

ARKADIUSZ CHRUDZIMSKI

## TWARZ INNEGO W KRZYWYM ZWIERCIADLE. LÉVINAS O POZNAWANIU INNEGO CZŁOWIEKA

W artykule tym przyjrę się nieco bliżej wizji poznawania innych umysłów, zaprezentowanej przez Emmanuela Lévinasa. U nieprzygotowanego czytelnika koncepcja ta wywołuje zwykle niemałe zdziwienie. Lévinas twierdzi mianowicie, że kognitywne spotkanie z drugim człowiekiem jest w swej istocie spotkaniem z nieogarnioną nieskończonością i przypomina w tym względzie ni mniej ni więcej, tylko kontakt z istotą boską. Koncepcję tę łączy się zwykle w sposób naturalny z religijnym tłem jego filozofii, pokażę jednak, że droga myślowa, jaka do niej doprowadziła, da się zrekonstruować niezależnie od wszelkich kwestii religijnej wiary bądź teologii. Aby uczynić zrozumiałą jej wewnętrzną logikę, wystarczy uwzględnić filozoficzny kontekst rozważań autora.

### 1. ZAMASKOWANA TEOLOGIA?

Gdy stykamy się z wizją poznawania innego człowieka, jaką zaprezentował Lévinas, istnieją duże szanse, że naszą pierwszą reakcją będzie przede wszystkim zdumienie. Zanim zapoznamy się z pismami francuskiego myśliciela, ludzie, których napotykamy w naszym codziennym życiu, jawią się nam jako dość zwyczajne elementy otaczającego nas świata. Mamy wrażenie, że jesteśmy w stanie objąć myślą ich fizyczne i psychiczne cechy, zinterpretować za-

---

Prof. dr hab. ARKADIUSZ CHRUDZIMSKI – Uniwersytet Jagielloński, Wydział Filozoficzny, Instytut Filozofii; adres do korespondencji: ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków; e-mail: [arkadiusz.chrudzinski@uj.edu.pl](mailto:arkadiusz.chrudzinski@uj.edu.pl); ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6924-1839>.

Artykuły w czasopiśmie dostępne są na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa – Użycie niekomercyjne – Bez utworów zależnych 4.0 Międzynarodowe (CC BY-NC-ND 4.0)

chowanie, ocenić uczynki. Jednym słowem wydaje się nam, że nasi współobywatele znajdują się zasadniczo w zasięgu naszych kognitywnych zdolności. Nawet gdy zgodzimy się, że ich skomplikowane motywacje i namiętności często nie będą dla nas realnie poznawalne, to mamy skłonność sądzić, że z pewnością nie są one niepoznawalne z zasady.

Lévinas mówi nam jednak, że każde kognitywne spotkanie z innym podmiotem<sup>1</sup> jest w istocie spotkaniem z *nieskończonością*, której umysł nasz zasadniczo nie jest w stanie objąć. Z tego względu kontakt z drugim człowiekiem nie jest podobny do banalnego obcowania z otaczającymi nas rzeczami, a przypomina raczej przerażające spotkanie z istotą boską. Czytelnik Lévinasa często nie jest nawet pewien, czy autor w swych analizach pisze jeszcze o spotkaniu z innym człowiekiem, czy raczej już o kontakcie z Absolutem. Konfuzję potęgować może fakt, że często używa on metaforyki religijnej.

Podmiot interpretujący samego siebie na sposób niemal kartezjański, jako (rzekomo) samowystarczalną, zamkniętą w sobie jaźń, nazywa Lévinas *Toż-samym (le Mème)*. Tego typu samorozumienie Toż-samego opisuje zaś następującymi słowami:

Tę separację tak całkowitą, że byt oddzielony zupełnie sam utrzymuje się w istnieniu, nie uczestnicząc w Byciu, od którego jest oddzielony – z którym ewentualnie może związać się przez wiarę – proponujemy nazwać ateizmem (LÉVINAS 1961/2002, 52).

Słowo „ateizm”, które w języku potocznym oznacza po prostu przekonanie o nieistnieniu istot boskich, zostaje tu zatem powiązane z pewnym aspektem, czy może poziomem naszego bycia w świecie, na którym podmiot traktuje się

---

<sup>1</sup> Wśród badaczy Lévinasa termin „kognitywne spotkanie z innym podmiotem” budzić może opór. Zdaniem Lévinasa nasz kontakt z Innym ma być wszak w pierwszym rzędzie stosunkiem etycznym, zaś słowo „kognitywne” wywołuje u niektórych czytelników skojarzenia z procesem czysto poznawczym. W dalszym ciągu będę jednak używał tego terminu, a to z tego powodu, że choć prawdą jest, że Lévinasowskie spotkanie z Innym wykraczać ma poza stosunek poznawczy, wzięty tak, jak go Lévinas rozumie, to z drugiej strony jasne jest też i to, że nie może być ono kompletnie pozbawione elementów, które, chcąc nie chcąc, nazwać musimy „kognitywnymi”. Spotykając Innego jakoś przecież „zdaję sobie sprawę”, że jest to obiekt inny od kamieni czy krzesel, że w odróżnieniu od nich czegoś się ode mnie domaga, że z jakichś powodów wymyka się procedurze swobodnego nim dysponowania. W tym sensie niewątpliwie coś o nim *wiem*. Użycie terminu „kognitywne” wydaje się więc uzasadnione, tym bardziej, że w niniejszym artykule skoncentruje się przede wszystkim na Lévinasowskim rozumieniu tych *poznawczych* aspektów spotkania z Innym. Mam nadzieję, że w dalszych częściach artykułu wyjaśnienia te staną się jaśniejsze. Szerzej na ten temat piszę w sekcji 8.

jako samowystarczalny, a jako taki – jak pisze Lévinas – swobodnie „rozkoszuje się” otaczającymi przedmiotami, używając swej *wolności*. Czy oznacza to jednak, że rozważane słowo stało się oto filozoficznym terminem technicznym, całkowicie pozbawionym konotacji związanych z religijną wiarą bądź niewiarą, czy też konotacje te pozostają wciąż w mocy, a rozważania Lévinasa o poznawaniu innego człowieka są zarazem (a może nawet przede wszystkim) rozważaniami o spotkaniu z Najwyższym? Przyjrzyjmy się kolejnemu fragmentowi:

W metafizyce pojedynczy byt pozostaje w relacji z czymś, czego nie może wchłonąć, czego, w etymologicznym sensie słowa, nie potrafi pojąć (*comprendre*). Pozytywna strona tej formalnej struktury – mieć ideę Nieskończoności – na poziomie konkretnie oznacza rozmowę, którą określiliśmy dokładniej jako relację etyczną. Otóż taką relację między bytem ziemskim, bytem stąd, a bytem transcendentnym, która nie prowadzi do żadnej wspólnoty pojęcia ani do żadnej całości, nazywamy religią (LÉVINAS 1961/2002, 81).

Na początku czytamy tu o stosunku do czegoś, co „ateistyczny” w rozumieniu Lévinasa podmiot nie byłby w stanie objąć, do czegoś, co nigdy nie może stać się jego własne. Stosunek taki możliwy ma być przez mowę, która „utrzymuje dystans między mną a Innym – radykalną separację, która nie pozwala odtworzyć całości i której wymaga transcendentja” (LÉVINAS 1961/2002, 26).

Interpretacja, która narzuca się, gdy znamy kontekst, w jakim Lévinas filozofuje, mówi, że chodzi tu o byt ontologicznie niezależny od poznającego podmiotu, o taki byt, o jakim chciała traktować *metafizyka*, wspomniana na początku ostatniego dłuższego cytatu. Z powodów, które staną się jasne później, jedyną w zasadzie kategorią takich bytów, jaka będzie dla Lévinasa interesująca, są *inne podmioty*. Kontakt z czymś takim, co w radykalny sposób nie może zostać „objęte”, „zawłaszczone” przez podmiot, przelamuje ateistyczną wolność, w której „rozkoszujemy się” posiadanymi przedmiotami. Pojawia się *stosunek etyczny*, który wolność tę ogranicza. Lévinas nazywa ten stosunek „religią” i w tym akurat fragmencie wydaje się, że stosuje ten termin jedynie wtedy, gdy chodzi o byt radykalnie transcendentny, przeciwstawiony bytom „ziemskim”. W innych jednak miejscach używa go z całą pewnością szerzej, jako nazwę stosunku do wszystkiego, co nie jest przez podmiot kognitywnie zawłaszczone, przede wszystkim zaś do innych osób należących do świata „ziemskiego”. Dla ilustracji przywołajmy następujące cytaty:

Zamiast jednoczyć się z nim jak z przedmiotem w jakąś całość, *myślenie polega tu na mówieniu*. Taką więź między Toż-Samym a Innym, która nie tworzy całości, proponujemy nazwać religią (LÉVINAS 1961/2002, 28).

Struktura Toż-Samego i Innego, w której powstaje ich werbalne sąsiedztwo, polega na przyjęciu przez mnie Innego *twarzą w twarz*. Jest to sytuacja niesprowadzalna do całości, bo ustawienie *vis-a-vis* nie jest modyfikacją bycia „obok...”. Nawet kiedy Innego połączę ze sobą spójką „i”, on nadal stać będzie naprzeciw i objawiać mi się w swej twarzy. Tę formalną całość podtrzymuje *religia* (LÉVINAS 1961/2002, 82).

Wydaje się zatem, że w języku Lévinasa *ateizm* i *religia* to, mówiąc językiem Heideggera, *sposoby bycia w świecie*, polegające na obcowaniu bądź to z przedmiotami, których wolno nam dowolnie używać, bądź to z Innymi, których, pożyczając tym razem słowa od Kanta, traktować musimy zawsze nie tylko jako środki, lecz zawsze zarazem jako cele.

W języku Lévinasa wolność to egoizm Toż-samego. *Twarz innego* i jej *ekspresja* kładzie kres temu egoizmowi właśnie dlatego, że jest znakiem nieskończonego, jest epifaniczną manifestacją *radykałnej inności*, zwracającą się do odbiorcy z wezwaniem „nie zabijaj”, co oznacza: nie traktuj mnie jak przedmiot, bo przecież właśnie *manifestuję się* niedwuznacznie jako coś, co nigdy nie będzie mogło być kompletnie uchwycone, adekwatnie opisane – coś, czym nigdy nie będziesz mógł zawładnąć i dysponować.

Ta silniejsza od zabójstwa nieskończoność stawia opór już w jego twarzy – jest jego twarzą, źródłową *ekspresją* i pierwszym słowem: „Nie zabijesz”. Nieskończoność paraliżuje władzę, stawia nieskończony opór zabijaniu, twardy opór nie do pokonania, który rozbłyскуje w twarzy Innego w całkowitej nagości jego bezbronnych oczu, w nagości absolutnego otwarcia się Transcendencji (LÉVINAS 1961/2002, 234).

To, że inne osoby prezentują się nam jako jednostki odrębne o równym statusie moralnym, będzie zapewne myślał, z którą wielu z nas łatwo się zaprzyjaźni, nie jest jednak jasne, dlaczego po to, aby wyjaśnić możliwość etycznego stosunku do innych osób, musielibyśmy przypisywać im status bliższy boskości. Czy w tle tego poglądu nie stoi przypadkiem założona z góry teza, że człowiek po prostu z istoty swej jest obrazem Boga? Czy filozofia Lévinasa nie jest zatem zamaskowaną teologią, opierającą się bezpośrednio

na religijnej wierze jej twórcy?<sup>2</sup> A niezależnie od tego potencjalnego uwikłania, czy wizja spotkania z drugim człowiekiem jako spotkania z nieskończonym absolutem w ogóle może być wiarygodna? Czy nie jest ona sprzeczna z naszym codziennym doświadczeniem, w którym, jak wspomniałem wyżej, wydajemy się całkiem sprawnie uchwytywać przeróżne aspekty otaczających nas osób i zachowywać się wobec nich etycznie bez potrzeby jakiegokolwiek quasireligijnej bojaźni. W bardzo szczególnych sytuacjach zdarza nam się wprawdzie kogoś ubóstwiać, wiemy jednak, że jest to tylko metafora.

Aby wyjaśnić te kwestie, będę się musiał nieco dokładniej odnieść do kontekstu, w jakim obraca się myśl Lévinasa. Okaże się, że – niezależnie od tego, czy wśród celów jego filozofowania figurowały również cele natury religijnej, co, nawiasem mówiąc, jest bardziej niż prawdopodobne<sup>3</sup> – sama jego teoria poznawania innych umysłów, wraz z uwikłanym w nią zagadkowym konceptem nieskończoności, daje się wyjaśnić w abstrakcji od wszelkiej otoczki religijno-teologicznej.

Okaże się też, że gdy zrekonstruujemy logikę rozumowania, które przywiodło Lévinasa do omawianych poglądów, jego koncepcja Innego jako „małego absolutu” pozostanie wciąż niewiarygodna, a w ostatecznym rachunku – zapewne niepotrzebna.

## 2. HUSSERLOWSKI IDEALIZM

To, że w naszych próbach zrozumienia świata wszyscy stoimy na barkach gigantów, jest banałem. Najważniejszym z gigantów, na których barki wdrapał się nasz bohater, jest zaś Edmund Husserl. Dla zrozumienia drogi myślowej, jaka doprowadziła Lévinasa do jego koncepcji Innego, absolutnie kluczowa jest więc znajomość husserlowskiej teorii konstytucji intersubiektywnej wspólnoty.

W swym późnym, idealistycznym okresie, który wyłącznie nas tu interesuje, Husserl traktował wszystko, co nas otacza, jako produkt skomplikowanego procesu świadomościowej konstytucji. W swych pracach przeprowadza on drobiazgowo rekonstrukcje tego procesu. Wyróżnionym poziomem konstytucji okazuje się to, co w swych późnych pismach nazywa *Lebenswelt*, a co

---

<sup>2</sup> Dominique Janicaud twierdzi wręcz, że w rękach Lévinasa „fenomenologia stała się zakładniczką teologii, która nie chce podać swego imienia” (JANICAUD 2009, 74; cytowane za DRWIĘGA 2019, 78).

<sup>3</sup> Por. chociażby LÉVINAS 1968/1995. Na temat stosunku Lévinasa do judaizmu por. też PUTNAM 2002.

przetłumaczyć można jako „świat życia codziennego”. Jest to świat wzięty tak, jak prezentuje się on nam w nastawieniu życia potocznego, w którym ani nie uprawiamy nauki, ani nie filozofujemy. Mamy wówczas przed sobą trwa-jące w czasie przedmioty, takie jak krzesło czy stół, dostrzegamy zdarzenia i procesy, jak chociażby przesuwanie krzesła bliżej stołu. Zdajemy sobie sprawę, że zachodzą pewne stany rzeczy, jak ten, że krzesło stoi teraz blisko stołu. Świat nasz zawiera jakości, m.in. barwy, dźwięki czy zapachy. Przedmioty bywają dla nas wartościowe. Krzesło na przykład może być wygodne, cenne, misternie zdobione. W świecie tym spotykamy także inne podmioty i to nie tylko w roli podmiotów poznających, ale przede wszystkim jako współ-pracowników, przyjaciół, rozmówców. Dokonują oni czynów, które mogą być przedmiotem oceny moralnej.

Wychodząc od tego świata, który – jak pisze Husserl – każdorazowo jest nam już z góry dany, możemy dokonywać przeróżnych operacji poznawczych, konstytuując przedmioty wyższego rzędu. Na tym polega właśnie działalność naukowa, dostarczająca nam naukowego obrazu świata, którym zresztą często usiłujemy zastąpić obraz potoczny, zapominając o tym, że ten ostatni jest koniecznym punktem wyjścia oraz nieredukowalnym fundamentem tego pierwszego<sup>4</sup>.

Fenomenologiczna analiza może jednak również skierować się w głąb, odkrywając, że także ten świat życia codziennego, chociaż prezentuje się nam jako „gotowy” i „dany z góry”, sam również jest produktem dokonań konstytutywnych. Aby zdać sobie sprawę z ogólnego charakteru tego procesu, wystarczy zajrzeć do *Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* (Husserl 1913/1967). Zgodnie z teorią Husserla wszystkie elementy świata życia codziennego są korelatami pewnych operacji świadomościowych. Operację taką nazywa *noezą*, jej korelat nosi zaś miano *noematu*. Podstawowym założeniem późnej filozofii Husserla staje się *teza równoległości noetyczno-noematycznej*, zgodnie z którą przed naszym okiem umysłu pojawia się dokładnie to, co zostało zaprogramowane w odpowiednich operacjach świadomościowych. Mają one charakter syntez, które niejako „składają” pojawiające się przed nami całości (jednostki sensu) z prostszych elementów. I tak trwające w czasie trójwymiarowe rzeczy poskładane zostają z ich „wyglądów”, prezentujących tylko jedną stronę w danym momencie czasowym. To, że traktujemy je wszystkie jako przynależne do jednego przedmiotu, to właśnie

---

<sup>4</sup> Drobiazgowo analizy tego szczególnego procesu automatyzacji znaleźć można w ostatnim dziele Husserla *Kryzys nauk europejskich a transcendentna fenomenologia* (HUSSERL 1937/2024).

dzieło syntezy. Same wyglądy zostają również złożone z danych wrażeńiowych, które z kolei konstytuują się w najbardziej podstawowej warstwie świadomości: w strumieniu wewnętrznej świadomości czasu. Analizy tych najgłębszych pokładów świadomości, wydane w 1928 roku jako *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* (HUSSERL 1928/1989), należą do najbardziej zawikłanych fragmentów husserlowskiej filozofii (por. CHRUDZIMSKI 2024a).

Warto przy tym podkreślić, że dla Husserla-idealisty „istnieć” oznacza po prostu „być produktem odpowiednio spójnej i systematycznej konstytucji”. W wielokrotnie cytowanych fragmentach z *Idei* czytamy na przykład, że „zwroty ‘być prawdziwym’ albo ‘być rzeczywistym’ i ‘być rozumnie wykazywalnym’ zasadniczo odpowiadają sobie” (HUSSERL 1913/1967, 282)<sup>5</sup>, co stanowi deklarację akceptacji *epistemicznej teorii prawdy*, teorii, która prawdziwość definiuje nie poprzez relację pomiędzy „nośnikiem prawdy” i „uprawdziwiaczem”, lecz poprzez potencjalny epistemiczny status samego tego nośnika<sup>6</sup>. Ta epistemizacja pojęcia prawdy prowadzi z kolei do szczególnej interpretacji tego, co to znaczy być „naprawdę istniejącym”. Nieco dalej czytamy bowiem, że „naprawdę istniejący przedmiot’ i ‘taki, który winien być rozumnie uznany’, są wzajemnie równoważnymi odpowiednikami” (HUSSERL 1913/1967, 296) oraz że „*eidos* istnieć naprawdę jest jako odpowiednik równoważne z *eidos* być danym w sposób adekwatny i uznawalnym w bycie w sposób oczywisty” (HUSSERL 1913/1967, 298). Z tego właśnie powodu faktycznie istniejące przedmioty systematycznie nazywane są przez Husserla „jednostkami obowiązywania” (*Geltungen*). To, co naprawdę istnieje, to bowiem nic innego, jak to, czego istnienie jesteśmy *zobowiązani* uznać, gdyż zostało „wykazane” zgodnie z oczywistymi dla każdego rozumnego podmiotu procedurami epistemicznymi, które Husserl omawia zwykle pod hasłem *wypełnienia* intencji.

---

<sup>5</sup> Cytaty według paginacji pierwszego wydania z 1913 roku.

<sup>6</sup> Husserl nie jest oczywiście jedynym zwolennikiem takiej epistemizacji pojęcia prawdy. Por. chociażby sformułowanie Putnama: “[T]ruth is an *idealization* of rational acceptability. We speak as if there were such things as epistemically ideal conditions, and we call a statement ‘true’ if it would be justified under such conditions” (PUTNAM 1981, 55). Takie ujęcie ma jedną poważną problemę, widoczną zwłaszcza w kontekście analiz Tarskiego i Gödla. Por. CHRUDZIMSKI 2016a.

### 3. HUSSERLOWSKIE WYJAŚNIENIE PROBLEMU INTERSUBIEKTYWNOŚCI

Nie będę tu naturalnie rekonstruował szczegółów naszkicowanego powyżej procesu konstytucji, bo są one w zasadzie nieistotne dla tematu tego artykułu. Kapitalne znaczenie ma jednak pewne piętro konstytucji, o którym dotychczas nie wspominałem, a które omówię teraz nieco dokładniej.

Warto bowiem zwrócić uwagę, że powyższy szkicowy opis wygląda tak, jakby wszystkie wymienione twory noematyczne konstytuowały się w procesach należących do *jednej* transcendentalnej świadomości. W tym sensie byłyby one zatem przedmiotami „prywatnymi”. Tymczasem świat życia codziennego ma być przecież światem *wspólnym, dostępnym dla wszystkich zamieszkujących go podmiotów*.

Pałącym zagadnieniem staje się zatem odpowiedź na pytanie, jak w ramach ujęcia Husserla możliwe jest pojawienie się innych podmiotów, a co jeszcze ważniejsze, jak możliwe jest pojawienie się ich wspólnoty, w ramach której podmioty komunikują się, przez co są w stanie ukonstytuować przedmioty wspólne dla nich wszystkich. Taka *intersubiektywna dostępność* oznacza zaś dla Husserla to samo co *obiektywność*. Tak jak istnienie sprowadza się według niego do bycia ukonstytuowanym w odpowiednio spójnym i systematycznym procesie, tak też istnienie *obiektywne* nie oznacza nic innego, jak bycie ukonstytuowanym w odpowiednio spójnym i systematycznym procesie *odbywającym się w ramach intersubiektywnej wspólnoty* komunikujących się ze sobą podmiotów.

Rozwiązanie problemu konstytucji intersubiektywnej wspólnoty<sup>7</sup>, uważał więc Husserl za kluczowe dla obrony przed zarzutem „transcendentalnego solipsyzmu” (HUSSERL 1931/1982, § 42). Poświęca mu wiele miejsca w swych manuskryptach<sup>8</sup>, a jeśli chodzi o prace opublikowane przez samego Husserla, to przejrzysty referat znajdujemy w piątej rozprawie *Medytacji kartezyjskich*<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Tekst kolejnych akapitów, aż do końca sekcji 3 stanowi nieco zmienioną wersję niewielkiego fragmentu artykułu CHRUDZIMSKI 2024b.

<sup>8</sup> Pisma Husserla dotyczące zagadnienia intersubiektywności znajdują się przede wszystkim w trzech tomach *Husserliana* wydanych w roku 1973 przez Iso Kerna (HUSSERL 1973a; 1973b; 1973c).

<sup>9</sup> Lévinas był współautorem francuskiego przekładu *Medytacji kartezyjskich* z roku 1931 (*Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, przeł. G. Peiffer, E. Lévinas, Paris: A. Colin 1931). Była to pierwsza publikacja tego tekstu i jedyna, która ukazała się za życia Husserla. Materiałem wyjściowym dla tej książki były dwa wykłady, wygłoszone przez Husserla na Sorbonie w 1929 roku. Niemiecka wersja *Medytacji* ukazała się dopiero w 1950 roku, jako pierwszy tom *Husserliana*. Lévinas odpowiadał za przekład medytacji czwartej oraz piątej, w których właśnie

Aby zrozumieć mechanizm konstytucji intersubiektywności, fenomenolog musi, zdaniem Husserla, na początku dokonać pewnego rodzaju *tematycznej epoché*, musi abstrahować od wszelkich produktów konstytucji, które zawierają dokonania innych podmiotów. Badacz musi się zatem ograniczyć do świata *prywatnego*, którego konstytucję opisałem szkicowo powyżej. Taką warstwę konstytutywną, będącą wytworem wyłącznie mojego własnego ego, nazywa Husserl *primordiale* (lub *primordiale*) *Welt*, co w polskim przekładzie *Medytacji kartezjańskich* oddane zostało jako „świat pierwotnego pochodzenia” (HUSSERL 1931/1982, § 44). Transcendentalne ego wzięte wraz ze swym światem pierwotnego pochodzenia nazywa zaś *monadą*. To właśnie stanowić ma fundament, na podstawie którego pojawić się mają inne podmioty.

Odbywa się to, zdaniem Husserla, w kilku krokach. (1) Po pierwsze w naszym świecie pierwotnego pochodzenia obecne są naturalnie ciała innych podmiotów, ukonstytuowane po prostu jako przedmioty materialne. Mając je przed oczyma (2) dostrzegamy istotne podobieństwo między nimi a naszym własnym ciałem. Warto przy tym dodać, że moje własne ciało ukonstytuowane zostaje nie jako po prostu obiekt fizyczny, ale jako wyróżniony wehikuł działania transcendentalnej subiektywności. Podstawowym warunkiem takiej konstytucji są tzw. *wrażenia kinestetyczne*, które informują nas o ruchach naszego ciała. To właśnie dzięki nim możemy na przykład wiedzieć, że to my obchodzimy dany przedmiot dookoła, a nie kręci się on wokół swej osi (HUSSERL 1937/2024, 128–129). Istotne jest też to, że aby dokonała się nawet tak podstawowa synteza, jak zebranie w jedną całość różnych wyglądków danej rzeczy, którą opisałem powyżej, konieczne jest, aby podmiot był w stanie w sposób świadomy kierować swoją percepcją, chociażby w ten sposób, że poruszając się zmienia perspektywę, dotyka przedmiotu, obraca go w palcach itp. Widzimy więc, że to, co Husserl nazywa *władaniem własnym ciałem* (HUSSERL 1937/2024, 129), stanowi niezbywalny warunek nawet najbardziej rudymen tarnej konstytucji przedmiotów materialnych. Pożyczając sformułowanie od Merleau-Ponty’ego możemy powiedzieć, że ciało jest podstawowym wehikułem naszego bycia w świecie (MERLEAU-PONTY 1945/2001, 100).

(3) Gdy zauważamy istotne podobieństwa pomiędzy naszym własnym cielesnym wehikułem a pewnymi innymi ciałami, na które natykamy się w otaczającym nas świecie, również i te ciała zaczynamy traktować nie jako proste fizyczne obiekty, lecz jako struktury ożywione warstwą stanów świadomych

---

rozwinęta została teoria konstytucji intersubiektywnej wspólnoty. Por. CRITCHLEY i BERNASCONI 2002, xviii.

podobnych do naszych własnych. Dokonujemy więc, jak to mówi Husserl, „łączenia w pary” bądź „analogizującego ujęcia”, wczuwając w ciała innych podmiotów nasze własne stany świadomościowe (HUSSERL 1931/1982, § 50–52). Nie ma być to jednak prosta reduplikacja mojego własnego podmiotu, a to z tego powodu, że innym podmiotom, jako przestrzennie zlokalizowanym w innych miejscach, przypisać musimy inne perspektywy, a tym samym inne przebiegi świadomościowe.

W ten oto sposób inne podmioty pojawiają się w naszym świecie, a gdy się to już dokona, wówczas (4) droga do „wspólnotowienia” monad i ukonstytuowania świata intersubiektywnego, świata obowiązującego dla nas wszystkich, stoi otworem. Jak powiedziano, inne podmioty oglądają przedmioty z innych perspektyw. Nie ma powodu, abym w swej aktywności konstytutywnej nie uwzględnił tych perspektyw i tak, jak syntetycznie scalam różne wyglądy jednego przedmiotu, których sam doświadczam, tak w ramach szerszej syntezy nie dołączył do nich również wyglądów, które dostępne być mogą innym podmiotom (HUSSERL 1931/1982, § 55; HUSSERL 1952/1974, § 18 f). W momencie, gdy podmioty wypracują wspólny język, otwierają się zaś dużo szersze perspektywy uzgadniania wspólnego obrazu świata, który, zgodnie z idealistyczną doktryną, nie będzie jedynie obrazem, lecz po prostu światem.

#### 4. A JEDNAK TRANSCENDENTALNY SOLIPSYZM?

To, czy Husserlowi rzeczywiście udało się odeprzeć zarzut transcendentalnego solipsyzmu, jest sprawą wysoce wątpliwą. Niezaprzeczalnym faktem jest chociażby to, że w ostatecznym rachunku wszystko, co zawiera się w otaczającym świecie, *nie wyłączając innych podmiotów*, konstytuowane jest siłami owej wyjściowej transcendentalnej podmiotowości, a w szczególności, że pojęcie innego podmiotu uformowane być musi na podstawie pojęcia, które zbudować mogą jedynie na podstawie kognitywnego dostępu do mnie samego. To wynika wprost z opisanego w poprzedniej sekcji mechanizmu konstytucji intersubiektywnej wspólnoty, gdybyśmy jednak potrzebowali jeszcze wyraźnej deklaracji Husserla, to zawiera ją chociażby następujący cytat:

Monada oraz jej poznające ja może poznawać wszystko, co poznaje, jedynie poprzez samą siebie. Swe prapojęcie musi [zatem] czerpać źródłowo z samej siebie. [Również] wszelkie pojęcia, jakie tworzy sobie o innych monadach, są tworami

pochodzącymi ze źródłowego materiału pojęciowego jej własnych zasobów (HUSSERL 1973b, 295; przekład własny)<sup>10</sup>.

Cała warstwa świadomościowa innych monad pochodzi więc z zasobów wyjściowego filozofującego Ja, a wyjaśnienie ich ontologicznej „inności” poprzez same różnice perspektywy, ufundowane ostatecznie na różnicach przestrzennego usytuowania, wydaje się mocno niewystarczające. Ostatecznie wygląda na to, że mamy tu multiplikację własnego Ja w wielu miejscach. Można by powiedzieć, że transcendentálny solipsyzm został wzbogacony jedynie o coś w rodzaju kuriozalnej „transcendentalnej bilokacji”<sup>11</sup>.

Osobną kwestią jest to, że opisany mechanizm parowania ciał innych podmiotów z umysłami, mechanizm analogizującego ujęcia, jest fenomenologicznie – a również psychologicznie – niewiarygodny. Husserl zapewnia wprawdzie solennie, że teoria, jaką proponuje, nie jest wersją doktryny, która poznawanie stanów psychicznych innych ludzi interpretuje jako rodzaj „wnioskowania przez analogię”, charakterystyczną chociażby dla Johna Stuarta Milla (por. MILL 1865/1979, 190–191). Jego zdystansowanie się od tej teorii sprowadza się jednak do tego, że podkreśla, iż apercpcja innych ciał jako innych świadomych podmiotów dokonuje się bez żadnego wyraźnego wnioskowania. Zauważyć jednak należy, że struktura całej tej operacji odpowiada dokładnie takiemu wnioskowaniu. Mamy tu cztery elementy: (1) percepcyjne uchwycenie innych ciał, następnie (2) ujęcie ich jako podobnych w swej ekspresji do mojego ciała, co oczywiście zakłada (3) wcześniejszą znajomość charakteru mojej własnej ekspresji, a na koniec (4) „wniosek”, że skoro moja ekspresja wiąże się z posiadaniem takich a takich stanów psychicznych, to stany takie mamy prawo „włożyć” również w inne ciała, o ile przejawiają one podobną ekspresję. To, że zadekretujemy, aby nie nazywać tego procesu wnioskowaniem, nie zmienia nic w jego wewnętrznej strukturze. Wielu psychologów i filozofów nazwałoby go zresztą bez wahania „wnioskowaniem nieświadomym”.

Nie trzeba też wyrafinowanych badań, aby spostrzec, że opisany proces jest w roli wyjaśnienia poznawania innych umysłów kompletnie niewiarygodny. Mało kto studiuje swoją mimikę i gestykulację w lustrze, co byłoby

---

<sup>10</sup> „Eine Monade und ihr erkennendes Ich kann alles, was sie erkennt, nur durch sich selbst erkennen, sie muß ihren Urbegriff ursprünglich aus sich selbst schöpfen. Alle Begriffe, die sie von anderen Monaden bildet, sind Bildungen aus dem ursprünglichen Begriffsmaterial aus eigenen *fonds*” (HUSSERL 1973b, 295).

<sup>11</sup> Szerzej na temat niedostatków husserlowskiej teorii intersubiektywności piszę w CHRUDZIMSKI 1999.

przecież konieczne, aby móc skorelować własne sposoby wyrazu z wyrażanymi stanami mentalnymi. Bez ustalenia takiej korelacji niemożliwe będzie jednak analogizujące ujęcie mimiki i gestykulacji innych ciał jako wyrazu ich psychicznych przeżyć. Cała konstrukcja Husserla rozsypuje się zatem niczym domek z kart. A gdybyśmy nawet chcieli obstawać przy tym, że dorosły, przytomny człowiek w jakiś bliżej niewytłumaczalny sposób zdobywa jednak wiedzę o tym, jak mniej więcej może wyglądać zewnętrzny wyraz jego stanów psychicznych, to można przywołać jeszcze świadectwa psychologii rozwojowej dotyczące małych dzieci. Już bardzo wcześnie są one w stanie „interpretować” mimikę opiekunów jako przyjazną bądź nieprzyjazną, a nawet odpowiadać uśmiechem na uśmiech (por. BUYTENDIJK 1958). W tym przypadku jest jednak całkowicie wykluczone, aby oparte to było na jakiejś uprzedniej empirycznej wiedzy.

Warto wspomnieć, że w czasie, gdy Husserl opracowywał swą teorię konstytucji intersubiektywnej wspólnoty, problemy teorii wnioskowania przez analogię oraz konkurencyjnych koncepcji poznawania innych umysłów, opatrywanych wówczas często zbiorczą nazwą „teorii wczucia” (*Einfühlungstheorien*), były dość dobrze rozpoznane i szeroko dyskutowane. Przekonanie o ich zasadniczej nieprzezwyteczności doprowadziło nawet Maxa Schelera do koncepcji głoszącej, iż najbardziej podstawowy rodzaj świadomości, charakterystycznej właśnie dla dzieci, a także dla „ludów prymitywnych”, to autentycznie wspólny strumień świadomości, zapewniający dostęp do obszaru przeżyć, które dopiero na wyższych piętach rozwoju zostają poklasyfikowane na własne i cudze (por. SCHÜTZ 1942/1962, 165). Scheler pisze:

Sprawa nie wygląda zatem tak [...] że z jakiegoś „wpierw” danego materiału „naszych” własnych przeżyć budowałibyśmy sobie obrazy cudzych przeżyć, aby potem przeżycia te, które nigdy nie mogłyby się nam bezpośrednio przedstawić jako cudze, wkładać w zjawiska cielesne innych [ludzi], lecz „pierwotnie” płynie *obojętny w aspekcie Ja-Ty* strumień przeżyć, faktycznie zawierający nieoddzielone i wzajemnie przemieszane to, co własne, i to, co cudze; w tym zaś strumieniu dopiero stopniowo tworzą się stałe, ukształtowane wiry, które powoli wciągają w swe kręgi coraz to nowe elementy strumienia oraz sukcesywnie, stopniowo w trakcie tego procesu, przyporządkowane są różnym indywiduom (SCHELER 1923/1980, 368).

Desperacki charakter tej próby uniknięcia wskazanych trudności niech posłuży za ilustrację faktu, że trudności te są autentyczne. W tym kontekście niewykluczone jest, że i próba Lévinasa, która wydaje się nie mniej desperacka, może mieć pewne uzasadnienie.

## 5. NIESKOŃCZONOŚĆ INNEGO

W świetle tego, co powiedziano w poprzedniej sekcji, wygląda na to, że zaproponowana przez Husserla teoria konstytucji intersubiektywnej wspólnoty nie funkcjonuje zadowalająco, że nie udało mu się ostatecznie zażegnać niebezpieczeństwa „transcendentalnego solipsyzmu”. Zasadnicze źródło problemu tkwi w założeniu noetyczno-noematycznej równoległości, które prowadzi do tego, iż każdy sens, który pojawi się przed naszym okiem umysłu, musi być traktowany jako korelat operacji transcendentalnej subiektywności, a zatem jako istniejący „z jej nadania”. Aby wyrwać się z zamkniętego kręgu tego, co własne, z obszaru „świata pierwotnego pochodzenia”, trzeba by wprowadzić taki rodzaj sensu, który byłby wcześniejszy od nadawania sensu przez transcendentalną subiektywność<sup>12</sup>, a jeśli pozostajemy cały czas przy poglądzie, że obiektywny świat, to taki, który jest intersubiektywnie ukonstruowany, to owym sensem wykraczającym poza to, co ukonstruowane w sferze pierwotnego pochodzenia, musi być w pierwszym rzędzie właśnie *inny podmiot*. To właśnie robi Lévinas:

Pojęcie twarzy, do którego będziemy się odwoływać w całej tej pracy, otwiera nowe perspektywy: prowadzi do pojęcia sensu wcześniejszego niż *Sinngebung*, to znaczy niezależnego od naszej inicjatywy i od naszej władzy (LÉVINAS 1961/2002, 43).

W jaki jednak sposób konstytucja tego czy innego sensu może być „ponad siły” podmiotu? „Jak to się dzieje”, zapytać możemy za Waldenfelsem, „że Inni przedstawiają się nam jako nieredukowalni do kogoś czy czegoś wewnątrz świata, w punkcie, w którym nasz świat [...] eksploduje a twarz popolita zmienia się w niezwykłą, nieznaną, wręcz w coś niepokojącego, z czym czujemy się nieswojo”<sup>13</sup> Lévinas sądzi, że dzieć się to musi w ten

<sup>12</sup> Por. „Przywołani autorzy tzw. trzeciej postaci fenomenologii darzą szczególnym zainteresowaniem pewne fenomeny, w których *Sinngebung*, nadanie sensu (czy precyzyjniej, w których źródłem nadania sensu) nie jest świadomość intencjonalna. Oznacza to, że można wskazać fenomeny, na które świadomość intencjonalna jest ślepa, których nie dostrzega i dlatego nie może im nadać jakiegokolwiek sensu, nie może tego sensu ukonstruować. Wymienieni autorzy wskazują zatem nie na świadomość jako źródło sensu, lecz na ‘sens spontaniczny’, ‘nieświadome’, ‘symbol’, ‘afektywność’ czy – jak w przypadku Lévinasa – ‘twarz’” (DRWIĘGA 2019, 71–72).

<sup>13</sup> “[H]ow it may happen that the other appears to us without being reduced to somebody or something in the world. At this point where our world [...] explodes, the common face turns into the uncommon, into the unfamiliar, even into the uncanny (*Unheimliche*)” (WALDENFELS 2002, 65, tłum. własne).

sposób, że sens ten jest dla podmiotu nieuchwytny, że przekracza jego kognitywne zdolności, że jest nieobejmowalną rozumem nieskończonością.

## 6. DROGA „KARTEZJAŃSKA”

Lévinas sugeruje ponadto, że ten sposób rozumowania przejmuję od Kartezjusza, który w swym dowodzie na istnienie Boga w *Medytacji trzeciej* odwołuje się do założenia (a w zasadzie, jak sądził, oczywistej *obserwacji*), że mamy w naszym umyśle ideę bytu nieskończonego<sup>14</sup>. Idea ta, twierdzi dalej Kartezjusz, nie może być wytworzona siłami naszego (skończonego) umysłu, odsyła zatem do bytu, który jest co najmniej tak doskonały, jak ona (por. KARTEZJUSZ 1641/2010, 50). Tylko taki byt mógłby ją wytworzyć, a jeśli znalazła się ona w naszym umyśle, to właśnie on musiał ją tam zaszczepić. Kartezjusz wskazuje zatem pewien sposób, w jaki fenomenolog, który ogranicza się do analizy tego, co jest nam dane, w tych dokładnie granicach, w jakich jest nam dane, może jednak katapultować się poza to, co „jego własne”, poza swój własny „świat pierwotnego pochodzenia”. Właśnie idea bytu nieskończonego niesie w sobie gwarancję bycia śladem czegoś, co jest ontologicznie niezależne od podmiotu, w którego umyśle się znajduje. Nieredukowalnym elementem całego tego rozumowania jest jednak założenie, że jeśli „idea zawiera tę lub tamtą rzeczywistość obiektywną [...], to musi ona oczywiście pochodzić od jakiejś przyczyny, w której jest przynajmniej tyle rzeczywistości formalnej, ile ma owa idea rzeczywistości obiektywnej” (KARTEZJUSZ 1641/2010, 46).

Kartezjusz używa tu terminologii scholastycznej, zgodnie z którą *rzeczywistość obiektywną* czy też *byt obiektywny* posiada wszystko, co staje się przedmiotem myśli<sup>15</sup>, a zatem nie tylko Donald Trump, lecz również Święty Mikołaj, Pegaz czy Superman. Jedynym warunkiem jest to, że ktoś o tych przedmiotach pomyśli. *Rzeczywistość formalna* to z kolei typ istnienia rzeczy niezależnych od umysłu, a zatem taki, który dziś nazwalibyśmy często właśnie istnieniem obiektywnym. Ze wspomnianych wyżej przedmiotów ten rodzaj

<sup>14</sup> „Przed *cogito* egzystencja śni siebie, jakby była dla siebie obca. Budzi się, kiedy zaczyna podejrzewać, że śni. Wątpienie każe jej szukać pewności. Ale ta podejrzliwość, ta wątpiąca świadomość, zakłada ideę Doskonałości. Wiedza *cogito* odsyła zatem do relacji z Mistrzem – do idei Nieskończoności lub Doskonałości. Idea Nieskończoności nie jest ani immanencją *ja myślę*, ani transcendencją przedmiotu. U Kartezjusza *cogito* opiera się na Innym, który jest Bogiem i który wszczepił w moją duszę ideę Nieskończoności, który mnie tej idei nauczył, a nie tylko, jak nauczyciel platoński, obudził wspomnienie dawnych wizji” (LÉVINAS 1961/2002, 88).

<sup>15</sup> Na temat średniowiecznej doktryny *ens obiectivum* por. PERLER 2002, 228.

bytu ma jedynie Donald Trump i to, co warto zauważyć, całkiem niezależnie od tego, czy ktoś zechce o nim pomyśleć, czy też nie.

Lévinas powołuje się wprawdzie na Kartezjusza, ale w istotnych aspektach odchodzi od jego intuicji. Rzućmy okiem na następujący fragment:

Ta relacja Toż-Samego z Innym, w której transcendencja nie rozcina zakładanych przez relację więzi, ale też owe więzi nie łączą Toż-Samego i Innego w Całość, została w rzeczy samej uchwycona w sytuacji opisanej przez Kartezjusza, kiedy to „ja myślę” utrzymuje z Nieskończonością, której w żaden sposób nie może w sobie zawrzeć i od której jest oddzielone, relację zwaną „ideą Nieskończoności”. Owszem, według Kartezjusza również rzeczy oraz pojęcia matematyczne i moralne są w nas obecne poprzez idee, od których się różnią. Ale idea Nieskończoności ma tę wyjątkową właściwość, że jej *ideatum* przewyższa jej ideę, podczas gdy w przypadku rzeczy możliwa jest całkowita koincydencja ich rzeczywistości „obiektywnej” i „formalnej”; wszystkie idee poza ideą Nieskończoności mogłyby ostatecznie być naszym własnym wytworem (LÉVINAS 1961/2002, 39).

Czytamy tutaj, że w przypadku idei Boga przedmiot przewyższa swą ideę, co jest sporą niedokładnością. Kartezjusz twierdzi bowiem całkiem jednoznacznie, że idea Boga jest na tyle jasna i wyraźna, że mogę w sposób niewątpliwy wiedzieć, iż jej przedmiot nieskończenie mnie przerasta (por. KARTEZJUSZ 1641/2010, 51). Jeśli zatem porównam to, co w idei zawarte jest w sposób obiektywny (czyli dostępną mi charakterystykę Absolutu) oraz to, czym Absolut musiałby być w rzeczywistości, gdyby odpowiadał tej idei – przy czym w kontekście naszych rozważań ważne są w zasadzie jedynie te charakterystyki, które mówią o jego nieskończoności – to charakterystyki te odpowiadają sobie dokładnie. Bóg przerasta zatem swoją ideę nie w tym sensie, jakoby idea ta była nieadekwatna (jeśli idzie o aspekt nieskończoności) ale jedynie (i aż) pod tym względem, że wszystko to, co w idei ma jedynie byt obiektywny, w samym Absolutcie miałoby się cieszyć rzeczywistością formalną. Warto to mocno podkreślić: jeśli Kartezjusz ma być w ogóle zdolny do przeprowadzenia swojego dowodu na istnienie Boga, którego rdzeniem jest przeciwieństwo to, że idea czegoś nieskończonego nie może być wytworzona przez coś mniej niż nieskończone, to wiedza, że jest to właśnie *idea czegoś nieskończonego* musi być percepcją jasną i wyraźną. Innymi słowy, nasze uchwycenie nieskończoności musi być na tyle rzetelne, że Najwyższy w aspekcie swej nieskończoności musi okazać się dokładnie taki, jak zostało to uchwycone przez nasze medytujące ego.

Dla swoich celów Lévinas musi jednak zmienić odczytanie kartezjańskich intuicji. Chodzi o to, że przy założeniu husserlowskiego dogmatu o równoległości noetyczno-noematycznej, w powiązaniu z akceptowaną przez niego epistemiczną teorią prawdy, możliwość jasnego i wyraźnego uchwycenie nieskończoności oznaczałaby, że byt nieskończony jest konstytuowany przez transcendentálną świadomość (samotne medytujące ego), że zatem należy on do sfery „pierwotnego pochodzenia”<sup>16</sup>. To jest jednak dokładnie ta konsekwencja, której Lévinas chce uniknąć. Przyjmuje zatem, że nasza idea nieskończoności nie może być adekwatna, że przedmiot ją przerasta w tym właśnie sensie, że to, co zawarte jest w niej w sposób obiektywny, *nie odpowiada* temu, czym jej przedmiot jest realnie. Przy takiej modyfikacji pomysłu Kartezjusza Lévinas może pisać, że:

Nieskończoność, która przewyższa idee Nieskończoności, podważa naszą spontaniczną wolność. Rozkazuje jej, sądzi ją i sprowadza ją do jej prawdy. Analiza idei Nieskończoności, choć docieramy do niej tylko wychodząc od Ja, wyprowadza poza subiektywność (LÉVINAS 1961/2002, 43).

W ujęciu Lévinasa analiza idei nieskończoności „wyprowadza poza subiektywność” właśnie dlatego, że nie jest ona *de facto* jej (rzetelną) ideą, lecz jedynie rodzajem „znaku”, „ślądu”, który z zasadniczych powodów nie jest w stanie wyczerpać treści swego przedmiotu, a jednak w szczególny sposób nieść ma gwarancję tego, że jest śladem *czegoś*.

W tym miejscu można by naturalnie zapytać, czy nie dałoby się wyobrazić sobie innych śladów, które niosłyby tego rodzaju gwarancję, a które nie zawierałyby odniesienia do boskiej nieskończoności. Rzeczywiście, nawet w najbliższym kręgu fenomenologów da się wskazać filozofów, którzy rozważali takie pomysły<sup>17</sup>. Wydaje się jednak, że Lévinas ideę nieskończoności traktuje jako *jedyny* wyobrazalny wehikuł, nadający się do misji rozsądzenia zamkniętej puszki husserlowskiego „świata pierwotnego pochodzenia”.

Takie oto, dość złożone i obarczone co najmniej pewnymi interpretacyjnymi kontrowersjami, rozumowanie doprowadza Lévinasa do konkluzji, że

---

<sup>16</sup> Por. następujący fragment pochodzący z artykułu Lévinasa na temat filozofii Edmunda Husserla: „Bardzo trudno wziąć serio krótkie wzmianki o Bogu, które Husserl formułuje w *Ideach*, poszukując w cudownym powodzeniu gry intencji, konstytuującej spójny świat, celowościowego dowodu na istnienie Boga. Monada zaprasza samego Boga do ukonstytuowania się jako sensu dla myśli, odpowiedzialnej wobec samej siebie” (LÉVINAS 1967/2008, 50–51).

<sup>17</sup> Z pytaniami takimi zmagala się chociażby Hedwig Conrad-Martius w swej rozprawie *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt* (CONRAD-MARTIUS 1916).

poznawanie innego człowieka niewiele ma wspólnego z banalnym obcowaniem z rzeczami otaczającego nas świata, a przypominać musi raczej obywatelstwo spotkanie z niepojętym w swej nieskończoności Absolutem.

## 7. RESTAURACJA METAFIZYKI W STYLU KANTOWSKIM

Do analizy tego, na czym polega obecność idei nieskończoności w naszym umyśle, użyć musimy zatem innych narzędzi, niż te zaproponowane przez Kartezjusza czy Husserla. Lévinas proponuje rozpatrywać ten stan rzeczy raczej w kategoriach *objawienia*. Zauważmy przy okazji, że we fragmencie, który zaraz przytoczę, odnosi się on bezpośrednio do teorii Husserla, którą zarysowałem w sekcji drugiej, przez co sygnalizuje jasno, że – jak starałem się to pokazać – obecność idei tego, co nieskończone, w pierwszym rzędzie ma być właśnie wytrychem pozwalającym nam wydostać się z husserlowskiej klatki.

Ale stosunek z tą „rzeczą w sobie” nie znajduje się na granicy poznania, które zaczyna się jako konstytucja „żywego ciała”, zgodnie ze sławną analizą w piątej *z Medytacji kartezjańskich* Husserla. Konstytucja ciała Innego w tym, co Husserl nazywa „sferą pierwotnego pochodzenia”, transcendentalne „łączenie w parę” ukonstytuowanego w ten sposób przedmiotu z moim własnym ciałem, doświadczanym od wewnątrz jako „ja mogę”, rozumienie ciała Innego jako *alter ego* – każdy z tych etapów, uważanych za opis konstytucji, skrywa przekształcanie się konstytucji przedmiotowej w relację z Innym – równie źródłową co konstytucja, z jakiej próbuje się ją wyprowadzić. Sfera pierwotnego pochodzenia, odpowiadająca temu, co nazwaliśmy Toż-Samym, zwraca się w stronę czegoś absolutnie innego tylko na wezwanie Innego człowieka. W porównaniu z *poznaniem przedmiotowym*, *objawienie* stanowi prawdziwą inwersję (LÉVINAS 1961/2002, 64).

Poprzez użycie terminu „rzecz w sobie” Lévinas wskazuje tu również na paralele z Kantem. Objawienie nieskończoności Innego jest rodzajem muśnięcia kantowskiej *rzeczy w sobie*, rzeczywistości ontologicznie niezależnej od poznającego podmiotu i z zasadniczych powodów niedostępnej dla jakichkolwiek jego konceptualizacji. Takie muśnięcie dokonuje się, jak nauczał Kant, w ramach stosunku etycznego, o którym mówi filozofia praktyczna, i jest to dokładnie to, co chce tutaj twierdzić Lévinas. Rozumowanie Kanta jest dobrze znane. Rozważając kwestię znalezienia miejsca dla wolności w świecie rządzonego – jak sądził – koniecznymi prawami przyrody, pisze on:

A zatem jeśli chce się ją [tj. wolność] jeszcze ocalić, to nie pozostaje żadna inna droga jak tylko ta, by przypisać istnienie rzeczy, o ile ono daje się określić w czasie, a więc też przyczynowość podległą prawu konieczności właściwej przyrodzie, jedynie zjawisku, natomiast wolność tejże samej istocie jako rzeczy samej w sobie (KANT 1788/1984, 156–157).

Kant mówi, że niepoznawalna rzecz w sobie ma być *residuum* wolności, co wydaje się stać w sprzeczności z tym, co twierdzi Lévinas. Przy interpretacji tego fragmentu trzeba jednak zdawać sobie sprawę z dwu kwestii. Po pierwsze, Kantowi chodzi tu o wolność w specyficznym dla niego rozumieniu, a zatem o działanie dokonujące się wedle czysto formalnej reguły imperatywu kategorycznego, niezależne od wszelkich materialnie określonych motywów. To rozumienie różni się zasadniczo od pojęcia swobodnego używania przedmiotów przez Toż-samego, które ma na myśli Lévinas, gdy używa słowa „wolność”, o czym wspomniałem w sekcji pierwszej. Po drugie, tak rozumiana wolność stanowi dla Kanta transcendentálny warunek możliwości wejścia w relację etyczną z innymi podmiotami, warunek możliwości oceny naszych czynów jako dobrych bądź złych z moralnego punktu widzenia. Nie trzeba zapewne podkreślać, że filozofia Kanta w wielu aspektach różni się mocno od filozofii Lévinasa. Ważne analogie, na które Lévinas zwraca uwagę, polegają jednak na tym, że (1) w obu przypadkach miejsce, w którym objawia się nam „twarda rzeczywistość”, niezależna od konstytutywnej aktywności podmiotu „rzecz w sobie”, to właśnie obszar tego, co etyczne (por. SKARGA 1997, 106), i że (2) w obu przypadkach nasz dostęp do tej rzeczywistości zawiera szczególnego rodzaju „zderzenie” z czymś z zasadniczych powodów niepoznawalnym. Dlatego w swych, pochodzących z lat 1975/76, ale wydanych dopiero w 1993 roku, wykładach *Bóg, śmierć i czas*, pisze Lévinas, że stanowisko idealizmu transcendentálnego, „które potwierdza ograniczoność bycia danym każdego prawomocnego sensu, neguje Rozum praktyczny. Kant [zaś], przechodząc na płaszczyznę praktyki, ponownie kwestionuje skończoność” (LÉVINAS 1975-76/2008, 72).

Stosunek etyczny rodzi się więc właśnie dlatego, że Inny w swej nieskończoności wymyka się wszelkim pojęciom. Gdyby był konceptualizowalny, byłby przedmiotem i w sposób nieuchronny zostałby wchłonięty przez „sferę pierwotnego pochodzenia”. Stałby się materiałem dla swobodnej igraszki Toż-Samego, realizującego swą wolność, która dla Lévinasa oznacza, jak pamiętamy, uprzedmiotowienie, zawłaszczenie wszystkiego, co stoi jej naprzeciw.

Podmiot jest „dla siebie” – przedstawia sobie siebie i poznaje siebie tak długo, jak długo istnieje. Ale poznając się lub przedstawiając sobie siebie, posiada siebie, panuje nad sobą, rozciąga swoją tożsamość na wszystko, co w nim samym tej tożsamości się sprzeciwia. Taki imperializm Toż-Samego jest całą istotą wolności. „Dla siebie” jako sposób istnienia jest do siebie radykalnie przywiązane tak samo, jak naiwna wola życia (LÉVINAS 1961/2002, 89).

Najdoskonalszą filozoficzną konceptualizację takiego imperializmu Toż-samego widzi Lévinas bez wątpienia w idealizmie transcendentálním Husserla, co wytłumaczyć może jego szokujące słowa, że to właśnie cywilizacja idealizmu transcendentálnego odpowiedzialna jest za... Auschwitz (por. MIGASIŃSKI 2017, 188).

Inny, wykraczając poza zdolności poznawcze podmiotu, kładzie kres iluzji transcendentálnego idealizmu i otwierając obszar etyczności ogranicza wolność Toż-samego, gdyż prezentuje się właśnie jako „wymóg przewyższający tę wolność”.

Ale choć wolność bezwstydnie poczyną sobie z nie-Ja we mnie i poza mną, choć polega na jego negowaniu albo braniu w posiadanie, przed Innym człowiekiem składa broń. Stosunek z Innym nie przekształca się, jak stosunek poznawczy, w używanie i w posiadanie, w wolność. Inny narzuca się jako wymóg przewyższający tę wolność, a zatem bardziej źródłowy niż wszystko, co dzieje się we mnie. Inny, którego wyjątkowa obecność sprawia, że zabicie go staje się moralną niemożliwością, wyznacza koniec mojej władzy. Nie mogę posiadać nad nim władzy, bo absolutnie przewyższa każdą *ideę*, jaką mogę mieć na jego temat (LÉVINAS 1961/2002, 89).

W ten oto sposób „[p]rzyjęcie Innego oznacza *ipso facto* uświadomienie sobie własnej niesprawiedliwości – jest wstydem, jaki wolność odczuwa z powodu siebie samej” (LÉVINAS 1961/2002, 89).

## 8. POZNANIE I DZIAŁANIE

Mam nadzieję, że w tym miejscu widać też już wyraźnie, w jakim sensie uprawnione jest nazywanie spotkania z Innym spotkaniem „kognitywnym”. To prawda, że Lévinas podkreśla, iż spotkanie to wykracza poza stosunek czysto poznawczy i to w dwóch kluczowych aspektach. Po pierwsze sposób, w jaki Inny pojawia się w horyzoncie naszego bycia w świecie, transcendować

ma wszelkie nasze skończone pojęcia, po drugie zaś łączyć się ma nierozdzielnie z naszym praktycznym działaniem, wykraczającym poza teoretyczną kontemplację. Ten pierwszy aspekt wiąże Lévinas z inspiracją kartezjańską, w ekspozycji drugiego odwołuje się zaś do Kanta. To są z pewnością ważne punkty, o których należy wciąż pamiętać.

Z drugiej strony nie należy jednak zapominać, że stosunek poznawczy interpretowany jest tu w sposób dość szczególny. Jest on zdefiniowany z góry jako konstytucja rozumiana w duchu husserlowskiego idealizmu transcendentnego, która – jak chce nas przekonać Lévinas – prowadzić ma nieuchronnie do przekraczającego stosunek etyczny zawłaszczenia przedmiotu. Z tego względu każdy kontakt, który zawiera autentyczne aspekty etyczne, musi być przez Lévinasa opisany jako coś, co takie husserlowskie poznanie transcenduje. Jeśli więc Lévinas stawia spotkanie z Innym w opozycji do stosunku poznawczego, to miejmy świadomość, że przeciwstawia on go poznaniu rozumianemu w ten właśnie, filozoficznie bynajmniej nie oczywisty, sposób.

Zwróćmy teraz uwagę na metafory, których Lévinas używa do opisanego owego obcowania z Innym. Czytamy tutaj o „posiadaniu idei”, „ślądzie” czy „objawieniu”. Sformułowania te wyraźnie wskazują na to, że chodzi tu jednak o jakiś rodzaj odniesienia, w którym – tak jak w stosunku poznawczym, a w odróżnieniu od, chociażby, relacji czysto kauzalnych – mamy przed sobą pewien *sens*<sup>18</sup>. Pamiętać należy tylko, że sposób dania owego sensu nie ma być sprowadzalny do mechanizmów przypominających husserlowską konstytucję, gdyż wtedy musiałyby on należeć do sfery pierwotnego pochodzenia, ze wszystkimi tego – wedle Lévinasa nieakceptowalnymi – konsekwencjami<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Ważnym znakiem tego, że spotkanie z Innym, właśnie poprzez obecność owego sensu, bardziej przypomina stosunek poznawczy niż cokolwiek innego, jest chociażby to, że opisy spotkania z Innym powodować będą trudności logiczne analogiczne do tych, jakie generują opisy naszych „standardowych” odniesień intencjonalnych. W szczególności, właśnie ze względu na zasadniczą kognitywną niewyczerpalność, Inni będą nam dani zawsze w sposób niepełny, aspektualny. Na temat wspomnianych trudności logicznych, rozważanych często pod hasłem „intensjonalności” kontekstów intencjonalnych, por. np. CHRUDZIMSKI 2014; 2016b.

<sup>19</sup> Aby sytuację dodatkowo skomplikować, warto sobie też przypomnieć, że w ramach tradycji fenomenologicznej i post-fenomenologicznej ostre odróżnianie sfery poznawczej od zespołu zagadnień związanych z etycznym czy „praktycznym” stosunkiem do świata jest w ogóle sporym nieporozumieniem. Już Franz Brentano postawił tezę, że wprawdzie ostatecznym źródłem naszych intuicji moralnych są emocje, ale emocje te mogą być, wbrew temu, co się często sądzi, prawidłowe bądź nieprawidłowe, a co więcej, mogą się nam one prezentować jako prawidłowe w sposób analogiczny do tego, co w epistemologii zwykło się nazywać „oczywistością” (por. CHRUDZIMSKI 2009; 2022). Ten sposób patrzenia na zagadnienia etyczne przejmuje Husserl a za nim praktycznie cała tradycja fenomenologiczna. Powszechnie twierdzi się tam, że dostęp do wartości uzyskujemy za pomocą emocji oraz że taki emocjonalny dostęp jest rodzajem wglądu – ukazuje nam on pewne

Streszczając te refleksje, można zatem powiedzieć, że aczkolwiek Lévinasowskie spotkanie z Innym nie wyczerpuje się w kontemplatywnym „gapieniu się”, to jednak z pewnością nie sprowadza się też do bezrefleksyjnego „zderzenia”, czy też „czystego działania”, czymkolwiek to ostatnie miałyby być. Spotkanie z Innym zawiera istotne aspekty poznawcze, a to, czy ostatecznie zechcemy je nazwać stosunkiem „kognitywnym”, jest w dużej mierze decyzją terminologiczną, zależną od tego, jak zechcemy rozłożyć akcenty. Ja zdecydowałem się tu na użycie słowa „kognitywny”, jako że wskazuje ono na te aspekty, które są ważne dla tematu niniejszego artykułu.

#### PRÓBA PODSUMOWANIA

Widzimy, że Lévinas w zasadzie przeprowadził restaurację metafizyki w stylu kantowskim, gdzie miejscem uchwycenia rzeczy w sobie staje się obszar moralnego działania, a filozofią pierwszą staje się poniekąd etyka. Jeśli jednak wracamy na tej drodze na grunt realizmu, a przecież to właśnie się tutaj dokonało, to tym samym unieważniony zostaje cały husserlowski idealizm transcendentálny<sup>20</sup>. Cała teoretyczna rama, w której Lévinas rozpoczynał swoje rozumowanie, przestaje nas zatem obowiązywać. W szczególności nie widać powodu, aby utrzymywać dogmat, że jeśli coś jest kognitywnie uchwytne przez podmiot, to staje się *ipso facto* jego produktem, jego własnością, obszarem, w którym wolność może „bezwstydnie sobie poczynać”. Nie musimy już zatem twierdzić, że jeśli inne osoby mają pozostać osobami, nieredukowalnymi do samych tylko środków ostatecznymi celami działania etycznego, to koniecznie muszą radykalnie transcendować kognitywne zdolności podmiotu. Odkąd transcendentálny idealizm schodzi z wokandy, można

---

aspekty rzeczywistości, które inaczej nie byłyby dostępne. Zgodnie z tym ujęciem sfera etyczności, czy też praktycznego stosunku do świata, nie jest zatem w żadnym razie ogołocona z aspektów poznawczych.

<sup>20</sup> Podkreślić trzeba, że sam Lévinas miał do tradycyjnie rozumianego stanowiska realistycznego stosunek, delikatnie mówiąc, mocno zdystansowany. Por. chociażby następującą deklarację: „Odnowa ontologii w filozofii współczesnej nie ma nic wspólnego z realizmem. Nie ma mowy o potwierdzaniu istnienia zewnętrznego świata ani o jego pierwszeństwie względem poznania. Stwierdza się natomiast, że to, co zasadnicze dla duchowości człowieka, nie tkwi w jego relacjach z rzeczami tworzącymi świat, jest zaś określone przez relację, którą automatycznie utrzymujemy za sprawą naszego istnienia, mocą tylko tego prostego faktu” (1963/2006, 20). Jest zatem wysoce wątpliwe, że sam omawiany autor zgodziłby się zinterpretować swój quasi-kantowski zwrot jako „powrót do realizmu”. W moich krótkich, podsumowujących uwagach odważę się wszakże zasugerować, że prawdopodobnie nie miałby w tym względzie racji.

być już autentycznym Innym bez bycia w tym celu nieskończonym miniabsolutem. Lévinasowska nieskończoność była potrzebna tylko tak długo, jak długo skończoność oznaczała automatycznie ontologiczną niesamodzielność. Krótko mówiąc, wydaje się, że koncepcja nieskończoności Innego po prostu przestaje być potrzebna w momencie unieważnienia wyjściowych założeń, które do niej doprowadziły.

Lévinas trwa jednak, jak wiemy, przy tej koncepcji i jego przypadek jest dobrą egzemplifikacją szczególnej dialektycznej figury, powtarzającej się często w filozoficznym myśleniu. Zaczynamy oto filozofować stojąc na barkach pewnego giganta, przyjmując tym samym jego podstawowe założenia. W pewnym momencie zauważamy fundamentalne trudności zakładanej koncepcji. Staramy się je zneutralizować, co prowadzi nas nieraz do radykalnych, często kontrowersyjnych rozwiązań, które akceptujemy jako konieczną cenę za uwolnienie się od wskazanych trudności. Często zdarza się jednak przy tym, że cała procedura doprowadza do takiej zmiany kluczowych założeń, które robił nasz mistrz i które my również przyjmowaliśmy na początku, że w zasadzie znikają również i trudności, na które chcieliśmy odpowiedzieć.

Wracając do Lévinasa, czy nie należałoby po prostu powiedzieć, że skoro przynajmniej pewne elementy uniwersum – a mianowicie inne podmioty – okazują się być ontologicznie niezależne od konstytutywnych operacji transcendentnego ego, to należałoby po prostu pożegnać się z tezą równoległości noetyczno-noematycznej powiązaną z epistemiczną teorią prawdy? Jeśli idealizm transcendentálny przestaje być ogólnym wyjaśnieniem natury rzeczywistości, to czy nie traci przez to całej swej atrakcyjności? Czy nie należałoby go wtedy radykalnie ograniczyć do wąskiej dziedziny przedmiotów, dla których faktycznie wiarygodne jest, że są one naszymi wytworami, takich jak twory kultury czy instytucje społeczne?

Zadziwiająco często okazuje się jednak, że krytyk nie dostrzega, iż jego ulubiony gigant stał się kolosem na glinianych nogach, że jego doktryna rozsypuje się niczym zamek z piasku i nie ma już powodów, aby godzić się na kosztowne rozwiązania jej immanentnych trudności. Krytyk tak zżył się z pieczołowicie budowanymi mostami, że nie dostrzega już, iż przepaście, których brzegi miały łączyć, w międzyczasie zniknęły.

## BIBLIOGRAFIA

- BUYTENDIJK, Frederik Jacobus Johannes. 1958. *Das erste Lächeln des Kindes*. W: Frederik Jacobus Johannes Buytendijk. *Das Menschliche. Wege zu seinem Verständnis*, 101–118. Stuttgart: Koehler.
- CHRUZIMSKI, Arkadiusz. 1999. „Die Stellung der Theorie der Intersubjektivität im System der Husserlschen transzendentalen Phänomenologie“. *Conceptus* 32 (80): 99–138.
- CHRUZIMSKI, Arkadiusz. 2009. „Brentano, Marty, and Meinong on Emotions and Values“. W: *Values and Ontology. Problems and Perspectives*, red. Beatrice Centi i Wolfgang Huemer, 171–189. Frankfurt a.M.: Ontos.
- CHRUZIMSKI, Arkadiusz. 2014. „Intencjonalność z fenomenologicznego punktu widzenia“. W: *Wprowadzenie do fenomenologii. Pojęcia, metody, problemy*. T. 1, red. Witold Płotka, 297–344. Warszawa: IFiS PAN.
- CHRUZIMSKI, Arkadiusz. 2016a. „Kazimierz Ajdukiewicz on Transcendental Idealism from a Semantic Point of View“. *Studies in East European Thought* 68 (1): 63–74. <https://doi.org/10.1007/s11212-016-9248-7>.
- CHRUZIMSKI, Arkadiusz. 2016b. „Intencjonalność“. W: *Przewodnik po kognitywistyce*, red. Józef Bremer, 269–319. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- CHRUZIMSKI, Arkadiusz. 2022. „Idiogenetic Theory of Emotions“. W: *At the Sources of the Twentieth-Century Analytical Movement: Kazimierz Twardowski and His Position in European Philosophy*, red. Anna Brożek i Jacek Jadacki, 107–123. Leiden: Brill.
- CHRUZIMSKI, Arkadiusz. 2024a. „W poszukiwaniu straconego czasu: Brentano, Husserl i Heidegger“. W: *Wokół filozofii kultury*, red. Marcin Karas i Jędrzej Skibowski, 75–99. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- CHRUZIMSKI, Arkadiusz. 2024b. „Być albo nie być w świecie. Husserl i Heidegger o świecie życia codziennego“. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 33 (3): 117–139. <https://doi.org/10.24425/pfns.2024.153081>.
- CONRAD-MARTIUS, Hedwig. 1916. „Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt“. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 3: 345–542.
- CRITCHLEY, Simon i Robert BERNASCONI. 2002. *The Cambridge Companion to Lévinas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DRWIĘGA, Marek. 2019. „Fenomenologia i twarz innego. Kontrowersje wokół Lévinasa“. *Logos i Ethos* 25 (1): 65–87. <https://doi.org/10.15633/lie.3435>.
- HUSSERL, Edmund. 1913/1967. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga 1*. Przeł. Danuta Gierulanka. Warszawa: PWN.
- HUSSERL, Edmund. 1928/1989. *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. Tłum. Janusz Sidorek. Warszawa: PWN.
- HUSSERL, Edmund. 1931/1982. *Medytacje kartezjańskie*. Przeł. Andrzej Wajs. Warszawa: PWN.
- HUSSERL, Edmund. 1937/2024. *Kryzys nauk europejskich a transcendentna fenomenologia. Wprowadzenie do fenomenologicznej filozofii*. Przeł. Arkadiusz Chruzimski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- HUSSERL, Edmund. 1952/1974. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga 2*. Przeł. Danuta Gierulanka. Warszawa: PWN.

- HUSSERL, Edmund. 1973a. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlaß, Teil 1: 1905–1920*. Red. Iso Kern. Husserliana XIII. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund. 1973b. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlaß, Teil 2: 1921–1928*. Red. Iso Kern. Husserliana XIV. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund. 1973c. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlaß, Teil 3: 1929–1935*. Red. Iso Kern. Husserliana XV. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- JANICAUD, Dominique. 2009. *La phénoménologie dans tous ses états. Le tournant théologique de la phénoménologie française. Suivi de La phénoménologie éclatée*. Paris: Gallimard.
- KANT, Immanuel. 1788/1984. *Krytyka praktycznego rozumu*. Przeł. Jerzy Gałeccki. Warszawa: PWN.
- KARTEZJUSZ. 1641/2010. *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów wraz z odpowiedziami autora*. T. 1. Tłum. Kazimierz Ajdukiewicz, Maria Ajdukiewicz, Stefan Swieżawski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- LÉVINAS, Emmanuel. 1961/2002. *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*. Przeł. Małgorzata Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- LÉVINAS, Emmanuel. 1963/2006. *Istniejący i istnienie*. Przeł. Janusz Margański. Kraków: Wydawnictwo Homini.
- LÉVINAS, Emmanuel. 1967/2008. *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*. Przeł. Ewa Sowa. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- LÉVINAS, Emmanuel. 1968/1995. *Cztery lektury talmudyczne*. Przeł. Ewa Burska. Kraków: Oficyna Literacka.
- LÉVINAS, Emmanuel. 1975-76/2008. *Bóg, śmierć i czas*. Przeł. Janusz Margański. Kraków: Znak.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1945/2001. *Fenomenologia percepcji*. Warszawa: Aethelia.
- MIGASIŃSKI, Jacek 2017. „Lévinas: filozofia opętania?”. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 26 (2): 175–193.
- MILL, John Stuart. 1865/1979. „An Examination of Sir William Hamilton’s Philosophy”. W: *Collected Works of John Stuart Mill*. T. 9. Toronto & Buffalo: Toronto University Press.
- PERLER, Dominik. 2002. *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- PUTNAM, Hillary. 1981. *Reason, Truth, and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PUTNAM, Hillary. 2002. „Lévinas and Judaism”. W: *The Cambridge Companion to Lévinas*, red. Simon Critchley i Robert Bernasconi, 33–62. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHELER, Max. 1923/1980. *Istota i formy sympatii*. Przeł. Adam Węgrzecki. Warszawa: PWN.
- SCHÜTZ, Alfred. 1942/1962. „Scheler’s Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego”. W: Alfred Schütz. *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, 150–179. The Hague: Martinus Nijhoff.
- SKARGA, Barbara. 1997. „Emmanuel Lévinas: kultura immanencji”. W: Barbara Skarga. *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, 92–113. Kraków: Znak.
- WALDENFELS, Bernhard. 2002. „Lévinas and the Face of the Other”. W: *The Cambridge Companion to Lévinas*, red. Simon Critchley i Robert Bernasconi, 63–81. Cambridge: Cambridge University Press.

TWARZ INNEGO W KRZYWYM ZWIERCIADLE.  
LÉVINAS O POZNAWANIU INNEGO CZŁOWIEKA

STRESZCZENIE

W artykule tym przyjrę się nieco bliżej wizji poznawania innych umysłów, zaprezentowanej przez Emmanuela Lévinasa. U nieprzygotowanego czytelnika koncepcja ta wywołuje zwykle nie-małe zdziwienie. Lévinas twierdzi mianowicie, że kognitywne spotkanie z drugim człowiekiem jest w swej istocie spotkaniem z nieogarnioną nieskończonością i przypomina w tym względzie ni mniej ni więcej, tylko kontakt z istotą boską. Koncepcję tę łączy się zwykle w sposób naturalny z religijnym tłem jego filozofii, pokażę jednak, że droga myślowa, jaka do niej doprowadziła, da się zrekonstruować niezależnie od wszelkich kwestii religijnej wiary bądź teologii. Aby uczynić zrozumiałą jej wewnętrzną logikę, wystarczy uwzględnić filozoficzny kontekst rozważań autora.

**Słowa kluczowe:** Emanuel Lévinas; Edmund Husserl; Kartezjusz; Immanuel Kant; transcendentálny idealizm; intersubiektywność; twarz innego; wolność; metafizyka; etyka

THE FACE OF THE OTHER IN A DISTORTING  
MIRROR: LÉVINAS ON KNOWING ANOTHER PERSON

SUMMARY

In this article, I will take a closer look at Emmanuel Lévinas's vision of knowing other minds. This concept usually comes as a surprise to the unprepared reader. Lévinas argues that a cognitive encounter with another human being is, in its essence, an encounter with unfathomable infinity, and as such resembles nothing less than contact with a divine being. This concept is usually naturally linked to the religious background of his philosophy, but I will demonstrate that the thought process that led to it can be reconstructed independently of any issues of religious faith or theology. To understand its internal logic, it suffices to consider the philosophical context of the author's reflections.

**Keywords:** Emanuel Lévinas; Edmund Husserl; Descartes; Immanuel Kant; transcendental idealism; intersubjectivity; the face of the other; freedom; metaphysics; ethics