

Marcin Waligóra

Wolność i *inność*.

Isaiah Berlin i Emmanuel Lévinas o granicach dyskursu¹

Konfrontacja myślicieli związanych z zupełnie odmiennymi szkołami i tradycjami filozoficznymi może wzbudzać kontrowersję. Moim zamiarem jest bowiem naświetlenie dwóch idei – rozwijanych za pomocą odmiennych narzędzi filozoficznych i językowych – ale będących reakcją na te same wydarzenia historyczne, na dwudziestowieczne systemy totalitarne. Obie koncepcje – zarówno teoria polityczna Isaiaha Berlina, jak i metafizyczno-etyczny projekt Emmanuela Lévinasa – oglądane z perspektywy historii idei, czy historii paradygmatów kulturowych, mają jednak wiele cech wspólnych. Spróbuję uniknąć redukcji tych teorii do owych punktów styku, a postaram się raczej potraktować je jako rozwijane równoległe namysły, które się wzajemnie dopełniają i dlatego warte są porównania. Pomimo odmiennych języków, u podstaw tych dwóch koncepcji zdają się bowiem leżeć podobne intuicje. Berlinowskie pojęcie wolności negatywnej i Lévinasowska kategoria inności potraktowane zostaną więc jako pewne modele etyczne skonstruowane w podobnym celu i w odpowiedzi na podobne okoliczności historyczne. Poglądy Emmanuela Lévinasa posłużą jako ilustracja takiego „wypełnienia” Berlinowskiej koncepcji wolności negatywnej, które nie stanowi dla tej wolności zagrożenia. Koncepcja Berlina rozważona zostanie natomiast jako pewien „brakujący element” Lévinasowskiego projektu etycznego. To zestawienie – nowy kontekst odczy-

¹ Artykuł ten jest rozszerzoną i poprawioną wersją tekstu, który ukazał się w 2003 r. w *Colloquia Communia*.

tywania obu teorii – czyni je, w moim przekonaniu, bardziej zrozumiałymi, nie sprzeciwiając się jednocześnie ich wewnętrznej logice.

1. Minimalizm dyskursu politycznego – wolność negatywna

Pojęcie wolności negatywnej weszło na stałe do słownika filozofii politycznej wraz z dyskusją wokół eseju Isaiaha Berlina *Dwie koncepcje wolności*. Od tej pory stało się jednym ze słów-kluczy towarzyszących sporom nad samookreśleniem się liberalizmu. Pomimo, że dziś – w perspektywie prób przekształcenia wokabularza pojęć liberalnych – odgrywa może mniejszą rolę niż w czasach zimnej wojny, wciąż jednak wydaje się być pojęciem niezbędnym dla zrozumienia klasycznego liberalizmu i jego współczesnej ewolucji.

Isaiah Berlin przeciwstawia sobie dwa – spośród ponad dwustu pięćdziesięciu – rozumienia słowa „wolność”. Określa je mianem wolności pozytywnej, wolności do i wolności negatywnej, wolności od. Berlin przedstawia historyczny rozwój tych pojęć wolności i wskazuje na ich istotną odmiennność.

Przypomnijmy pokrótce tę rekonstrukcję: wolność pozytywna związana jest z próbą osiągnięcia samosterowności i samokontroli. „Życzę sobie, aby moje życie i decyzje zależały ode mnie, a nie od sił zewnętrznych jakiegokolwiek rodzaju”² – pisze Berlin o tronie takiego myślenia. Historycznie rzecz ujmując, pogląd ten wiązał się najczęściej z przyjęciem dwubiegunowej struktury osobowości: „natura wyższa”, „Ja” racjonalne miało za zadanie kontrolować „naturę niższą”, „ja” nieracjonalne, emocywne. Aby osiągnąć wolność pozytywną muszą postępować zgodnie z nakazami mojej wyższej, racjonalnej natury. Często taki sposób myślenia o strukturze osobowości był podstawą tworzenia analogicznych modeli w myśleniu o porządku społecznym. Dzięki wprowadzeniu tej hierarchii dość łatwo przejść jest bowiem do dwubiegunowej wizji struktury społecznej i usprawiedliwiania przymusu stosowanego dla dobra tych członków społeczeństwa, którzy mają problem z odnalezieniem swojego właściwego „ja”.

Pierwszym, charakterystycznym dla realizacji wolności pozytywnej, sposobem postępowania jest wycofanie się *w głąb siebie*. „Jest

² Isaiah Berlin, „Dwie koncepcje wolności”, przeł. D. Grinberg, w: *Cztery eseje o wolności*, Poznań 2000, s. 197.

to forma poszukiwania bezpieczeństwa, ale nazwana także poszukiwaniem osobistej i narodowej wolności lub niepodległości³ – pisze Berlin. Drugim sposobem jest samorealizacja: rozumne oddzielenie tego, co konieczne, od tego, co przypadkowe, zrozumienie i podporządkowanie się tylko koniecznościom. Zrozumienie świata prowadzi bowiem, zdaniem wyznawców tego poglądu, do wolności. Na poziomie społecznym natomiast uprzywilejowany członek społeczeństwa, mający wgląd w naturę rzeczy, przedstawia pozostałym prawdę, a oni – jeżeli okażą się równie racjonalni – po prostu ją akceptują. Z lekcji historii idei wiemy jednak, że nie jest to takie proste. W rzeczywistości taka akceptacja prawdy wymaga najczęściej pewnej dozy przymusu – i to jest właśnie częsta konsekwencja wolności jako samorealizacji albo odpowiadających jej w szerszej perspektywie – usiłowań realizacji doskonałego społeczeństwa. Moment hierarchizacji osobowości jest więc często przyczyną późniejszej argumentacji na rzecz hierarchizacji społecznej. Nie jest to oczywiście związek logiczny, formalny – raczej empiryczny, statystyczny: z historycznego punktu widzenia koncepcja wolności pozytywnej często szła bowiem w parze z niedemokratycznymi i nieliberalnymi ładami społecznymi.

Oba sposoby – wycofanie się w głąb siebie i samorealizacja – w konsekwencji prowadzą więc do negacji pluralizmu. Twierdzenie, że to, co nieracjonalne, nie służy realizacji wolności, w zderzeniu z rzeczywistością najczęściej pociąga za sobą następne: można i należy ingerować w życie jednostek, które nie przyjmują racjonalnych argumentów.

Wolność pozytywna – twierdzi Berlin – zawsze była związana z wiarą, że istnieje jako słuszne rozwiązanie i jedna prawda. Ta Berlinowska argumentacja i powiązanie wolności pozytywnej z negacją pluralizmu w życiu społecznym nie jest – podkreślamy to raz jeszcze – argumentacją czysto formalną. Berlin odwołuje się raczej do doświadczenia historycznego i powołuje na to, co innym razem określił jako *zmysł rzeczywistości* – niezbędną dozę sceptycyzmu w odniesieniu do spójnych rozwiązań teoretycznych.

³ Ibid., s. 202.

Wolność negatywna jest natomiast określona przez Berlina jako brak przeszkód dla potencjalnych wyborów. Jej zakres wyznaczają granice wolności drugiego człowieka:

wolność społeczeństwa, klasy czy grupy, w tym sensie słowa wolność, mierzy się siłą tych granicznych barier oraz liczbą i znaczeniem dróg, które pozostawiają do wyboru swoim członkom⁴.

Ten swoisty minimalizm etyczno-polityczny, jest minimalizmem jedynie pod względem formalnym. Swoje maksymalistyczne oblicze ujawnia zaś w zderzeniu z rzeczywistością: wówczas widać dopiero spektrum celów i sposobów życia jakie można realizować w jego cieniu.

Berlin opowiada się jednoznacznie po stronie tradycji intelektualnej związanej z pojęciem wolności negatywnej i akceptacją pluralizmu. U źródeł tej deklaracji leżą pewne przekonania epistemologiczne i antropologiczne. Berlin nie poddaje ich wprawdzie systematycznemu namysłowi, ale łatwo je zrekonstruować szukając takich śladów w jego licznych esejach. Główną cechą tych przekonań jest sceptycyzm co do możliwości poznawczych człowieka, oraz idąca za nim niewiara w możliwość doskonałego przełożenia idei na praktykę etyczną i polityczną:

Kiedy zdobywamy wiedzę o świecie [...] w sposób nieuchronny dostrzegamy i opisujemy tylko pewne jego właściwości – te, które są niejako publiczne i które przyciągają uwagę z powodu określonych korzyści [...] z powodu naszych potrzeb praktycznych lub zainteresowań teoretycznych: są to aspekty świata, na podstawie których możliwa jest komunikacja między ludźmi⁵.

Berlin jako przeciwnik determinizmu podkreśla znaczenie czynników, których nie da się przewidzieć i zawczasu poznać. Prawa i zasady teoretyczne formułowane są zawsze w doniesieniu do obiektów idealnych, rzeczywistość oferuje natomiast niezmierną liczbę ich modyfikacji. Konkretna sytuacja różni się od każdej innej sytuacji pod względem

tych [...] aspektów, które sprawiają, że jest nieuchwytna dla nauki, gdyż stanowią ten jej składnik, którego żadne uogólnienie, ponieważ jest uogólnieniem, nie jest w stanie ująć⁶.

Zarówno w przypadku fragmentu rzeczywistości jak i konkretnej jednostki ludzkiej mamy – twierdzi Berlin – co najmniej dwa poziomy: dostępną i łatwą do opisania, publiczną powierzchnię, z któ-

⁴ Ibid., s. 232.

⁵ Isaiah Berlin, *Zmysł rzeczywistości*, przeł. M. Filipczuk, Poznań: 2002, s. 39.

⁶ Ibid., s. 51.

rej można abstrahować płodne poznawczo uogólnienia, oraz głębszą, trudną do nazywania i zakomunikowania skomplikowaną sferę uczuć ściśle związanych z działaniem i myśleniem. Pierwsza warstwa jest podstawą formułowania praw, ta druga trudno uchwytna, niemożliwa do uogólnienia, bywa przedmiotem analiz wielkiej literatury. Dostojewski, Tolstoj, Szekspir czy Proust to mistrzowie opisu owej drugiej sfery. Pierwsza płaszczyzna jest – dzięki łatwości jej jednoznacznej werbalizacji – punktem odniesienia dla wszelkich działań społeczno-politycznych. Ta łatwość werbalizacji powoduje też, że czasem całkowicie dominuje nad tą drugą sferą. To główna wada zakrojonych na wielką skalę teorii społecznych i politycznych – ich twórcy zapominali, że nie cała rzeczywistość poddaje się opisowi i konceptualizacji.

Taka wizja struktury człowieka oraz relacji idea – rzeczywistość leży u podstaw Berlinowskiego wezwania do akceptacji wielości sposobów i stylów życia. Prawo należy sformułować tak, aby ta skomplikowana, niepowtarzalna tkanka, w której leży bezpośrednio przyczyna wielu działań i zachowań ludzkich pozostała nienaruszona. Dlatego Berlin proponuje, aby ogólna i obiektywna zasada społeczna pozostawiała na ową drugą sferę jak najwięcej miejsca – stąd wolność negatywna chronić ma obszar prywatności. Ten obszar jest jedynym miejscem spokojnej realizacji jednostkowych pragnień i potrzeb. Jednostkowych, a więc nieprzewidywalnych z punktu widzenia ogólnego, z natury rzeczy, prawa. Prywatność to także jedyne – obok literatury – miejsce, gdzie owa druga sfera może zostać werbalizowana, nazwana, zrozumiana przez inne jednostki. To czas – wyrwany w pewnym sensie czasowi społecznemu – na realizację wszystkich celów, które nie zagrażają wolności negatywnej innych.

Ta właśnie wizja struktury człowieka i rzeczywistości zdaje się łączyć Isaiaha Berlina z Emmanuelem Lévinasem.

2. Pogranicze teorii – inność

Aby rozjaśnić, co Lévinas rozumie przez pojęcie *innego* warto przywrócić się tradycji z jakiej wyrasta. Mamy więc przede wszystkim Husserlowską fenomenologię, którą Lévinas komentował i rozpoznał na gruncie francuskim (był współautorem przekładu *Medytacji kartezjańskich* i autorem książki oraz artykułów o Hus-

serlu). Lévinas przyglądał się Husserlowskiemu kłopotom z solipsyzmem i traktowaniem drugiego człowieka jako realnej podmiotowości. Dlatego podmiotowość i odmienność drugiego człowieka stały się dlań punktem wyjścia i podstawowym założeniem. Z tym założeniem wiąże się Lévinasowski twierdzenie, że poznanie fenomenologiczne – chodzi tutaj o koncepcję fenomenologii transcendentnej, z nieodłączną redukcją transcendentną i *epoche* – sprowadza zewnętrzny wobec poznającego przedmiot (bądź podmiot) poznawany do sensu tegoż przedmiotu lub podmiotu albo do jego przedstawienia, reprezentacji. Choć ta interpretacja fenomenologii wydaje się kontrowersyjna – szczególnie w perspektywie podkreślonej przez Husserla samoobecności (*Originalität, das absolute Selbst, Selbstgegenwart*) poznawanego przedmiotu – to stanowi ona jednak trzon Lévinasowskiej krytyki. Owo przedstawienie sobie poznawanego przedmiotu lub podmiotu jest włączeniem czegoś zewnętrznego, odmiennego od *ja* w horyzont myślenia *ja*, jest rodzajem utożsamienia. Utożsamienie takie jest pewnym aktem mającym, zdaniem Lévinasa, konsekwencje etyczne: poznanie to działalność podejmowana w celu swoistej internalizacji, wchłonięcia tego, co na zewnątrz *ja* (czy też świadomości, jak powiedziałby raczej Husserl); zauważmy, że Lévinas zdaje się rozumieć świadomość tak, jak Husserl przedstawił to w *Badaniach logicznych* nie rozprawiając się z problemem rozszerzonego pojęcia świadomości z *Idei*). Kiedy przyjrzymy się samemu aktowi poznawczemu, odseparujemy go od często przecież etycznie doniosłych celów, do których poznanie jest środkiem, to zrozumiemy – twierdzi Lévinas – że akt taki nie jest neutralny aksjologicznie. To dość radykalne w kulturze europejskiej stanowisko miało swój pierwowzór w drugiej gałęzi tradycji, z której wywodzi się Lévinas: w judaistycznym zakazie poznania i przedstawienia Boga. Lévinas rozciąga ten zakaz na drugiego człowieka nazywając go *innym* (bądź *Innym*) i przeciwstawiając *Toż-Samemu, ja*.

Inny nie może być obiektem intencjonalnej świadomości. Nie powinno się dążyć do poznania go. Poznać to, przypomnijmy, zdaniem Lévinasa – utworzyć reprezentację, przedstawić sobie coś, znaleźć dla tego, co poznawane, pojęciowy korelat. Poznać, to uznać – czasem mimowolnie – reprezentację bytu za byt sam, uznać sens przedmiotu za sam przedmiot. A sensem, reprezentacją, przedsta-

wieniem, pojęciem można manipulować. Można stworzyć hierarchie przedstawięń, całościowy system zawierający reprezentacje. Po drodze gdzieś gubi się przedmiot poznania. Dlatego Lévinas twierdzi, że widok oblicza drugiego człowieka nie powinien zachęcać nas do poznawania go, ale do rozmowy. Rozmowa jest relacją właściwszą dla dwojga ludzi, niż relacja podmiot poznający i przedmiot (podmiot) poznawany.

W *Całości i nieskończoności* Lévinas przeciwstawia sobie metafizykę i ontologię. Metafizyka, która jest także etyką, nazywa spotkanie z drugim, nietematyzowalnym człowiekiem. Twierdzi, że to najważniejsze, najbardziej pierwotne doświadczenie, które jest jednocześnie *konstytucją wszelkich sensów*. Wiąże je z niewyraźnością, nieprzedstawialnością, nieredukowalnością. Ontologia natomiast, to pewien system teoretyczny, tradycyjnie pojęta filozofia. Metafizyka poprzedza – zdaniem Lévinasa – ontologię i jest jej jedynym uzasadnieniem. To znaczy, że ontologia, filozofia, są o tyle zasadne, o ile uznają pierwotność i nadrzędność spotkania Ja – Inny. Poznanie ontologiczne sprowadza innego do pojęcia⁷, dlatego jego wynik może być wykorzystany przeciw innemu. Punktem odniesienia takiego poznania jest często jedynie spójność, totalność – twierdzi Lévinas.

Oczywiście ontologii i prób poznania drugiego człowieka nie da się uniknąć. Sam Lévinas pisze książkę, tworzy ontologiczny system, używa pojęć. Dlatego zdaje się, że to, co nazywa rozmową jest pewnym modelem, pewnym punktem odniesienia. Ów punkt odniesienia przypomina Berlinowską „drugą sferę” – niemożliwą do adekwatnego opisu, ale za to niezmiernie istotną częśćką *ja*. Lévinas wspomina o kimś *trzecim* i o konieczności ustalenia w związku z nim praw, zasad społecznych, które muszą być pewnymi powszechnikami nie mogącymi opierać się wyłącznie na najbardziej pierwotnej i nietematyzowalnej relacji spotkania. *Trzeci* to ten, który nie uczestniczy w spotkaniu, który jest obecny gdzieś w tle, który jest „przedstawicielem” społeczności. Właśnie dla *trzeciego*, pozostającego poza pierwotną relacją Ja – Inny, ustanowione jest prawo. I to jest moim zdaniem miejsce styku filozofii Emmanuela Lévinasa z liberalną koncepcją wolności negatywnej.

⁷ Por. np. Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 32.

3. Dwa pluralizmy

Język jakim posługuje się Berlin jest zdecydowanie bardziej konwencjonalny i mniej emfaticzny. Sam projekt nie jest też tak radykalny jak Lévinasowski, ale wydaje się, że – jak już pisałem – u jego podstaw leżą podobne intuicje. Berlin, jak na klasycznego liberała przystało, twierdzi, że

teoria polityki jest gałęzią filozofii moralnej: jej punktem wyjścia jest odkrycie lub zastosowanie pojęć moralnych w sferze stosunków politycznych⁸.

Zgodnie z tym należy też traktować pojęcie wolności negatywnej. Nie jest to wyłącznie dystynkcja pragmatyczna. Jakich wartości broni więc ta koncepcja? Pluralizmu społecznego, pluralizmu celów życia, pluralizmu niewspółmiernych i często pozostających w sprzeczności ze sobą wartości. Prywatności *ja* i prywatności innego człowieka. Innego, którego nigdy nie poznamy w pełni, nigdy nie zrozumieemy do końca jego motywów i jego życiowych celów. Innego, który jest po prostu kimś od nas odmiennym, właśnie kimś *innym*.

Lévinas, wychodząc od obawy o uprzedmiotowienie poznawanego podmiotu, proponuje wprowadzenie innej, właściwszej, bardziej etycznej relacji. Przypisuje jej najwyższe znaczenie i dowodzi jej niezastępowalności. W *Całości i nieskończoności* przedstawia drogę, którą musi przebyć *ja*, aby ta relacja mogła dojść do skutku. Lévinas korzysta przy tym – jak zwykle zresztą – z pojemnych metafor. *Ja* pierwotnie zatopione jest, jak mówi Lévinas, w *żywiolu*. Do *żywiolu* należy także, jak się wydaje rzeczywistość społeczna. *Ja* egzystuje w pewnej rzeczywistości (także społecznej), która je pochłania, ale też pozwala się tym zatopieniem radować; Lévinas nazywa to *rozkoszowaniem się*. *Rozkoszowanie się* jest kategorią polemiczną – wprowadzona zostaje w odpowiedzi na pragmatyzm charakteryzujący używające narzędzi *Dasein* w *Byciu i czasie* Martina Heideggera. *Ja* przede wszystkim rozkoszuje się światem, dopiero później dostrzega poręczność i użyteczność jego elementów. Z czasem próbuje ustanowić swą eksterytorialność w łonie *żywiolu*, przestrzeń wolną od bezpośrednich zagrożeń, buduje *dom*. *Dom* to Lévinasowska metafora skupienia i możliwości przedstawienia sobie świata. W *domostwie* wyodrębnia się z *żywiolu*, staje się samowystarczalnym, *Toż-Samym*. Wydaje się,

⁸ Isaiah Berlin, *Dwie koncepcje...*, op. cit., s. 186.

że *dom*, symbol prywatności, to określenie tej przestrzeni, której broni także pojęcie wolności negatywnej. Aby móc ustanowić, ukonstytuować siebie, muszą posiadać możliwość skupienia i rozumienia: *dom*, przestrzeń wolną od nieustannego wpływu żywiołu, przestrzeń wolną od bezpośrednich zagrożeń. Tę przestrzeń zapewnia mi na pewnym poziomie wolność negatywna. W tym sensie można powiedzieć, zestawiając ze sobą dwa dyskursy, Lévinasowski i Berlinowski, że wolność negatywna jest moim *domem*.

Budowa *domostwa*, wynurzenie się z *żywiołu*, w perspektywie filozofii politycznej kojarzy się także z wyjściem ze stanu natury rozumianego tak, jak u Locke. Jako rodzaj paktu, w którym inni członkowie społeczeństwa traktowani są jeszcze jako potencjalni wrogowie. Ów pakt zawierany jest z pobudek egoistycznych – jego celem jest zagwarantowanie bezpieczeństwa i prawa do własności. Lévinas – balansując wieloznacznie na granicy metafizycznego i antropologicznego rozumienia kategorii *domostwa* – podkreśla jednocześnie, że *dom* jest warunkiem posiadania i pracy rozumianej jako zawłaszczanie rzeczywistości żywiołu. *Domostwo* staje się tutaj warunkiem własności (rozumianej zarówno ekonomicznie, jak i antropologicznie – *własność* jako konstytucja *ja*) i w tym sensie przypomina Locke'owski pakt umowy społecznej. Pakt, który odarty z rozumienia czysto technicznego, historyczno-ekonomicznego ma przecież także wymiar moralny i antropologiczny.⁹ Lévinas ze swoją refleksją idzie jednak dalej niż Locke i inni myśliciele polityczni. Dla liberała, to co dzieje się w domu – prywatność – przestaje być przedmiotem namysłu, bo leży już wewnątrz szańca negatywnej koncepcji wolności. U Lévinasa odwrotnie, *dom* – moment konstytucji, wyodrębnienia się *ja* z żywiołu, zakorzenienia się w świecie poprzez posiadanie i pracę, jest jedną z pierwszych faz dociekań. *Dom* – jak umowa społeczna, jak wolność negatywna – poprzez zapewnienie człowiekowi bezpieczeństwa, staje się punktem wyjścia do dalszych etapów rozwoju *ja*. Ukonstytuowane *ja* spotyka się teraz po raz drugi z żywiołem (poprzez pracę) i z innymi. To drugie spotkanie jest jakościowo czymś zupełnie innym niż *rozkoszowanie się*.

⁹ Ku takiemu odczytaniu Locke'owskiej wizji wyjścia ze stanu natury skłania się też Pierre Manent; por. idem, *Intelektualna historia liberalizmu*, przeł., M. Miśalski, Kraków 1994.

Dom poprzez *gościnność* staje się warunkiem możliwości spotkania z innym. Choć, jak twierdzi Agata Bielik-Robson, niezależność, którą gwarantuje *domostwo*, może mieć miejsce zawsze, ponieważ jest *pewną stałą kondycyjną*¹⁰, a więc czymś ponadhistorycznym i niezwiązanym z klimatem kulturowym, bo *człowiek [...] zawsze posiada egzystencjalną możliwość „bytu odseparowanego”*¹¹, to nie sposób zaprzeczyć, że są formacje kulturowe takiej indywidualnej konstytucji *ja* sprzyjające i takie, które w dużym stopniu ją utrudniają. *Separację*, własną konstytucję, będącą punktem wyjścia dla dalszego poszukiwania, ułatwia nam – czego próbuję w tej pracy dowieść – powszechna akceptacja idei wolności negatywnej. Agata Bielik-Robson interpretuje natomiast Lévinasowską *separację* jako wycofanie się w głąb siebie, czyli jako jeden ze sposobów realizacji wolności pozytywnej.

Dom, eksterytorialność i konstytucja *ja*, nie są – jak już powiedziałem – w refleksji Lévinasowskiej celem, a jedynie pewnym etapem prowadzącym do najistotniejszego dla tej filozofii zdarzenia: spotkania *twarzą w twarz*, wyjścia ku innemu. Spotkania, które związane jest z tym co Lévinas, podkreślający niesymetryczność relacji Ja – Inny, nazywa *inwestyturą wolności*, nadaniem *ja* wolności przez Innego. Czyli, mówiąc językiem filozofii politycznej, Lévinas w *Całości i nieskończoności* ostatecznie proponuje jednak wolność pozytywną. Ale to dopiero ostatni etap konstytucji samego *ja*¹². *Inwestytura wolności*, wolność pozytywna, jest wszelako czymś w tej filozofii tak pierwotnym, że Lévinas twierdzi, iż wymyka się ona poznaniu, jest niemożliwa do przedstawienia i zakomunikowania, można tylko do niej odesłać w ten upośledzony sposób, na jaki pozwala nam nasz nieuchronnie powiązany z reprezentacją i ontologią język.

¹⁰ Agata Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2000, s. 260.

¹¹ *Ibid.*, s. 255.

¹² Wbrew np. Silnani Petrosino i ks. Markowi Jędraszewskiemu, którzy twierdzą, że późniejsza ważna książka Lévinasa, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, jest dopełnieniem *Całości i nieskończoności*, rozdzielałam poglądy Lévinasa z tych dwóch okresów. Ze względu na sposób traktowania wolności i porządek konstytucji Toż-Samego można mówić o „wcześniejszym” i „późniejszym” Lévinasie. W *Inaczej niż być...* nie ma momentu budowy domostwa, a an-archiczny, prądródłowy moment nadania odpowiedzialności poprzedza moment powstania świadomości i wolność. W *Inaczej niż być...* nie ma miejsca na wolność negatywną.

Lévinas stara się więc, aby traktowano jego ontologiczną książkę, „przedstawieniowe” zdania, jako swego rodzaju *ślad*, a nie faktyczną reprezentację tego, co nazywa relacją *twarzą w twarz*. To, co w tej filozofii najistotniejsze jest *de facto* niemożliwe do zakomunikowania poza relacją Ja – Inny.

Myśliciel zastanawia się wielokrotnie jak pogodzić tę nieprzedstawialną relację etyczną z pewnymi wymogami życia społecznego, które domaga się konkretnych, powszechnie obowiązujących zasad. Służy temu wspomniane już pojęcie *trzeciego*. Trzeci jest dla Lévinasa znakiem, figurą społeczeństwa. Trzeci to ten, który pozostaje poza pierwotną relacją etyczną, ale który domaga się także *sprawiedliwości* – zobiektywizowanych norm społecznego współistnienia.¹³ Lévinas wspomina często o porządku społecznym, który oparty byłby na pierwotnej etyczności spotkania, a jednocześnie pozwalałby na stosowanie powszechnie obowiązujących norm, chroniąc w ten sposób *trzeciego*. Myśliciel nie nadaje tym rozważaniom ostatecznego kształtu, ale wydaje się, że pośród wszystkich istniejących koncepcji politycznych liberalizm czyni zadość tym dwóm sprzecznym ze sobą wymogom. Liberalizm wraz z koncepcją wolności negatywnej jest mianowicie takim projektem, który z jednej strony rozwiązuje aporię powszechnego prawa i nieprzekładalnej relacji etycznej, a z drugiej nie rozbija spójności Lévinasowskiego dyskursu. Lévinas w *Całości i nieskończoności* pisze:

Patos liberalizmu, pod którym się tu w pewien sposób podpisujemy, polega na przyznaniu wartości osobie jako takiej, jako bytowi, który nie reprezentuje niczego innego, to znaczy który jest tylko sobą. Wielość może powstać [...] tylko wtedy, gdy relacja, która łączy je [jednostki] w wielość, nie jest widoczna z zewnątrz, lecz powstaje między jedną jednostką, a drugą. [...] Gdyby więc między mną a Innym dawała się całkowicie uchwycić z zewnątrz – w takim ogarniającym spojrzeniu niweczyłaby samą tę wielość, którą wiąże. [...] Znaczy to, że ruch idący ode mnie do Innego nie może stanowić tematu dla refleksji, dla obiektywnego spojrzenia, które nie jest uwikłane w spotkanie z Innym.¹⁴

Koncepcją wolności negatywnej rozwiązuje ten paradoks: wprowadza powszechną, obiektywną zasadę – zasadę, co warto pokre-

¹³ Por. np. Emmanuel Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, ss. 262-271.

¹⁴ Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność*, op. cit., s. 132 n.

ślic, minimalistyczną, która umożliwiła spotkanie dwóch jednostek, nie określając jednocześnie kształtu ostatecznych relacji między nimi. Dlatego zasada wolności negatywnej obowiązująca na poziomie społecznym, obowiązująca także *trzeciego*, chroniąc pluralizm celów i wartości, doprowadzić może dopiero do tego specyficznego, bardziej pierwotnego pluralizmu w Lévinasowskim sensie. Pluralizmu, który nie jest jedynie *wielością numeryczną*, a który może zaistnieć, kiedy potraktuję drugiego człowieka jako kogoś innego i spróbuję wejść z nim w pierwotną relację etyczną. Pluralizmu opartego na powstrzymaniu się od prób poznania i zinternalizowania drugiego, opartego na gotowości *wyjścia naprzeciw*, gotowości do stanięcia *twarzą w twarz* – jak mówi o tej relacji Lévinas. Ten metafizyczny pluralizm możliwy jest dzięki powstrzymywaniu się od narzucania jednostkom jakiejś odgórznej, spajającej ich ze sobą idei. Wolność negatywna poprzez swój minimalizm formalny i aksjologiczny pozwała więc na pozostawienie maksymalnej przestrzeni dla tego, co nie może być poddane prawu powszechnemu. Akceptując odmienność innego człowieka, umożliwia zaistnienie pierwotnej relacji etycznej pomiędzy dwiema różnymi od siebie jednostkami. Relacji, która przekracza już prawo powszechne.

4. Ku wolności do

Dla Lévinasa wolność negatywna jest więc punktem wyjścia dla realizacji tego, co naprawdę istotne – spotkania *twarzą w twarz*. Ale i dla Berlina, liberała klasycznego, pojęcie wolności negatywnej pełni także rolę służebną. Berlin nie zajmuje się już tym, co kryje się wewnątrz szańca negatywnej wolności, prywatnością, Levinas tam dopiero zaczyna właściwą refleksję. To podstawowa dzieląca ich różnica. Ale obaj w gruncie rzeczy snują refleksję moralną i obaj konstruują *model*, który w realizacji moralnych celów ma pomóc. Berlin konstruuje w związku z tym pojęcie wolności negatywnej, pojęcie modelowe, zasadę minimalizmu aksjologicznego, która w praktyce jest trudna do utrzymania, ale stanowi pewien punkt odniesienia. Lévinas próbuje wskazać nam pewną sytuację pierwotną, która jest *de facto* niemożliwa do scharakteryzowania, ale można do pewnego stopnia na nią, by tak rzec, naprowadzić. I także ta sytuacja pierwotna, spotkanie, jest jak się zdaje pewnym modelem, który szczególnie dla życia społecznego może być jedynie

punktem odniesienia. Berlin broni wolności osobistej i prawa wolnego wyboru dla innego człowieka, który często jest kimś bardzo różnym od nas. Lévinas wprowadza kategorię inności, aby podkreślić transcendentność innego wobec *ja*, po to, aby pokazać, że inny to ktoś, kogo nie mogę zdefiniować, zamknąć w pojęciu, bo on zawsze to pojęcie rozszarza, wyrastając poza nie. I tutaj znów, jak się wydaje, schodzą się poglądy obu myślicieli.

5. Prywatność i metafizyka

Jakie korzyści płyną więc z tego porównania obu stanowisk? Pojęcie wolności negatywnej zdaje się rozwiązywać obecną u Lévinasa aporię. Ta aporia to konieczność pogodzenia etycznej relacji *ja – Inny*, nazwanej spotkaniem albo rozmową, relacji pierwotnej, konstytuującej sens, z wymogiem, który stawia ktoś w tej relacji nie uczestniczący, znajdujący się poza nią, ktoś *trzeci*. *Trzeci*, ten „przedstawiciel” społeczeństwa, domagający się *sprawiedliwości*, wymaga, aby prawo zostało zobiektywizowane i skodyfikowane. Ale z drugiej strony prawo należy skodyfikować tak, aby brało pod uwagę relację nieprzedstawialną. I tutaj właśnie minimalizm aksjologiczny wolności negatywnej najlepiej zdaje się godzić oba sprzeczne wymogi. Jeżeli już musimy tworzyć pewien nieelastyczny kodeks (nieelastyczny, bo zapisany, powodujący, że *sprawiedliwość*, która powinna być zakorzeniona w relacji pierwotnej i Mówieniu, *dire*, zostaje związana z Powiedzianym, *dit*¹⁵), kodeks określający zasady współdziałania społecznego, to skonstruujmy go tak, aby pozostawiał jak najwięcej przestrzeni dla relacji etycznej, której już określić się nie da, a która może zajść wyłącznie pomiędzy dwiema suwerennymi jednostkami.

Liberalizm nie jest oczywiście tym naprawdę idealnym porządkiem społecznym, o którym często wspominał Levinas, porządkiem, który miał się opierać bezpośrednio na relacji etycznej. Takiego idealnego porządku po prostu nie ma i – jak mam nadzieję udało mi się to wykazać – być go nie może. Nie może być porządku społecznego, który byłby oparty wyłącznie na spotkaniu, można natomiast stworzyć porządek, który *sprzysjać* będzie spotkaniu. Mówiąc innym językiem: nie da się tak skodyfikować ogólnych zasad, aby brały one pod

¹⁵ Więcej na ten temat por. Emmanuel Lévinas, *Inaczej niż być...*, op. cit.

uwagę nieskończoną jednostkowość i niepowtarzalność zdarzenia. Nie da się stworzyć tak idealnego prawa, żeby pozwalało ono wniknąć w tę skomplikowaną, niepowtarzalną i z istoty niemożliwą do nazwania strukturę, jaką jest każdy człowiek. Można wprowadzić jedynie niedoskonałą, minimalną zasadę, która zostawia możliwie dużo miejsca dla tego wszystkiego, co nie daje się określić w powszechnych: dla konstytucji i rozwoju tożsamości *ja*, dla konstytucji i rozwoju tożsamości Innego, i dla spotkania ich obu. Taką zasadą zdaje się być właśnie zasada wolności negatywnej.

Pozostaje jeszcze zastanowić się, co nowego wprowadza kontekst odczytania liberalizmu w perspektywie myśli Lévinasa.

Przede wszystkim wypukła niezmiernie ważny wątek filozofii Berlina – jego wypowiedzi dotyczące ograniczeń wszelkich dyskursów, a więc także – a może przede wszystkim – praw i zasad ogólnych.

Schematy upraszczają złożoną tkankę ludzkiego życia – pisał Berlin – zamiast podążać za jej logiką usiłują one tę logikę zmieniać, dostosować ją do symetrii i prostoty samych schematów i nie zwracają dostatecznej uwagi na bezkształtną, pulsującą rzeczywistość ludzkiego życia.¹⁶

Lévinasowski kontekst osłabia i problematyzuje zasadność zarzutu formułowanego przez komunitarystów. Zarzutu, jakoby liberalna wizja człowieka atomizowała społeczeństwo. Lévinas dowodzi tego, co Berlin często tylko sygnalizuje: więź społeczna, więź międzyludzka nie może być w żaden sposób projektowana zasadami powszechnymi, a jej uwzględnianie w dyskursie społecznym mija się z celem. Ogólność owego dyskursu uniemożliwia bowiem uchwycenie owej drugiej, niepowtarzalnej, jednostkowej sfery bycia człowiekiem. A tylko owa jednostkowość może być podstawą do stworzenia więzi.

Marcin Waligóra

¹⁶ Isaiah Berlin, *Zmysł rzeczywistości*, op. cit., s. 59.