym polega moja praźródłowa podatność”¹⁴. Zatem jestem z mocy Dobra i to ono stanowi źródło i rdzeń mojej podmiotowości. Dobro mnie wciąż przenika, można powiedzieć, że „pacyfikuje” całkowicie, obywatelniając wolę, percepcję oraz wszelkie atrybuty, w jakie wyposażyli nas filozofowie. „Wyganiając” istotę wraz z właściwą jej aktywnością, człowiek przygotowuje miejsce na strukturę *bierności bardziej biernej niż bierność* i dzięki temu pozwala przeniknąć się promieniom Dobra, które fundują podmiotowość w obszarze innym niż bycie, gdzie inny jest moim „panem i władcą”, a „Ja” pozostaje z nim w etycznej relacji zależności. W tym kontekście narzucają się pewne spostrzeżenia J.-P. Sartre’a, który zdawał się dostrzegać zależność od innego jako zagrożenie dla indywidualnej wolności:

Jeśli Inny jest we mnie żyjący, w tym samym momencie jest on we wszystkich, ponieważ jest on tym samym Innym żyjącym we wszystkich; wzywam go zatem jako wymagającego suwerena, który mnie konstytuuje jako czystego przedstawiciela. Przyjmuję zatem na swój rachunek zewnętrzną postawę wymagania. Od razu traktuję różnice między nami jako nieistotne: ponieważ nasze projekty, które nas przeciwstawiają, są formacjami niewolnymi, jesteśmy tym samym jako posiadający tę samą niewarunkowaną spontaniczność. Obowiązek w nim, obowiązek we mnie, jego prawo, moje prawo, moje wymaganie są jedną i tą samą rzeczą. [...] Ja już nie jestem przeciwstawiony; wymaganie jest pozornym zawieszeniem broni, głęboką przemocą. Jest zatem naraz przemocą i podstępem. Totalną alienacją. Zawieszeniem ludzkiego świata, absolutnym podporządkowaniem człowieka wobec celów po-

¹⁴ *Ibidem*, s. 208.

stawionych jako transcendentne i wobec woli, która nie jest wolą osoby, lecz której używam, jakby była moją, traktowanie człowieka jako środka pod pozorem traktowania go jako cel¹⁵.

Sartre dostrzega zatem niebezpieczeństwo „schowania się” za jakimś ogólnym systemem, wartościami jedynie zaadaptowanymi, które jednakże stwarzają złudzenie wynikających z autonomicznej i wolnej decyzji. W kreacjonizmie Sartre’a nie mieści się jakiegokolwiek wymaganie, nawet jeśli byłoby ono ze wszech miar pozytywne, gdyż powoduje ono popadnięcie w *złą wiarę*. To człowiek mocą przyrodzonej mu wolności ustanawia warunki swej fundamentalnej rzeczywistości. Niezależnie od ewolucji poglądów Sartre’a w kierunku swojej humanizacji relacji międzyludzkich, która uwidacznia się w dostrzeżeniu współzależności poszczególnych wolności – „Pragnąc wolności, czynimy odkrycie, że zależy ona całkowicie od wolności innych ludzi, a wolność innych zależy od naszej”¹⁶ – definicja wolności zasadniczo się nie zmienia i wciąż podstawowym jej wyznacznikiem pozostaje jej nieograniczoność i absolutność, czego praktycznym wyrazem jest niemożność realizowania jej poprzez wyznaczenie konkretnych celów. Jednocześnie w powyższym cytacie ujawnia się sprzeczność w rozumieniu wolności, która tutaj staje się całkowitą zależnością od innych. Jest to bardzo lévinasowskie spostrzeżenie Sartre’a, który wydaje się dostrzegać niebezpieczeństwo realizowania własnych wolności w nieskończonej wojnie toczonej przez *ego* z innymi, jeżeli jego myśl o wolności brać dosłownie. Totalną nieteologiczność wolności Sartre wyraża słowami jednego z bohaterów *Dróg wolności*, który stwierdza, iż jest wolny po nic. Wolność całkowita, bez jakichkolwiek determinant, uwolniona od wszelkich uwarunkowań z definicji nie zmierza ku niczemu, jak również nie uwzględnia zamierzeń cudzej wolności, ponieważ stanowiłoby to jej ograni-

¹⁵ J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris 1983, s. 285.

¹⁶ Idem, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, s. 83.

czenie. Zatem trudno sobie wyobrazić praktyczną realizację tak rozumianej wolności. Wydaje się, iż J. Bukowski trafnie podsumowuje tę problematykę, mówiąc, że:

Człowiek przejawia swą najbardziej według Sartre'a ludzką cechę: wolność poprzez dążenie do sprzecznego projektu. Każde odchylenie od tej zasady to popadnięcie w 'złą wiarę', każde poszczególne zastosowanie tej zasady to zamknięcie możliwości podjęcia jakiegokolwiek działania. Albo działamy i nie jesteśmy wolni, lecz w 'złej wierze' albo jesteśmy wolni i nie możemy robić nic, nawet zmanifestować swej wolności. Tak przedstawia się sartrowska wolność w praktycznym zastosowaniu¹⁷.

Przejawia się tu wielokrotnie wspomniana w tej pracy tendencja fenomenologii i egzystencjalizmu wyrażająca się *implicite* w usilnym ignorowaniu wszelkich uwarunkowań (począwszy od transcendensów a skończywszy na psychofizycznych realiach nieodłącznych ludzkiej kondycji), niemniej skutkiem takiego myślenia o człowieku jest niemożliwa do praktycznej realizacji abularyzacja wartości, których źródłem ma być on sam. Jeśli bowiem zakłada się, iż np. dyspozytariuszem nieograniczonej wolności jest człowiek, to należy uznać jego samego za źródło wszelkiego nieuwarunkowania, a stąd już tylko krok do przypisania mu atrybutu boskości. Dlatego wydaje się, że przyjęcie *explicite* przez Lévinasa apriorycznej zasady o istnieniu czegoś, co radykalnie wykracza poza ludzkie bytowanie, jest propozycją niesprzeczną, ponieważ z jednej strony zdaje on sobie sprawę z niemożliwości przekroczenia egzystencjalnych ograniczeń, a z drugiej oferuje możliwość transcendowania ich w kierunku takiego sposobu bycia, którego miarą i weryfikacją nie jest *ego* uwikłane w nieusuwalną sieć różnorakich zależności mentalnych, biologicznych czy kulturowych. Sartre zakłada, że źródłem transcendencji jest podmiotowość, a co

¹⁷ J. B u k o w s k i, *Konstrukcje czy zalecenia etyczne? (Uwagi o filozofii Sartre'a)*, „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej” 1981, t. 27, s. 238.

więcej – tylko ona jest jej spełnieniem i ostatecznym sprawdzianem. Lévinas natomiast, poczynając założenie o zewnętrżności transcendencji, tym samym uwzględnia niemożliwość weryfikacji skrajnie nieuwarunkowanego przez byt skrajnie uwarunkowany. Jednocześnie wskazuje na możliwość realizacji i weryfikacji wartości absolutnych w obszarze, w którym słabnie rola wszechwiedzącego „Ja”, a jego miejsce zajmuje „Ja” świadome swych ułomności i ograniczeń. Tytułem komentarza można zacytować tu jeszcze słowa M. Jędraszewskiego:

Wynika z tego to, że wolność prawdziwa jest wolnością, w której wszystko jest moje: nie tylko sam wybór, ale i wszystkie jego motywy. Nie istnieją żadne obiektywne wartości, które mogłyby go określić. Wszystko zależy całkowicie ode mnie. To stanowi istotę wolności absolutnej. [...] W imię wolności prawdziwej, w imię wolności absolutnej Sartre odrzucił wymaganie jako przejaw ucisku człowieka przez człowieka (względnie Boga)¹⁸.

Wolność w ujęciu Sartrowskim z perspektywy filozoficznej Lévinasa wygląda na nagi egoizm, który zdaje sobie doskonale sprawę z siebie, natomiast odmawia przekroczenia swoich granic, utożsamiając się z wolnością. Jest to gra słowna, w której wolność oznacza niczym nieograniczony egoizm, z absolutnie niemożliwymi do wyciągnięcia z tej postawy konsekwencjami etycznymi. Wprowadzone przez Sartre'a pojęcie *wstydu* absolutnie nie reguluje kwestii etycznych, gdyż z perspektywy Sartrowskiej wolności jest ograniczeniem, które należałoby odrzucić. Patrząc z jednej strony na historię drugiej wojny światowej i doświadczenia Lévinasa, a z drugiej – sympatyzowanie Sartre'a z ugrupowaniami lewicowymi, postawa Lévinasa wydaje się przerastać francuskiego egzystencjalistę; na marginesie można poczynić uwagę, że tak naprawdę sprzyjał formacjom politycznym tłumiącym jednostkę, w związku z tym można odnieść wrażenie, iż nie miał zamiaru dopuszczać

¹⁸ M. Jędraszewski, *op. cit.*, s. 216-217.

innych egoizmów niż swój własny – lekko *stotalizowany*. Lévinasowi – dzięki przekroczeniu perspektywy egzystencjalnej – udaje się rozwiązać kwestię konfliktu powstającego w sytuacji konfrontacji indywidualnych wolności poszczególnych ludzi. Wolność Innego mi nie zagraża, nie mogę powziąć wobec niej żadnych uprzedzeń, ponieważ jest ona dla mnie absolutnie obca, nie postrzegam jej poprzez pryzmat swoich własnych wyobrażeń na temat przestrzeni, którą wypełniają nieskrępowane przez nikogo akty mojego Ja. Zakres wolności Innego nie stanowi dla mnie źródła konfliktu, ponieważ nie zaczynam od analizy swoich praw w tym względzie, zaczynam od poszanowania wolności Innego, ze względu na jej inność i nieprzystawalność do mojej. Poszanowanie cudzej wolności odwraca kierunek lęku: nie obawiam się o własną wolność, lecz dbam, by wolność drugiego człowieka była nienaruszona. Wówczas możliwe jest współistnienie wielości wolności, możliwy jest pluralizm:

Dbałem o to, żeby uwypuklić, że inność nie jest po prostu i zwyczajnie egzystencją jakiejś innej wolności obok mojej wolności. Nad swoją wolnością mam władzę, a tamta inna jest mi absolutnie obca, bez żadnej relacji za mną. Koegzystencja wielu wolności jest wielością, która pozostawia nietkniętą jedność każdej z nich¹⁹.

Nadrzędnymi wartościami dla Lévinasa są Dobro i bliźni. I o tyle wolność podmiotowości nie kłóci się z pierwszeństwem i pierwotnością Dobra we mnie, o ile zakwestionuje się spontaniczność wolności. Wolność w Sartrowskim ujęciu może prowadzić w konsekwencji do próby sił, kiedy to dążenie do poszerzania granic indywidualnej wolności jest ruchem, w którym silniejsze *ego* narzuca się słabszym, co ilustrują zresztą przykłady z najnowszej historii: totalitarne systemy były możliwe właśnie wskutek przemocy prezentowanej przez niektórych dwudziestowiecznych przywódców.

¹⁹ E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1999, s. 108.

ców, z pewnością przekonanych o racji tłumienia cudzej wolności w imię swojej własnej, zręcznie kamuflowanej retoryką o „dobru powszechnym” (Stalin, Hitler etc.). Dla Lévinasa autonomiczność wolności w znaczeniu jej spontaniczności pociąga za sobą ryzyko pojawienia się zła.

Nieskończony nie zatrzymuje mnie niczym jakaś siła, która wystawia na niepowodzenie moją siłę, ona kwestionuje naiwne prawo moich mocy, moją chlubną spontaniczność jako żyjącego, jako ‘siły, która idzie’. Ale ten sposób mierzenia się z doskonałością nieskończonego nie jest jakimś teoretycznym rozważaniem, w którym wolność z kolei odzyskiwałaby swoje prawa. Jest to wstyd siebie samej, jaki ma wolność, odkrywająca siebie jako morderczą i uzurpatorską w swym działaniu. [...] Życie w wolności, która siebie samą odkrywa jako niesprawiedliwą, życie w wolności w heteronomii polega na nieskończonym ruchu nieustawicznego kwestionowania samego siebie²⁰.

W rozumieniu Lévinasa człowiek realizuje wolność wówczas, gdy zda sobie sprawę z jej egologicznych ograniczeń i roszczeń. Kwestionowanie własnej wolności wiąże się ściśle z odsunięciem się od siebie samego – jak pisze filozof – ze „zdradą siebie”. Jeśli to Ja samoustanawiam się w wolności, to tym samym i paradoksalnie Ja ją ograniczam do własnego pola działania, chcenia, ambicji i indywidualnej woli. Natomiast gdy odkryję, że jestem czymś więcej niż bycie sobą samym, to naprowadzi mnie to na strukturę jeszcze pier-

²⁰ Oryg.: „L’infini ne m’arrête pas comme une force mettant la mienne en échec, elle met en question le droit naïf de mes pouvoirs, ma glorieuse spontanéité de vivant, de ‘force qui va’. Mais cette façon de se mesurer à la perfection de l’infini, n’est pas une considération théorique à son tour la liberté reprendrait spontanément ses droits. C’est une honte qu’a d’elle même la liberté qui se découvre meurtrière et usurpatrice dans son exercice même. [...] La vie de la liberté se découvre injuste, la vie de la liberté dans l’hétéronomie, consiste pour la liberté en un mouvement infini de se mettre toujours davantage en question”. Idem, *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 2001, s. 244-245.

wotniejszą niż indywidualnie pojęta wolność działania. Dobro / Bóg / Nieskończoność – pokazuje filozof – stanowią pierwotny kodeks etycznego bycia i na jego bazie, tzn. poszanowania inności, wolność innego ustanawia się od razu jako nienaruszalna wartość. Tym samym na gruncie relacji społecznej moja własna również zyskuje status nieprzekraczalnego prawa, właśnie dzięki temu, że to nie Ja ją stwierdzam i określam, lecz jest ona transcendensem w oczach drugiego człowieka. Wolność w ujęciu Sartrowskim, która jest wyciągnięciem logicznych wniosków z koncepcji zachodniej filozofii i stylu życia, jest w tym wypadku niewolą w piekle własnego egoizmu. Lévinas pragnie się odciąć od tak rozumianej wolności, w związku z czym wprowadza pojęcie *anarchii* w znaczeniu rozbicia terroru *ego*. Lévinasowską koncepcję Dobra można porównać do platońskiej idei, rzeczywistej, boskiej, niewidzialnej i niezmiennej, która jednak, poprzez nadawanie formy rzeczom, nieustannie wpływa na porządek widzialny. Bez idei, w tym naczelnej idei dobra, świat by nie istniał. Z idealizmu platońskiego Lévinas czerpie przede wszystkim inspirację do uzasadnienia nadwyżki sensu dobra nad sensem bytu. Z całego dziedzictwa myśli antycznej właśnie platonizm wydaje się mu być szczególnie bliski, zresztą sam w swoich pracach powołuje się na Platona i jako jedynego reprezentanta myśli starożytnej – nie krytykuje. Przy czym należy zauważyć, że inspiracje platońskie nie oznaczają jednoznacznie adaptacji systemu idealistycznego. Po pierwsze, Lévinas przeciwstawiał się wszelkim systemom (w tym idealistycznym), a po drugie daleki był od stwierdzenia pozorności świata empirycznego. Pozostałych (w tym szczególnie Parmenidesa) uważa za „piewców bycia”, a to wystarczy, by zanegować ich zbyt osadzoną w ontologii filozofię. Tam, gdzie kiedyś niepodzielnie panował byt, który – zdaniem myśliciela – totalizował jednostkę, nie pozwalał jej przemówić pełnym głosem (to znaczy zafałszowywał jej prawdziwą istotę), teraz dochodzi do otwarcia na Innego, którego „Ja” nie ustawia wobec siebie, tzn. wobec swojej wolności, lecz wobec Dobra będącego źródłem autentyczności „Ja”, wyznaczającego

podmiotowi rolę swojego rzecznika. Jeśli podmiotowość nie podejmie wysiłku odczytania w sobie pierwotnego zapisu Dobra / Nieskończoności, to oznaczać to będzie zafałszowanie jej istoty, życie w sposób nieautentyczny i nie-źródłowy. Należy sobie zadać pytanie, czy istotnie Dobro góruje nad bytem? Zgodnie z intuicją Platona (a za nim Lévinasa) odpowiedź musi być twierdząca. Dobro jest niezbędne Lévinasowi do utrzymania koncepcji Innego, bez niego (Dobra) Inny wciąż pozostawałby na gruncie bytu, co implikowałoby ujmowanie go przez podmiotowość, zgodnie z warunkami ontologicznymi (a tym samym z epistemologicznymi podmiotowo-przedmiotowymi warunkami samej podmiotowości usiłującej nadać sens sobie, a poprzez siebie rzeczom, w tym również innemu). Wszelka inność zostaje wówczas wchłonięta przez *to samo*, a działałoby się to za sprawą samej podmiotowości. Przy założeniu odmienności bytowej Dobra, która kształtuje człowieka, Inny zostaje wyprowadzony zarówno z bytu, jak i z epistemologicznej orbity, i umiejscowiony tam, gdzie jego wyjątkowość, odmienność, nieobejmowalność będą zagwarantowane. A skoro człowiek pochodzi z „tamtego świata”, to ma do niego dostęp i jest zdolny przekroczyć wymiar bytowy na rzecz metafizycznego, czy – przy założeniu równorzędności tych dwóch porządków u Lévinasa – etycznego. Etyka nie potrzebuje bytu, potrzebuje natomiast dobra, i dlatego nie dziwi, iż w sytuacji zastąpienia ontologii etyką, dobro będzie wartością nadrzędną.

Etyka odnosi się również do przeciwieństwa dobra, to jest – zła. Sam Lévinas nie poświęca zbyt wiele uwagi jego problematyce. Właściwie w jego świecie nie ma miejsca na zło, skoro byt wsparty zostaje przez Dobro. Zło może mieć tylko podłoże bytowe, a gdy w jego miejsce wchodzi dobro, to herezją byłoby uznać, że to ono generuje zło. Z drugiej jednak strony naiwnością byłoby twierdzić, że zło jest nieobecne w świecie. Wydaje się, że w świecie lévinasowskich idei zredukowane jest ono do bycia nieprawdziwego, niezgodnego z właściwym powołaniem człowieka wówczas, gdy nie potrafi on rozpoznać w sobie działania *anarchicznej intrygi*

Dobra. Gdy bowiem podmiotowość w modusie jeden-za-drugiego przystępuje do *substytucji* drugiego i tylko na tym zadaniu jest skupiona, to ten drugi także ma swojego Innego, który dla „Ja” staje się automatycznie trzecim (*un tiers*). Ogniwo dwójkowe łączy się w nieskończony łańcuch zależności, jaki obejmuje wszystkich ludzi. Dobro, uderzając we mnie indywidualnie, funduje tym aktem ogólnoświatową tendencję (zakładając oczywiście uprzednie otwarcie się na jego oddziaływanie). W tak przebiegającym ciągu wzajemnych substytucji trudno o obecność zła. Oczywiście gdy nastąpią jakieś zakłócenia w poszczególnych ruchach ku Innemu, powodowane nie rozpoznaniem w sobie metafizycznego pragnienia Dobra, to zło się pojawi. Niemniej nie będzie to już wówczas ów idealny porządek, który postuluje w swojej filozofii Lévinas. Zamierzony metafizyczno-etyczny świat z niepodzielnym panowaniem Dobra zdaje się wykluczać istnienie wszystkiego, co z nim się kłóci. Zło nie znajduje tu wyraźnego metafizycznego uzasadnienia. Pozytywną stroną takiej koncepcji jest ujrzenie podmiotowości jako dobrej z gruntu, lecz należy podkreślić, że dojście do bycia dobrym jest procesem żmudnym i wymagającym wysiłku i poświęcenia. Rola „Ja” nie kończy się bowiem wraz z przystaniem na warunki Dobra – potem rozpoczyna się nieustający proces, którego celem jest stałe podtrzymywanie w sobie gotowości do życia wbrew sobie, a jednak ostatecznie dla siebie, wbrew własnej woli, choć w najwyższym jej poszanowaniu.

Bibliografia:

- Bukowski J., *Konstrukcje czy zalecenia etyczne? (Uwagi o filozofii Sartre'a)*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1981, t. 27, s. 227-244.
Jędraszewski M., *W poszukiwaniu nowego humanizmu. J.-P. Sartre – E. Lévinas*, Kraków 1994.
Lévinas E., *De l'évasion*, Montpellier 1982.
Lévinas E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 2001.
Lévinas E., *Inaczej niż być lub poza istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000.

- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Lévinas E., *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1999.
- Sartre J.-P., *Cahiers pour une morale*, Paris 1946.
- Sartre J.-P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Saint Amand 2001.
- Sartre J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, <https://doi.org/10.2307/40086089>.

Indeks osób

A

Abel 368

Abraham Karl 166

Adamczyk Ewa 414

Adler Alfred 103, 166

Adler Stefania 321-322, 324, 327, 329

Adorno Theodor W. 116

Agape 89

Al-Hakim Taufik 94

Al-Halladż 363

Al-Huŷviri 362

Alain, właśc. Émile Chartier 59

Alejsiak Wiesław 415

Aleksander III Macedoński 267

Algazel (Al-Ghazali) 363, 366

Allah Ibn Ata z Aleksandrii 373

Ambroży Dorota 414

Aminadab 373

Andersen Hans Christian 84

Anzelm z Canterbury św. 133

Arabi Ibn Al 362, 365-366, 370-371

Aragon Louis 166

Arendt Hannah 185

Arnold Thomas 306

Arystoteles 12, 242, 245, 255, 258, 271, 283, 293, 305, 413

Augustyn z Hippony św. 125-129, 131, 133-135, 181, 242

Aumer Jean-Louis 77

B

Bailly Rosa 345

Bankiewicz Paweł 414

Barska Katarzyna 379, 414-415

Barthes Roland 57

Baudelaire Charles Pierre 59, 173

Baudouin Charles 166

Beauvoir Simone de 319

Beecher Henry K. 214

Berggreen Andreas Peter 90

Bergson Henri 317

Berkeley George 320

Berlin Isaiah 285

Bertalanffy Karl Ludwig von 382

Biegańska Halina 324, 327

Bieńkowski Wiesław Józef 338

Bier-Korngold Zuzanna (Suzanne Pacaud) 318, 321, 327

Boecjusz z Dacji (Anicius Manlius Severinus Boëthius) 234

Bolak Edward 414
 Bolte Gerhard 113
 Bournonville Antoine 77
 Bournonville August 75-80, 82, 84-87, 89-90, 92, 94, 97-99
 Bovet Pierre 327
 Boznańska Olga 323
 Breton André 166
 Bruno Giordano, właśc. Philippo Bruno 234, 322
 Bukowski Jerzy 157
 Bunin Iwan A. 62
 Buxbaum Abram (Artur Rzeczyca) 325
 Buxbaum Henryka 325
 Buxbaum Melania 325, 327

C

Cackowski Zdzisław 198-201, 205-206, 209-211
 Caillois Roger 309
 Camus Albert 59
Caritas 89
 Char René 166
 Chartier Émile, zw. Alain 59
 Chesterton Gilbert Keith 57
 Chowaniec Bartłomiej 414
 Christian II Oldenburg, król Danii i Norwegii 92
 Chrobak Tadeusz 414
 Chrzanowski Ignacy 326
 Chwin Stefan 211
 Cioran Emil 197
 Cirlot Juan Eduardo 88
 Coleridge Samuel Taylor 165, 169
 Comte August 250
 Copleston Frederick Charles 282
 Coubertin Pierre de 304, 306, 313
 Cicero Marek Tulliusz (Marcus Tullius Cicero) 292

Czerniawski Jan 415
 Czeżowski Tadeusz 177, 183-184, 186, 196, 207, 212

D

Dąbbska Izydora 207
 Decjusz Trajan (Gaius Messius Quintus Decius) 94
 Deleuze Gilles 224-229, 231-233, 235-236
 Demel Maciej 297
 Derrida Jacques 13, 399
 Desnos Robert 166
 De Tarde Jean-Gabriel 63
 Didi-Huberman Georges 185
 Dilthey Wilhelm Christian 17, 318
 Dobieszewski Janusz 334
 Döblin Alfred 351
 Dobrzycki Jerzy 348
 Dostojewski Fiodor M. 61
 Dul Przemysław 414
 Duns Szkot Jan 231
 Dybowski Janusz Teodor 57
 Dziubiński Zbigniew 334, 336

E

Eco Umberto 60
Edyp 165, 168-175
 Eliade Mircea 82
 Éluard Paul, właśc. Eugène Émile Paul Grindel 166
 Epiktet z Hierapolis 322
Eros 89
 Estreicher Karol 344, 346, 352

F

Fałat Julian 323
 Fichte Johann Gottlieb 272, 285

Fink Eugen 401, 405
 Flaubert Gustave 59
 Fliess Wilhelm 168
 Foszczyńska Beata 291, 415
 Foucault Paul-Michel 57
 Franciszek z Asyżu św. 351
 Frankiewicz Mariola 414
 Freud Sigmunt 57, 63, 165-175
 Fries Jakob Friedrich 320
 Fromm Erich 64, 218
 Frynichos 128

G

Gadamer Hans-Georg 60
 Gade Niels Wilhelm 84, 90
 Gajusz Juliusz Cezar (Gaius Iulius Caesar) 267
 Galewicz Włodzimierz 177, 179
 Garbowski Tadeusz 317, 319-320, 32, 327-328
 Genet Jean 59, 69
 Giacometti Alberto 59
 Gide André Paul Guillaume 62, 65
 Gierasimiuk Jerzy 12
 Glazor Karolina 414-415
 Godula Róża 337
 Goethe Johann Wolfgang von 34, 165, 169, 320
 Golding William Gerald 62, 65
 Gołaszewska Maria 177, 179-182, 184, 188, 191-193, 293, 343, 347
 Grzegorz z Tours 94
 Guimet Fernand 319
 Gumowski Jan Kanty 323-324
 Gwóźdź Andrzej 302

H

Habermas Jürgen 101-117, 119-122
 Halicka Alicja 322

Hankus Przemysław 414
 Hardenberg Georg Philipp von, pseud. Novalis 206
 Hartmann Johan Peter Emilius 90
 Hartmann Nicolai 384
 Hassner Pierre 289
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 13-14, 18, 150, 242, 263-289, 320-321, 325
 Heidegger Martin 9-21, 23, 25, 27-28, 30-35, 37-39, 43, 45-47, 49, 51-53, 146, 224, 406
 Heinrich Władysław 317, 319, 321
 Helsted Edvard 84
 Henry Louis 77
 Hesse Hermann Karl 62, 65
 Hieronim ze Strydonu (Eusebius Sophronius Hieronymus) św. 374
 Hildegarda z Bingen 373
 Himmler Heinrich Luitpold 71
 Hipokrates z Kos 201, 213
 Hitler Adolf 160, 209
 Hłasko Marek 62
 Hobbes Thomas 264, 270-271
 Hochenberg-Landman Ruchla 324-325, 327
 Höffe Otfried 284
 Hölderlin Johann Christian Friedrich 34
 Homoncik Katarzyna 415
 Horkheimer Max 113, 116
 Horthy Miklós 345
 Hughes Richard Arthur Warren 62, 65
 Huizinga Johan 310
 Husserl Edmund 391-402, 406

I

Ibn Ishak Abu Abd Allah Muhammad 367

Ingarden Roman 293, 379-384,
387-388

J

Jackowski Antoni 350
Jan od Krzyża św. (San Juan de la
Cruz) 359
Jan Paweł II św. (Karol Wojtyła), pa-
pież 196, 218
Jankielowska (Jankielowska-Rapo-
port) Helena 317, 320, 325, 327,
329
Janus Damian 414
Jaspers Karl Theodor 318
Jehin-Prume Franz 84
Jeleń Marek 414
Jensen Wilhelm 167
Jezus Chrystus 94, 96, 189
Jędraszewski Marek 151, 158
Jones (Alfred) Ernest 166, 168
Joyce James Augustine Aloysius 62
Józef z Arymatei 189
Jung Carl Gustav 57, 63, 95, 166
Jürgensen Knud Arne 77
Juszkiewicz Mirosław 414

K

Kain 368
Kalicińska-Korpałowa Franciszka
317, 327
Kalicka-Diakon Bożena 414
Kałużna Kamila 415
Kamińska Anna 414
Kant Immanuel 72, 114, 127, 133,
184, 187, 233, 281-282, 317,
319-321, 400, 412
Kantor Ryszard 339
Karczewska-Kozłowska Eliza 414

Kartezjusz (René Descartes) 231,
317, 329
Kay Brian 214
Kępiński Antoni 202, 218-219
Kierkegaard Søren Aabye 211
Klemperer Victor 72
Kobiela Filip 414
Kojève Alexandre 277
Kolarzowska Zofia 319-320, 327
Kołakowski Leszek 199
Kołłątaj Hugo Stumberg 316
Konarzewska Małgorzata 359, 414
Konopczyński Władysław 326
Koraszewski Bogdan 415
Korczyńska Justyna (s. Maria Igna-
cja) 320, 322, 324, 327-328
Korngold Augustyna (Augustine
Landau) 322-323, 327
Korpała Józef 317
Kowalczyk Stanisław 294, 297, 300,
307, 310
Krasuska-Gil Krystyna 414
Krawczyk Zbigniew 311
Kremmer Józef 320-321
Kronstom Henning 95
Król Remigiusz 414
Kuderowicz Zbigniew 266, 270, 273,
284
Kula Luiza 414-415
Kundera Milan 59
Kurcz Joanna 414
Kurleto-Kalitowska Ewa 195,
414-415
Kwarciak Bogusław 414-415

L

La Rochefoucauld François de 212
Lacotte Pierre 80
Lam Alif 372

- Landau Augustine zob. Korngold
Augustyna
- Landau Gizela 318, 325, 327
- Landman Abraham (Adam) 276, 325
- Lao-Tse (Lao Tsy, Laozi) 87
- Laszczka Konstanty 324
- Lauer Quentin 394
- Lawrence David Herbert 62
- Le Bon Gustave 63
- Leder Andrzej 393
- Leibniz Gottfried Wilhelm 199
- Leiris (Julien) Michel 166
- Lévinas Emmanuel 137-139, 141-143, 145-154, 157-163
- Lewandowska-Tarasiuk Ewa 334
- Lipiec Józef 7, 177, 182, 186, 199, 204, 255, 293-294, 298, 300, 302, 304, 308, 311, 332-334, 340, 343, 347, 411
- Locke John 306
- Løvenskjold Herman Severin von 80
- Loyola Ignacy św. 372
- Ludwik XIV Burbon, król Francji 76
- Ludwik XVI Burbon, król Francji 76
- Ludwik z Granady, właśc. Louis de Sarría św. 372
- Lumbye Hans Christian 84
- Lytard Jean-François 116, 173-174
- Ł**
- Łęczyńska Agnieszka 414
- Łojek Stanisław 9, 275, 277, 414-415
- M**
- Makota Janina 293
- Malczewski Jacek 323-324
- Mallarmé Stéphane, właśc. Étienne 173
- Malska Magdalena 75, 414
- Malski Maciej 414
- Mangel Estera 320, 327-328
- Marciniak-Pinel Magdalena 165, 414
- Marek Aureliusz Antoninus (Marcus Aurelius Antoninus) 322
- Maria Magdalena (Maria z Magdali)* 98
- Marks Karol 242, 280
- Mauron Charles 166, 173
- Mazilier Joseph 77
- Meader Alphonse 166
- Mehoffer Józef 324
- Mensch James Richard 401, 403
- Merleau-Ponty Maurice 58, 60
- Midura Franciszek 341
- Mikołaj z Kuzy, właśc. Nicolaus Krebs 234
- Mill John Stuart 285, 324
- Miłowa Tatiana 414
- Minerwa* 286-288
- Młynarski Kajetan 414
- Molière, właśc. Jean Baptiste Poquelin 173
- Mroczkowski Mieczysław 57
- Mróz Piotr 55, 415
- Musil Robert 56, 62-66, 68-69, 72, 74
- Musset Alfred de 197
- N**
- Naganowski Egon 62
- Napoleon Bonaparte 267
- Narcyz* 98
- Nerval Gérard de 173
- Niesporek Andrzej 414

- Nietzsche Friedrich Wilhelm 9-12,
17-29, 31-38, 40-44, 46-48, 51-
53, 324, 328
- Nizan Paul-Yves 59
- Noe 367
- Nourrit Adolphe 80
- Novalis zob. Hardenberg Georg
Philipp von 206
- Noverre Jean-Georges 77
- Nowicki Światosław Florian 288
- Nūrī z Bagdadu 363, 370-371
- Nyerup Rasmus 90
- O**
- Ochman-Świątek Monika 414
- Ogrodnik Bohdan 414
- Orlewicz-Musiał Małgorzata 349
- Ostachiewicz-Bańkowska-Trzcinińska Cecylia 321
- Ostasz Lech 179
- Osuna Franciszek (Francisco de
Osuna) 372
- Owsianowska Sabina 340, 351
- P**
- Parandowski Jan 62, 65
- Parmenides z Elei 161
- Paulli Holger Simon 84
- Pawlicki Stefan 318, 320, 324
- Pawłowska Maja 414
- Pawłowski Paweł 414
- Peirce Charles 107
- Pellegrino Edmund Daniel 217
- Penderecki Łukasz 414
- Perry Ralph Barton 332
- Philipp Ryszard 125, 414
- Piechocka Amelia 414
- Pierzga Joanna 414
- Pięta Paweł 415
- Piłsudski Józef Klemens 326, 349,
355
- Pinkas Ignacy 324
- Platon 12, 15, 20, 43-46, 161-162,
225-227, 242, 293, 301, 321-322,
413
- Plotyn 322
- Polus Andrzej 309
- Popper Karl 107
- Prejsnar-Szatyńska Sabina 7, 239,
414-415
- Prus Bolesław, właśc. Aleksander
Głowacki 181, 212
- Pseudo-Dionizy Areopagita 364,
372
- Purchla Jacek 337
- Puzynina Jadwiga 345
- R**
- Racine Jean-Baptiste 173
- Rank Otto, właśc. Otto Rosenfeld
166
- Reaney Darryl 219
- Reich Wilhelm 64
- Reid Thomas 327
- Rembowski Jan 322-323
- Rilke Rainer Maria 62
- Roch-Ruman Joanna 414
- Rogowska Grażyna 414
- Romański Jacek 223, 414-415
- Ronda Ibn Abbad de 366
- Roqueplo Philippe 319
- Rorschach Hermann 322
- Rosenberg Alexander 71
- Rosenberg Zofia Antonina 328
- Rosenblatt (Fredro-Boniecka) Ma-
ria 321-323, 325, 327
- Rosenblatt Alicja 323

- Rosenblatt Karola 323
 Rosenkrantz Karol 191
 Rosenzweig (Safier) Minna 327-328
 Rosiak Marek 266, 269, 281
 Rossini Gioacchino Antonio 90
 Rubczyński Witold 317-320, 322, 325, 327-328
 Rumi Dżalal Ad-Din 362-363
 Rybakow Anatolij N. 65
 Rybicki Paweł 239-241, 245, 251, 253-258
 Rybińska Justyna 414
- S**
- Sacher-Masoch Leopold Ritter von 63
 Sadik Dżafar as 364
 Saily Suzanne 345
 Sala Józef 334
Salomon, prorok 367
 Sartre Jean-Paul 58-60, 62, 66, 69, 137-140, 142, 145-146, 148-151, 153, 155-158
 Schapirówna Henia 328
 Scheler Max 178, 187-188, 318
 Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst 325
 Schmitt Carl 71
 Schneitzhoeffter Jean 80
 Schopenhauer Arthur 16, 317-318
 Seel Martin 117-120
 Segiet Eliza 414
 Seweryn (Iskierdo de Paul) Agata 414
 Sichulski Kazimierz 323
 Siemek Marek 276-281
 Siódmak Abraham 328
 Skarga Barbara 206
 Skłodowska-Curie Maria 318, 320, 359
 Słowacki Juliusz 324
 Smrokowska-Reichmann Agnieszka 101, 414
 Smywińska-Pohl Anna 315, 414
 Sofokles 168-169, 171-172, 287
 Sokrates 287, 293, 413
 Sonnenschein-Markowiczowa Franciszka 320, 327
 Sorel Georges Eugène 63
 Spencer Herbert 251
 Spinoza Baruch (Benedykt) 223-225, 228-229, 231-235
 Stalin Józef, właśc. Iosif Wissarionowicz Dżugaszwili 160
 Stankiewicz Sebastian 414-415
 Starobinski Jean 168-171, 173-174
 Steinberg Witold (Aleksander Rudziński) 317
 Steiner George 209
 Stern William 318
 Stróżewski Władysław 293
 Studnicka Anna 414
 Such Jan
 Suchorzewska Janina 317-319, 322, 325, 327-328
 Suhrawardi, właśc. Shahāb ad-Dīn Yahya ibn Habash Suhrawardī 363, 368
 Surówka Jarosław 414
 Süsse Rudolf 111-112
 Sytnik-Czetwertyński Janusz 414
 Szabistari Mahmud 362
 Szacki Jerzy 249
 Szafer Wacław 326
 Szamsuddin (Szamsodin) Mohammad Hafez Szirazi 362
 Szczeklik Andrzej 210
 Szczepański Jan 207, 239-241, 243, 245, 252-253, 255-256, 258-259
 Szczurkiewicz Tadeusz 239-241, 243-247, 252, 256

Szekspir (Shakespeare) William
166-168, 170-172
Szkłarska Anna 263, 414-415
Szmydt Jadwiga 327
Szymańska-Aleksandrowicz Beata
415

Ś

Ślipko Tadeusz 214-215
Śliwa Łukasz 414
Śmiałek Ryszard 414
Śniadecki Jędrzej 306

T

T'o Hua 213
Taglioni Filippo 80
Taglioni Maria 80
Tatarkiewicz Władysław 203, 220,
327
Tatarówna Stefania 320, 322-328
Tatarówna Wacława 320, 325, 327
Telivuo Leo J. 214
Tenenbaum Anna (Maria Rudziń-
ska) 317-319, 327-329
Teodozjusz II (Flavius Theodosius),
cesarz bizantyjski 94
Teresa z Ávila św. 372-373
Thiele Just Mathias 90
Timur Chan (Tamerlan, Timur
Chromy) 73
Tischner Józef Stanisław 293
Tokarczyk Roman 212
Tomasz z Akwinu św. 242, 319
Tournier Michel 62, 65
Türcke Christoph 113-114, 120-121
Turczyńska Janina 317, 319, 322,
325-327
Turowska Irena 350

Turska Irena 84
Twardowski Kazimierz 320
Tyszkó Marta 414
Tzara Tristan, właśc. Samuel Rosen-
stock 166

U

Ucińska Dorota 391, 414
Ungar Herman 322
Ungar Lea 322, 327

V

Valéry Giscard d'Estaing 173
Valéry Paul 59
Vogel Debora 320, 322-324, 327-328

W

Wagner Ryszard 15-16, 18, 25, 27-
28, 31, 33
Wahle Richard 322
Wallis Aleksander 337, 339
Wallis Mieczysław 177, 188-191
Waśkowski Antoni 323
Weber Max, właśc. Karl Emil Maxi-
milian Weber 120
Weininger Otto 63
Weiss Wojciech 323
Welsch Wolfgang 302
Wędrychowska-Cyrus-Sobolewska
Maria 321, 323-324, 327
Węgrzecki Adam 382
Whewell William 107
Wilde Oscar 62, 98
Wilk Andrzej 414-415
Wilkońska Joanna 137, 414
Williams Glanville 217
Winckelmann Johann Joachim 34

- Winławski Włodzimierz 241
Witkiewicz Stanisław Ignacy (Wit-
kacy) 322-323
Włodek (Włodkowa) Zofia Albina
de Goetz-Okocimska 319, 323,
325-328
Wundt Wilhelm Maximilian 321
Wyspiański Stanisław 323
Zegadłowicz Emil Erwin 62, 65
Ziarkowska Joanna 331, 415
Ziąbka Małgorzata 177, 414-415
Zimmerman Robert von 318
Zimmermann Kazimierz 326
Znaniecki Florian 239-244, 246-
254, 256-257, 259
Zowisło Maria 414
Zuchora Krzysztof 298, 307

Z

- Zaderecki Tadeusz 328
Zaratustra 22
Zdebska-Biziewska Halina 414-415

Ż

- Żeromski Stefan 62
Żukowska Zofia 307

Książka *Na Przełomie* jest niezmiernie ciekawym zbiorem prac rozmaitych. Stanowi świadectwo programowej różnorodności tematycznej, a zarazem potwierdzenie filozoficznych pasji i kompetencji indywidualnych u młodych wciąż – filozofów. Niektórzy znajdują się zapewne w pobliżu apogeum swej drogi twórczej, inni zbliżają się powoli do swej entelechii. Czy przemierzać dalsze etapy samotnie lub w innych konfiguracjach organizacyjnych i personalnych, czy też może nadal z zapleczem materii i ducha *Na Przełomie*, czynnym w następnym ćwierćwieczu? Czas pokaże.

fragment Posłowa Prof. dr. hab. Józefa Lipca

Stanisław Łojek
Piotr Mróz
Magdalena Malska
Agnieszka Smrokowska-Reichmann
Ryszard Philipp
Joanna Wilkońska
Magdalena Marcinak-Pinel
Małgorzata Ziąbka
Ewa Kurlęto-Kalińska
Jacek Romański

Sabina Prejsnar-Szatyńska
Anna Szklarska
Beata Foszczyńska
Anna Smywińska-Pohl
Joanna Ziarkowska
Małgorzata Konarzewska
Katarzyna Barska
Dorota Ucińska
Józef Lipiec

<https://akademicka.pl>

