

Sprzedaż (od numeru 37) prowadzi:

Wydawnictwo Naukowe Semper
ul. Mariensztat 8
00-302 Warszawa
tel. 22 538 92 03
redakcja@semper.pl
<http://semper.pl>

Zapraszamy do sklepu internetowego:

<http://semper.pl/sklep>

oraz do księgarni firmowej:

ul. Bednarska 20a
00-321 Warszawa
tel. 22 828 49 73
handlowy@semper.pl



-od 1991-
SEMPER

sztuka **i** filozofia

38-39 - 2011

38-39 - 2011

- * Numer specjalny polsko-francuski
Granice słowa i obrazu w myśli
Lyotarda i Levinasa
- * Numéro spécial franco-polonais
Les limites de la parole et de
l'image dans les pensées de Lyotard
et Levinas

sztuka **i** filozofia



38-39 - 2011

sztuka i filozofia

■ Uniwersytet Warszawski Instytut Filozofii

■ Wydawnictwo Naukowe Semper®

▪ rada redakcyjna

Andrzej Bronk, Alicja Kuczyńska (przewodnicząca), Zbigniew Kuderowicz,
Iwona Lorenc, Włodzimierz Ławniczak, Andrzej Póltawski,
Władysław Stróżewski, Irena Wojnar, Anna Zeidler-Janiszewska

▪ zespół redakcyjny

Ewa D. Bogusz-Bołtuć, Magdalena Borowska, Kamilla Najdek,
Bogna J. Obidzińska, Piotr Schollenberger (sekretarz redakcji,
sztuka.wfis@uw.edu.pl), Małgorzata A. Szyszkowska (redaktor naczelna),
Anna Wolińska (z-ca red. naczelnej)

▪ zespół recenzentów

Jan Berdyszak, Maria Bielawska, Jolanta Dąbkowska-Zydróż,
Dobrochna Dembińska-Siury, Janusz Dobieszewski, Anna Grzegorzczyk,
Jan Hartman, Alicja Helman, Jan Hudzik, Jacek J. Jadacki,
Anna Jamroziakowa, Alicja Kępińska, Leszek Kolankiewicz, Teresa Kostyrko,
Piotr Łaciak, Jacek Migasiński, Anna Pałubicka, Teresa Pękala, Robert Piłat, Hanna
Puszko-Miś, Ewa Rewers, Stefan Sarnowski, Grzegorz Sztabiński

▪ adres redakcji

Instytut Filozofii UW, Zakład Estetyki
Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa
www.filozofia.uw.edu.pl/sztukaifilozofia

▪ redaktorzy prowadzący numeru

Iwona Lorenc, Monika Murawska, Mateusz Salwa, Piotr Schollenberger

▪ opracowanie tekstów w języku angielskim

Ewa D. Bogusz-Bołtuć

▪ opracowanie tekstów w języku francuskim

Monika Murawska

▪ projekt okładki

Jan Modzelewski

Publikacja numeru została dofinansowana ze środków grantu badawczego „Fenomen i przedstawienie. Francuska estetyka fenomenologiczna i jej znaczenie dla polskiej estetyki”. (nr N N101 059836), kierownik: prof. dr hab. Iwona Lorenc

ISSN 1230 – 0330

▪ wydawca

Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii,
Wydawnictwo Naukowe Semper®
ul. Mariensztat 8, 00-302 Warszawa
tel./fax 22 538-92-03
www.semper.pl, e-mail: redakcja@semper.pl



spis treści

Wstęp. Granice słowa i obrazu w myśli Lyotarda i Lévinasa 9

■ _____ **W poszukiwaniu miejsc wspólnych
i granic uzgodnienia**

Jean-Michel Salanskis: **Od zmysłowości do sztuki i jej telosu:**

Lyotard z Lévinasem i przeciw Lévinasowi 10

Iwona Lorenc: **Estetyczne versus etyczne. Miejsca możliwych
spotkań Levinasa i Lyotarda** 15

Małgorzata Kowalska: **Język i sprawiedliwość. Lévinas versus Lyotard** .. 26

■ _____ **Lévinas: nowe obszary i przesuwanie granic**

Jacek Migasiński: **Levinas: fenomenologia genetyczna, empiryzm**

transcendentalny i kres doświadczenia 45

Andrzej Leder: **Jak u Lévinasa słowo staje się obrazem...** 57

Marta Szabat: **Przemiany *il y a* w filozofii Emmanuela Lévinasa** 64

Magdalena Kozak: **Lévinasowskie przekraczanie granic** 77

■ _____ **Między *aisthesis* i tym, co etyczne**

Maja Chmura: **O ciele, co słowem się stało. Transcendentalny**

wymiar winy w myśli E. Lévinasa 86

Xymena Synak-Pskit: **Ciało wzniośle** 94

Nelly Przybylska: **Ujrzenie niewyraźne. O językowej etyce u Levinasa** .. 101

Patrycja Bobowska-Nastarzewska: **Rola „sumienia” w problematyce**

**„inności” i „innego” w filozofii Emmanuela Lévinasa
i Paula Ricoëura** 110

Barbara Markowska: **Po-witanie u Emmanuela Lévinasa i prawo**

**wro-gościnności Jacquesa Derridy: jak możliwy jest
podmiot poza dialektyką heglowską?** 124

■ _____ **Lyotard: między milczeniem a porozumieniem**

Maria Gołębiewska: **Ogląd wewnętrzny w koncepcji obrazu i figury**

Jean-François Lyotarda 142

Piotr Kozak: Wzniosła utopia awangardy – aporie analityki wzniosłości	152
Gaëlle Bernard: Słuchać, mówić, pisać. Prawo do głosu i wymóg milczenia u Lyotarda	161
Claire Pages: Poróżnienie Lyotarda z Habermasem i Rortym: dlaczego komunikacja oraz konsensus nie pozwalają pomyśleć wspólnoty	165
 ■ _____ Konteksty, zastosowania, odniesienia	
Anna Wendorff: Granice i hiperfikcje w czasie wielkiego kryzysu wielkich narracji: o-metaforach pos(t)modernistycznych	168
Rafał Ilnicki: Czas „niehumanicznych” obrazów. Pamięć strukturyzowana technologicznie	174
Krzysztof Matuszewski: Idea substytucji w myśli Huysmansa i Levinasa	191
Ewa Izabela Nowak: Wpływ wychowania religijnego oraz tragedii Shoah na kształtowanie się myśli Emmanuela Levinasa	219
Carlos Dimeo Álvarez: Świadkowie i biografia, podmioty i pamięć: język i reprezentacja	231
Aleksander Temkin: Gdzie dwóch się bije, tam Hegel korzysta, czyli o więcej Kanta w Levinasie	239
Noty o autorach	314
Informacje dla autorów	316

Table of Contents

Introduction The Limits of Word and Image in Lyotard's and Lévinas' Thought	9
■..... In the Search for Common Grounds and Limits of Agreement	
Jean-Michel Salanskis: From Sensibility to Its Telos: Lyotard With And Against Lévinas	10
Iwona Lorenc: The Aesthetic Versus the Ethical. Lévinas' and Lyotard's Possible Meeting Points	15
Małgorzata Kowalska: Language and Justice. Lévinas versus Lyotard ..	26
■..... Lévinas: New Areas and Shifting the Boundaries	
Jacek Migasiński: Lévinas: Genetic Phenomenology, Transcendental Empirism and Limits of Experience	45
Andrzej Leder: How the Word Becomes Image in Lévinas	57
Marta Szabat: Transmutations of <i>il y a</i> in the Philosophy of Emmanuel Lévinas	64
Magdalena Kozak: Crossing the Limits by Lévinas	77
■..... Between <i>Aisthehsis</i> and Ethical	
Maja Chmura: On the Flesh That Became a Word. The Transcendental Dimension of Culpability in Lévinas	86
Xymena Synak-Pskit: Sublime Body	94
Nelly Przybylska: To See The Inexpressible. Emmanuel Lévinas' Language Ethics	101
Patrycja Bobowska-Nastarzewska: The role of "conscience" in the issues of "the otherness" and "the other" in the philosophy of Emmanuel Lévinas and Paul Ricoeur	110
Barbara Markowska: Lévinas' Wel-Coming and Derrida's Law of Hospitality/Hostility: How Beyond the Hegelian Dialectics the Subject is Possible?	124

■_____Lyotard: Between Silence and Communication	
Maria Gołębiewska: The Internal Image in the Conception of Image and Figure by Jean-François Lyotard	142
Piotr Kozak: The sublime utopia of Avant-garde – aperies of the analytic of the sublime	152
Gaëlle Bernard: To Listen, to Speak, to Write. The right to speak and Requirement of Silence According to Lyotard	161
Claire Pagès: Lyotard’s Dispute with Habermas and Rorty, Or Why Communication and Consensus Are Not Enough to Think About Community	165
■_____Contexts, Applications, References	
Anna Wendorff: The Limits and Hyper-fictions in the Time of Great Crisis of Great Narratives: on Pos(t)modern Metaphors	168
Rafał Ilnicki: The Time of Inhuman Images. The Memory Technologically Structured	174
Krzysztof Matuszewski: The Idea of Substitution in Huysmans’ and Lévinas’ Thought. From Escapism to Conversion	191
Ewa Izabela Nowak: The Influence of Religious Upbringing and Shoah Tragedy on the Development of Emmanuel Lévinas’ Thought	219
Carlos Dimeo Álvarez: Witnesses and Biography, Subjects and Memory: Langugae and Representation	231
Aleksander Temkin: Two Dogs Strive for a Bone and Hegel Runs Away With it or More Kant in Lévinas	239

Table des matières

Avant-propos. Les limites de la parole et de l'image dans les pensées de Lyotard et Levinas	251
Jean-Michel Salanskis: De la sensibilité à l'art et à son telos: Lyotard avec et contre Lévinas	252
Iwona Lorenc: Le versus esthétique éthique. Les lieux de rencontres possibles entre Lévinas et Lyotard	274
Jacek Migasiński: Lévinas: la phénoménologie génétique, l'empirisme transcendantal et les limites de l'expérience ...	280
Gaëlle Bernard: Ecouter, parler, écrire. Droit à la parole et exigence de silence chez Lyotard	286
Claire Pages: Le différend de Lyotard avec Habermas et Rorty: pourquoi communication et consensus ne permettent pas de penser la communauté	303

W dniach 15-16 maja 2010 roku w salach Centrum Sztuki Współczesnej na Zamku Ujazdowskim w Warszawie odbyła się polsko-francuska konferencja, której przedmiotem była problematyka słowa i obrazu w dwu ważnych filozoficznie i wciąż żywo dyskutowanych koncepcjach: François Lyotarda i Emmanuela Lévinasa¹. Spotkanie to było efektem współpracy środowisk polskich i francuskich filozofów, między innymi skupionych w Międzynarodowym Towarzystwie do Badań nad Lévinasem (SIRL). Organizatorami z polskiej strony byli Instytut Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego oraz Polskie Towarzystwo Fenomenologiczne.

Niniejszy 38-39 numer specjalny dwujęzyczny *Sztuki i Filozofii* prezentuje efekty pracy badawczej, która zaowocowała konferencyjnymi referatami. Autorzy podejmują kwestie, które – niezależnie od różnic w sposobie ich ujęcia i stopnia szczegółowości – składają się na dość spójne pole filozoficznych odniesień. Zarysowują je w swej programowej wypowiedzi organizatorzy konferencji. Warto zatem ów zarys programowy – w ramach niniejszego wprowadzenia przytoczyć:

Lyotard i Lévinas konstatują – każdy na swój sposób – kryzys kultury późnej nowoczesności. Obaj mówią o konieczności krytyki i transformacji jej kluczowych pojęć filozoficznych, w tym – w szczególności – pojęć etycznych i estetycznych. Niezgoda obu filozofów na konsekwencje płynące z przyjęcia założeń tradycyjnej metafizyki prowadzi do dwóch odmiennych, choć paralelnych filozoficznych prób usytuowania się poza tradycyjną ontologią. Łączy się ona z etycznym (resp. etyczno-religijnym u Lévinasa) ukierunkowaniem ich myślenia i prowadzi do szukania nowych filozoficznych ujęć problematyki innego, inności, różnicy, sprawiedliwości itd. Nie bez znaczenia dla ostatecznego kształtu proponowanych przez nich rozwiązań są impulsy płynące ze strony fenomenologii.

Powyższy wektor poszukiwań i u Lyotarda i u Lévinasa prowadzi poza tradycyjne koncepcje obrazu i tego, co wizualne oraz poza tradycyjną koncepcję języka. U Lévinasa owocuje swoistym ikonoklazmem, nowatorskim podejściem do problematyki języka czy koncepcją epifaniczności. U Lyotarda – wyjściem poza narracyjność i semantykę ku koncepcji figuralności języka, ku energetycznej interpretacji sztuki, koncepcji anamnezy w malarstwie czy – ku swoistemu filozoficznemu rewaloryzowaniu kantowskiej kategorii wzniosłości. Tytułowe przekraczanie granic byłoby więc gestem krytycznego zniesienia istniejących znaczeń pewnych kategorii, nadaniem im nowych znaczeń i zastosowań. Oznaczałoby również wypełnianie nowego pola napięć rodzących się między słowem i obrazem poddanym takiemu krytycznemu namysłowi oraz nowatorskiej rekonstrukcji.

Iwona Lorenc

¹ W związku z tym, że Autorzy prezentowanych w tym tomie artykułów stosują różnorodną pisownię nazwiska Emmanuela Lévinasa, pisząc je raz z akcentem nad „é” (*accent aigu*), a czasem bez zaznaczania tego akcentu, redakcja postanowiła zachować każdorazowo pisownię stosowaną w tekście. [przyj. red.]

W poszukiwaniu miejsc wspólnych
i granic uzgodnienia

Jean-Michel Salanskis

Od zmysłowości do sztuki i jej telosu:
Liotard z Lévinasem i przeciw Lévinasowi

Lévinas nie należy do czołówki francuskiej filozofii lat 1960-1970, chociaż w rzeczywistości pozostaje z nią bardzo blisko związany. Jednym z punktów, w których jego filozofia nie współgra z tonem, jaki słyszymy u Deleuze, Derridy, Foucaulta i Lyotarda, jest waga przyznawana przez tych ostatnich sztuce czy też funkcji estetyczno-literackiej. Autorzy ci należą do nurtu, który w tym wypadku zbliża ich do Merleau-Ponty'ego czy Sartre'a i wiąże się z przyznaniem uprzywilejowanej pozycji trzeciej krytyce Kanta. Co więcej, jest to kontekst specyficznie francuski, który może kojarzyć się z salonem pani Verdurin: związany jest z przewagą, jaką zyskała odpowiednio rozumiana sztuka i jej nowatorstwo nad jakimkolwiek innym przejawem ducha. By dopełnić obraz naszkicowanej tu atmosfery, ostatni już element: wiemy dobrze, że postępowanie związane z „opisaniem” (*rédaction*) jakiejś przygody, o której się marzy i którą chciałoby się urzeczywistnić w swoim życiu – temat chętnie zadawany trzynasto- lub czternastoletnim uczniom szkół gimnazjalnych – stanowi antycypację twórczości artystycznej nadchodzących czasów.

W różnym stopniu i w różny sposób Derrida, Deleuze czy Lyotard uświęcają uprzywilejowanie sztuki i estetyki: pismo/literatura to droga dekonstrukcji; sztuka to laboratorium rozmaitych zestawień, wydarzeniowość dzieła to droga przewrotu, która zdołała przetrwać śmierć wielkich narracji i koniec racjonalnych kadrów polityki.

Właśnie tego chce uniknąć Lévinas. Nie akceptuje wyższego powołania sztuki, w każdym razie nie bierze takiego powołania za dobrą monetę. Obwieszcza to wprost, przede wszystkim w artykule zatytułowanym „Rzeczywistość i jej cień”.

Otóż powzięty przez nas wysiłek zainicjowania refleksji, która się zastanawia, która draży problem, niczego nie przesądając o konkluzji, znajduje swoje uzasadnienie, ponieważ Lyotard jest paradoksalnie tym autorem, który w sposób bezwarunkowy upomina się o ostateczną i istotną funkcję sztuki, a jednocześnie w sposób nad wyraz ostentacyjny przyjmuje patronat myśli Lévinasa. Jak

możliwe jest takie poróżnienie powiązane zarazem z szacunkiem? To właśnie chciałbym spróbować, jeśli nie wyjaśnić, to przynajmniej podrażzyć.

Zgodnie z moją intuicją, po to, by uchwycić rozziw między tymi dwiema filozoficznymi koncepcjami wraz z realnie spajającymi je punktami, w których dochodzi do ich zbliżenia, należy wyjść od sposobu, w jaki Lévinas i Lyotard pojmują zmysłowość. W istocie jest to łączący ich punkt; punkt, zgodnie z którym wszystko wywodzi się z „filozofii zmysłowości” i który wyznacza z jednej strony oryginalność, z drugiej zaś siłę tych koncepcji.

Czy można powiedzieć, w jaki sposób Lyotard pojmuje to, co zmysłowe, skoro próbujemy dokonać syntezy jego myśli z perspektywy ujmującej *post factum* jej następujące po sobie etapy? W każdym razie Lyotard pojmuje to, co zmysłowe jako wywołujące traumę. W przytoczonym tu fragmencie jego dzieła jest mowa o pewnym „braku równowagi” (*déséquilibre*) podmiotowości, braku równowagi odziedziczonym po zmysłowości czy doznaniu (*sensation*). W książce *Discours, figure* Lyotard twierdzi w istocie, że widzialne nie wytwarza się jako materia, którą można by po prostu rozpoznać, lecz jako energia, która rozpracowuje tekstowy i pojęciowy porządek, zaburzając go. Zmysłowość stoi niewątpliwie na-przeciw myśli, na drugim krańcu relacji referencyjnej, ale przecież zmysłowe jest również nadwyżką, czyli tym, co dokonuje subwersji i dekonstrukcji jak proces pierwotny (*processus primaire*) w pracy marzenia sennego u Freuda. Prawdę powiedziawszy, dalsze części jego prac dobitnie potwierdzają, a nawet radykalizują taki status zmysłowości. Z tego punktu widzenia należałoby zapewne cytować wyłącznie późnego Lyotarda i teksty opublikowane po *Poróżnieniu*, ponieważ właśnie wtedy filozof usystematyzował powyższe rozumienie zmysłowości. Jeśli więc wsłuchamy się w teksty ze wszech miar znaczące, takie jak *Chambre sourde*, rozdział „Présence” z książki *Que peindre?* czy rozdział „Prescription” z *Lectures d'enfance*, dojdziemy do zmysłowości jako poniekąd bezsensownego zerwania (*interruption insensée*).

W jaki sposób z kolei zmysłowość zostaje opisana przez Lévinasa? Z grubsza rzecz biorąc, można w jego filozofii wyróżnić trzy sposoby odczytywania zmysłowości. Przede wszystkim w pierwszych książkach Lévinasa pojawia się ważny wątek: *O uciekaniu oraz Istniejący i istnienie* wiążą zmysłowość z ucieczką, z wyjątkowością uniezależnioną od bycia. W zmysłowości Lévinas wychwytuje dążność do wyrwania się, misję, jaką być może jest ucieczka, misję tajemniczą, która okazuje się bezsensowna w odniesieniu do bycia: ale przecież bycie jest bezsensowne, a nie złe, jak to się zwykło przyjmować; właśnie to opisuje ujęta raz jeszcze jako fenomenologiczna figura *il y a*.

Następnie pojawia się doktryna z *Całości i nieskończoności*, która zrównuje zmysłowość z rozkoszowaniem się. Zmysłowość nie jest epistemologiczną funkcją informacji, lecz jest to sposób, w jaki podmiot układa sobie życie „za plecami” bycia: sięga po zasoby świata jak po pokarmy i korzysta z nich, rozkoszując się, wykraczając poza własną interesowność. Niewątpliwie przyswajanie pokarmów wchodzi w skład programu biologicznego, który ma na celu utrzymanie mnie przy życiu, ale ludzki modus przetrwania polega niejako na rozkoszowaniu się w trakcie wypełniania tego, co pozwala przetrwać, a to czyni samo przetrwanie pretekstem. Samo rozkoszowanie się staje się wystarczającym celem i to

właśnie zachodzi w moim odczuwaniu (*mon sentir*), gdyż rozkoszowanie jest załamaniem się odczuwania właściwego dla mego człowieczeństwa. W rozkoszowaniu zwijam się i powracam do samego siebie, powracam do tego centrum wyjątkowości, którym jestem jako hipostaza ukształtowana przeciw *il y a* lub wychodząc od niego.

I wreszcie pojawia się dodatek lub odwrócenie z *Inaczej niż być*. Zmysłowość wciąż jest tu rozkoszowaniem się, które ukazuje w pełnej krasie wyjątkowość opisywaną w *O uciekaniu*, ale rozkoszowanie się topologicznie odwraca się i przekształca w schemat jeden-za-drugiego sam związany z materialnością rozkoszowania się. To, że rozkoszowanie się jest przeżywane za plecami mojego *conatus essendi*, który uprzedmiotawiają nauki kognitywne, znaczy, że materialności używam zawsze jako podpory i źródła dla rozkoszowania się i że materialność tę wyrywa mi owo jeden-za-drugiego, aby dać ją innemu. To wciąż jeszcze mojej zmysłowości (*sensibilité*) należy przypisać takie wyrwanie: daję, ponieważ „czuję”, że wzywa mnie inny, archaicznie we mnie wpisany. Wszelkie odczuwanie jest otwieraniem się mojej skóry, jest dążnością do wyeksponowania powierzchni mego ciała, jest otworem w kapsule mojego zamknięcia i w takie otwierające się odczuwanie zdążyła się już wśliznąć prośba innego człowieka i jest tam ona od zawsze: powracając do ekonomicznego zapętlenia mojego ja – lepiej nawet: do sekretu rozkoszującej się wyjątkowości – odnajduję owo *za-drugiego*, jak gdyby już od zawsze *za-drugiego* rozkwitało w moim odczuwaniu bez mojej wiedzy.

Nasze zadanie polega na porównaniu tej wizji zmysłowości z wizją, którą odkryliśmy u Lyotarda.

Bliskość i *odstęp* (*écart*) wyrażają się w różnicy między ideą *przerwania* (*interruption*) a ideą *wyjątkowości* (*exemption*). U Lévinasa zmysłowość jest przez cały czas funktorem wyjątkowości niepodległej byciu; natomiast u Lyotarda zmysłowość jest tym, co zrywa wątek (intrygę, Powrót (*Redite*), rozum/prawo). Zanalizujmy wnikliwiej to rozróżnienie: u Lévinasa słowo „wyjątek” oznacza oczywiście starcie z byciem jako takim, pojmowanym jako absurdalny proces, który nie zostawia żadnego miejsca dla jakiegokolwiek ja, jakiegokolwiek tutaj, jakiegokolwiek teraz, dla jakkolwiek członu ekonomii podmiotowości. Zapewne można uważać, że taka koncepcja jest niezwykle bliska idei Lyotarda, gdzie to, co zmysłowe, przerywa wszelki totalizujący wątek (intrygę, Powrót (*Redite*), rozum/prawo): różnica polega jednak na tym, że Lévinasowska zmysłowość jest intrygą. Najpierw jest intrygą uwięzionego samoodniesienia (intrygą hipostazy w *Istniejącym i istnieniu*), następnie jest intrygą owijania się wokół siebie za plecami ekonomii w *Całości i nieskończoności*, a w końcu jest paradoksalną intrygą powrotu do siebie/wyjścia z siebie w *Inaczej niż być*. Otóż przerwanie w rozumieniu Lyotarda nie powinno być intrygą, lecz powinno zrównać się z czystą punktowością rozdarcia. Obecność bowiem zdradza już samą siebie, gdy refleksja przepracowuje ją i przemieszcza, a przerażający koszmar lęku (*stridence de l'angoisse*) osuwa się w Powrót, gdy pozwalamy mu mówić, gdy zezwalamy treściom poukładać się względem siebie po to, by móc lęk wyrazić. Pierwotna dzikość i niewinność samej *aisthesis* zależne są od takiego czasu, który jest czasem czystego zastoju (*stase*) (czasem bez cykliczności czy też bez diachronii, a więc niedostępnym dla jakiegokolwiek intrygi).

Druga różnica, która wiąże się z pierwszą, sprowadza się do tego, że Lyotardowska zmysłowość nie zostaje, jak u Lévinasa, umieszczona w orbicie znaczenia wyznaczonego przez „inaczej niż być”. Nazwą takiego zerwania może być *obecność*, czyli jedno z charakterystycznych imion bycia. Dzikość i niewinność cechujące *aisthesis* odpowiadają tej fazie lub temu momentowi, w którym bycie człowieka nie spiera się z byciem; w którym ciało i jego życie bezproblemowo funkcjonują jako splecione z byciem/w bycie, w którym wszystko jest jedno z drugim zebrane w bezpośredniości, bez oddzielenia się tego, co zmysłowe. Przypadek przerażającego koszmara lęku (*stridence de l'angoisse*) jest zgoła inny: z jednej strony Lyotard opisuje go w sposób zupełnie analogiczny do Lévinasowskiej grozy bycia, ponieważ lęk jest odczuwany właśnie w stosunku do wielkiego, wszystko pochłaniającego, absurdalnego nurtu, w którym roztopia się wszelka rzecz. W każdym razie powiedzmy, że u Lyotarda próżno doszukiwać się nie-ontologicznego lub anty-ontologicznego sensu zmysłowości.

Jak powiedziałem, chciałbym zbadać powiązania pewnej koncepcji zmysłowości z pewną koncepcją sztuki i jej celu.

U Lyotarda, jak u Lévinasa motyw sztuki obejmuje w zasadzie plastykę, literaturę i muzykę, jak wymaga tego w pewnym stopniu przedmiot rozprawy naukowej z filozofii sztuki. Jednak dla mnie pozostaje nie do końca jasne, czy to, co zostało przez nich obu powiedziane na temat sztuki odnosi się tak naprawdę w sposób uniwersalny do każdej z tych dziedzin. W tekście *Rzeczywistość i jej cień* Lévinas spleta ze sobą te trzy dziedziny sztuki, jednak pojęcie obrazu, wokół którego konstruowana jest jego wypowiedź, należy właściwie do sztuk plastycznych. Pole muzyki pojawia się tam jedynie po to, by przynieść ideę takiej zmysłowości partycypującej (*participative*), dla której bycie jest rytmem: dzieła muzyczne nie są tu tak naprawdę brane pod uwagę. Poza tym literatura zostaje tam oficjalnie zredukowana do schematu zawieszenia (*suspension*), chociaż, jak widzieliśmy, to, co Lévinas zawarł w innych swoich wypowiedziach stanowi przynajmniej dowód tego, że spoglądał na literaturę również z zupełnie innego punktu widzenia. Podobnie można ująć poglądy Lyotarda na przerwanie dokonywane przez to, co zmysłowe, które wywodzą się z badań nad malarstwem, jak dowodzi tego liczba napisanych przez niego komentarzy do dzieł plastycznych i twórczości malarzy, która nie znajduje swojego odpowiednika w tekstach poświęconych literaturze. W rozdziale „Prescription” książki *Lectures d'enfance* chodzi faktycznie o *aisthesis*, a nie o to, co poruszałoby nas za sprawą środków, jakimi posługuje się literatura. Filozoficzne uwagi, które pozostawili nam Lyotard i Lévinas, zachęcają nas zatem – jak mi się wydaje – abyśmy odważyli się zakwestionować jednorodność motywu filozofii sztuki. I z tego punktu widzenia można znaleźć u Lévinasa zarys myśli odnoszącej się do literatury, co nie jest przypadkiem Lyotarda. Kiedy Lyotard wypowiada się na przykład na temat Michela Butora czy Gertrudy Stein, to w literaturze widzi właściwie wyłącznie „batalie staczone z mową” analogiczne do montażu plastycznych, które ona skrywa.

Opracowanie na podstawie przekładu Dariusza Adamskiego –
Monika Murawska

Jean-Michel Salanskis: From Sensibility to Its Telos: Lyotard With And Against Lévinas

The article focuses on the relation between art and philosophy in the thought of Emmanuel Lévinas and Jean-François Lyotard. On the one hand Lévinas is a philosopher who openly rejects the primary role of art in the philosophical analysis. On the other hand the theoretical reflection upon art is strongly bound to the Lévinas' ethics in the Lyotard's project. What is common for those two authors is the notion of "sensibility". For Lyotard what is sensible is traumatic. It is presented as the radical force or energy that negates the established order of discourse. For Lévinas what is sensible may serve, as the impulse for escaping from being (*On Escape*); as the enjoyment (*jouissance*) (*Totality and Infinity*); as a point of departure for the mode of being one for the Other (*Otherwise than Being*). Lévinas interprets the sensibility as something exceptional, Lyotard treats it as an interruption. Both philosophers however treat various arts (painting, literature, music) ambiguously and both show that one homogenous notion of philosophy of art is impossible.

Iwona Lorenc

**Estetyczne versus etyczne.
Miejsca możliwych spotkań Levinasa i Lyotarda**

Wprowadzenie

W niniejszym szkicu zmierzam do wskazania pewnych zbieżności między poglądami Levinasa i Lyotarda. Wynikają one nie tylko z mechaniki analogii między motywami tych dwu odmiennych optyk i z ich punktowych zbieżności tematycznych. Będzie mi chodziło o coś więcej. Spróbuję osadzić tę „mechanikę analogii” w znacznie głębszym podłożu duchowego pokrewieństwa obydwu perspektyw, w określonym typie wrażliwości filozoficzno-etycznej. Jest nią szczególnie wyczulenie na zwykle niesłyszalny lub słabo słyszalny głos pokrzywdzonego innego człowieka: dziecka, wdowy, sieroty, ofiary itp. Jest nią znaczenie, jakie przywiązują oni do takich kategorii, jak: Inne/Inny (Drugi), różnica. Obaj filozofowie za niesłyszalność krzywdy „drugiego” obciążają zachodnioeuropejski, ugruntowany kulturowo system znaczeniowej komunikacji, artykułujący znaczenia w słowach i obrazach. Jeśli filozofia ma przemawiać w imieniu milczącego pokrzywdzonego, w imieniu ofiar pozbawionych głosu, powinna zdać sprawę, że tym, co odbiera im głos, jest – z jednej strony (u Levinasa) – kultura Tego Samego, z drugiej zaś strony (u Lyotarda) – imperatywny system znaczeniowy, zarówno dyskursywny, jak i obrazowy.

Impuls filozoficzno-etyczny skłania obu filozofów do krytyki obu systemów. Krytyka ta dotyczy tego, co estetyczne, ale też i czerpie z tego, co estetyczne. Przyznać jednak trzeba, że w tym drugim wypadku drogi obu filozofów się rozchodzą i moc analogii wyczerpuje: Lyotard zdaje się pokładać większe nadzieje w kulturze przedstawień niż Levinas.

Słynne argumenty kierowane przez Levinasa przeciwko sztuce w pracy *Rzeczywistość i jej cień*, nie powinny przesłaniać faktu, że rozwiązania filozoficzne autora *Całości i nieskończoności* w wielu punktach zbieżne są z rozwiązaniami Lyotarda, który nie formułuje wszakże tak radykalnych zarzutów pod adresem przedstawień artystycznych. Wręcz odwrotnie: wyprowadza z podobnych filozoficznych przesłanek radykalnie odmienne rozumienie i inną niż Levinas ocenę znaczenia tego, co estetyczne. Jestem przekonana, że koncepcje doświadczeń granic języka i obrazu u obu autorów możliwe są pod wieloma względami do uzgodnienia na gruncie filozoficznym. Postaram się niniejszym wskazać na kilka możliwych miejsc spotkań obu koncepcji. Ta możliwa przestrzeń uzgodnienia z jednej strony osłabia obowiązywalność Levinasowskiej krytyki sztuki ze

wspomnianej pracy, uświadamia nam, iż krytyka ta dotyka nie tyle doświadczenia estetycznego jako takiego, ile jego założonego przez Levinasa modelu. Być może takie rozumienie sztuki, zwłaszcza w jej poczęzanne `owskiej wersji, jakie proponuje Lyotard, oparłoby się zarzutom sformułowanym przez Levinasa.

Filozoficzne tło miejsc wspólnych

a/ Emmanuel Levinas

Zacznę od skrótowego zarysowania kilku – ważnych dla niniejszej konstrukcji – filozoficznych rozwiązań Levinasa. Jak wiadomo – wychodząc z przemyślenia założeń Husserlowsko-Heideggerowskich – dokonał on próby radykalnego przekroczenia perspektywy, którą określił mianem tautologii świadomości. Ten w istocie antyhegłowski gest oznacza ustalenie takiej perspektywy, w obrębie której transcendencja rozumienia byłaby zjawiskiem istnienia (nie – jak u Hegla, gdzie istnienie jest ujmowane jako zjawisko transcendencji rozumienia). Właściwie po Husserlu (swoiście zinterpretowanej kategorii intencjonalności) oraz po Heideggerze i jego ontologii fundamentalnej inwersja ta, zdaniem Levinasa, już się dokonała.

Filozof w okresie *Całości i nieskończoności* głosi postulat wykroczenia poza formułę całości, jest przeświadczony, że całość nie stanowi prawdziwej miary bytu. Filozoficzne transcendowanie totalności ma być uwolnieniem treści myślenia, przekroczeniem granic immanencji. Po to, aby móc wskazać na warunki transcendowania bytu jako konstrukcji ontologicznej, w *Le temps et l'autre* myśliciel przywołuje płaszczyznę doświadczeń subiektywności. To w subiektywnych doświadczeniach – od materialnych związków ze światem po kontakty interpersonalne – dokonuje się wyjście podmiotu poza samoidentyfikację ku temu, co inne. To w tym typie doświadczeń Inny uzyskuje swój konkretny wyraz.

Levinas podkreśla potrzebę transcendowania ontologii ku doświadczeniu, w którym myśl stanęłaby w obliczu Innego, wymykającego się wszelkim kategoriom. Oznacza to wejście w obszar doświadczeń transcendujących. Absolutnie Inne (*l'Autre*) to Inny (*l'Autrui*). Relacja między Tym samym i Innym realizuje się jako rozmowa, w której Ten Sam ma szansę wykroczenia poza siebie. Relacja ta ma charakter etyczny.

Francuski filozof nadaje tym samym nowy sens etyce. Zostaje ona, podobnie jak centralna dla tej perspektywy kategoria Twarzy, nierozłącznie związana z tematyką filozoficznego zerwania z myśleniem totalizującym. W przeciwieństwie do totalizującego (i dążącego do podmiotowo-przedmiotowej tożsamości) modelu wiedzy i poznania filozoficznego, idea Nieskończoności zawiera myśl o nierówności: to, co idea ukazuje, wykracza poza akt myślenia o niej; pomiędzy owym aktem a tym, do czego czyni on dostęp, istnieje dysproporcja. Takim zwornikiem skończoności i nieskończoności jest Levinasowska Twarz.

Jakie miejsce w tak zarysowanym polu zagadnień Levinas przewidywałby dla artystycznych przedstawień?¹ Generalnie stosunek Levinasa do sztuki jako skład-

¹ Szerzej piszę o tym w: *Logos i mit estetyczności*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1993; w niniejszym tekście przywołuję pewne wątki przeprowadzonych tam analiz.

nika kultury immanencji jest krytyczny. Jego zdaniem sztuka skapitulowała wobec rozumu, poddała się unifikującej władzy Tego Samego. Późniejsze, „etyczne” propozycje Levinasa zaznaczone są pewną formą rezygnacji z – deklarowanego jeszcze w *Całości i nieskończoności* – zamiaru rozsadzenia totalności rozumu przy zachowaniu środków pojęciowych (Levinas wyrażał tam nadzieję, że możliwe jest takie „rozsadzenie pojęcia”, aby go nie zdestruować). Wyrzeczenie się tradycyjnego dyskursu filozoficznego na rzecz opisu warunków doświadczenia subiektywności, a następnie – intersubiektywności, u późnego Levinasa nadaje filozofii status wstępu do sfery etycznej. Sztuka nie jest tu pomocna.

W roku 1948, z którego pochodzi poświęcony sztuce tekst pt. *Rzeczywistość i jej cień*, Levinas zdaje się jednak jeszcze wyznawać wiarę w możliwość restytuowania filozofii w nawiązaniu do sztuki: „Wartość obrazu dla filozofii tkwi w jego położeniu między dwoma czasami, w jego dwuznaczności. Filozofia odkrywa poza zaczarowaną skałą, na której się utrzymuje, wszystkie swoje otaczające ją możliwości”². Filozofia jest bowiem, podobnie jak sztuka, zawieszona między czasami teraźniejszym i przyszłym, pobudzana niedającym się nigdy zaspokoić pragnieniem. Ani słowa, ani obrazy nie dają dostępu do obecności; są raczej przywołaniem nieobecności tego, co radykalnie Inne. Artystyczne przedstawienia są iluzorycznym, zatrzymanym w pół drogi pragnieniem obecności.

Czy chodzi zatem o to, że artysta i filozof powołani są do tego, aby wypowiadać niewypowiadalne? Czy mają oni być rzecznikami prawdy intuicyjnej, niedającej się wyrazić w sposób pojęciowy? Czy sztuka jest przed językiem, przed poznaniem, a w związku z tym, czy wymaga ona przekładu, interpretacji, krytyki jako „koniecznej interwencji rozumienia w celu włączenia w życie ludzkie i w umysł tego, co nieludzkie”³?

Wbrew Heideggerowi i tendencjom hermeneutycznym, Levinas podtrzymuje, że dzieło nie poddaje się interpretacji: jest ono nasycone, odmawia przyjęcia czegoś więcej; mówi samo za siebie i być może to właśnie nie-rozumienie stanowi zasadniczą funkcję sztuki.

Ten interesujący wątek Levinasowskich analiz domaga się pewnej, antycypującej przyszłe wywody, analogii: Również u Lyotarda pojawi się mocno rozbudowany wątek oporu, jaki sztuka stawia próbom pojęciowego rozumienia. Zarówno motyw figuralności, jak i związanej z kategorią wzniosłości „estetyki oporu” dałyby się interpretować – w kontekście zbieżności z Levinasowskim rozumieniem sztuki – jako elementy szeroko rozumianej dialektyki obecności i nieobecności, ważnej dla obu filozofów.

Obraz stawia opór rozumieniu, nie jest „przezroczysty”. Nie naśladuje on bytu ani nie należy porównywać go z bytem; on do bytu należy; jest „kopią, cieniem sobowtórem bytu”⁴, jego ekspresyjnością, należącą doń karykaturą. Relacja podobieństwa między rzeczą i jej obrazem jest w swej istocie relacją zrodzoną z dualizmu samego bytu. Podobnie jak Merleau-Ponty, który w kilkanaście lat później podniesie widzialność do rangi ontologicznego określenia bytu, Levinas przypisuje bytowi własność ukazywania się poprzez obraz. Jest to własność

² E. Lévinas, „Rzeczywistość i jej cień”, przeł. P. Pieniążek, w: *Sztuka i Filozofia*, nr 2, 1990, s. 237.

³ Tamże, s. 222.

⁴ Tamże, s. 228.

„zdawania się bytu”, pojawiania się w nim dystansu wobec samego siebie, a dystans ten jest właśnie odkryciem nieobecności. Plamy malarskie, kawałki marmuru czy brązu nie wymuszają obecności przedmiotu pod jego nieobecność, lecz „poprzez swą obecność wymuszają jego nieobecność”⁵.

b/ Jean-François Lyotard

Zadziwiająca jest zbieżność powyższych intuicji Levinasa odnośnie do udziału nieobecności i nie-prawdy bytu w sztuce z analizami Lyotarda, zwłaszcza z okresu *Que peindre?*

Levinasowska teza o „zdawaniu się bytu” poprzez obraz, który staje się przez to pewnym sposobem doświadczania jego wewnętrznej nietożsamości, współbrzmi z przekonaniem Lyotarda wypowiedzianym w *Le Differend*. Wyłożona tam koncepcja bytu jest pewną wersją poherakliteskiej, antyparmenidesowej, dialektyki nietożsamości jako stawania się. Stoi ona u podstaw przekonania Lyotarda, że owa głęboko nietożsama ze sobą rzeczywistość wymaga innych sposobów artykulacji niż metanarracyjny dyskurs. Artykułowana jest jako wewnętrzne napięcie między skrywaniem się i przejawianiem się zjawiska. W przestrzeni kulturowej gry (w „uformowane-nieufarmowane” – powie Lyotard w późniejszym okresie) powinniśmy osadzić nowe, filozoficzne spojrzenie na możliwości oraz granice słowa i obrazu.

Według Lyotarda zamiar wskazania na warunki słowa i obrazu nie prowadzi nas z koniecznością na drogę metafizycznych uzasadnień. Nie chodzi o przywołanie jakiejś obecności sensu, która poprzedzałaby przedstawienie. Taki zabieg byłby metafizyczną hipostazą. Chodzi raczej o pokazanie, że pewnym sposobem istnienia kultury Tego Samego (jej gier językowych) jest stała i niezbywalna obecność w niej tego, co inne. Ta obecność innego jest warunkiem produktywności kultury. Nie da się jej ująć substancjalnie, gdyż jest ona raczej potencjalnością, produktywnością, możliwością wytwarzania form.

Gra kultury w „uformowane-nieufarmowane” jest zarazem grą o przedstawienie nieprzedstawialnego, uobecnienie nieobecnego. Między możliwością ujęcia w formę i możliwością idei nieprzedstawialnego pojawia się konflikt, aporetyczne napięcie. W przestrzeni tego konfliktu mieści się właśnie Levinasowsko-Lyotardowskie pytanie o możliwość wypowiedzenia i zobrazowania tego, co inne/Innego. Konflikt ten, cechujący zwłaszcza współczesną świadomość artystyczną i filozoficzną, uruchamia na nowo i czyni filozoficznie nośną Kantowską kategorię wzniosłości. Lyotard aplikuje ją do rozpoznania istoty krytycznego protestu współczesnych artystów i filozofów przeciwko swego rodzaju anestezji, w którą popadła nowoczesna kultura. W znaczącym tekście *Kryzys fundamentów* pisze on, że w filozofii europejskiej w jej „nowoczesnym” paradygmacie, ontologiczny fakt myślenia przestał być aktem przyjmowania tego, co inne, a problematyka filozoficzna i epistemologiczna została zamknięta w języku, w poznaniu pojęciowym. Zjawisko to, zauważa Lyotard, jest początkiem simulakrum europejskiej kultury, której początek widzi on u Greków, finał zaś w III Rzeszy.

⁵ Tamże, s. 229.

Z takimi filozofami jak Merleau-Ponty czy Levinas, Lyotard, zgodnie ze wspólną dla nich fenomenologiczną inspiracją, dzieli dążenie do poszerzania kategorii sensu o dziedziny wymykające się artykulacjom pojęciowym, o to, co przed dyskursem. Merleau-Ponty i Lyotard rozwiną ponadto temat milczącej artykulacji sensu w samym dyskursie. Waga, jaką Lyotard przywiązuje do kategorii milczenia, wiąże się z krytycznym aspektem jego filozoficznego projektu. Wrażliwość filozofa na to, co w przedstawieniach kultury „milczy”, jest – wiedzioną impulsem etycznym – wrażliwością na poróżnienie i na „głos ofiar”. Zadanie filozoficznego krytycyzmu, które pozwala Lyotardowi wejść w dyskurs z Nietzschem, Freudem, Heideggerem, polega na demaskacji przemocy dyskursu. Można bronić się przed nią poprzez odkrycie istnienia milczącego sensu, który przebiega wzdłuż granicy między słowami i rzeczami, w obszarze je poprzedzającym i jeszcze nienazwanym, a raczej niedającym się wystawić ani zobrazować.

Lyotard broniąc się przed redukcją sensu do dziedziny języka, stara się nie tyle opuścić obszar języka, ile przybliżyć go do tego, co niemożliwe do nazwania. Usiłuje uczynić słyszalnym „głos ciszy” i „poróżnienia” (*le différend*). Odnalezienie idiomu, który byłby zdolny wyrazić to niesłyszalne, niewypowiadalne czy niedające się zobrazować, jest zadaniem pracy *Discours, figure*. Broni w niej oka, jego pozycji w dyskursie. Widzialne jest tym, co radykalnie i nieprzewycięzalnie zewnętrzne, co nie daje się uwewnętrznzić w znaczenie. Nie da się przełożyć zasad rządzących widzeniem na zasady organizacji przestrzeni znaczącej. Wbrew tradycji wzrokologocentrycznej Lyotard podkreśla we wspomnianej książce, iż punktem zbieżnym między słowem i obrazem nie jest tylko możliwość odczytania jednego i drugiego w języku znaczeń, ale opór, jaki stawiają one takiemu odczytaniu, o ich nieprzejrzystość znaczeniową, niemniej ważną dla sposobu bycia słowa i obrazu niż ich znaczenia.

We współczesnym malarstwie – zauważa Lyotard – obecność tego, co zmysłowe wymyka się władzy pojęć, stawia opór próbom pojęciowego wyłożenia sensu, podporządkowania go prawom metafizycznej narracji. Jeśli oczekujemy od współczesnego dzieła malarskiego takiego przedstawiania świata, które spełniałoby żądania sensu zapisanego w języku, napotykamy mur niezrozumiałości. W tym znaczeniu współczesne dzieło malarskie jako akt niezgody na metafizyczną formułę obecności jest dziełem negacji, przelikniętym przez nihilizm.

W tradycji Zachodu językowe i obrazowe uobecnianie bytów odwołuje się do określonego zbioru ich własności ujętego w siatkę znaczeń. To, co w obrazie i w języku staje przed nami jako byt obdarzony znaczeniem, jest prezentacją przysługujących mu własności, które nadają mu tożsamość i identyfikowalność. Takie rozumienie obecności powoduje, zdaniem Lyotarda, rozkład pierwotnego, aisthetycznego związku między tym, co zmysłowe i tym, co racjonalne. Związek ten jest pierwotny w tym znaczeniu, że stoi u podstaw naszej elementarnej percepcji fenomenalnego świata. Do owej idei *aisthesis* jako warunku ukazywania się świata, bliżej jest artystom niż zachodnim filozofom. Zarazem jednak sztuka jest szczególnie wrażliwa na przejawy kryzysu *aisthesis*, będąc miejscem zasadniczej niezgody na metafizyczną formułę obecności. W malarstwie

współczesnym, u Adamiego, Arakawy, Burena – zauważa filozof – „obecność jest użyta tylko po to, aby wskazać na fałszywość obecności”⁶. Kluczem do rozpoznania obecności, do której odnosi współczesne malarstwo, jest kategoria anamnezy widzialnego.

Anamneza jako akt pamięci prowadzący do uobecnienia czegoś, u Adamiego, Burena, Arakawy nie jest powrotem do minionego bytu, nie jest przywoływaniem tego, co utracone; nie jest również negacją tego, co widzialne, dane zmysłowo, na rzecz zapamiętanego obrazu o charakterze mentalnym lub wyobrażeniowym. Nie skłania nas do nostalgii za tym, co minęło lub mogłoby być, lecz pozwala doświadczyć tego, co „tu i teraz” zmysłowo dane, w jego funkcji przywołania warunków samej widzialności, warunków ukazywania się świata. Wraz z kolorami, liniami, formami przestrzennymi powyższych twórców wracamy do „dzieciństwa” doświadczenia świata jako fenomenu. Doświadczamy zdarzenia, które czyni obecnym fenomen w jego samoukazywaniu się.

To, co jest przywoływane w doświadczeniu malarstwa, powiada Lyotard, nie jest obecnością bytu. Jest raczej tym, co obecność bytu kwestionuje, co – operując jej resztkami i strzępami – odnosi do czegoś bardziej podstawowego i zapomnianego przez metafizyczne koncepcje obecności. Jeśli malarstwo współczesne posługuje się taką szczątkową obecnością, to czyni to przeciwko niej samej. Zatem czyni ją przedmiotem krytycznej refleksji: zmusza intelekt do zwrócenia spojrzenia w jej stronę. Ta obecność wykorzystana przeciwko niej samej, forma doprowadzona do deformacji, to w istocie romantyczna ironia. Po Kancie, romantycy znaczą trasę estetycznego nihilizmu jako sposobu kwestionowania obecności tego, co przedstawione.

Tak jak samogłoska brzmi przed lub po spółgłosce, zauważa francuski filozof, obecność uobecnia się tylko w obrębie gry w to, co uformowane i to, co nieuformowane: „Obecność przyciemnia dzień i rozjaśnia noc na drodze do celu. Jest ona przejaśnieniem, odcieniem (...). Ten, kto ośmiela się ukazać obecność, oddać tembr głosu Boga czy kolor jego twarzy, jest stracony”⁷. Swoisty ikonoklazm Lyotarda, który w ewidentny sposób wyłania się z tak sformułowanego stanowiska nie jest, jak wiadomo, odosobniony. Tak jak u Levinasa, do którego Lyotard w tym miejscu wyraźnie nawiązuje, miałby on charakter częściowy: podobnie jak w lewinasowskim zakazie przedstawiania twarzy, nie chodzi bowiem o całkowitą nieprzedstawialność, lecz o niemożność pełnego przedstawienia obecności.

Gra w uformowane-nieuformowane nie jest przestrzenią zunifikowaną, jest grą pomiędzy idiomatycznymi zdarzeniami; luki pomiędzy tymi zdarzeniami nie dadzą się wypełnić przyczynowo-skutkową narracją ani żadną odmianą zapośredniczającej dialektyki; niemożliwa jest ani mediatyzacja, ani redukcja. Atopia jest pełnoprawnym uczestnikiem tej gry, której przestrzeń ma charakter heterogeniczny i heterotopijny, a której przebieg nie ma cech kontinuum.

⁶ J.-F. Lyotard, *Que peindre? Adami, Arakawa, Buren*, Hermann Editeurs, Paris 2008, s. 14.

⁷ J.-F. Lyotard, dz. cyt., s. 31.

Miejsca wspólne i ich granica

I u Levinasa, i u Lyotarda wątek „nihilistyczny” – tj. myśl o nieobecności jako nieodłącznym składniku samoprezentowania się bytu (u Levinasa)/ fenomenu (u Lyotarda) poprzez sztukę – uzupełniony jest o kolejną zbieżność filozoficznych ujęć. Sztuka jako gra w uformowane-nieufornowane (u Lyotarda), względnie alegoria bytu (u Levinasa) jest doświadczeniem jego nie-prawdy, ale przez to – do doświadczenia prawdy o nas samych nas przybliża.

U Lyotarda w *Que peindre?* krążenie form i uczuć pobudzone jest poprzez pracę negatywności wpisanej w grę uformowanego-nieufornowanego. Jest to gra „resztkami” metafizycznej obecności, uczuciami towarzyszącymi niemożności jej restytuowania, gra w wycofywanie się metafizyki i zarazem w niemożność jej całkowitego wycofania. Bagaż metafizyczny jest przywoływany nawet wówczas, gdy artysta zdaje się mówić: Za użytą przeze mnie formą nie kryje się niewypowiedziana, spójna całość ukrytego znaczenia. Moja forma nie przemawia tak, jak symbol, odwołujący się do ukrytej głębi. Moja forma jest tylko zamalowaną powierzchnią. Wydarzeniem, które „tu i teraz” pozwala odczuć to, o czym zwykle nie pamiętam, gdyż kultura, w której żyję, sprzyja temu zapomnieniu. Wraz z tym wydarzeniem wraca moje własne, idiomatyczne widzenie koloru i linii w całej „dziecięcej” pierwotności ich postrzegania.

Dla Levinasa z *Rzeczywistości i jej cienia* sztuka jest niespełnionym pragnieniem obecności, zatrzymanym w pół drogi ruchem imitacji, zdarzeniem zaciemnienia bytu, jego nie-prawdą – paralelną i nieodłączną od jego prawdy. Byty artystyczne to byty „uwięzione”, unieruchomione, możliwe do powtórzenia nieskończoną ilość razy. Z owej nie-prawdy sztuki własną nieprawdę może wyczytać filozofia. Sztuka jako alegoria bytu pozwala filozofii ujrzeć jej własną sytuację.

Wspomniane wyżej zbieżności filozoficznych intuicji i spostrzeżeń na temat sztuki o obu filozofów nie powinny jednak przesłonić oczywistego faktu, że generalnie rzecz biorąc, Levinas poddaje ją krytycznej ocenie, zwłaszcza we wspomnianej wyżej pracy. Jego krytyczne argumenty sprowadzają się – przypomnijmy – do dwóch najważniejszych:

1. Sztuka zatrzymuje czas, obiecuje złudne wyzwolenie z czasu. Tymczasem jedyną drogą do zbawienia jest dla człowieka zanurzenie się w bogactwie przemijalnego życia, przeżywanego jako upływ. Sztuka jest jego petryfikacją.
2. Sztuka uwodzi złudną obietnicą szczęścia, odwracając nas od postawy odpowiedzialności i w tym sensie jest odwrotnością zaangażowania. Jest bezosobowa: będąc adresowaną do wszystkich, nie jest adresowana do nikogo.

Nie będę w tym miejscu przeprowadzała dyskusji z założeniami, na których Levinas oparł swą argumentację. Istotne wśród nich jest przekonanie, że w dużej mierze zachodnie kulturowe artykulacje sensu, wśród nich szczególnie sztuki plastyczne, dążą do przedstawienia ideału nieosiągalnego w tym życiu, do życia nieistniejącego, wieńczącego życie skończone, dokonują w pewien sposób „eternizacji końca”, zatrzymują ruch pragnienia. W tym sensie idea pełni jako spełnionej totalności jest przez Levinasa interpretowana w kategoriach śmierci

pragnienia. Sposobem na opuszczenie tego narzuconego przez kulturę kręgu śmierci jest według Levinasa nie sztuka, lecz doświadczenie twarzy jako relacja etyczna. Czy porzucenie tego, co estetyczne na rzecz tego, co etyczne oznacza jednak rezygnację z wszelkich przedstawień?

Catherine Chalier zauważa, że tradycja hebrajska, do której nawiązuje Levinasowska epifania twarzy, nie zabrania jakiegokolwiek jej przedstawiania, lecz tylko takiego, które pretenduje do kompletności (człowiek nie powinien dążyć do równania się z Bogiem). Przedstawienie nie powinno więc ukazywać pełnego sensu w pełnym blasku (to niemożliwe). Możliwe jest jedynie przedstawienie, w którym współgrają światło i cień, widzialne i niewidzialne, jawne i niejawne.

Ten silny impuls, jakim dla Levinasa jest powyższy motyw tradycji hebrajskiej, jest – jak wiadomo – wzmocniony o wpływy fenomenologiczne. Mowa tu zwłaszcza o Heideggerowskiej wersji fenomenologii rozwijanej we Francji w tym samym duchu interpretacji, który przejawia się w pierwszych pracach Levinasa, w dziele Merleau-Ponty'ego czy w fenomenologicznych początkach Lyotarda.

I Levinas, i Lyotard sytuują swe analizy doświadczeń sensu w obszarze wcześniejszym niż język, szerszym, niż ten, o którym traktuje semiologia.

Dla Levinasa epifaniczne doświadczenie twarzy wymyka się kategoriom semiologicznym. Lyotard nie chce w nich zamykać nie tylko relacji etycznych, lecz także doświadczeń estetycznych, zwłaszcza sztuki współczesnej. Obaj kierują się sprzeciwem wobec logocentrycznych tendencji zachodniej kultury: występują przeciwko sprowadzaniu sensu do znaczenia, założeniu „przekładalności” sensu (w tym sensu doświadczeń etycznych i estetycznych) na język pojęć, zamykaniu go w relacjach znaczący-znaczony, w granicach narzuconych przez reguły komunikacji językowej. I jeden, i drugi czerpią z inspiracji fenomenologicznych (z Fregowsko-Husserlowskiego odróżnienia *Sinn i Bedeutung*, z Husserlowskiej, swoiście interpretowanej kategorii intencjonalności, z fenomenologicznej interpretacji doświadczenia jako aktu samotranscendencji (istotą doświadczenia jest przekraczanie własnych granic ku temu, co je przerasta). Obaj mają do tradycji fenomenologicznej wybiórczy i krytyczny stosunek, odrzucając jej klasyczne scjentystyczne wersje i „egologiczne” konsekwencje.

Twarz narzuca stosunek intencjonalny, zmusza do redukcji tego, co wizualne na rzecz niewidzialnego, transcendentnego sensu. Doświadczenie twarzy to nie odczytywanie znaków: jest ona wezwaniem, a nie – wypowiedzią czy obrazem czegoś ukrytego; jej sens nie jest sprowadzalny do znaków języka. Zapoczątkowuje ona zaangażowanie, które nie jest inicjatywą ani przejawem władzy podmiotu; elementem tego zaangażowania jest receptywność, otwartość na to, co inne, samowyrzeczenie się zamkniętej formuły tożsamości podmiotu. Przedstawienie plastyczne byłoby petryfikacją tego zaangażowania, uśmierceniem motywującego go pragnienia.

Lyotard nie odbiera sztuce własności przechowywania i budzenia pragnień, również tych, które kształtują relacje etyczne. Wiele elementów powyższego opisu odnajdziemy w jego analizach współczesnych doświadczeń estetycznych.

Doświadczenia te (tak jak Levinasowska epifania twarzy) są konkretne, idiomatyczne. Nie mieszczą się w podmiotowo-przedmiotowych ramach narzuconych

przez tradycyjną, filozoficzną analizę. Z jednej strony utracają pretensje podmiotu do panowania, z drugiej – do zamykania sensu w znaczeniowych formułach tożsamości przedmiotowej.

Tym, co łączy Levinasa i Lyotarda jest ich swoisty stosunek do konkretności: dany jest on niepozycjonalnie. To doświadczenie konkretności kwestionuje ustaloną pozycję zarówno podmiotu, jak i przedmiotu; jest doświadczeniem niedającym się uogólnić ani powtórzyć: jest bardziej *l'epreuve* niż *l'experience*. Sens nie jest tu dany, odkrywany, rozumiany, lecz jest tym, co się wydarza, czymś, co mnie zaskakuje.

I Lyotard, i Levinas przekonani są o imperatywnej mocy wydarzenia się sensu. Sensu się nie wybiera, to nie podmiot decyduje o jego przyjęciu ani tym bardziej to nie podmiot jest jego „autorem”. Obaj filozofowie piszą o doświadczeniach transcendencji sensu. W Lyotardowskich analizach tego, co estetyczne wątek ten wzmocniony jest dodatkowo poprzez nawiązanie do Kantowskiej wzniosłości.

Podobna charakterystyka wydarzenia się sensu dotyczy jednak u obu filozofów odmiennych pól obserwacji; Levinas odrzuca możliwość potraktowania w tych kategoriach doświadczeń estetycznych; porzuca to, co estetyczne na rzecz tego, co etyczne. U Lyotarda zaś to, co etyczne może być wpisane w ruch estetycznej samotranscendencji. I u jednego, i u drugiego nie chodzi o etykę uniwersalnych norm, lecz o etykę indywidualnej odpowiedzialności: u Levinasa mój stosunek do Drugiego jest stosunkiem do nieskończoności. To otwarcie się na nieskończoność poprzez zobowiązanie etyczne z jednej strony nadaje orientację mojemu skończonemu istnieniu, odnosi je do czegoś, co je przerasta; z drugiej strony to właśnie ono pozwala mi zachować niepowtarzalność mojego istnienia. Relacja z twarzą stawia opór niezróżnicowaniu i anonimowości Tego Samego (*Le Même*). Podobnie Lyotardowskie etyczno-estetyczne doświadczenie utrzymuje nas w obszarze różnicy i oporu wobec uogólniającej unifikacji – jest *dissensusem*, nie *consensusem*, aktem poróżnienia, nie – uzgodnieniem czy mediacją.

Figuralność sztuki oraz dyskursu, o której Lyotard pisze w *Discours figure*, to ich niesprowadzalność do sfery znaczeniowej, to właśnie ich energetyczny, gestualny, ekspresyjny charakter. Wszelki dyskurs jest u Lyotarda zmaganiem się z tym, co inne. Znaczy, ale i oznacza; jego sens wymyka się więc intencji mówiącego podmiotu. Założenie, że sensu języka nie da się zamknąć w podmiotowej „chęci powiedzenia” (*vouloir dire*) łączy Levinasa i Lyotarda.

Funkcją sztuki – zdaniem autora *Que peindre?*, w czym pozostaje on w zgodzie z oceną Levinasa – nie jest przywracanie minionej obecności; Lyotard pozostawałby tu w zgodzie z oceną Levinasa, ale nie odbierałby – tak, jak to uczynił Levinas przedstawieniom artystycznym emancypacyjnej mocy. Sztuka, zwłaszcza współczesna, eksploruje bowiem sens tego, co aktualnie dane (np. tego, oto koloru). Jej czas jest czasem tego, co się właśnie wydarza. W linii Adamiego czy w konstrukcjach Arakawy to, co zmysłowe jest nieredukowalne – nie chodzi w nich o przekładanie fizyczności przekazu malarskiego na minione lub aktualne uczucia, lecz o przywrócenie fizyczności obrazu jego własnego sensu, wyzwolonego ze znaczeń, w jakie uwikłały go ujęcia metafizyczne

(od potocznych i użytkowych, poprzez językowe czy technoscjentystyczne po filozoficzne); jest to **milczący sens zdarzenia malarskiego**, jego milczące, energetyczne podłoże warunkujące jego figurálną wizualizację.

Sztuka współczesna w ujęciu Lyotarda dokonuje samotranscendencji – doprowadza nas do własnej granicy (która jest granicą obrazu i języka), a doświadczenie tej granicy jest warunkiem wydarzania się sensu. W tym miejscu – nawiasem mówiąc – na gruncie estetyki Lyotard spotkałby się np. z Adornem. Spotkanie z Levinasem ma jednak charakter nie tyle estetyczny, ile filozoficzny.

Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na koincydencję kierunku powyższych analiz Lyotarda z Levinasowskimi analizami materialnych aspektów ludzkiej codzienności. Levinas pisze o takich modalnościach codziennego życia, jak eros, rozkoszowanie się życiem, to, co ekonomiczne jako o „żywiole”, który wyłania warunki genezy podmiotu etycznego.

Obaj filozofowie podkreślają wagę tego, co materialne w genezie estetycznych (Lyotard) i etycznych (Levinas) doświadczeń podmiotu. Piszą o transformacji uwikłania w to, co materialne w obrębie owych doświadczeń. Prowadzi ona ku wyzwoleniu tego, co „duchowe”, „immaterialne”, „podmiotowe”, a zarazem przebiega poza ścieżkami artykułowania się duchowości i podmiotowości utartymi przez zachodnią metafizykę i semiologię. Nie jest wieńczona przez porzucenie tego, co materialne, jak w metafizyce zdominowanej przez optykę Platońską, lecz nadaje mu nową modalność: ani doświadczenie etyczne Levinasa nie przebiega „poza tym światem”, ani estetyczno-etyczne przesłanie współczesnego artysty nie wymaga porzucenia *aisthesis*, lecz odkrywa jej modalności zapoznane przez zachodnią tradycję.

Analizy Lyotarda nie mogłyby znaleźć miejsca w filozofii Levinasa z uwagi na inne ukierunkowanie tej myśli, odmienne rozłożenie akcentów, przede wszystkim – ze względu na inną filozoficzną ocenę możliwości sztuki. Jestem jednak przekonana, że to nie argumenty, które Levinas wytacza przeciwko sztuce w pracy *Rzeczywistość i jej cień* wyznaczają właściwą płaszczyznę konfrontacji stanowisk między filozofami w kwestiach estetycznych. Argumenty te dotyczą tylko pewnego modelu sztuki, funkcjonującego w kulturze Zachodu, wyrastają z krytyki tej kultury, a antylogocentryczny i etyczny kierunek tej krytyki jest u obu filozofów podobny. Analizy doświadczeń granic języka i obrazu jako warunków wydarzania się sensu składają się być może na jedną z możliwych, choć niespełnionych płaszczyzn możliwego porozumienia między Levinasem i Lyotardem. Rzecz godna jest oczywiście szerszego ujęcia niż niniejszy zarys problemów.

Iwona Lorenc: *The Aesthetic Versus the Ethical. Lévinas' and Lyotard's Possible Meeting Points*

The purpose of this article is to point certain similarities between the philosophical projects formulated by Lévinas and Lyotard. They result from, among other things, the “mechanics of analogy” between certain motives present in these differing perspectives and some particular overlapping topics. However, my intention is broader as I try to situate this “mechanics of analogy” against

a far deeper background formed not only by spiritual kinship linking both perspectives but also by a certain sort of philosophical-ethical sensibility. The famous arguments against art which Lévinas raised in his text *Reality and its Shadow* should not veil the fact that the philosophical solutions offered by the author of *Totality and Infinity* converge in many respects with those proposed by Lyotard who, nevertheless, does not incriminate artistic representations in such a radical way. It is just the opposite; namely, he derives an entirely different understanding and judgment of the aesthetic from similar philosophical premises. I am convinced that it is possible to conciliate their views on how limits of language and image are experienced on philosophical grounds .

Małgorzata Kowalska

Język i sprawiedliwość. Lévinas versus Lyotard

Czy sprawiedliwość może i powinna znajdować wyraz w języku? Czy język może być jej nośnikiem? Czy, przeciwnie, to, co dla sprawiedliwości istotne, nieuchronnie poza język wykracza i nie daje się w nim wyrazić? Ale jaka sprawiedliwość? I jaki język?

Te pytania można uznać za podstawowe nie tylko dla większości tekstów Lévinasa, poczynając od *Całości i nieskończoności*, lecz także dla najważniejszych tekstów Lyotarda, zwłaszcza dla *Kondycji ponowoczesnej* i *Poróżnienia*. Podobieństwo pytań z pewnością nie jest przypadkowe: świadczy o pokrewieństwie zainteresowań, intelektualno-praktycznych trosk i pewnej ogólnej orientacji obu autorów. To, co może się wydawać „wpływem” Lévinasa na Lyotarda, jest przy tym, jak sądzę, efektem takiego właśnie – spontanicznego – pokrewieństwa raczej niż oddziaływania pierwszego z nich na drugiego. Problem sprawiedliwości był Lyotardowi bardzo bliski już w czasach jego marksizowania i zaangażowania – do połowy lat 60. – w działalność grupy „Socialisme ou Barbarie”, natomiast do problemu języka doszedł on zupełnie inną drogą niż Lévinas, bo przez strukturalizm i Wittgensteina, a nie przez „filozofię dialogu”. Ogólne pokrewieństwo w żadnym razie nie umniejsza więc wagi różnic między dwoma myślicielami. Problem sprawiedliwości, problem języka i problem związków między nimi przez każdego z nich rozważany był w innym horyzoncie teoretycznym. Podobne pytania każdy z nich rozwijał inaczej i w sumie dochodził do innych odpowiedzi, nawet jeśli uznamy, że w wielu punktach te odpowiedzi raczej się dopełniają niż sobie przeczą.

Pojęcia sprawiedliwości i języka u Lévinasa i Lyotarda

Na początek wypada zapytać, czy i na ile same pojęcia sprawiedliwości i języka są przez obu myślicieli rozumiane podobnie, na ile zaś już na tym poziomie mamy do czynienia z istotną między nimi różnicą.

Niewątpliwie zarówno dla Lévinasa, jak i dla Lyotarda sprawiedliwość jest – klasycznie – pewnego rodzaju relacją lub, ściślej, własnością relacji. Łączy ich również przekonanie, że człony tej relacji są z gruntu różne, że chodzi o relację między, ujmując rzecz bardzo formalnie, pewnym „a” i tym, co wobec owego „a” zasadniczo inne. I obaj kładą nacisk właśnie na inność. Ze sprawiedliwość – w właściwym i źródłowym sensie – mamy do czynienia wtedy, gdy jest ona

oddawana innemu. (Zauważmy na marginesie, że nie jest to bynajmniej przekonanie ekstrawaganckie, idące na przekór spontanicznym skłonnościom, aby sprawiedliwości domagać się w pierwszym rzędzie dla siebie, nie dla innych. Również bowiem ta sprawiedliwość, jakiej możemy domagać się dla siebie, zakłada relacje z innymi i postrzeganie samego siebie jako innego dla tych innych, którzy „powinni oddać mi sprawiedliwość”. Jednym słowem, sprawiedliwość nigdy nie jest wewnętrzną relacją między „mną” i „mną”. Wyraz tej intuicji daje już powszechne dla rozmaitych teorii sprawiedliwości przekonanie, iż nikt nie jest sędzią w swojej sprawie.) Dla obu sprawiedliwość oznacza co najmniej uznanie innego jako takiego, uszanowanie jego inności, powstrzymanie się przed podporządkowywaniem go „a”, a także przed wciąganiem go w jakąś jedność czy całość, w obrębie której inny i „a” okazywałyby się ostatecznie tym samym. Ale czym są człony relacji, czym jest „a” i czym jest „inny”?

Na gruncie myśli Lévinasa odpowiedź nie budzi wątpliwości: chodzi o relację między „mną” a innymi ludźmi, przede wszystkim zaś – bo to jest relacja moralnie źródłowa – między „mną” a konkretnym innym człowiekiem, „tym drugim”, konkretną, jedyną twarzą. To inny człowiek wzywa „ja”, „mnie” do sprawiedliwości, której minimalnym przejawem jest niezabijanie go, niewyrządzanie mu krzywdy i niepodporządkowywanie go sobie, maksymalnym zaś – zgodnie z właściwą Lévinasowi logiką radykalizacji i hiperboli – uznanie jego wyższości, podporządkowanie mu się, służenie mu, połączone z rozerwaniem własnej tożsamości, wyjściem z siebie i zapomnieniem o sobie, wręcz wyrzuceniem się własnego bycia. Dopiero uwzględnienie „trzeciego” sprawia, że wymóg sprawiedliwości przestaje być tak jednostronny, przekształcając się w wymóg uniwersalnych zobowiązań. Ale sprawiedliwość wciąż pozostaje relacją osobową, zakładającą istnienie wielu nieredukowalnych, wyjątkowych ludzkich podmiotowości.

W wypadku myśli Lyotarda sprawa nie jest tak prosta. Jeśli czytać jego teksty dosłownie, relacja sprawiedliwości nie łączy tu osobowych podmiotów, ponieważ z przyjmowanej przez niego perspektywy „poststrukturalistycznej” sama idea osoby, podmiotu czy podmiotowości jest w najwyższym stopniu podejrzana. W *Kondycji ponowoczesnej* nie ma więc mowy o podmiotach, ale mówi się tu jeszcze o „graczach”, którzy dokonują rozmaitych posunięć w różnych grach językowych i których tożsamość powstaje na skrzyżowaniu gier, które uprawiają. Proponowany przez autora opis relacji między graczem i grą jest na tyle ogólnikowy i dwuznaczny, że może skłaniać do przeciwstawnych wniosków: albo że kształt języka zależy ostatecznie od jego użytkowników, albo że tożsamość użytkowników zależy od języka/języków, jakim/jakimi akurat dysponują. Do tej ostatniej interpretacji wybitnie skłaniają niektóre fragmenty *Poróżnienia*, gdzie możemy przeczytać, że „ja” jest tylko pewną „instancją zdaniową”, przez co wypada rozumieć, iż podmiotowość nie tylko jest wtórna wobec języka, lecz także zgoła istnieje wyłącznie na jego gruncie¹. Lyotard zdaje się wyciągać radykalne wnioski z „językowego zwrotu w filozofii”: ani do

¹ Zob. J.-F. Lyotard, *Poróżnienie*, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010, paragrafy 18, 53, 72, 91, 94-96.

tw. rzeczywistości obiektywnej, ani do rzeczywistości subiektywnej nie mamy innego dostępu niż przez język. A nawet jeszcze radykalniej: każda rzeczywistość – zarówno obiektywna, jak i subiektywna – jest konstruktem językowym. Skoro tak, to i problem sprawiedliwości musi dotyczyć w pierwszym rzędzie języka. Już w *Kondycji ponowoczesnej* sprawiedliwość zostaje ściśle powiązana z postulatem „heteromorfii gier językowych”². A w *Poróżnieniu* mowa wręcz o krzywdzie, jaką wyrządza się różnym zdaniom, podporządkowując je innym zdaniom, włączając je w obręb pewnej narracji, w ogólniejszą grę językową. Albo podporządkowując pewien szczególny idiom z założenia uniwersalnemu i neutralnemu, w istocie zaś imperialnemu „językowi trybunału”³. Sprawiedliwość miałaby w tym kontekście oznaczać rezygnację z ujednociającego metajęzyka i uznanie nieredukowalnej wielości zdań.

Kiedy jednak w teksty Lyotarda wczytać się nieco uważniej, dobrze widać, że również on nie jest w stanie uciec od problemu rzeczywistości nieredukowalnej do języka. Po pierwsze, narzuca się banalny wniosek, że „instancją”, która może respektować – lub nie – odmienność różnych zdań i idiomów, nie mogą być same zdania lub idiomy ani zawarte w nich podmioty gramatyczne, lecz jedynie ci, którzy w ramach własnej praktyki językowej uznają – albo nie – tę odmienność. Lyotard podkreśla wprawdzie autonomię, a nawet pierwszeństwo języka wobec „nadawcy”, „odbiorcy” i „rzeczywistości”, nie jest jednak na tyle szalony, by twierdzić, że zdania powstają i wiążą się ze sobą w taki lub inny sposób wyłącznie za sprawą swoich immanentnych własności, „same z siebie”. Zawsze zakładają pewną aktywność („politykę językową”, jak lubi mówić Lyotard). Tym samym *nolens volens* uznajemy – i robi to również autor *Poróżnienia* – istnienie kogoś, a co najmniej aktywnego czegoś poza językiem, nawet jeżeli przyjąć, iż istnienie owego kogoś lub czegoś ujawnia się dopiero w wypowiedaniu i wiązaniu zdań. Ale również to ostatnie założenie sam Lyotard w gruncie rzeczy kwestionuje. Przyznaje mianowicie, i to w swoim najbardziej „językocentrycznym” tekście, jakim jest *Poróżnienie*, że bynajmniej nie wszystko, co rzeczywiste, znajduje wyraz językowy. Przeciwnie, właśnie brak języka, niemożność mówienia, milczenie wskazują na coś tak bardzo rzeczywistego i ważnego, że wręcz ostatecznego – jak milczenie ofiar *Auschwitz*. Autor zaznacza wprawdzie, że milczenie jest tylko „zamiennikiem zdania” i że ból, który towarzyszy brakowi języka, świadczy właśnie o tym, iż „to język posługuje się nami”⁴, co jednak nie zmienia faktu, że to właśnie milczenie staje się dla niego największym filozoficznym i moralnym wyzwaniem. Okazuje się bowiem, iż właśnie to, co niewypowiedziane i może na zawsze niewypowiadalne, jest tym, co najbardziej domaga się sprawiedliwości, tym, w obliczu czego najprędzej, a może źródłowo i dopiero, rodzi się jej potrzeba i postulat. Wkrótce powiemy o tym więcej. Na razie poprzestańmy na stwierdzeniu, iż wbrew literze niektórych swoich tekstów Lyotard w nie mniejszym stopniu niż Lévinas doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że sprawiedliwość jest ostatecznie relacją między

² J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 176.

³ Zob. J.-F. Lyotard, *Poróżnienie*, paragrafy 121, 13, 23, 37, 150, 151.

⁴ Tamże, paragraf 23.

czującymi bytami, a nie między zdaniem, nawet jeżeli to język sprawia, że owe czujące byty stają się podmiotami w ścisłym (w każdym razie językowym) sensie słowa.

Ale czym jest język? Można by sądzić, że dla Lyotarda jest on tylko zbiorem różnych „gier”, a ostatecznie zbiorem zdań rozmaitego typu. Jednak wszystko wskazuje na to, że obejmuje on dla niego również wysiłek inwencji prowadzącej do zaburzania i zmiany określonych gier, do generowania nowych zdań, a wreszcie do metajęzykowego postulatu uznania ich heteromorfii. Czy, wychodząc poza literę jego tekstów, ten wysiłek można nazwać mową w odróżnieniu od języka jako systemu znaków? A także i *a fortiori* w odróżnieniu od „dominującego dyskursu”, od sposobu, w jaki znaki językowe w pewnej historycznej sytuacji łączone bywają najczęściej, co odsyła do problemu władzy i „przemocy symbolicznej”? Skłaniam się do pozytywnej odpowiedzi na to pytanie, choć, ma się rozumieć, jest to kwestia interpretacji terminów. Sam Lyotard nigdzie nie wspomina o mowie, chociaż dużo pisze o tworzeniu „nowych idiomów”. W każdym razie właśnie wysiłek służący odnawianiu, rozbijaniu i pluralizowaniu istniejącego języka, a tym samym kwestionowaniu dominującego dyskursu jest dla niego bliskim synonimem sprawiedliwości.

Natomiast Lévinas wyraźnie odróżnia język jako system znaków, a także jako „to, co powiedziane” (czyli zbiór zdań), od samego aktu mówienia, wiążąc ten ostatni z doświadczeniem bliskości rozumianej jako rozrywanie własnej tożsamości w obliczu innego. Mówienie to źródłowo wychodzenie z siebie w stronę innego. To, o czym się mówi, a nawet to, jak się mówi, jest wtórne wobec faktu, że mowa jest adresowana do kogoś, że jest sposobem nawiązywania lub, lepiej, realizowania, spełniania kontaktu. Mówienie, powtarza Lévinas, zawsze wykracza poza to, co powiedziane, poza to, o czym jest mowa. Rozważane samo w sobie, mówienie jest właściwie bezprzedmiotowe, beztreściowe – jego istotą jest samo zwracanie się do..., samo zaadresowanie, nawiązywanie relacji. Ale właśnie jako takie nie tylko rozbija ono i koryguje strumień tego, co powiedziane, lecz także – twierdzi Lévinas – jest właściwym źródłem języka. I bliskim synonimem sprawiedliwości.

Te wstępne ustalenia pozwalają już dostrzec ścisły związek, jaki zarówno według Lévinasa, jak i według Lyotarda wiąże sprawiedliwość z pewnym aspektem języka lub, ściślej, z pewną praktyką językową – chociaż na razie nie jest jeszcze jasne, czy w obu wypadkach chodzi o tę samą praktykę. Ale nie śpieszmy się z wyciąganiem nawet tak ogólnych wniosków. W istocie związek idei sprawiedliwości z językiem, z językowością samą, z możliwością językowej artykulacji, jest dla obu autorów bardzo złożony i ambiwalentny.

Sprawiedliwość przed i ponad językiem

Według Lévinasa sprawiedliwość – lub, ściślej, subiektywne poczucie zobowiązania, wezwania do sprawiedliwości – rodzi się w związku z doświadczeniem „twarzy innego”. To doświadczenie, jak z naciskiem powtarza autor *Całości i nieskończoności*, nie ma charakteru wzrokowego: „twarz” nie jest tym samym,

co fizjonomia lub aparycja, nie jest widzialnym obrazem, zespołem cech „plastycznych”. Istotą twarzy nie jest to, że się ukazuje, że daje się oglądać, lecz to, że „mówi”: jednocześnie „wyraża”, „naucza”, „rozkazuje” i „wzywa”. Ale zbyt pochopnie wyciągalibyśmy stąd wniosek, że doświadczenie twarzy ma zatem charakter słuchowy, że jest w końcu równoznaczne z wysłuchaniem językowego komunikatu lub werbalnego apelu, z jakim inny człowiek do nas się zwraca. Twarz mówi w szczególności: „Nie zabijesz” – mówi Lévinas. Z pewnością nie należy rozumieć tego tak, że inny człowiek zwraca się do „mnie” takimi słowami. Zakaz/nakaz/wezwwanie wyrażające się w twarzy innego mają źródłowo charakter pozawerbalny. Dotyczy to w równej mierze zakazu zabijania, jak i dalej idącego nakazu pomocy, służenia, wzięcia na siebie odpowiedzialności za biedy i winy bliźniego, zastąpienia go itp. Wszystkie to są „komunikaty”, które „twarz innego” przekazuje „mi” przed i poza językiem – przynajmniej w jako tako ścisłym rozumieniu słowa „język”; wykraczają one nie tylko poza język jako system znaków, lecz także poza konkretne akty mowy. W swoich późnych tekstach Lévinas odwoływać się będzie raczej do metafory dotyku niż słuchu, dotyk wydaje się bowiem tym, co najbardziej bezpośrednio, co najlepiej oddaje „relację bliskości”⁵. Ale to również tylko metafora. Opisywane przez filozofa doświadczenie „twarzy” w gruncie rzeczy nie wiąże się z żadnym szczegółowym zmysłem, podobnie jak nie wiąże się ze zdolnością rozumienia komunikatów werbalnych. Ma charakter nie tyle ponadzmysłowy (myśl Lévinasa nie ma bowiem – przynajmniej w tym punkcie – nic wspólnego z platonizmem albo z bezcielesnym uduchowieniem, przeciwnie, z czasem coraz silniej akcentuje związki podmiotowości z cielesnością), ile międzyczysłowy. Wydaje się, że stosunkowo najlepszym określeniem byłoby tu „uczucie” lub „czucie”: innego jako innego – jego „twarz” – nie tyle widzę, słyszę lub dotykam, ile czuję „całym sobą”. Jeżeli sam Lévinas słowa „uczucie” używa niezwykle rzadko, to zapewne dlatego, że uważa je za zbyt mocno związane z „egocentryczną” tradycją sentymentalno-romantyczną.

Ciekawe, że takich oporów nie ma Lyotard – pomimo całej swojej „post-strukturalistycznej” manieri i „postmodernistycznej” nieufności do tradycyjnej terminologii, w tym do tej, przy pomocy której zwykło się opisywać subiektywność. W *Poróżnieniu* sporo miejsca zajmuje właśnie kwestia uczucia. Uczucie towarzyszy milczeniu, niemożności wypowiedzenia czegoś w zdaniach. I to, by się tak wyrazić, po obu stronach milczącej relacji: zarówno po stronie tego, kto nie potrafi mówić (jak ci, którzy wprawdzie ocaleli z Zagłady, ale nie umieją, nie mogą mówić o tym, co przeżyli, tym bardziej o tym, co przeżyli ci, którzy ostatecznie zginęli; albo jak zwierzę, będące według Lyotarda „paradygmatem ofiary”⁶), jak i po stronie tego, kto słyszy – umie usłyszeć – to milczenie. Wprawdzie Lyotard zastrzega się, że uczucie, o które mu chodzi, nie jest własnością podmiotu, nie przeczy jednak – bo i jakże by mógł? – że doznawane jest przez ludzi (i zapewne zwierzęta) jako byty czujące. Wszystko wskazuje też na to, że właśnie uczucie jest dla niego źródłem potrzeby sprawiedliwości. Oddać

⁵ Zob. np. E. Lévinas, „Nowe eseje”, w: *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, przeł. E. Sowa, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008.

⁶ J.-F. Lyotard, *Poróżnienie*, paragraf 38.

sprawiedliwość innemu to w pierwszym rzędzie oddać ją temu, kto nie może mówić; to dostrzec – odczuć – jego „prawa” poza językiem. A co najmniej: poza istniejącym językiem. Podobnie jak dla Lévinasa, również dla Lyotarda sprawiedliwość jest rodzajem zobowiązania wobec inności, która „objawia się” (on sam woli mówić: „wydarza się”) przed i ponad poziomem możliwej komunikacji. Milczenie właśnie dlatego jest moralnym wyzwaniem i właśnie dlatego wyzwala potrzebę sprawiedliwości, że stanowi wyrwę w komunikacji, która opiera się na ustalonych znaczeniach i regułach, na konsensusie. Milczenie obnaża fałszywość konsensusu, jego niesprawiedliwość, fakt, że pomija on to, o czym się milczy. Milczeć nie znaczy przy tym koniecznie: w ogóle nie mówić. Znaczy to również: mówić w sposób niesłyszalny, niezrozumiały, nieakceptowalny w świetle i w imię językowego porozumienia. Toteż nie tylko ofiary *Auschwitz*, ale także ofiary kapitału (proletariat, świat pracy najemnej), ofiary nowoczesności, postępu, oświecenia (tradycyjne wspólnoty, mniejszości etniczne i kulturowe), wszelkie społeczne marginesy można uznać za pozbawione głosu – i właśnie dlatego wymagające sprawiedliwości płynącej z „uczucia”.

Niezależnie od tego, jak nazwane zostaje doświadczenie leżące u podstaw idei sprawiedliwości, Lévinas i Lyotard wydają się zatem zgodni co do tego, że ma ono charakter przedwerbalny i w ogóle przedjęzykowy, poprzedzając język rozumiany nie tylko jako system znaków i jako zbiór wypowiedzianych zdań, lecz także jako akty mowy. Pragnienie sprawiedliwości – albo jej nakaz – zakorzenia się nie w słowach, lecz w doznaniach.

Okazuje się, co więcej, że według obu autorów nie tylko „korzenie” sprawiedliwości, ale także jej „intencja”, jej roszczenie, wykracza poza język. A przynajmniej poza to, co można jasno powiedzieć. Zarówno dla Lévinasa, jak i dla Lyotarda sprawiedliwość wiąże się bowiem ściśle z ideą nieskończoności. Najprościej można rozumieć to tak, że sprawiedliwość – oddanie sprawiedliwości innemu, tym bardziej wszystkim innym – nigdy nie jest faktem, czymś dokonanym i dającym się dokonać, lecz zawsze tylko dążeniem (pragnieniem, „głodem, który karmi się sobą samym”, jak ujmował to Lévinas): każda skończona forma sprawiedliwości – konkretyzująca się w pojedynczych działaniach, ale także i zwłaszcza uogólniona w postaci pozytywnego prawa – jest niezadowolająca i kwestionowalna. Dążenie do sprawiedliwości to w gruncie rzeczy ciągła niezgoda na *status quo*, permanentna rewolucja moralna: „Jakby chodziło o sprawiedliwość, która okazuje się stara i ułomna, gdy tylko powstają instytucje mające jej strzec; jakby pomimo wszelkich odwołań do doktryn i nauk politycznych, społecznych, ekonomicznych, pomimo wszelkich odniesień do rozumu i do rewolucyjnych technik, człowieka szukano w Rewolucji, która jest w istocie bezładem lub rewolucją permanentną, zrywaniem wszelkich ograniczeń, zacieranem wszystkich jakości i która, niczym śmierć, wyzwala go od wszystkiego i od całości; jakby drugiego człowieka szukano – albo zbliżano się do niego – w inności, do której nigdy nie zdoła dotrzeć żadna administracja...”⁷ Instytucja, doktryna, administracja – to synonimy skodyfikowanego języka z jego gramatyką i ustalonymi znaczeniami słów. Ale również żaden nowy język – wyrastający z rozbitcia starego,

⁷ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994, s. 55.

rewolucyjny – nie jest i nigdy nie będzie w stanie spełnić postulatów sprawiedliwości, bo każdy jest i będzie ograniczony. Sprawiedliwość nie daje się spełnić dokładnie w takiej samej mierze, w jakiej nie daje się wypowiedzieć, wystawić, przedstawić. Jest utopią moralną i językową zarazem.

Co prawda Lévinas i Lyotard inaczej rozkładają akcenty, gdy odwołują się do nieskończoności. Dla pierwszego nieskończoność jest przede wszystkim „cechą” relacji między „ja” a konkretnym bliźnim, synonimem „moich” nigdy nie dość spełnionych zobowiązań wobec niego, synonimem niemożliwej całkowitej bezinteresowności i dobroci – Dobra ponad Bytem, a przynajmniej wykraczającego poza „moje” bycie. Ostatecznie – synonimem Boga, który objawia się tylko w relacji z bliźnim i do którego dochodzimy – a raczej zawsze tylko idziemy – wyłącznie przez bliźniego. Dla Lyotarda natomiast idea nieskończoności ma sens przede wszystkim estetyczny. Jej doświadczenie równa się poczuciu wzniosłości, które – zgodnie z Kantem – towarzyszy utracie jakichkolwiek konkretnych przedstawień i wręcz rozbiciu samej władzy przedstawiania (harmonii intelektu i zmysłowości). Nieskończoność to tutaj właściwie tyle, co nieokreśloność, bezgrunt, otchłań tego, co nieznanne i niepojmowalne, co jednak nie ma nic wspólnego z boskością ani ze świętością. „Dostęp” do tak rozumianej nieskończoności daje przede wszystkim sztuka, zwłaszcza sztuka awangardowa, jawnie zrywająca z zasadą prostego przedstawiania, na różne sposoby sugerująca coś, czego przedstawić ani obrazem, ani słowem się nie daje. Jak w różnych miejscach zaznacza Lyotard, owo „coś” jest właściwie nieludzkie⁸, co należy rozumieć tak, że nie ma nic wspólnego przynajmniej z tradycyjnymi – „humanistycznymi” – pojęciami człowieka i podmiotu. Śmiała i nowatorska sztuka – ta, która pozwala odczuć nieskończoność – raczej dekonstruuje „człowieka”. A wraz z nim „moralność”. Jednak wszystko wskazuje na to, że tak rozumiana nieskończoność ma dla autora *Poróżnienia* również sens moralny. Kwestionując każdy określony język, a nawet w ogóle język, pozwala bowiem słyszeć milczenie. Także więc i przede wszystkim – milczenie ofiar, tych, które zostały pozbawione głosu. Zarazem nie pozwala wierzyć w żaden osiągnięty konsensus, w żaden „język trybunału” mieniący się językiem sprawiedliwości. Każde szukać tej ostatniej poza wszystkimi regułami i formami – w samej wrażliwości na krzywdę, w „uczuciu”. Można zaryzykować również twierdzenie (choć sam Lyotard nigdy go wprost nie wypowiada), że nieskończoność – sprawiedliwość jako nieskończoność – to w tej perspektywie synonim nieosiągalnego, utopijnego stanu, kiedy wszystkie krzywdy zostaną wypowiedziane i wysłuchane, kiedy nie będzie już ofiar, kiedy wszyscy będą naprawdę równi i wolni (Lyotard woli mówić o równości i wolności zdań, o „swobodzie [ich] wiązania” o „zniszczeniu rodzaju” – definiując w ten osobliwy sposób komunizm⁹). Innymi słowy, nieskończoność znaczyłaby tu tyle, co nieosiągalna prawdziwa uniwersalność, dzięki której sprawiedliwość oddana zostałaby wszystkim ofiarom, wszystkim pokrzywdzonym nieznajdującym posłuchu w ramach faktycznego języka, w ramach istniejącej i w ogóle historycznie możliwej komunikacji, dzięki której zatem – w niedający się pomyśleć sposób

⁸ Zob. J.-F. Lyotard, *L'inhumain, Causeries sur le temps*, Galilée, Paris 1993.

⁹ J.-F. Lyotard, *Poróżnienie*, paragraf 237.

– zanikłoby nieuchronne na tym padole poróżnienie i dominacja jednych zdań nad innymi. Lyotard w swojej fazie „postmodernistycznej” jest myślicielem zbyt sceptycznym i ironicznym, by takim utopijnym wizjom dawać wyraz wprost. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że stanowią one milczące zaplecze i milczący horyzont jego krytycznych dekonstrukcji. Sprawiedliwość – i to absolutna – pozostaje tu postulatem, choć już nie obietnicą. Po historycznej kompromitacji marksizmu-kunizmu postulat zostaje relegowany w nieskończoność. Nie tyle w czasie (u jego nieokreślonego końca), ile w innym wymiarze, w każdej chwili przebyskującym dla kogoś, kto ma wystarczającą wrażliwość, kto zdolny jest doświadczać „wzniosłości” i słyszeć milczenie.

W sumie, mimo różnicy akcentów, obaj myśliciele podkreślają, że sprawiedliwość jest tym, co w słowach (a tym bardziej na piśmie) można tylko gorzej-lepiej wskazywać, tylko sugerować, w szczególności kwestionując i rozbijając zastany język, ale czego nigdy nie można pozytywnie nazwać, wypowiedzieć, przedstawić. Zarówno w swoich źródłach, jak i w swojej intencji, w samej swojej „istocie”, sprawiedliwość – jej pragnienie i jej nakaz – mieści się poza językiem.

Pragnienie sprawiedliwości jako źródło języka

Jednak to, co mieści się poza językiem i co każdy faktyczny język rozbija, okazuje się również tym, co go rodzi, co leży u źródeł jego potrzeby, a nawet samej jego możliwości. Także w tym punkcie Lévinas i Lyotard zdają się mówić jednym głosem, chociaż tylko na ogólnym poziomie. W istotnych szczegółach ich koncepcje są bardzo różne.

Dla Lévinasa spotkanie z innym człowiekiem, z „twarzą” stanowi źródło wszelkiego znaczenia. Jak podkreśla w *Całości i nieskończoności*, to właśnie twarz bliźniego jest źródłowo znacząca¹⁰. Określenie to ma w jego ujęciu niewiele lub zgoła nic wspólnego ze „znaczącym” w sensie de Saussure’a czy nawet Lacana. Twarz drugiego człowieka jest znacząca nie w tym sensie, że stanowi symptom lub artykulację jakiegoś obiektywnego albo nieokreślonego i na zawsze odroczonego „znaczonego”, lecz w tym sensie, że sama nadaje znaczenia zjawiskom (formom plastycznym, ruchom, dźwiękom), odsyłając je zarazem do swojej i „mojej” subiektywności – i właśnie w ten sposób czyniąc z nich znaki. Dla Lévinasa znak to źródłowo tyle, co ekspresja, która zakłada obecność zarówno tego, kto się wyraża i kto „stałe asystuje” tej ekspresji¹¹, jak i tego, kto jej doświadcza – „mnie”, który tę ekspresję odczytuje, doznając jej jako czegoś „obcego”, nad czym nie mogę zapanować, czego nie mogę przekształcić w korelat własnych intencji. Zanim pojawią się znaki językowe odsyłające do przedmiotów, muszą istnieć takie, sądzi Lévinas, które samą znakowość czerpią z faktu, że inny, który absolutnie wykracza poza mój świat, który przychodzi „skądinąd”, wyraża siebie, a „ja” odbieram to jako wyrwę w świecie swoich

¹⁰ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 200.

¹¹ Tamże.

immanentnych postrzeżeń, jako absolutnie nowe wyzwanie – i wezwanie do udzielenia odpowiedzi.

W obszernych analizach Lévinasa dotyczących relacji z bliźnim jako rozmowy próżno szukać odpowiedzi na genetyczne pytanie, kto pierwszy zaczyna mówić: „ja” czy inny? Problem ten wypada uznać za nieistotny. Analizy te nie mają wszak pretensji do rekonstrukcji historycznych początków języka. Lévinasa interesuje jedynie ogólny fenomenologiczny opis „aktu” znaczenia jako warunku możliwości mowy i języka. Niezależnie od tego, kto wypowie pierwsze słowo i jakie to będzie słowo, ważne z tego punktu widzenia jest to, że słowo może zostać wypowiedziane i odebrane jako takie – czyli jako dźwięk mający znaczenie – tylko w spotkaniu z innym, który *znaczy*, zamiast być tylko „moim” postrzeżeniem, bo jest podmiotem i bytem wobec „mnie” transcendentnym. (Byt niepodmiotowy, zwykle zjawisko bez „twarzy”, sam z siebie nie może nic znaczyć, zawsze jest tylko tym, czym jest, a raczej tym, co mi się ukazuje jako korelat moich intencji. Znaczenia nabiera dopiero wtedy, gdy, z powodu innego i dla innego, chcę o tym bycie mówić, gdy go nazywam. „Znaczenie rzeczy” jest więc zawsze pochodne wobec znaczenia twarzy, wobec relacji „ja” z innym.)

Nie będąc korzeniem ani ostatecznym powołaniem sprawiedliwości, język – a najpierw samo mówienie – jest dla Lévinasa jej koniecznym aspektem lub przejawem. Dążyć do sprawiedliwości to w sumie tyle, co słuchać innego i odpowiadać innemu, reagować na jego ekspresję (nawet jeżeli jest ona milcząca). „Odpowiadać innemu” – to oczywiście szerokie pojęcie. Zwłaszcza u Lévinasa, gdzie szybko przechodzi ono w „odpowiadać za innego”, w ideę odpowiedzialności jako bezinteresownej dobroci. „Odpowiadać innemu” – tym bardziej „za innego” – to z pewnością nie tylko i nie po prostu mówić; odpowiedzialność i sprawiedliwość nie są kwestią „gadania”, lecz samego życia i jego praktyki (z tego punktu widzenia myśl Lévinasa jest *suis generis* pragmatyzmem – ten temat wymagałby osobnych rozważań). Ale to w *szczególności i również* mówić, czuć się wezwanym i zobowiązanym do mówienia. Bo mówić to już nie tylko w pewien sposób działać, lecz także wychodzić z siebie, to już dawać się innym; „Ja” mówiące jest już otwarte i wręcz rozbite, już „dla innego”, już „inne w tożsamy”.

Również język referencyjny, odnoszący się do przedmiotów, ma, twierdzi Lévinas, źródło w spotkaniu „ja” z innym. Samotne „ja” nie miałyby potrzeby nazywania przedmiotów. Nie miałyby nawet potrzeby identyfikowania ich jako przedmiotów, to znaczy postrzegania ich jako czegoś „obiektywnego”, „niezależnego”, poprzestawałoby na traktowaniu zjawisk jako żywiołów (zarazem groźnych i pozwalających rozkoszować się pokarmami życia) lub jako „rzeczy poręcznych”. Dopiero spotkanie z innym pozwala „mi”, a nawet każe wyodrębnić pewien aspekt świata jako przedmiot i nadać mu nazwę (albo przyjąć ją od innego). Od tej pory nie jest to już tylko coś, co należy do mnie, ale również coś, co należy do innego. Samo nazywanie świata jest z tego punktu widzenia sposobem jego uwspólnotawiania, dzielenia się nim z innymi. Nie tylko więc mówienie-do-innego, lecz także język jako zbiór obiektywizowalnych reguł i znaczeń rodzi się ze spotkania z „twarzą” i w tej mierze, w jakiej pozostaje tej genezie wierny, świadczy o pragnieniu sprawiedliwości. Sprawiedliwość zyskuje

tu dodatkowo ważny sens jako gotowość do częściowej przynajmniej rezygnacji ze swojego prywatnego świata – świata immanencji – na rzecz innego, do podzielenia się swoim światem, jeśli nie do jego całkowitego poświęcenia, do ustanowienia świata, który nie jest już „mój”, lecz „nasz”.

(Zauważmy na marginesie, że w rozważaniach dotyczących fenomenologicznej genezy i istoty języka Lévinas tyleż nawiązuje do analiz Husserla na temat związku między ukonstytuowaniem się obiektywnego świata a intersubiektywnością, co z tymi analizami polemizuje, i to przynajmniej na dwa sposoby, z jednej strony podważając – w opisie doświadczenia „twarzy” – Husserlowską teorię konstytucji innego „ja”, z drugiej strony i równolegle – kwestionując i korygując Husserlowskie zapomnienie o języku jako podstawowym wymiarze intersubiektywności. W świetle Lévinasowskich rozważań inny nie jest przez „ja” konstytuowany przez analogię i wczucie, lecz spotykany od razu jako byt znaczący. I to nie „sparowane” intencje różnych podmiotów, lecz dopiero mówienie i wyrastający z mówienia język są źródłem i gwarantem świata wykraczającego poza „egologiczny” świat „pierwotnego pochodzenia”.)

U Lyotarda związek sprawiedliwości z możliwością i potrzebą języka wykładany jest inaczej. Nie ma tu mowy o warunku możliwości języka w ogóle i jako takiego, bo z perspektywy autora *Poróżnienia* język w ogóle i jako taki jest już zawsze dany jako nieprzekraczalny fakt. Nawet jeśli, jak widzieliśmy, Lyotard jest w gruncie rzeczy bardzo odległy od twierdzenia, iż cała rzeczywistość ma charakter językowy, to jednak przywiązanie do „językowego zwrotu w filozofii” oraz nieufność wobec fenomenologicznej idei podmiotu nie pozwalają mu wdawać się w rozważania o źródłach znaczenia albo o prymacie mówienia/odpowiadania nad językiem jako systemem, a choćby jako zbiorem wypowiedzi. Wprost interesuje go jedynie możliwość zmiany języka albo nowych języków, innych „sposobów wiązania zdań”. Czy jednak możliwość „nowego języka” nie jest ostatecznie równoznaczna z możliwością języka w ogóle? Czy każdy język nie był kiedyś nowy? Zawieśmy to pytanie.

Punktem wyjścia refleksji Lyotarda jest stwierdzenie, iż pewien rodzaj wypowiedzi (gier językowych, typów zdań, a zwłaszcza sposobów ich wiązania) zawsze w realnej historii dominował i wciąż dominuje nad innymi wypowiedziami, a często sprawiał/sprawia, że te inne w ogóle nie były/nie są i nie mogły/nie mogą zostać wyartykułowane, pozostając milczeniem. Swego czasu takim dominującym i uprzywilejowanym rodzajem wypowiedzi były „metanarracje”, „wielkie opowieści” typu filozoficznego, ale także i przede wszystkim polityczno-ideologicznego (jak marksizm, ale również liberalizm i, ogólniej, „metanarracja emancypacyjna”). Poczynając od lat 70. XX wieku, mamy do czynienia, twierdzi Lyotard, z ostatecznym rozpadem „metanarracji”, co jednak wcale nie znaczy, że doszło do faktycznego wyzwolenia różnorodnych języków i do większej swobody w sposobach „wiązania zdań”. Przeciwno takiej swobodzie występuje nie tyle przyjęta gramatyka albo przyjęte znaczenia słów (w istocie Lyotard nigdzie nie buntuje się ani przeciwko gramatyce, ani przeciwko zastanym zasobom leksykalnym języka), ile fakt, że również przy braku obowiązujących metanarracji pewne rodzaje wypowiedzi są *de facto* uprzywilejowane. Dotyczy to w pierwszym rzędzie wypowiedzi o charakterze ekonomicznym, odwołujących się do

kryterium skuteczności, wydajności, konkurencyjności, wzrostu – „przyrostu mocy”, jak ogólnie ujmuje to myśliciel w *Kondycji ponowoczesnej*¹². W innym miejscu pisze zaś o współczesnej „hegemonii dyskursu ekonomicznego”¹³. Za sprawą tej hegemonii na milczenie – dosłownie lub w przenośni – skazane są wszystkie możliwe zdania, w których chodziłoby o coś innego niż skuteczność, wydajność itp. Ale z dominacją, a zatem z brakiem sprawiedliwości mamy też do czynienia za każdym razem, gdy jakiś język, jakiś sposób mówienia – lub, jeszcze lepiej, jakieś milczenie – zostają „przewycięzione” w ramach ustalonego konsensusu albo „języka trybunału”, który dla Lyotarda oznacza zawsze faktyczne zwycięstwo tylko jednego języka, języka jednej ze stron, nawet i może zwłaszcza wtedy, gdy rości sobie ona pretensje do bezstronności.

W tej sytuacji dążenie do sprawiedliwości oznacza dwie rzeczy, ściśle ze sobą związane: rozbijanie iluzji wspólnego języka, odkrywanie dominacji za pozornym konsensusem i wzmacnianie albo zgoła tworzenie, wynajdywanie głosu tych, którzy w panującej „polityce językowej” skazani są na milczenie lub niesłyszalność. Przydać głos milczeniu i wynaleźć nowe języki zdolne wypowiedzieć milcząca do tej pory, w każdym razie niesłyszana krzywdę – oto, według Lyotarda, właściwe zadanie sprawiedliwości. A zarazem właściwe zadanie filozofii rozumianej jako krytyczna „polityka językowa”.

Sprawiedliwość jako tworzenie i jako rozbijanie wspólnego języka

Podstawowa różnica między Lévinasem i Lyotardem polega nie tylko na sposobie pojmowania relacji między podmiotem i językiem (czy to podmiot jest źródłem języka, czy język kreatorem podmiotu?), lecz także – a z interesującego nas tu punktu widzenia przede wszystkim – na sposobie określania roli języka jako medium lub narzędzia sprawiedliwości. Najkrócej rzecz ujmując: podczas gdy dla Lévinasa język służy sprawiedliwości wtedy, gdy łączy różne podmioty, według Lyotarda służy on jej najbardziej właśnie wtedy, gdy je dzieli, gdy wydobywa na jaw różnice między nimi.

Nikt chyba mocniej niż Lévinas nie akcentował ontologicznej przepaści dzielącej „ja” od innego, nikt bardziej nie podkreślał separacji „ja”, oddzielonego przez swoje „u siebie” nie tylko i nie tyle od bytu lub bycia w ogóle, ile od innych „ja”, a co za tym idzie – „absolutnej transcendencji” innego wobec „ja”. Ale też mało kto bardziej podkreślał zarówno subiektywne pragnienie, jak i moralny – niewybrany, biernie odczuty – nakaz rzucenia mostu nad tą przepaścią. Z perspektywy Lévinasa język jest właśnie takim mostem. Nie usuwa on wprawdzie – i nie powinien usuwać – radykalnej odrębności członów relacji, czyli „mnie” i innego, ale je odmienia, sprawiając, że każdy z nich nieodwołalnie wychodzi z siebie. Ścisłej rzecz biorąc, Lévinasa interesuje przede wszystkim, przynajmniej w punkcie wyjścia, sposób, w jaki to „ja” wychodzę z siebie, doświadczając ekspresji innego i odpowiadając mu, nawiązując z nim rozmowę i w ten sposób

¹² J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, s. 130-134.

¹³ J.-F. Lyotard, *Poróżnienie*, paragrafy 191, 253.

dając mu siebie wraz ze swoim światem. Źródłowy dar jest asymetryczny, bo bezinteresowny: dając się innemu i dając mu swój świat nie oczekują wzajemności. Czy inny, który w ten sposób wyrzuca „mnie” z siebie i którego „biorę na siebie”, który staje się innym-we-mnie, odbiera „mnie” w podobny sposób i na podobnych zasadach mi odpowiada – to, by tak rzec, sprawa dla genezy języka (a tym bardziej dla genezy etyki) drugorzędna. Język nie powstaje w wyniku wzajemnych uzgodnień, lecz pod wpływem szoku, jakim jest dla „ja” spotkanie z innym, ekspresja innego. I, jak mówiliśmy, nie jest ważne, kto wypowiada pierwsze słowa: zarówno wtedy, gdy przyjmuję je od innego, jak wtedy, gdy je tworzę, aby mu odpowiedzieć, znajduję się w asymetrycznej sytuacji wezwania i „wychodzenia z siebie” – i właśnie ta sytuacja jest dla zawiązania rozmowy istotna. I już w tej sytuacji język pełni funkcję łączącą. Jest dla mnie, we mnie tym, co naprawdę nie-moje, co albo przychodzi do mnie od innego, albo, choć zaczyna się we mnie, od początku jest dla-innego.

Ale sytuacja, w której obcuje i rozmawiam tylko z jednym konkretnym innym, choć zarazem źródłowa i często rzeczywista, jest również sytuacją w pewnym sensie sztuczną i abstrakcyjną. Już w *Całość i nieskończoność* Lévinas zaznacza, że „w oczach innego [rozumianego jako ten drugi] patrzy na mnie trzeci”¹⁴. W rzeczywistości innych jest zawsze wielu i żaden z nich nie jest/nie powinien być mi obojętny. Co więcej, również każdy konkretny inny pozostaje w relacjach z innymi – trzecimi. Z interesującego nas tu punktu widzenia figura trzeciego ma zasadnicze znaczenie. Język staje się „obiektywny” dopiero za sprawą trzeciego/trzecich – wielu innych, znanych mi i nieznanym. I dopiero dzięki trzeciemu/trzecim również sprawiedliwość może stać się „obiektywna”.

Trzeci, jak w *Inaczej niż być...* podkreśla Lévinas, powoduje konieczną i stałą „korektę źródłowej asymetrii”¹⁵. Najprościej mówiąc, korekta ta oznacza, że „ja” przestaje być jedynym podmiotem odpowiedzialnym za innego lub, ściślej, że przestaje w taki sposób doświadczać swoich relacji z innym/innymi. Ponieważ innych jest wielu, ponieważ poza „drugim” istnieje zawsze „trzeci”, wymóg odpowiedzialności uniwersalizuje się: dotyczy już nie tylko „mnie”, ale także „drugiego” w jego relacji z „trzecim” i odwrotnie, a ostatecznie każdego wobec każdego, wszystkich wobec wszystkich. W ten sposób rodzi się zasada wzajemności, dzięki której również „ja” mogę oczekiwać, że jako inny innego stanę się adresatem odpowiedzi i odpowiedzialności ze strony innych. Wprawdzie nie jest to w żadnym razie warunek mojej własnej odpowiedzialności, mojego subiektywnego poczucia bycia-wezwanym-do-odpowiedzi w konkretnej sytuacji, ale na pewno nadzieja wynikająca z uniwersalizacji zasady odpowiadania i odpowiedzialności. Za sprawą trzeciego, pisze Lévinas, „bliskość staje się problematyczna: trzeba porównywać, ważyć, myśleć, czynić sprawiedliwość, która jest źródłem teorii”¹⁶. Trzeba „porównywać nieporównywalne”: przynajmniej „drugiego” z „trzecim” (jak się traktują nawzajem? czy jeden z nich nie krzywdzi drugiego?), jeżeli nie ze „mną”. Sprawiedliwość, która z tych porównań

¹⁴ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 252.

¹⁵ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub poza istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 246.

¹⁶ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 148.

wynika, ta, która jest „źródłem teorii”, nie jest już tym samym, co „moja” jednostronna odpowiedzialność za konkretnego innego: staje się synonimem powszechnych zobowiązań i praw. Pozwala mierzyć i ważyć racje różnych stron, a także i przede wszystkim ustalać ich „wspólny mianownik”, wspólne prawo, wspólne instytucje polityczne i gospodarcze. A nade wszystko wspólny język, taki, w którym możliwa jest komunikacja wielu nieporównywalnych skądinąd podmiotów, taki, w którym obowiązują znane wszystkim reguły i znaczenia. Ten język nie jest już bezpośrednim mówieniem-do-innego ani sposobem bezpośredniego dzielenia się z nim swoim światem (lub zgoła oddawaniem mu tego świata); ten język jest już tylko i aż zbiorem reguł i znaczeń należących *de iure* do wszystkich, co znaczy jednak również – do nikogo. Ten język – podobnie jak porządek prawno-państwowy – ustanawia całość, która nieuchronnie staje się całością anonimową. I jako taka zwraca się przeciwko konkretnym podmiotom i konkretnemu poczuciu odpowiedzialności, konkretnemu byciu-wezwanym-do-odpowiedzi, a zwłaszcza przeciwko konkretnym innym i ich zawsze wyjątkowej ekspresji.

Oto szczególna Lévinasowska dialektyka: Sprawiedliwość nie może pozostać sprawą prywatną lub sprawą dwojga, musi mieć charakter powszechny, a zatem musi przybrać także formę pozytywnego prawa. Język nie może być ani subiektywnym bełkotem, ani idiomek jednej pary, musi być powszechnie zrozumiały, stając się „systemem znaków”. Wymóg uniwersalizacji zawarty jest w gruncie rzecz już w samym punkcie wyjścia Lévinasowskich rozważań: Inny to nie tylko konkretny inny – ten drugi, to od początku „każdy inny”. Ale ta konieczna uniwersalizacja ma swoją cenę, prowadząc do ustanowienia porządku anonimowej całości, w której przestają się liczyć zarówno konkretne „ja”, jak i – przede wszystkim – konkretny inny, w której giną zatem same źródła pragnienia sprawiedliwości i języka. Dlatego w rozważaniach Lévinasa mamy do czynienia z ciągłą oscylacją: od podmiotowych źródeł do uniwersalistycznych i anonimowych rezultatów, i od tych rezultatów znów do źródeł. Aby zachować wierność pragnieniu sprawiedliwości, a także samej potrzebie języka, musimy stale rozbijać ukonstytuowany wspólny, „uniwersalny” język przez akty źródłowego mówienia i – przede wszystkim – odpowiadania na pozawerbalną, przedjęzykową ekspresję innego. Żaden istniejący język – podobnie jak żadne istniejące prawo, nawet najbardziej demokratyczne – nie wyczerpuje i nigdy nie wyczerpie swoich źródeł, czyli wyzwania, jakie stanowi dla „ja” spotkanie z innym. Mimo to zobiektywizowany wspólny język – podobnie jak zobiektywizowane normy prawne – nie jest tylko nieszczęsną fatalnością, tylko haraczem, jaki pragnienie dobra płaci złu bycia, ale jest także moralną koniecznością, celem lub stawką międzyludzkiej komunikacji, przed którą żaden odpowiedzialny podmiot nie może się uchylić.

U Lyotarda próżno szukać takiej dialektyki lub takiej oscylacji między źródłami i rezultatami, między wyjątkowością i uniwersalnością. Jest on bardziej od Lévinasa radykalny, a raczej bardziej jednostronny. „Wspólny język” to dla niego zawsze synonim języka dominującego, języka władzy. „Konsensus stał się wartością przestarzałą i podejrzaną” – deklaruje w *Kondycji ponowoczesnej*, dodając: „Inaczej sprawiedliwość. Należy zatem dotrzeć do takiej idei i takiej praktyki

sprawiedliwości, które nie byłyby związane z ideą i praktyką konsensusu”¹⁷. Sprawiedliwość, dążenie do sprawiedliwości byłyby więc, przeciwnie, kwestią *dissensusu* – niezgody, permanentnego poróżnienia, a nawet ciągłej „wojny języków”. Horyzont nieskończoności – nieosiągalnej prawdziwej uniwersalności i sprawiedliwości – nie tylko tej wojny nie hamuje, lecz także stale ją roznieca. Podczas gdy dla Lévinasa sprawiedliwość pozostaje w ścisłym związku z pokojem (nigdy doskonałym, nigdy dokonanym, ale zawsze upragnionym w relacji z innym), Lyotard zdaje się sądzić coś dokładnie odwrotnego: pokój to tylko maska, za którą skrywa się dominacja jednych nad innymi, jednego języka nad innymi. Jedynym dziełem sprawiedliwości jest więc burzenie złudnego pokoju, ożywanie konfliktów, odkrywanie różnic i poróżnień także, a nawet przede wszystkim tam, gdzie z pozoru panuje zgoda. „Odpowiedzialność wobec myślenia – czytamy w *Le différend* – polega na tym, by wykrywać konflikty i znajdować (niemożliwy) idiom pozwalający wypowiedzieć je w zdaniach”¹⁸.

Dodajmy, że konflikt lub poróżnienie tym się różni od zwykłego sporu, że nie sposób go rozstrzygnąć, nie istnieje bowiem – w skończonej perspektywie – najwyższa instancja albo ostateczna podstawa, do której poróżnione strony mogłyby się odnieść i się pojednać, a przynajmniej znaleźć „właściwą miarę” dla dzielących je różnic. Lyotard wyciąga stąd wniosek, że jedynym realnym przejawem sprawiedliwości jest uznanie nieredukowalności konfliktu. Paradoksalnie (i nieco wyostrajac, ale w całkowitej zgodzie z duchem *Poróżnienia*), sprawiedliwy sąd w obliczu skonfliktowanych stron, z których każda ma „swoją język”, powinien brzmieć: nie ma i nie będzie między wami zgody.

Wyłania się stąd obraz i, co więcej, postulat języka podzielonego, rozproszonego na wiele nieprzekładalnych zdań – i tak samo podzielonej, rozproszonej społeczności (bo przecież nie wspólnoty), w obrębie której różne „podmioty” konstytuują się wokół różnych zdań. Tym „podmiotom” nie chodzi o porozumienie z innymi, lecz o wypowiedzenie „zdania odrębnego” – nawet jeśli robią to nie w imieniu własnym, lecz w imieniu innych. Jak w *Kondycji ponowoczesnej* ujmuje to sam Lyotard, jest to społeczeństwo „powszechnej agonistyki”¹⁹. I tak jest dobrze, i tak być powinno – w imię tego, co nieprzystawialne i nienazywalne, w imię nieskończoności...

Nie sposób nie zauważyć, że jest to koncepcja aporetyczna. Po pierwsze, chociaż w założeniu występuje przeciwko krzywdom i ma bronić ofiar, w końcu mimowolnie stawia znak równości między zdaniem (lub milczeniem) ofiar a zdaniem katów, skłaniając do wniosku, że są to zdania po prostu różne i wzajemnie nieprzekładalne. Po drugie, odbierając prawomocność każdemu „wspólnemu językowi” pozbawia naprawdę sensu postulat przydawania głosu milczeniu i wynajdywania języków, w których mogłaby się wyrazić krzywda. Po co wyrażać jakąkolwiek krzywdę, skoro tak czy owak pozostanie ona tylko pewnym zdaniem w kakofonii innych zdań, nieprzekładalnym na inne, a zatem z ich perspektywy niezrozumiałym i w tym sensie nadal niesłyszalnym?

¹⁷ J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, s. 175-176.

¹⁸ J.-F. Lyotard, *Poróżnienie*.

¹⁹ J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*.

Przed zarzutem aporetyczności i relatywizmu Lyotard mógłby, gdyby mu na tym zależało, bronić się na dwa sposoby: „lévinasowski” i „habermasowski”. W duchu Lévinasa mógłby odwołać się do doświadczenia – poprzedzającego każdy język i wykraczającego poza język – „twarzy innego”, która nie pozwala uznać za prawomocne zdań egoistycznych i agresywnych, nie płynących z poczucia odpowiedzialności. Ale tego właśnie zrobić wprost nie może, oznaczałoby to bowiem uznanie fenomenologiczno-egzystencjalnej podmiotowości istniejącej przed językiem i fenomenologiczno-egzystencjalnych relacji między „mną” a innym. Mimo faktycznego znaczenia, jakie przypisuje „uczuciu”, jest zbyt związany z „językowym zwrotem w filozofii”, aby wprost przyznać, że sprawiedliwość jest relacją nie między zdaniem, lecz między etycznie zobowiązanymi podmiotami. Z drugiej strony mógłby, w duchu Habermasa, twierdzić, że zarówno sama podmiotowość, jak i to, co w niej wspólne, uniwersalne, intersubiektywne jest pochodną nigdy niezakończonych, zawsze przerywanej, ale też ciągle nawiązywanej od nowa i w tym sensie nieskończonej językowej komunikacji. Tego jednak zrobić tym bardziej nie może, skoro cała jego filozofia wyrosła właśnie z krytyki idei komunikacji. W rezultacie pozostaje mu przyjąć rolę prowokacyjnego „błazna”, który, śmiejąc się z kapłanów i ze świętości, nie dba o spójność własnej myśli ani o wnioski, jakie można by chcieć z niej wyprowadzać. Tym, o co chodzi mu przede wszystkim albo i wyłącznie, jest podważanie każdej uznanej rzeczywistości i drażnienie sumień, które chciałyby być czyste – zwłaszcza filozoficznych. Jednym słowem, myśl Lyotarda najwyraźniej nie ma żadnych ambicji, aby być „konstruktywną” – jej żywiołem i powołaniem jest sama krytyka.

Krytyka to jednak zawsze za mało, zwłaszcza, gdy chodzi o coś tak zarazem „wniosłego” i elementarnego, jak potrzeba sprawiedliwości. Z pewnością na drodze dążenia do niej Lévinas jest lepszym przewodnikiem niż Lyotard. Ale temu ostatniemu trzeba oddać przynajmniej tyle, że w sposób niezwykle sugestywny pokazał zarazem ostateczną nieokreśloność, a może nawet sprzeczność idei sprawiedliwości (jeśli wymaga ona jednocześnie, aby nie było ofiar i aby każdy mógł się wypowiedzieć, aby wszyscy zostali wysłuchani i aby każdy głos był osobny) i uzurpację, a nawet faktyczną przemoc, jaka kryje się za jej skończonymi wcieleniami.

Dopełnienie

W charakterze nie tyle zakończenia, ile dodatku do tej porównawczej analizy myśli dwóch autorów pokuszę się o kilka własnych refleksji na temat związków podmiotowości z językiem oraz ich obu ze sprawiedliwością.

Dyskusja na temat tego, czy to podmiot tworzy język, czy też język tworzy podmiot, wydaje się w znakomitym stopniu jałowa, przypominając dywagacje o pierwszeństwie jajka wobec kury lub odwrotnie. Narzuca się wniosek, że relacja między podmiotowością i językiem jest wzajemna. Do takiego wniosku skłaniają w szczególności zarówno Lévinas, jak i Lyotard, przynajmniej jeśli czytać ich nie wprost, lecz zwracając uwagę na to, co każdy z nich przemilcza, ale co

jednak zakłada. Bez wątpienia zdolność czucia lub doświadczania poprzedza język rozumiany nie tylko jako system znaków, lecz także jako konkretne akty mówienia. Czy ta zdolność czucia zasługuje już na miano podmiotowości – to kwestia definicji. Nierozstrzygalne jest (chyba) pytanie, czy lub na ile byt czujący, ale pozbawiony języka, jest już/czuje się osobny, czy i na ile ma sens identyfikowanie go jako szczególnego „ja”. Można założyć, że język co najmniej krystalizuje poczucie własnej, zarazem zaś cudzej jaźni. A raczej (pod tym względem analizy Lévinasa są bardzo cenne) nie tyle język, ile sam akt mówienia w obliczu innego, drugiego. Mówienie byłoby więc równocześnie zarazem budowaniem własnej podmiotowości i wychodzeniem poza nią, byciem-ku-innemu, dla-innego, co jest tylko pozornym paradoksem. W istocie wszystko przemawia za tym, że subiektywność i intersubiektywność powstają jednocześnie, jako dwa momenty jednego dialektycznego ruchu: istnieję jako podmiot tylko o tyle, o ile istnieję wobec innego podmiotu. Język jest tylko i aż wyrazem tej współzależności. Nie jestem w pełni „sobą” dopóty, dopóki nie mówię, a mówię tylko w obliczu innego, do niego i przez niego, dzięki niemu. Psychologia uczenia się języka przez dziecko mogłaby do tych ogólnych uwag wnieść zapewne wiele konkretnych spostrzeżeń: jak to się dzieje, że niemowlę, czyli „niemowa” zaczyna mówić? Wiadomo, że nie zaczęłoby mówić, gdyby nie mówiono do niego (przypadek Kaspera Hausa jest pod tym względem znaczący). Ale wiadomo także, że nie zaczęłoby mówić, gdyby nie miało zdolności i potrzeby zarazem ekspresji i odpowiadania na „bodźce” płynące od innych, gdyby nie mogło znaleźć w samym sobie tego, co można i należy powiedzieć, to znaczy przekazać innym. Właśnie kombinacja tej zdolności uczenia się od innych oraz przekazywania innym „siebie” czyni z bytu czującego i z pierwotnej niemowy podmiot językowej komunikacji. I być może podmiot *tout court*, zdolny do identyfikowania samego siebie jako „ja” – zarazem w odróżnieniu od innych i w relacji z innymi.

Sprawiedliwość wydaje się, na pierwszy rzut oka, pojęciem z innego porządku, niemającym nic wspólnego z genezą podmiotowości ani z genezą języka. Zgodnie z popularnymi wykładniami jej sensu jest tylko pewną sztuką układania relacji między już istniejącymi podmiotami i/lub między już istniejącymi językami. Tą sztuką miałyby się zajmować przede wszystkim „wyższe instancje”: państwo, rząd, prawnicy... Podstawową zasługą zarówno Lévinasa, jak i Lyotarda jest to, że rewidują oni i kwestionują takie popularne przekonanie, cofając ideę sprawiedliwości do jej całkowicie pozainstytucjonalnych korzeni. Państwo, rząd, prawo itp. mogą być w najlepszym razie narzędziami sprawiedliwości anonimowej i ułomnej (Lévinas) lub zgoła całkowicie pozornej, za którą kryje się dominacja jakiejś strony i jakiegoś szczególnego języka (Lyotard). Sprawiedliwość to źródłowo tyle, co zdolność słuchania i odpowiadania. To również – jak podkreślał Lyotard – rozumienie milczenia i wola przydania głosu tym, którzy sami mówić nie mogą, ale których krzywdę „czujemy”. Sprawiedliwość tak rozumiana jest zawsze bezpośrednio „naszą” sprawą, a dokładniej – sprawą naszych konkretnych relacji z innymi. Znaczy to także i przede wszystkim, że jej pragnienie i nakaz powinniśmy osadzić w naszym sposobie posługiwania się językiem. Ale jaki to ma być sposób?

Zarazem najogólniejsza i najostrożniejsza odpowiedź na ostatnie pytanie brzmi: wszystko zależy od sytuacji. Czasem sprawiedliwość wymaga, by znaleźć z innymi wspólny język, a czasem, by taką wspólnotę odrzucić. Ani konsensus, ani dissensus nie są celami w sobie. Takim celem jest i powinna być raczej, banalnie, minimalizacja cierpienia – w szczególności i zwłaszcza tych, którzy sami nie potrafią się bronić, milczących ofiar („paradygmatem ofiary jest zwierzę”, by powtórzyć określenie Lyotarda). Zgodnie z Lyotardem trzeba próbować wypowiedzieć każdą krzywdę, ale wbrew niemu (a przynajmniej wbrew jego literze) warto wypowiedzieć ją w taki sposób, aby mogła być zrozumiana przez innych i aby w rozumiałym dla wszystkich języku – oraz w obowiązującym wszystkich prawie – można jej było zadośćuczynić oraz jej zapobiec. Trzeba, zgodnie z Lyotardem, przeciwstawiać się konsensusowi, kiedy pozostawia on poza swoim obrębem ważne racje i skazuje niektórych na milczenie, ale, wbrew Lyotardowi, z podważania konsensusu nie sposób czynić moralnej zasady. Żadne porozumienie nie jest stałe, żaden język nie ma mocy naprawdę wiążącej, każdy obowiązuje tylko lokalnie i tymczasowo. Jest to fakt, ale i norma. Zgodnie z tą normą porozumienie i wspólny język trzeba budować wciąż od nowa, rozbijając ich zakrzepłą i niesprawiedliwą postać, ale też nie godząc się na permanentny brak porozumienia.

Na marginesie myśli Lévinasa i Lyotarda, inspirując się każdym z nich, ale też wychodząc poza nich – zarówno poza nadmierny patos pierwszego, jak i poza „błazeński” krytycyzm drugiego – należałoby dopiero stworzyć lub opisać nietrudodoksyjną dialektykę podmiotu, języka i sprawiedliwości.

Małgorzata Kowalska: *Language and Justice. Lévinas versus Lyotard*

The author's main objective is to examine the idea of justice and its ambiguous connections with the fact of language in the light of both Lévinas' and Lyotard's thought. Can desire of justice be really said, or expressed in a language? Does it emerge with language or does it take origins in a silent feeling that precedes and transcends any language? How does it intervene in our practice of language? And what kind of language practice can be called "just"? In comparing Lévinas' and Lyotard's considerations on justice and language, the author shows some similarities and also significant differences between them. They both assume that the idea of justice transcends language but also generates the desire of language and influences the way we make use of it. However, they radically differ in their manners of determining the just using of language. While for Lévinas language – and, first of all, living speech in the situation of face-to-face – is just when it bridges a subjectivity to the other and constitutes the sphere of "common", for Lyotard, on the contrary, the just "politics of language" consists in breaking the illusion of what is common, in revealing irreducible differences between singular idioms. Even though, in that point, the author's position is closer to Lévinas, she acknowledges the critical virtue to Lyotard's disbelief of "communication" and "consensus". In conclusion, she

postulates a re-elaboration of the question of justice and language that takes into consideration the reflection of the two authors.

Małgorzata Kowalska: Discours et la justice. Lévinas versus Lyotard

Tant Lévinas que Lyotard ont souligné, en opposition aux idées de type habermasien, que la justice ne se discute ni, à plus forte raison, ne se négocie pas à l'aide d'arguments rationnels, plus même: qu'elle dépasse l'ordre du discours et ne se laisse pas exprimer dans une langue commune. Pour les deux penseurs, la justice implique avant tout une ouverture à l'autre qui s'opère à un niveau prédiscursif (Lévinas, notamment dans ses écrits tardifs, parle de la sensibilité et de la vulnérabilité en vertu de laquelle l'autre m'habite et déchire ma conscience et Lyotard, notamment dans *Le différend*, évoque simplement le «sentiment»). Non seulement la justice commence donc là où le discours (en tout cas le discours conceptualisé et basé sur des représentations) manque encore, mais aussi l'idée même de la justice s'avère non-représentable et, à proprement parler, inexprimable. En effet, pour les deux penseurs, la justice est directement liée à l'idée de l'infini qui dépasse tout concept, toute représentation et tout «dit» possibles, et qu'on ne peut que «suggérer» dans un discours à force d'en rompre la forme établie.

D'autre part cependant, tant pour Lévinas que pour Lyotard, le désir ou le sentiment de la justice nécessite le discours et le fait naître. Selon Lévinas, la rencontre d'autrui et le désir de la justice qui en découle sont à l'origine de toute signification, et donc de tout discours signifiant. A en croire le philosophe, le discours, commençant par le «dire» avant de devenir le «dit», naît de l'appel muet me venant d'autrui et se développe dans ma réponse à cet appel comme un don et comme un partage du «même», du «mien», avec l'autre. La langue serait donc, originellement, une espèce de pont jeté entre le «même» et l'autre, une façon de sortir par le «moi» de son identité vers autrui et une façon de constituer la communauté fraternelle. Selon Lyotard, faire la justice signifie trouver une nouvelle langue, ou l'«idiome» capable d'exprimer la perspective de la victime et le tort qu'elle subit (et qui ne se laisse pas exprimer dans une langue dominante ou courante, qui camoufle les différences, voire qui est celle des bourreaux). Lyotard aussi bien que Lévinas insistent sur le fait que la justice demande qu'on «donne la voix» aux autres, aux victimes, ou à ceux dont l'expérience reste muette dans le régime de l'identité.

Les ressemblances entre les idées des deux penseurs sur ce point ne diminuent pas les différences, voire les divergences entre elles. La première différence consiste en ce que Lévinas, dès le début (*La totalité et l'infini*), souligne la capacité médiatrice du discours naissant du désir de la justice, alors que Lyotard insiste sur le conflit, inévitable selon lui, entre la voix de l'autre (de la «victime») et le discours établi. Cette différence s'approfondit quand Lévinas reconnaît (dans *Autrement qu'être* et d'autres écrits tardifs) que la justice, en opposition à la responsabilité inconditionnée face à un autre isolé, implique la prise en considération du «tiers» et, en conséquence, la loi avec le régime de généralité

et de réciprocité qui lui est propre. Il en résulte que la justice demande non seulement qu'on écoute l'appel de l'autre et qu'on lui réponde, mais aussi, et même surtout, qu'on invente un discours juridico-politique de la justice – qui correspond en gros à celui de la démocratie libérale. Certes, Lévinas souligne aussi l'insuffisance morale d'un tel discours (qui peut simplement légitimer des égoïsmes) et la nécessité de le transcender «au nom» de la justice «sans nom». Il n'empêche qu'il reconnaît clairement le besoin de donner au désir de la justice une forme juridico-politique, et donc discursive. Quant à Lyotard, il reste convaincu que la justice se fait uniquement par le dissensus, ou à travers des conflits de langues. Cette idée me semble aporétique et intenable dans la mesure où elle implique l'incompréhensibilité et donc, en définitive, l'indifférence réciproques de différents «idiomes» par le conflit desquels la justice aurait à se faire. Mais, étant donné le caractère inévitablement idéologique de tout discours réel sur la justice, cette proposition aporétique garde une incontestable valeur critique.

■ _____ Lévinas: nowe obszary i przesuwanie granic

Jacek Migasiński

Levinas: fenomenologia genetyczna, empiryzm transcendentálny i kres doświadczenia

Zasadniczą tendencją myśli Levinasa jest z pewnością – jeśli nawiązać do tytułu niniejszej konferencji – przekraczanie granic słowa i obrazu. Jest to myśl niewątpliwie transgresywna. Efekty tej transgresji rzutują na rozumienie i status choćby takich filozoficznych postaw jak: fenomenologia, transcendentalizm, czy takich filozoficznych pojęć jak: podmiotowość, doświadczenie, świadectwo. Jako że są to postawy i pojęcia o znacznej filozoficznej wadze, warto przyjrzeć się przemianom w ich rozumieniu, wywołanym analizami Levinasa, bo pomoże to rozświetlić – mam nadzieję – aktualny stan pewnej przynajmniej części współczesnego pola problemowego filozofii.

Zacznijmy od fenomenologii. Nawet nieuważny czytelnik pism Levinasa spostrzeże, że filozof od początku swej drogi twórczej zarysowuje ambiwalentny stosunek do tej tradycji. Z jednej strony – mimo niekwestionowanego faktu przynależności do „szkoły” fenomenologicznej – wielokrotnie *expressis verbis* stwierdza, że prowadzone przez niego analizy zmuszają do porzucenia płaszczyzny opisu fenomenologicznego. Sam określa stosowaną przez siebie metodę jako swoistą dialektykę¹ – nie tyle dialektykę monolinearnego ruchu kolejno znoszących się negacji, ile dialektykę skoków od najdrobniejszego zmysłowego konkretnego do największej pojęciowej ogólności. Derrida porównywał sposób rozwijania myśli przez Levinasa do fal omywających plażę: ciągle ten sam powrót i powtórzenie, ale za każdym razem kumulujące i wzbogacające się². To wykraczanie Levinasa poza ontologiczne i epistemologiczne założenia fenomenologii jest przecież zrozumiałe, chociażby dlatego, że centralne w jego analizach figury twarzy, śmierci, transcendencji nie mają statusu fenomenów, a celem tych analiz jest wszak uchwycenie struktur pozazjawiskowych (takich, jak np. odpowiedzialność, substytucja, diachronia). Ów dystans wobec fenomenologii,

¹ Por. E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 40, 83, 107; tenże, *Istniejący i istnienie*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Homini, Kraków 2006, s. 137-138; tenże, *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 13, 33-34, 135, 140-141; tenże, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994, s. 62, 110, 121, 171; tenże, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 162-164.

² J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, s. 124, przypis 1.

a w szczególności wobec pewnej jej wersji, jest tym bardziej zrozumiała, o ile pamięta się, przeciwko czemu zwrócony jest krytyczny impet myśli Levinasa. Jednym z większych, dostrzeganych przezeń zagrożeń jest przecież idealistyczna tendencja występująca w fenomenologii Husserla pod postacią redukcji podmiotowości do czystej świadomości z jej apriorycznymi możliwościami, która sprawia, że intencjonalna relacja z przedmiotami i innymi podmiotami ma charakter teoretyczny (ustanawia się jedynie w obrębie wiedzy) i zmierza wyraźnie do impasu solipsyzmu. Levinas niestrudzenie demaskuje występujący na gruncie tej tendencji aprioryzm i myślenie tautologiczne, niwelujące podkreślaną przezeń odrębność myślenia i bytu, bo dostrzega w nich teoretyczne zaplecze dla nastawienia teleologiczno-woluntarystycznego, które prowadzi do podporządkowania relacji międzyludzkich „imperializmowi podmiotu” z jego egoizmem, ideologią konsumpcji i używania, nieuchronnie związanymi z przemocą (te krytyczne akcenty pojawiają się z kolei w związku z polemiką z Heideggerem). Zdaniem Levinasa fenomenologia jako postawa filozoficzna należy do tej ugruntowanej w ontologii, a fatalnej w swych konsekwencjach tradycji filozoficznej, w której dominuje myślenie w kategoriach przedstawienia i obecności. Otóż takie myślenie poprzez swą synchroniczną i predykatywną strukturę, poprzez swój neutralny obiektywizm, z jednej strony, redukuje jednostkową, niepowtarzalną podmiotowość z jej zmysłowymi, afektywnymi i duchowymi treściami życiowymi do „uniwersalnego logosu” wiedzy, a z drugiej strony, uniemożliwia adekwatne ujęcie czasu jako rzeczywistej diachronii; w obu wypadkach mamy do czynienia z poważnymi filozoficznymi błędami. Generalnie rzecz ujmując, można stwierdzić, że Levinasa najbardziej odstręcza w klasycznej wersji fenomenologii jej idealizm transcendentálny i związana z nim wykładnia głównej kategorii, jaką jest intencjonalność. Wykładnia ta prowadzi do interpretacji relacji między ludzką świadomością a światem (i innymi świadomościami) w kategoriach nadawania sensu (Husserlowska *Sinnggebung*), jako wytwarzania przedmiotów poznania, co zagraża drogę do ujęcia tej relacji jako odniesienia do prawdziwej „zewnętrzności” – a to jest, jak wiadomo, głównym celem analiz Levinasa.

Z drugiej strony, niezaprzeczalnym faktem jest to, że Levinas stosuje, i to po mistrzowsku, technikę fenomenologicznego opisu – i czyni to oczywiście z pełną świadomością. Wie, na ile zadłużony jest u Husserla i Heideggera, a czasem wprost określa swoją filozofię mianem fenomenologii. Oto powiada, że uprawia „fenomenologię inności i jej transcendencji” albo „fenomenologię idei Nieskończoności”, że to dzięki fenomenologii odkrywamy, iż „myśl nigdy nie jest wypełniona przez obecność tego, na co się kieruje, lecz otwiera się na proces nieskończonego wypełniania” (dzięki idei nieaktowego horyzontu postrzeżeń, co właśnie umożliwia relację z „zewnętrznością”), że „fenomenologia Husserla otworzyła nowe możliwości” rozumienia sensu „różnicy inności, która nie zakłada żadnej wspólnej podstawy” i że to właśnie „Husserlowska fenomenologia umożliwiła przejście od etyki do metafizycznej zewnętrzności”, bo siłą fenomenologii jest jej zdolność do „zrywania z samą sobą” i postępowania się językiem etyki, umożliwiającym „zbliżenie różne od wiedzy” (a więc pozateoretyczne ujęcie relacji międzyludzkiej). Dodaje też aprobowując, że „Husserlowska

redukcja fenomenologiczna, sławna *epoche*” ujawnia swoje znaczenie, kiedy zawieszając „tezy o postawie naturalnej”, „inicjuje autentycznie filozoficzną refleksję, w której można odkryć znaczenie «postawy naturalnej», to znaczy świata”, bo przecież „w samym świecie wyrazić wszak świata nie możemy”. W charakterze autokomentarza Levinas stwierdza, że stosowana przezeń metoda „cofania się i utrzymywania poniżej obiektywnej pewności bliska jest temu, co zwykło się nazywać metodą transcendentálną, aczkolwiek nie należy przez to rozumieć technicznych procedur transcendentálnego idealizmu” i że „absolutnie zgadza się na formułę” «transcendentalizm etyczny» – którą jeden z komentatorów nadał jego filozofii – o ile „transcendentálny znaczy w pewien sposób uprzedni” i o ile „etyka jest u mnie przed ontologią”. Ostatecznie, chociaż podejmowane przez Levinasa zadanie „wykracza poza fenomenologię”, to, jak sam konstatuje, „nasze analizy wywodzą się z ducha filozofii Husserlowskiej”, czyli właśnie fenomenologii „przywróconej do rangi wszelkiej filozofii”³.

Owa ambiwalencja Levinasa wobec fenomenologii nie jest jednak niczym dziwnym ani też nie jest jego „wynałazkiem” czy odkryciem. Tkwi korzeniami w samej fenomenologii Husserla. Nie wdając się tutaj w szczegółową analizę, przypomnijmy tylko, że – co podkreślało już wielu komentatorów – dzieło Husserla przenikają głębokie napięcia i heteronomiczne wątki i że jego fenomenologia rozsadzana jest od wewnątrz przez różne, często opozycyjne wobec siebie tendencje. Dla naszych celów wystarczy tu wskazać, że owe napięcia wyraziły się w dwóch różnych programach fenomenologii Husserlowskiej, odpowiadających też różnym okresom jego twórczości. Schematycznie rzecz ujmując, można mówić o programie fenomenologii jako „ścistej nauki”, programie epistemologicznym i antymetafizycznym oraz o programie fenomenologii zakorzenionej w świecie życia codziennego (*Lebenswelt*), wychodzącej od „nastawienia naturalnego” (*natürlich*), ale poddającej redukcji nastawienie przyrodnicze (*natural*), czyli o programie ontologiczno-kulturowym. Ten pierwszy program odpowiada temu okresowi twórczości Husserla, który przypada po tzw. zwrocie transcendentálnym, występującym już w *Ideji fenomenologii. Pięć wykładów* (1907) i obecnym najpełniej w *Ideach I* (1913). Fenomenologia przybiera tu kształt idealizmu transcendentálnego, operując radykalną redukcją, zawieszającą tezę o istnieniu świata, a przyznającą apodyktyczną pewność jedynie czystemu *ego*, wyabstrahowanemu od postawy naturalnej i będącemu jedynym źródłem sensu przedmiotowego. Drugi program odpowiada tej fazie jego twórczości, która zaczyna się w latach dwudziestych analizami tzw. pasywnych syntez (*Analysen zur passiven Synthesis*, Hua XI, La Haye 1966), kontynuowana jest w *Formale und transzendentalne Logik* (Halle 1929), a zwieńczenie znajduje w *Kryzysie nauk europejskich* (1936). Uznaje się tu nieredukowalność pasywnych syntez przeżyciowych, wyłączających aktywną rolę podmiotu, a zachodzących w sferze najpierwotniejszych danych zmysłowych i w sferze czasowości, a także wprowadza się nowatorską koncepcję ciała ożywionego (*Leib*), nieodłącznego od „duszy” ludzkiej i niezbędnego do nawiązania relacji intersubiektywnej w „nastawieniu personalistycznym” (koncepcję rozwijaną

³ Por. E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 16; tenże, *Istniejący i istnienie*, s. 61; tenże, *Całość i nieskończoność*, s. 8, 15; tenże, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 42, 69, 157, 200; tenże, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, s. 159, przyp. 37, 300-301.

szczególnie w *Ideach II*, Hua IV, 1952). To w tej fazie swej twórczości może Husserl na przykład powiedzieć, że rozjaśnienie „sensu problematyki transcendentalnej” musi się odbywać na drodze „uprawomocnienia przez doświadczenie”, które jest „świadomością bycia u rzeczy samych, w pełni bezpośredniego ujmowania ich i posiadania” i że „pierwszą sprawą jest więc odwołanie się do czysto doświadczeniowego świata jako takiego” i zanurzenie się „całkowicie w proces doświadczenia świata”. Utrzymując deklaratywnie priorytet apodyktycznej pewności ego transcendentalnego, Husserl zaczyna wypracowywać całkiem inne ujęcie problematyki konstytucji i powiada: „konstytuujący charakter doświadczenia świata oznacza nie tylko moje całkowicie prywatne doświadczenie, lecz doświadczenie wspólnotowe; świat sam, zgodnie ze swym sensem, jest jednym i tym samym światem, do którego my wszyscy z zasady mamy poprzez doświadczenie dostęp”; po czym w sposób wielce znamienity konkluduje, że skoro podmiotowość ma swoją „wewnętrzną genezę czasową”, to należy oczekiwać, iż „także ta geneza ma swoje *a priori*” i że „«statycznej», odniesionej do już «rozwiniętej» podmiotowości konstytucji przedmiotów odpowiada *aprioryczna konstytucja genetyczna*”, a wobec tego, „w tym, co analiza odsłania jako intencjonalnie zawarte w życiowej konstytucji sensu, tkwi osad «dziejów»”⁴.

Otóż, jak widać, z tą pierwszą wersją fenomenologii wiąże się nierozzerwalnie transcendentalizm w „mocnej” postaci, różniącej się oczywiście od transcendentalizmu Kantowskiego przede wszystkim rozwiniętą problematyką konstytucji, ale oddzielającej formalne i aprioryczne warunki możliwości doświadczenia od treści samego doświadczenia oraz oddzielającej świadomość jako sferę bytu absolutnego od świata jako bytu pochodnego. Taki transcendentalizm można określić jako transcendentalizm „statyczny”, odwzorowujący formalną strukturę warunków prawomocnej wiedzy, a fenomenologię z nim związaną jako epistemologię o idealistycznym zabarwieniu, zagrożoną pułapką solipsyzmu. Nie można jednak nie dostrzec, że i w drugiej ze wskazanych wyżej wersji fenomenologii tkwią pewne elementy transcendentalizmu, o ile rozumieć przez to poszukiwanie warunków możliwości ugruntowania sensu życia i świata, a więc w rezultacie również doświadczenia i wiedzy. Tyle tylko, że te warunki wyłuskiwane są z samego doświadczenia, z analizy źródłowo danych fenomenów, poddawanych dalej redukcji ejdetycznej i transcendentalnej. Dla Husserla jako autora tej wersji, intersubiektywna relacja zachodząca między żywymi ciałami, wspólnota nastawienia naturalnego w świecie życia codziennego i pewne dziejowe „osady” nawarstwione w ludzkich praktykach i w myśleniu stanowią również pewne *a priori* doświadczenia, ale *a priori historyczne*, dynamiczne. Ten Husserl mógłby zapewne mówić, bez poczucia wewnętrznej sprzeczności, o „doświadczeniu transcendentalnym”, a fenomenologię tak projekowaną można określić jako fenomenologię genetyczną.

Natalie Depraz nazywa taką fenomenologię, powołując się na Wilhelma Szilasego, „empiryzmem transcendentalnym”⁵. Jak wiadomo, tak określone stanowi-

⁴ Por. E. Husserl, „Intersubiektywność a podmiotowość transcendentalna” (fragment *Formale und transzendente Logik*), przeł. B. Baran, w: *Teksty Filozoficzne – Twarz Innego*, PAT, Kraków 1985, s. 5, 9, 12, 15, 23.

⁵ Por. N. Depraz, „Le tournant pratique de la phénoménologie”, w: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, nr 2/2004, s. 153-154; por. też, *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer 2001.

sko filozoficzne wiąże się przede wszystkim z filozofią Gillesa Deleuze'a. Jednak Deleuze w swoich poszukiwaniach nie inspirował się bynajmniej fenomenologią – chodziło mu o odtworzenie „obiektywnej” genezy zjawisk i pojęć, wychodzącej od ontologicznej, ale „wydarzeniowej”, każdorazowo innej struktury rzeczywistości, głębszej niż poziom relacji podmiotowo-przedmiotowej. Poszukiwania te prowadziły raczej do zdecydowanego obalenia wszelkich epistemologicznych i ontologicznych przywilejów podmiotu⁶. Inaczej w fenomenologii Husserla – tu perspektywa podmiotowa, analizy prowadzone „w pierwszej osobie” pozostają, niezależnie od fazy twórczości, niezbywalnym gruntem metody fenomenologicznej. Jeśli jednak przyjmiemy, że transcendentalne warunki doświadczenia można wydobywać z samego doświadczenia (relacji podmiotowo-przedmiotowej), zmieniającego się w czasie, to określenie „empiryzm transcendentalny” – w innym niż u Deleuze'a znaczeniu – można zapewne zastosować do projektu fenomenologii genetycznej Husserla. Skądinąd zaś wiadomo, że pierwszym, który rozwinął w sposób programowy fenomenologię genezy, był Maurice Merleau-Ponty.

Otóż, wracając już do naszego głównego tematu, wysuwamy tezę, że również Emmanuel Levinas w dużej części swych analiz praktykował „empiryzm transcendentalny” w powyższym rozumieniu czy, inaczej, uprawiał fenomenologię genetyczną – niezależnie od zdecydowanego odcinania się od fenomenologii „stacycznej”; stąd opisana wyżej jego ambiwalencja. Pytaniem dla nas istotnym pozostaje tylko, czy ów „transcendentalizm Levinasa” jest postawą trwałą, czy też ustępuje miejsca innej postawie, w miarę radykalizowania się (ewolucji) stanowiska filozofa. W grę bowiem, wraz z rozwojem jego analiz, będzie wchodziła problematyczność samych pojęć doświadczenia i podmiotu. A są to przecież pojęcia podstawowe dla uprawiania fenomenologii i zajmowania postawy transcendentalnej we wskazanym tu sensie.

Levinas – realizując w swej twórczości program metafizyki jako etyki, metafizyki wykraczającej poza ontologiczne ramy doświadczenia, a więc poszukującej również nowych, przekraczających funkcje deskryptywne, predykatywne (właściwe płaszczyźnie ontologicznej), środków językowego wyrazu, środków odwołujących się do preskryptywnych, a nawet performatywnych funkcji języka – stanął przed zadaniem opisanego genezy ludzkiej podmiotowości od poziomu najbardziej źródłowych i potocznych doświadczeń do poziomu podmiotu etycznie dojrzałego do wzięcia na siebie bezwarunkowej odpowiedzialności za bliźniego. To centralne zagadnienie jego filozofii. Levinas będzie je rozwiązywał, nakładając na ludzką, dojrzałą etycznie podmiotowość coraz radykalniejsze warunki – a więc, nie mówiąc tego, wydobywając z doświadczenia jego poziom transcendentalny.

Odtwarzając schematycznie tę procedurę, można wskazać, że zaczyna się ona od krytyki Heideggera i od analizy pewnych, należących do empirycznego poziomu życia psychicznego fenomenów, które ujawnić mają specyficznie ludzki sposób bycia. Owa krytyka – nie wchodząc tu w szczegóły i pomijając inne wątki – polegała na wykazaniu, że Heideggerowską różnicę ontologiczną

⁶ Por. M. Herer, *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, Universitas, Kraków 2006.

między bytem a byciem należy pogłębić, wprowadzając separację, czyli radykalne oddzielenie tych dwóch sposobów istnienia⁷, by tym sposobem zerwać z panującym w tej filozofii ontologizmem, zamykającym podmiotowość ludzką i świat w sferze immanencji, a relacje między nimi sprowadzającym do traktowania instrumentalnego i specyficznym „rozumiejącego”; konsekwencją takiego ujęcia była, zdaniem Levinasa, wizja podmiotowości władczej, heroicznej, podporządkowującej sobie teoretycznie i praktycznie świat ludzi i przedmiotów, skupionej na własnym byciu, zamkniętej w swojej „sobości”. Ta krytyka pozwalała sformułować Levinasowi zadanie własne: tak uchwycić i opisać genezę ludzkiej podmiotowości, by wiązała się ona nie z obiektami należącymi do świata, lecz z samym faktem istnienia – bo to poziom pierwotniejszy od ukonstytuowanych już obiektów (bytów) – a wobec tego również uchwycić i opisać istnienie samo (bycie), w jego czystości i oddzieleniu od poszczególnych bytów. Zadanie to Levinas realizuje, wyodrębniając takie fenomeny, które przez swój pasywny charakter, przez brak bezpośredniego związku z konkretnymi obiektami, ujawniają właśnie związek z istnieniem samym jako takim; są to, jak wiadomo, znużenie, lenistwo, wysiłek, zmęczenie, zasypianie. Tyle tylko, że na poziomie empirycznym żaden specyficzny związek z istnieniem jeszcze się nie objawia; trzeba te fenomeny poddać redukcji fenomenologicznej na jej kolejnych szczeblach – ejdetycznym i transcendentnym – by ten związek ujawnić. I Levinas tak właśnie – choć tego wprost nie mówi – w swoich opisach postępuje⁸. Wydobyty przez te opisy *eidos* analizowanych fenomenów – to, że umożliwiają one odślonięcie samego istnienia, bycia – pozwala na podjęcie pozytywnej charakterystyki tego bycia niezależnie od bytów, charakterystyki istnienia „bez świata” i „bez tego, kto istnieje”. A to procedura w istocie transcendentna: Levinas cofa się od fenomenów dających się zaobserwować empirycznie do warunku ich możliwości. Warunkiem tym, ale też ich źródłem jest odpowiednio uchwycona, skorelowana z ich istotową charakterystyką natura samego bycia. Filozof opisuje je, jak wiadomo, stosując nieprzekładalną formułę *il y a* – dogodną ze względu na to, że oznacza sytuację bezosobową i że oznacza istnienie, obywając się bez czasownika „być”, odsyłającego na ogół do jakiegoś bytu.

Nie będziemy tu przytaczać szczegółowych charakterystyk owej sfery *il y a*, dobrze znanych⁹ – przypomnijmy tylko, że chodzi o sferę anonimowego, bezsensownego istnienia, dziania się, niejasnej obecności, która budzi grozę, jest horrorem polegającym na poczuciu bezwyjściowości istnienia, na poczuciu dławienia się bytem. Taka charakterystyka tej sfery jako „zła bycia”¹⁰ pozwala Levinasowi wkroczyć na drogę wykazywania, że horror *il y a* skłania do „ucieczki”, do wycofania się z tej sfery i do odnajdywania takich zachowań, które będą celowały ponad bycie i będą nastawione na „inaczej niż być”, powiedzmy antycypująco, na dobro. W każdym razie sfera *il y a* to nie żadna empirycznie dana rzeczywistość, ale co najwyżej pewna wypreparowana warstwa

⁷ Por. E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 27-29.

⁸ Por. E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, s. 30-50.

⁹ Por. tenże, *Czas i to, co inne*, s. 27-35; tenże, *Istniejący i istnienie*, s. 90-108; tenże, *Całość i nieskończoność*, s. 223-224, 338-339.

¹⁰ Por. tenże, *Istniejący i istnienie*, s. 21-22.

rzeczywistości, jej warstwa transcendenalna, zapewniająca zrozumienie genezy ludzkiego podmiotu. Nie jest to sfera żadnego idealnego *a priori*, lecz fragment ontologicznej struktury rzeczywistości – bo to właśnie w obszarze „przygody ontologicznej”¹¹ poszukuje najpierw Levinas, zanim wkroczy w obszar „inaczej niż być”, pierwotnej genezy podmiotu, który mógłby być zdolny do zachowań prawdziwie etycznych. Geneza ta w analizach Levinasa występuje pod postacią kilku kolejnych figur podmiotowości.

Przypomnijmy je tu tylko bez przytaczania szczegółowych analiz. Pierwszą z nich jest „hipostaza”. Levinas nazywa tak „wydarzenie” polegające na tym, że w istnieniu wyłania się „ktoś istniejący”, kto „ściąga na siebie swe istnienie”¹². Hipostaza to istnienie zakrzepnięte w podmiot cielesny, który ontologicznie wyprzedza konstytucję świata wraz z jego czasem i przestrzenią. Ciało ludzkie zatem nie jest rzeczą należącą do świata, ale „wydarzeniem” ontologicznym, w którym przebłytkuje już jakaś „duchowość ciała”, ale z drugiej strony doznaje dotkliwego „brzemienia istnienia złożonego na jego barki” – hipostaza jest egzystencją materialną, skazaną na samotność, „zamkniętą w niewoli swej tożsamości”, nieszczęśliwą¹³. Opisana tak pierwotna figura podmiotu nie odpowiada oczywiście ostatecznemu celowi Levinasa, jakim jest ufundowanie podmiotu otwartego na absolutną inność, transcendencję zobowiązującą etycznie. Dlatego w poszukiwaniu możliwości otwarcia się cielesnego podmiotu na to, co inne, możliwości wychylenia się poza swoją tożsamość i samotność, zwraca się filozof ku fenomenom, w których ta możliwość jakoś się ujawnia. Te fenomeny – a właściwie już nie-fenomeny, bo kryje się za nimi „tajemnica”, uniemożliwiająca ukazanie się ich w „świetle” świadomości, uniemożliwiająca ich uprzedmiotowiające doświadczenie – to „śmierć”, „kobiecość” i „płodzenie”. Wszystkie one opisują wydarzenia, „nad którymi podmiot nie panuje” i dzięki którym zderza się „z tym, co inne”, nienależące do teraźniejszości i ontologicznie wielorakie, „pluralistyczne”¹⁴. Służą zatem wykazaniu, że w samej ontologicznej strukturze podmiotu tkwią załączki jego otwierania się na wielość i transcendencję.

Podobną funkcję w analizach Levinasa pełnią jeszcze dwa fenomeny, czy może właśnie kolejne modyfikacje figury podmiotu, jakimi są „rozkoszowanie się” i „życie ekonomiczne” (na które składają się praca i „domostwo”). Rozkoszowanie się to taka modalność życia, w której zmysłowy podmiot „pławi się” w „żywiołach” (właściwie przyrodniczych), doznając szczęścia zaspokojenia swoich potrzeb, ale też pozostaje w nieokreślonej immanencji „żywiołów” odgrodzony od prawdziwej nieskończoności, transcendencji¹⁵. Mimo tego jednak, w modalności rozkoszowania się życie codzienne jest już „pewnym sposobem wyzwiania się od początkowej materialności”, pierwszym szczeblem moralności, bo jest „pierwszym zaparciem się siebie”, pierwszym „wyniesieniem ponad

¹¹ Por. tenże, *Czas i to, co inne*, s. 20, 22; tenże, *Istniejący i istnienie*, s. 46, 50, 61.

¹² Por. E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 26; tenże, *Istniejący i istnienie*, s. 132-134.

¹³ Por. tenże, *Czas i to, co inne*, s. 43-48; tenże, *Istniejący i istnienie*, s. 125-129, 134-136, 141-143.

¹⁴ Por. tenże, *Czas i to, co inne*, s. 67-79, 95-107; tenże, *Całość i nieskończoność*, s. 322-335.

¹⁵ Por. tenże, *Czas i to, co inne*, s. 55-57; tenże, *Istniejący i istnienie*, s. 62-67; tenże, *Całość i nieskończoność*, s. 118-133, 141-151.

bycie” z jego obezwładniającym ciężarem, a więc oznaką „właściwej człowiekowi bezinteresowności”, która przekracza „biologiczną celowość” i instrumentalny stosunek do świata. Życie ekonomiczne zaś to taki sposób „wywyższenia się” ponad ciężące bycie, który polega na opanowaniu poprzez pracę otaczającego świata i zdobyciu wobec niego dystansu poprzez „zamieszkiwanie domostwa”. Dzięki temu – i dzięki swoistej ontologicznej funkcji kobiety w domu – pojawić się może relacja „gościnności”, czyli gotowość „przyjęcia innego człowieka, który pojawia się w moim domu”¹⁶. Obie te modalności życia codziennego, rozkoszowanie się i życie ekonomiczne, pozwalają też Levinasowi uchwycić wyłanianie się w egzystencji cielesnej świadomości, a więc możliwości wiedzy z jej podstawową funkcją przedstawiania sobie osiągalnych celów, ale także z jej dystansem wobec zastawanego świata i możliwością wycofania się z niego.

Wyliczone tu fenomeny, wydarzenia czy figury podmiotowości stanowią w analizach Levinasa kolejne kroki ku odkryciu podmiotu ufundowanego etycznie. Są to warunki ukonstytuowania się dojrzałej, cielesnej i świadomej podmiotowości ludzkiej, jeszcze nieufundowanej etycznie, ale gotowej do spotkania z innym człowiekiem, z absolutnie Innym (Bogiem) w „epifanii twarzy”, gotowej do odpowiedzi na wezwanie płynące z tej twarzy, do odpowiedzialności. Wszystkie te warunki – hipostaza, zetknięcie ze śmiercią, z kobiecością, z dzieckiem poprzez „płodzenie”, życie rozkoszowaniem się i życie „ekonomiczne” – pełnią w opisach Levinasa rolę podobną do przedstawionej wyżej roli pierwotnej warstwy ontologicznej, czyli *il y a*. Są transcendentnymi warunkami genezy podmiotowości, wydobytymi z codziennego doświadczenia i poddanyymi ejdetycznej redukcji. Ukazują, jak i dzięki jakim sytuacjom w ontologicznej strukturze rzeczywistości pojawiają się możliwości oderwania się cielesnego podmiotu od jego samotności, jego materialności, jego terażniejszości, jego bytowej tożsamości i otworzenia się na wielorakość istnienia, na przyszłość, a także wywyższenia się ponad materialne bycie, choćby to wywyższenie miało się sprowadzać na razie tylko do estetycznego rozkoszowania się czy do egoistycznego, ale już świadomego zapanowania nad światem. Prawdziwe ufundowanie dojrzałego etycznie podmiotu ludzkiego, podmiotu, który przedkłada ponad bycie dobroć, wymaga jednak jeszcze zupełnie innych warunków możliwości. Według Levinasa rozpocząć się może od spotkania z „absolutnie innym”, od wejścia w „intrygę etyczną”, w „rozmowę” z innym, który jako obcy przychodzi z absolutnej „zewnętrzności” i jednocześnie błaga mnie o pomoc i „naucza z wysoka”, a tym samym „wybiera” mnie w sposób niezastępowalny do bezgranicznej odpowiedzialności. To tu dopiero realizuje się metafizyka jako etyka. Niemniej, trzeba pamiętać, że dla Levinasa także wszystkie omówione wyżej fenomeny-wydarzenia są niezbędnymi elementami kształtowania się dojrzałego podmiotu, nie są niczym przypadkowym, tylko istotnymi spoiwami samej struktury ontologicznej, z której ów podmiot wyrasta. Filozof pisze: „Egoizm, rozkoszowanie się, używanie życia, zmysłowość i cały wymiar wewnętrzności,

¹⁶ Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 127, 172-203.

jako aspekty separacji, są konieczne dla idei Nieskończoności, to znaczy, dla relacji z Innym” i „ma to znaczenie dla możliwości metafizyki”¹⁷.

Pytanie, jakie teraz stawiamy, dotyczy tego, czy także owe kolejne i najważniejsze warunki możliwości ukonstytuowania się podmiotu dojrzałego etycznie, warunki metafizyki jako etyki, mają charakter transcendentalny i czy dają się uchwycić w ramach doświadczenia, czy mają w ogóle charakter empiryczny. Przecież „epifania twarzy”, w której prześwituje transcendencja – transcendencja, która się nie jawi, ale „mówi”, bo wzywa do odpowiedzialności – nie ma cech fenomenu, żadnych charakterystyk wizualnych, „plastycznych”, nie jest „przedstawieniem”, reprezentacją, nie daje się uprzedmiotowić. A odpowiadające oczekiwaniu na nią „pragnienie metafizyczne” jest, jak pisze filozof, „pragnieniem krainy, w której wcale się nie urodziliśmy. Kraju całkowicie obcego, który nigdy nie był naszą ojczyzną i do którego nigdy nie zawędrujemy”. I dodaje, że pragnienie metafizyczne „nie może antycypować upragnionego, nie może go uprzednio pomyśleć, lecz zmierza ku niemu po omacku, jak do czegoś innego, nieprzewidywalnego” i „nie sposób go zaspokoić”¹⁸. Czy to, co nieprzewidywalne, co nie da się pomyśleć i do czego nigdy nie dotrzemy może być treścią doświadczenia? Levinas od początku swej twórczości, od kiedy dostrzegał ograniczenia metody fenomenologicznej, miał wątpliwości, czy prowadzone przez niego badania (np. dotyczące związków między „istniejącym” a „istnieniem”) mogą prawomocnie odwoływać się do doświadczenia¹⁹. W późniejszym jednak okresie wyraźnie mówi o doświadczeniu, które przekracza „zdrowe zmysły” i jest rodzajem Platońskiego szaleństwa, o doświadczeniu całkowitej „nowości”, o „absolutnym doświadczeniu”, które jest objawieniem bytu rozbijającego w swojej ekspresji wszelką formę, o doświadczeniu „czystym” jako doświadczeniu czegoś „absolutnie obcego”, będącym „traumatyzmem zdziwienia”, o „doświadczeniu we właściwym sensie” jako doświadczeniu „idei Nieskończoności”. Opisuje też „fenomenologię Erosa”, w której transcendencja kobiecości przybiera zupełnie nieprzedmiotową charakterystykę²⁰. Jeśli przyjmiemy taką szeroką formułę doświadczenia, zgodnie z którą w obręb doświadczenia włącza się relacje z tym, co absolutnie nowe, nieznanne, nieprzedstawialne i pozapojęciowe – a wydaje się, że „doświadczenie” w mocnym sensie taką właśnie relację zakłada (bo cóż to byłoby za doświadczenie, w którym stykali byśmy się z tym, co znane i „oswojone”?) – to warunki nakładane przez Levinasa na możliwość ukonstytuowania się podmiotu odpowiedzialnego etycznie moglibyśmy uznać za warunki wydobywane z samego doświadczenia. Byłyby to nadal empiryczno-transcendentálne warunki możliwości takiego podmiotu, choć już niedające się uchwycić fenomenologicznie. Byłyby to jednak sytuacja graniczna empiryzmu transcendentálnego. Graniczna dlatego, że doświadczenie zakłada relację podmiotowo-przedmiotową, a w opisanej sytuacji „przedmiot” się rozplywa, treści doświadczenia są nieprzedstawialne. Wprawdzie Levinas na etapie *Całości i nieskończoności* określa jeszcze często transcendencję, choć

¹⁷ Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 24-25, 169, 202.

¹⁸ Por. tamże, s. 18-21, 40-42.

¹⁹ Por. tenże, *Czas i to, co inne*, s. 40.

²⁰ Por. tenże, *Całość i nieskończoność*, s. 40, 62, 72-73, 230, 306-322.

ma ona mieć charakter pozazjawiskowy jako „być”, a więc w języku predykatywnym – ale w późniejszym okresie samokrytycznie skonstatuje, że ów język był ciągle zbyt ontologiczny. W każdym razie dojrzały etycznie podmiot, choć jest przez Innego kwestionowany w swej tożsamości, to zarazem jest też nadal jakoś usprawiedliwiany, określany jako „autochton” w bycie. Podmiotowa strona doświadczenia poddaje się nadal opisowi fenomenologicznemu.

Otóż zmienia się to w ostatnim okresie twórczości Levinasa, której wyrazem niech tu będzie *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Zarysowana tam figura podmiotowości dojrzałej etycznie różni się dość zasadniczo od poprzednich, w dużym stopniu ontologicznie ufundowanych, choć też korzysta filozof przy jej charakterystyce z technik opisu fenomenologicznego. W największym skrócie przypomnijmy, że jest to podmiot o strukturze diachronii, nie tyle przekraczający w wezwaniu etycznym swoją uzyskaną bytową tożsamość, ile źródłowo rozbity, spotykający innego, obcego, nie na zewnątrz, lecz w sobie samym; podmiot, w którym ta inność pod postacią „niepamiętnej przeszłości”, śladu nieobecnej transcendencji (określanej ze względu na niemożność jej zwerbalizowania jako „oność”) zobowiązuje go do odpowiedzialności zanim podejmie jakiegokolwiek postanowienie, czyni go oskarżonym przed popełnieniem jakiegokolwiek winy. Jest to podmiot niezający swego początku, an-archiczny, przemijający w starzeniu się „bez możliwej syntezy”, podmiot samej wrażliwości zmysłowej, „podatności na zranienie”, sama materialność, *hyle* poza wszelkim *logosem*, podmiot nieskończonej cierpliwości wobec innego, podmiot cierpienia za niego aż po bycie jego zakładnikiem, aż po substytucję w śmierci za drugiego człowieka – ktoś właściwie *niebędący* albo żyjący „inaczej niż być”. Inny wręcz go prześladuje, jest jego obsesją, „załazi mu za skórę”, rozbija go od wewnątrz, wyrzuca go poza bycie sobą, a jego właściwą odpowiedzią na to wszystko jest dobroć; fenomenologiczną ilustracją tej Levinasowej figury podmiotu jest macierzyństwo²¹. I chociaż niektóre z elementów owej struktury podmiotu można zinterpretować jako pewne fenomeny-wydarzenia o charakterze ontologicznym, to jednak to, co zasadniczo konstytuuje podmiot jako „zakładnika innego” – a więc „oność” jako zatarty ślad nieobecnej transcendencji, „niepamiętna przeszłość”, an-archiczna bierność, materialność wymykająca się intelligibilności – nie jest niczym takim, co dałoby się uchwycić w fenomenologicznym opisie i wysłowić w języku predykatywnym. Ten podmiot nie jest fenomenem należącym do kontekstu innych zjawisk świata, ten podmiot nie może nawet mówić. Nie może przekazać swoich doświadczeń. Uprzedniość warunków jego możliwości jest tutaj nietematyzowalna. Postawa transcendentalna jest wobec niego niemożliwa – zastępuje ją język eliptyczny i emfaticzny, swoista apofatyczna dialektyka. Pozycja Levinasa w tym wypadku przekracza i empiryzm, i transcendentalizm.

W związku z tym staje przed nami jeszcze ostatnie pytanie. Jeśli doświadczenie w najszerszym zakresie swego znaczenia (i w nawiązaniu do polskiej etymologii słowa) może też oznaczać „świadczanie o czymś”, „dawanie świadectwa” to, czy podmiot etyczny Levinasa, poddany najradykałniejszym wymogom, może

²¹ Por. E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, s. 19-32, 86-99, 116, 126-135, 165-200.

jeszcze o czymś zaświadczać, przekazywać jakieś świadectwo? Czy może być wzorcowym dla wszelkiego człowieczeństwa podmiotem etycznym?

Przy próbie odpowiedzi na tak postawione pytanie nasuwa się na myśl porównanie z analizami Giorgio Agambena, dotyczącymi „nagiego życia”, statusu ontologicznego „muzułmana” z obozów koncentracyjnych. „Muzułman” to więzień na granicy śmierci i życia, forma pośrednia między roślinną wegetacją a świadomością, to wprawdzie człowiek, ale sprowadzony do poziomu człowieczeństwa „zerowego”, wydany całkowitej apatii i odruchom fizjologicznym; to z pewnością nie zwierzę (bo te bywają w swych formach doskonałe), ale też nie podmiot – to egzystencja całkowicie odpodmiotowiona. Ktoś taki nie mówi, *nie może dawać świadectwa*. Agamben draży z uporem tę paradoksalną sytuację, że świadkiem „całkowitym”, docierającym do ekstremalnego, „zerowego” poziomu człowieczeństwa może być tylko ten, kto nie może właśnie świadczyć, a świadectwo o jego życiu i śmierci może być dostarczone tylko przez tego, który ocalał. W ten sposób „ocalały i muzulman są nierozzerwalnie ze sobą związani i jedynie ich jedność-w-różnicy może stanowić świadectwo”. A to prowadzi do pytania: „cóż oznacza bycie podmiotem odpodmiotowienia? W jaki sposób podmiot może zdać sprawę z własnego rozpadu?” I Agamben odpowiada: „Człowiek jest zaprzeczeniem człowieka, prawdziwą istotą ludzką jest ten, czyje człowieczeństwo zostało całkowicie unicestwione”, gdyż „świadectwo wydarza się jedynie tam, gdzie istniała niemożliwość mówienia, a świadek jest jedynie tam, gdzie doszło do odpodmiotowienia – muzulman naprawdę jest świadkiem całkowitym, dlatego właśnie niemożliwe jest oddzielenie muzulmana od ocalałego”²².

Przywołaną sytuację można przyrównać – *toutes proportions gardées* – do rozbitego podmiotu skrajnej odpowiedzialności etycznej z analiz Levinasa. Sytuacja tego podmiotu jest równie paradoksalna i dialektyczna. Jest zobowiązany do odpowiedzialności poza wszelkim *logosem*, poza możliwością mówienia, myślenia i przedstawiania sobie czegokolwiek. A jednak może dawać świadectwo własnej etyczności – świadectwo całkowicie utopijne i nie do naśladowania, o ile nie wejdzie w relację z tym „trzecim”, wobec którego w obliczu wspólnego „innego” może zgłaszać jakieś rewindykacje wynikające z uniwersalnego pojęcia sprawiedliwości. Jak wiadomo, Levinas kreśli taką wizję społeczności „braci”, w której mogą zostać ustanowione racjonalne wymogi symetrycznej sprawiedliwości i w której utopijność świadectwa etycznego zostaje stłumiona. Ale to już inna historia wobec tej, w której chodziło o namysł nad konsekwencjami kresu możliwego doświadczenia.

Jacek Migasiński: Lévinas: Genetic Phenomenology, Transcendental Empirism and Limits of Experience

In the article, firstly, the ambivalent attitude of Lévinas to the classic phenomenology is analysed, and a thesis has been put forward that his standpoint

²² Por. G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008, s. 136-137, 144, 147-149, 158-159.

is a version of genetic phenomenology. Secondly, the article highlights some phenomena from everyday experience examined by Lévinas in the early phase of his work as transcendental preconditions for the emergence of subjectivity - thus his philosophical position can be regarded as a version of transcendental empiricism. Thirdly, preconditions for the constitution of the ethically mature human subject indicated by Lévinas are presented in the article as a critical point of transcendental empiricism – for they in fact fall outside any phenomenological insight itself. Fourthly, the subject described by Lévinas in the last phase of his work as ‘fractured’, ‘anarchistic’ is in the article interpreted as an analogon of existence on the border between life and death lead by prisoners of concentration camp, which situation was once analysed penetratingly by G. Agamben – that is, the existence thwarting any possibility of ‘bearing witness’. So finally the philosophical position of Lévinas is in the present text interpreted as going beyond transcendental empiricism.

Andrzej Leder

Jak u Lévinasa słowo staje się obrazem...

*A przecież je nazywa;
człowiek komunikuje się, nazywając rzeczy.
Komu jednak się komunikuje?*

Walter Benjamin

I

W *Ekspozycji*, drugiej części swojej rozprawy *Inaczej niż być, lub ponad istotą*, Emmanuel Lévinas rozważa związek między językiem a czasem. Odwołuje się do różnicy ontyczno-ontologicznej, wprowadzonej przez Heideggera w analityce *Dasein*, aby – w sposób zapierający dech w piersiach – wykorzystać heideggerowskie „osłabienie myśli” – odpuszczenie, rozplątanie bytów w byciu – dla jej ponownego wzmocnienia, utwierdzenia i przeniesienia w rejestr etyczny, rejestr relacji z Innym.

W wywodzie Lévinasa fascynuje mnie szczególnie praca nad słowem, nad jego konkretnością. I to konkretnością w dwóch znaczeniach. Przede wszystkim, jest to ten rodzaj myśli filozoficznej, która w swoich poszukiwaniach opiera się na uchwytnym kształcie języka. To konkretność w pierwszym sensie. W XX w. mistrzem takiej analizy, opartej na zagubionych znaczeniach słów, był wspomniany Martin Heidegger. Tropiąc ukryte pod warstwami czasu korzenie wyrazów, zapisane we fragmentach fonemów, w dźwiękach skrywających się w otchłani czasu, wyprowadzał z nich nowe konfiguracje znaczeń, istotne dla filozofii. Ale już na tym poziomie Lévinas pokazuje swoją niezależność. O ile w hermeneutyce Heideggera to sens słowa jawi się jako materiał, na którym odbywa się praca filozoficzna, o tyle we wspomnianych fragmentach Lévinas bierze na warsztat kategorie gramatyczne, syntaksę.

Wydaje się, że jest to droga trudniejsza. O ile Heidegger tak potrafił operować na znaczeniach starogreckich – zwykle – słów, że jakoś zawsze wskazywały one ku transcendującemu sensowi bycia, Lévinas w swoich poszukiwaniach drogi ku transcendencji Innego nie wykorzystuje samej pozytywności treści, lecz to, co z treści zawiera się w formie. W tym geście oddaje hołd jednej z najważniejszych myśli „przełomu językowego” w filozofii XX w., a mianowicie tezie o prymacie znaczeniotwórczej formy języka nad poszczególnymi, pozytywnie określonymi treściami.

Zauważmy, że teza ta stanowiła też mocne uzasadnienie immanentystycznej orientacji w filozofii. Na dwóch biegunach myślenia filozoficznego o języku – u Wittgensteina w *Traktacie...* i de Saussure'a w *Kursie...* – znajdujemy podobną intuicję. Językowe treści pozytywne są myśleniu niedostępne, czyli w tym sensie transcendentne, to natomiast, co możemy bezpośrednio uchwycić w samej immanencji, to znaczeniotwórcze formy, logiczną czy strukturalną gramatykę języka.

Lévinas podejmuje próbę wykazania, że właśnie w tym obszarze, w tym co w języku najbardziej immanentne, w jego formie, tkwi konieczne odniesienie do transcendencji Innego. Co więcej, chce pokazać, że to właśnie owo odniesienie, relacja z Innym, decyduje o kształcie gramatycznej formy. Jeżeli znalazłby „drzwi do transcendencji” właśnie w tym, co miało być dla filozofii języka samym sercem immanentystycznej pewności, jego projekt ugruntowania filozofii w relacji z Innym objąłby właściwie całość możliwego myślenia. Wyzwanie, które rzucił immanentystycznym konstrukcjom współczesnej mu filozofii znalazłoby wtedy swoje ukoronowanie. Taka jest, jak sądzę, stawka, o którą gra się w analizowanych przeze mnie fragmentach.

Chcąc dokonać owego wiązania struktury języka i transcendencji Innego, mógłby Lévinas wejść na drogę eksplorowaną w filozofiach przed-krytycznych. Drogę, która uznaje, iż Inny ustanawia dla nas albo w jakiś sposób narzuca nam formę języka i myślenia. Często zresztą tak jest rozumiany. Naraziłby się jednak wtedy od razu na krytykę o charakterze nominalistycznym, aktualną od Ockhama do neo-pozytywizmu, a także na ważniejszą dla nas uwagę krytyczną, kantowską z ducha, iż przekracza granice, które rozum wyznaczyć sobie musi w badaniu samego siebie.

Lévinas wybiera jednak zupełnie inną strategię. Nie zakłada źródłowej transcendencji, lecz szuka w przejrzystym szkielecie form gramatycznych tych momentów, które wskazują na konieczne określenie ich przez relację z Innym. Zakłada, że jeżeli samo ukształtowanie form, ich *morphe* okaże się jednoznaczny śladem Innego, jego cel zostanie osiągnięty. Musi zatem doprowadzić do tego, by formy języka utraciły swój czysto „negatywny” – w sensie: pozbawiony pozytywnych treści – charakter, na który taki nacisk kładli XX-wieczni myśliciele, by właśnie uchwycić je jako pewne figury, kształty, obrazy.

I tu dochodzimy do drugiego sensu owej konkretności słowa, o której wspominałem. Lévinas jakby wprawiał formy syntaktyczne w delikatną wibrację; ten ruch zaś powoduje, że przestają być one jedynie negatywnymi określeniami pozycji słów, tracą swój czysto formalny sposób istnienia, a zaczynają wtapiać się w wielką przestrzeń znaczącości, uzyskują pewną zmysłową wręcz pozytywność, konkretność. I dopiero z tej perspektywy odpowiedź Innemu jawi się jako konieczna, warunkuje ona bowiem ocalenie jednostkowej formy słowa z nieuchronnego regresu w coraz głębszą, heideggerowską w charakterze, otchłań obrazów bycia.

II

Wywód, który chcę omówić, zaczyna się od formy czasownika. Lévinas stwierdza, że czasownik może być „rozumiany jako rzeczownik, określający pewne

wydarzenie”¹ wydarzenie temporalizacji, czasowania. Poprzez język bycie bytów można więc ująć na dwa przeciwstawne sposoby jako desygnowanie tożsamości przez rzeczowniki albo – i to jest moment nowatorski – system „rozprowadzającą” bycie na jego *modi* przez czasowniki.

Ale – dodaje Lévinas z naciskiem – „czasownik spełnia samą swoją czasownikowość, przestając nazywać działania i wydarzenia, przestając nazywać w ogóle”. Jego istotą jest sama temporalizacja, nieujęta jako coś, byt. To jest istotny sens czasownika *być*, jego sensem jest *bycie*.

Czasownik, przestając nazywać, opuszcza sferę typowo językową, sferę „nazywającego lub przywołującego symbolizowania”. Lévinas zauważa w ten sposób, że odrywając czasownik od jego funkcji nazywania zdarzenia, opuszczamy myśl sferę naocznie nam danej rzeczywistości, sferę zdarzeń i fenomenów, wraz z medium języka jako narzędzia, które pozwala tę sferę „znaczyć”. To bezpośrednie nawiązanie do Heideggera pokazuje, że, według Lévinasa, trzeba wejść na drogę różnicy ontyczno-ontologicznej, by w ogóle sproblematyzować kwestię języka. Inaczej pozostajemy w sferze zwykłych referencji, języka jako narzędzia.

Dostrzegamy tu intuicję, którą Walter Benjamin bezpośrednio uchwycił w swoim eseju o języku: „człowiek czyni język narzędziem (a mianowicie niestosownego dla siebie poznania), a tym samym sprawia także, iż przynajmniej częściowo język składa się z *samych* znaków”². U Benjamina to jednak dzieje się dlatego, że człowiek wykracza „z czystego języka nazw”³. Niestosowność naszego poznania wiąże się z tym, że żyjemy w świecie upadłym, utraciliśmy „język Adamowy”. Sądzić można, że Lévinas również wpisuje się w tradycję, rozpoznającą naszą kondycję jako upadłą. Samo funkcjonowanie czasownika, jego czasownikowość wyrażająca czas jako „niedostrzegalną zmianę”, jest znakiem szczególnej kondycji naszego świata, który dąży od czegoś ku czemuś.

O ile jednak Benjamin w swoim eseju opisuje drogę od czystego języka nazw do języka znaków, języka takim, jakim go znamy i który stanowi uprzywilejowany obszar badania immanentystycznych filozofii lingwistycznych, o tyle myśl Lévinasa posuwa się w przeciwnym kierunku. Wychodzi od języka takiego, jakim jest, podaje go w wątpliwość, pisząc „język nie sprowadza się do systemu znaków, które są duplikatem bytów i relacji”⁴, a następnie przekracza ten poziom, by porzucić wszelką ideę tożsamości, a więc nazwy. To przekroczenie nie wyprowadza nas jednak ze sfery immanentnej, wręcz przeciwnie, dopiero dzięki niemu doświadczamy rozpyływania się bytów w bycie, z całym jego opisanym przez Heideggera ciężarem.

Konstrukcja wywodu przypomina tę, którą nakreślił Lévinas w *Całości i nieskończoności*, by pokazać, jak ateizm, uznanie radykalnej separacji, jest warunkiem odkrycia odniesienia do Innego. Pominięcie pierwszego kroku, naiwny realizm twierdzący, że samo istnienie imienia, nazwy, zakłada istnienie transcendentnego

¹ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 61; kolejne dwa cytowania ze strony 61.

² W. Benjamin, „O języku w ogóle i o języku człowieka”, przeł. A. Lipszyc; w: *Literatura na świecie*, nr 5-6/2011, s. 22.

³ Tamże.

⁴ E. Lévinas, *Inaczej*, s. 62.

bytu imieniem nazywanego, określa tam Lévinas jako „pogański” ślad, zawsze tkwiący w religiach pozytywnych. Píše: „Relacja metafizyczna – idea Nieskończoności – wiąże się z noumenem, który nie jest numenem. Ten noumen różni się od pojęcia Boga, jakie posiadają wierni religii pozytywnych, niezbyt wyzwoleni z więzów partycypacji i bezwiednie pogrążeni w micie”⁵.

Powiedziałbym, że o ile w odwołaniu do *cogito* szuka Lévinas drogi do Innego poprzez solipsyzm kartezjańskiego wątpienia; tego, które metafizycznie ukształtowało nowożytność, to w dyskutowanym fragmencie *Inaczej niż być*, wychodzi od radykalnych tez dwudziestowiecznego nominalizmu, będącego rdzeniem „zwrotu językowego w filozofii”, by przekroczyć owe tezy ku Innemu. W obu wypadkach jednak punktem wyjścia jest dla niego metodologiczny sceptycyzm, postawa krytyczna, zakazująca rozumowi działać poza granicami jego władzy. To czyni jego filozofię tak mocną, jak najdalszą od naiwności metafizycznego realizmu.

III

Wróćmy więc do samego wywodu. Czasownikiem, pełniącym funkcję czasownika nienazywającego, wyrrywającego się z przymusu wskazywania tożsamości, jest czasownik *być*. Temporalizacja to bycie – i stąd: bycie jest czasownikiem samym. Lévinas pokazuje, że sama możliwość różnicy ontyczno-ontologicznej jako *bycie* jest czasownikiem, a więc czymś językowym, ale jednocześnie językowym w jakimś nowym, innym sensie.

Lévinas ujmuje ten nowy sposób przejawiania się czasownikowości czasownika, używając niesłychanie zmysłowych określeń. Bycie to „dziwne czasowe mrowienie”, jego istota „wibruje”, a jego jakości, jako wrażenia, „dźwięczą przysłówkowo”⁶, czyli są „jak?” samego bycia. Wraz z rozpoznaniem różnicy ontyczno-ontologicznej język wypada ze sfery oznaczania, a wchodzi w sferę zmysłowości, gdzie jest doznaniem: mrowieniem, wibrowaniem, dźwięczeniem, lecz nie – znaczeniem. Język znaczący „jest naroślą na czasowniku”⁷, czasownik zaś jako bycie-nie-oznaczające, pozbawione arbitralności znaku, jest ujmowany przez jakiś rodzaj bezpośredniego, zmysłowego czucia. Jak dźwiękowy czy dotykowy obraz.

Można by pomyśleć, że wpada tu Lévinas, tak jak mu to w *Przemocy i metafizyce* przepowiedział Derrida, w heideggerowskie tory opiewania bezpośredniości bycia. Byłoby wtedy tak, że nie można oderwać się od myślenia o języku jako referencji, nie popadając w wibrującą, nieodróżnicowaną aż do mdłości bezpośredniość *bycia*. Gdybyśmy jednak w tym pozostali, uzyskalibyśmy jakąś post-nietzscheańską filozofię w stylu Vattimo, w której musimy tylko przeboleć naszą nieuchronnie traconą tożsamość i z rezygnacją rozpuścić się w bycie.

⁵ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 77.

⁶ Wszystkie trzy cytowania: E. Lévinas, *Inaczej*, s. 62.

⁷ Tamże, s. 62.

Ale Lévinas przekracza – jak sądzę skutecznie – tę pułapkę. Chce ugryźć kwestię od strony samego nerwu filozofii Heideggerowskiej – od kwestii różnicy ontyczno-ontologicznej właśnie. Zadając niewinne z pozoru pytanie – co czyni w ogóle tę różnicę możliwą?⁸ Dlaczego wszyscy nie jesteśmy dobrymi pozytywistami, zadowolającymi się arbitralnym charakterem znaku i związanym z nim, wracając do określenia Benjamina, „niestosownym poznaniem”? A jeśli już, na wzór Heideggera, kwestionujemy proste odniesienie słów i rzeczy, by wejść w sferę bycia bytów, to czy nie pozostaniemy w tej otchłani niezróżnicowania na zawsze? Lévinas wyprowadza nas z tej magmy czasowania, błyskotliwie wykorzystując istnienie formy czasownika, jaką jest *participation* „stawanie się *participe*, imiesłowem”, imiesłowem biernym.

Prześledźmy kroki tego postępowania. Pierwsza teza Lévinasa jest taka, że tak samo bycie, jak byt, a więc sama różnica ontyczno-ontologiczna, „zawdzięczają swój ciężar Mówieniu, z którego biorą początek”. W świetle dotychczasowego wywodu jest to oczywiste. A jednocześnie – i tu Lévinas wykracza poza perspektywę Heideggera – mimo że mówienie pozwala odróżnić byty od ich bycia, nie to jest najważniejszym znaczeniem Mówienia, „nie polega [ono] na anonsowaniu istoty i bytów”⁹. To myśl kluczowa dla wywodu Lévinasa, sam ją podkreśla, pisząc: „oto jedna z tez niniejszej książki”.

Zdanie, które jest miejscem rozgrywania się różnicy ontyczno-ontologicznej¹⁰ w swej formie wykracza poza wymiar tej różnicy. Jako *proposition*, a więc zdanie oznajmujące, jest jednocześnie pro-pozycją, zwróceniem się do Innego. Sama możliwość różnicy ontyczno-ontologicznej wynika z tej podwójnej intencji tkwiącej w zdaniu; intencji, mierzącej w sens, a jednocześnie ujawniającej ten sens Innemu. Mówiąc językiem Heideggera, intencji „wypasania bycia”, ale też – a tego u Heideggera już brak, „wypasania” go dla kogoś innego. To napięcie jest siłą, „rozciągającą” chwilę terażniejszą w „diachronię”, a zasadą tego rozciągnięcia jest zdolność do odpowiedzi Innemu, nazwana przez Lévinasa odpowiedzialnością.

W *Poza istnieniem* odpowiedzialność opisuje Lévinas jako „odwroconą intencjonalność” świadomości, świadomość nie jest tu świadomością czegoś, bytu, nazwy, lecz „rozpoznana zostanie jako substytucja”¹¹. „Odwrocona intencjonalność” to skrajna i niedobrowolna bierność w relacji z Innym, którą jest akt mówienia jako otwarcie, ekspozycja, wystawienie się. Tę bierność mówienia „jako zbliżenie” pokazuje Lévinas w rozbiciu podmiotu, jakim jest właśnie temporalizacja czasownika, czyli sama możliwość różnicy ontyczno-ontologicznej. Sobości jawi się ona jako to, co w samym czasowaniu sobości się przeciwstawia, Lévinas pisze o trudzie, bólu, starzeniu się, jako śladzie dysjunkcji.

Szczególnie ciekawy jest tu wywód dotyczący starzenia się. Starzenie nie zdarza się dlatego, że tkanki coś tracą i przeważają procesy rozpadu – to ujęcie byłoby ontyczne. Ontologicznie, za Heideggerem – to raczej komórki i tkanki się starzeją, bo Ja jako jestestwo jest czasujące. Ale, przekraczając perspektywę

⁸ To i następne: tamże, s. 80.

⁹ To i następne: tamże, s. 81.

¹⁰ To i następne: tamże, s. 81.

¹¹ Tamże, s. 83.

ontologiczną i stawiając pytanie w wymiarze etycznym, starzenie jest ekspozycją relacji z Innym. Jakiej? Może polegającej na pozostawieniu miejsca w terażniejszości – stale się usuwam z tego, co jest teraz, pozostawiając tylko rzeczy, a właściwie tylko nazwy rzeczy? Pisze Lévinas: „Podmiot jest dla innego; jego bycie przemija dla innego; jego bycie umiera w znaczeniu”¹². Szczególnie to ostatnie – bycie umiera w znaczeniu – sugeruje podmiotowość, która usuwa się, pozostawiając znaczenie – świata – dla innego. Intencjonalność „aktywna” zwrócona ku rzeczom, podwaja się przez intencjonalność pasywną, wyrażającą się biernością ją wobec innego. W strukturze syntaktycznej ta druga intencjonalność przybiera formę imiesłowu, *participe*.

Imiesłów bierny to forma, w której czasownik staje się „jakby” przymiotnikiem: *starzejący się, strudzony, zbolały*, ale też, *radujący się*, a przede wszystkim *będący, bytujący*... Jednak jako forma przymiotnikowa, odpowiadając na pytanie „jaki?”, ciągle pozostaje w immanencji. Ale Lévinas zauważa, że ta forma jest też odpowiedzią na po-wołanie: *Hej! Będący! Starzejący się, zbolały, zamieszkujący*...

Pisze więc Lévinas, że *Bytujący*, jest nie tylko *modi* bycia¹³. W *modi* bycia, jakim jest czasownik, tkwi wcześniejsza logicznie możliwość „partycypacji imiesłowu”. Ta możliwość „ma odmienne korzenie”, nie partycypacja w byciu, dzięki której „się jest” to możliwość wskazania przez Innego, po-wołania przez Imię, wezwania do bycia kimś. Nie można się od niego uchylić, wyrazem nieodwołalności tej odpowiedzi jest nieuchronne starzenie się¹⁴.

Opierając się na konkretności formy gramatycznej, opuszcza więc Lévinas nieokreśloność, niereferencjalność fundamentalnej formy czasownikowej, *bycia* – to jest miejsca, do którego doprowadza nas Heidegger – i pokazuje, jak dzięki odpowiedzialności, pasywnej zdolności do odpowiedzi, w owej nieokreśloności wyłania się słowo-imię, po polsku zwane imiesłowem; to, jak pisze Lévinas, „jednostka, stanowiąca konieczny element owej partycypacji imiesłowu w czasowniku”¹⁵.

Jednocześnie Inny, wzywając mnie do bycia kimś, zrywa moją heideggerowską ciągłość w byciu, czasownikowanie, tworzy moją podmiotowość w tym-oto położeniu, („jak?” tego wezwania). Z obiektywizacji tego położenia rodzi się rzecz, przedmiot jako rzeczownik (ale nie Imię) w swojej strukturze formalnej. Natychmiast oddaję go Innemu, nie jestem wobec niego suwerenny, tracę go, odpływa ode mnie w ortogonalnej linii czasu, a więc w procesie mojego starzenia się. To jest właśnie ujawnienie podwójnej intencjonalności chwili terażniejszej, która stanowi prawdziwy „warunek warunku” różnicy ontyczno-ontologicznej wypowiedzanej w mowie.

Andrzej Leder: How the Word Becomes Image in Lévinas

I would like to present a deepened analysis of a few passages of Lévinas' "Otherwise than Being". This analysis is focused on the tension between what is

¹² Tamże, s. 90.

¹³ Tamże, s. 93.

¹⁴ Tamże, s. 94.

¹⁵ Tamże, s. 93.

figurative and non-figurative in the language. This tension belongs to the one of the most important determinants of the metaphysical construction of the world. I will try to show that Lévinas in his analysis that is performed in the dialogue with Heidegger avoids certain limitations immanent to this tension. The most important in this case are the limitations of the word and the image. The word, a spoken word is first of all a proper name and loses, according to Lévinas its characteristics of a being, a mere entity to transform itself, in a quasi-heideggerian way, into a form of the verb, that is it returns to the original ambiguity of the world. One can think that is way of losing a purity of "Adamic" language. What's more it makes the explanation of the universe of beings impossible. However, for Lévinas this transformation is crucial for he shows that in order to return to the world of proper names, the world of beings and the world of discourse the concept of the Other is indispensable.

Andrzej Leder: Comment la parole devient l'image en restant la parole chez Lévinas

Dans ma présentation j'entreprendrais une lecture intensive des certains passages d'*Autrement qu'être*. La perspective de cette lecture sera déterminée par la tension entre ce qui est, dans le langage, figuratif, et ce qui est non-figuratif. Cette tension reste une des axes les plus importantes dans la construction métaphysique du monde.

J'essaierais de montrer que dans ses analyses, menés en dialogue avec la pensée de Heidegger, Lévinas dépasse certaines limites déterminées par la tradition de ce controversé. La plus importante et celle qui sera l'objet de mon intérêt, est la limite entre la parole et l'image. Le mot, la parole, et surtout un nom, perd dans le raisonnement de Lévinas la position d'un étant pour - de la façon heideggerienne - se dissoudre dans l'être de la forme du verbe, donc revenir à l'ambiguïté d'un monde toujours en flux. On pourrait penser, que nous perdons ainsi la pureté de la langue adamique. De plus, on ne saurait plus comment expliquer l'univers des étants. Mais cela est indispensable à Lévinas, il montrera, que pour revenir à l'univers des noms propres, des étants, le discours, ou le plaidoyer, de l'Autre est indispensable.

Marta Szabat

Przemiany *il y a* w filozofii Emmanuela Lévinasa

Il y a raczej wskazuje niż znaczy. Dlatego w filozofii Lévinasa występuje ono w roli przeciwstawnej do tego, co skonceptualizowane. *Il y a* nie ma formy, lecz jest pewnego rodzaju faktycznością, która nie jest pozytywna. *Il y a* jest zaimkiem trzeciej osoby w bezosobowej formie czasownika. Sens, na jaki wskazuje ten zaimek *de facto* jest neutralny, jednakże ten rodzaj bezosobowości wzbudza u francuskiego filozofa niepokój. Dlaczego? Na to pytanie będziemy starać się odpowiedzieć właśnie w tym artykule.

Tekst podzielony jest na trzy części. We wszystkich koncentruję się na kategorii *il y a*. Podział zaś wynika z rozwoju filozofii samego Lévinasa, którą można podzielić na trzy etapy. Pierwszy wiąże się z próbami wypracowania koncepcji *il y a* jako tego, co anonimowe, mroczne, nieświadome, zmysłowe. Szczególnie jest to widoczne w pracach: *De l'existence à l'existant (Istniejący i istnienie)* z roku 1947 i w *Le temps et l'autre (Czas i to, co inne)*, czterech wykładów z przełomu 1946/47. Następnie, na drugim etapie rozwoju myśli francuskiego filozofa, rozumienie znaczenia *il y a* ewoluuje. Można to prześledzić w dziele *Totalité et Infini (Całość i nieskończoność)* z 1961 r. Na trzecim etapie znaczenie tytułowego terminu zostaje ustalone. Podstawą do rozważań jest książka *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (Inaczej niż być lub ponad istotą)* z 1974 r.

Kategoria *il y a* w *Istniejący i istnienie*

Kategoria *il y a* nie oznacza ani dobra, ani zła. Zaimek ten nie wskazuje na podmiot, jest w bezosobowej formie. Sygnalizuje działanie się, czynność. Działanie nie dotyczy jednak ani podmiotu, ani konkretnej osoby. Byłby to jakiś rodzaj ruchu, którego ani cel, ani wykonawca nie są określone.

Opisy, które odnoszą się do *il y a* charakteryzują je jako mroczne, jako noc, przerwę w świadomości, czyste istnienie, od którego nie ma ucieczki. Sama jednak kategoria *il y a* nie jest zabarwiona aksjologicznie. Niemniej, stoi na pozycji przeciwstawnej do hipostazy¹, wyzwalającej się z *il y a* i ustanawiającej pozycję przyszłej podmiotowości, której postać Lévinas doprecyzowuje na kolejnych etapach rozwoju swojej filozofii.

¹ Termin „hipostaza” wywodzi się z tradycji judeochrześcijańskiej. Oznacza przemianę tego, co było czymś niemającym określonego kształtu w jego przeciwieństwo. W filozofii Lévinasa można scharakteryzować hipostazę jako wydobycie się z bezkształtnego istnienia i przybranie formy.

Il y a, w opinii francuskiego filozofa, nie może być dostępne w dyskursie ponieważ nie ma formy, nie przybiera kształtu. Można je tylko przeczuć, nastroić się na nie. *Il y a* jest poza obszarem dyskursu. Dlatego jest mroczne, w przeciwieństwie do świadomości, która ujarzmia *il y a*, nadając mu kształt, pozwalając mu się usensownić. Nadanie *il y a* sensu jest jednocześnie jego przewyciężeniem, oswojeniem. Oznacza to jednak również niemożność całkowitego pozbycia się *il y a* z tworzących się struktur podmiotowych – nie może ono stać się jasne, pozytywne. *Il y a* jest obecne w świadomości jako mrok, ciemność. Jego rola, jak zobaczymy w dalszej partii tekstu, nie ulega zmianie, nawet na ostatnim etapie drogi filozoficznej francuskiego filozofa.

Świadomość według Lévinasa wchodzi zatem w relację z *il y a* na tyle, na ile potrafi je ujarzmić. Ciało zaś jest sobą o tyle, o ile pozwala nadchodzić świadomości i do tego też jest jej potrzebne. Ciało jest „sobą” w takim stopniu, w jakim świadomość nada mu sens.

Il y a określane jest przez Lévinasa jako bycie anonimowe, odmienne od Heideggerowskiego *es gibt*². O ile bowiem *es gibt* oznaczałoby to, co się daje, wydarzenie, o tyle *il y a* Lévinasa nie ma nic wspólnego z obdarowywaniem³. Nie jesteśmy obdarzeni *il y a*, ono jest. Co więcej, nie jest ono wyjątkowe i w tym samym momencie, w którym jest w nas, jest w kimś innym, czy jest kimś innym i jest gdzie indziej. *Il y a* jest czymś neutralnym:

[...] przede wszystkim jednak chodzi właśnie o opis owego *il y a*, z naciskiem na jego nieludzką neutralność. Neutralność do przewyciężenia już w fazie hipostazy, gdy bycie, silniej niż negacja, podporządkowuje się, jeśli tak wolno powiedzieć, bytom, istnienie – temu, kto istnieje⁴.

W hipostazie, która jest pierwszą próbą ustanowienia podmiotu, *il y a* traci swoją nieoswojoną dzikość na rzecz tego, kto istnieje. Dopiero wówczas możliwa jest etyka. Wtedy też dopiero możemy próbować wprowadzać kategorie aksjologiczne, takie jak na przykład dobro. Po to, byśmy mogli być dobrzy, zło musi zostać ujarzmiione, ale, w takim razie, w jaki sposób można opisać i określić ów moment ujarzmiiania oraz czym jest mrok, który z konieczności musi być zaanektowany przez podmiot? Czytamy:

Dualizm istnienia i tego, kto istnieje, zakrawa oczywiście na paradoks, gdyż ten, kto istnieje, nie może niczym zawładnąć, gdy jeszcze nie istnieje. Ale prawdziwość tego »dualizmu«, faktyczność tego zawładnięcia potwierdzają pewne momenty ludzkiej egzystencji, gdy przyległość istnienia i tego, kto istnieje, jakby się rozszczepia⁵.

Formy, poprzez które ujawnia się świat, z jednej strony, nadają prawo bytu w świecie⁶:

² E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Homini, Kraków 2006, s. 11.

³ Zob.: E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 27-28; M. Adamiak, *O kobiecie, która nawiedza myśl. Kobieta jako figura inności w koncepcji podmiotu Emmanuela Lévinasa*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 35-37.

⁴ E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, s. 12.

⁵ Tamże, s. 27.

⁶ Tamże, s. 58.

[...] forma to taki sposób wyznaczania kresu, w którym kres jest zarazem określeniem i poddaje się rozumieniu [...]?

Z drugiej strony, formy/postaci ujawniają swój własny cień, ciemną stronę, bezforemność – *il y a*. Jeżeli chodzi o „Ja”, to za każdym razem forma, nadawana istnieniu, stanowi pełnię, mimo tego, że zawsze „rzuca cień”, pozostaje w cieniu. „Ja” zawsze jest tożsame samo ze sobą, nawet w momencie nawiązywania relacji. Jak jednak pełnia istnienia, którą jest Lévinasowski podmiot może dopuszczać obecność mroku? To pytanie zadawał sobie Derrida⁸.

Lévinas lokalizuje początek rozumienia oraz refleksji w momencie, w którym podmiot uświadamia sobie, że posiada pewne treści, odkładające się uprzednio w jego pamięci. Z drugiej też strony, uświadamianie sobie tego, połączone jest z jednoczesnym dystansowaniem się podmiotu, czyli „Ja”, wobec treści, mogących stać się przedmiotem refleksji i wyraźne oddzielenie tego, że się jest podmiotem od przedmiotu poznania. W *Istniejącym i istnieniu* uwaga ta została ujęta w zdaniu:

To, co dane, nie jest tożsame z „ja”⁹.

Przy tym jednakże to, co dane stanowi punkt wyjścia zarówno dla dystansu, jaki wytworzony został w tradycji myślenia podmiotowo-przedmiotowego, dla refleksji etycznej, podejmowanej przez Lévinasa, jak i dla możliwości wyodrębnienia zarówno struktury „Ja”, przedmiotu poznania czy sensu przedmiotowego. To, że mamy do czynienia z tym, co dane powoduje także, że neutralne istnienie, nazywane *il y a*, zmienia swoją jakość, to znaczy w istniejącym, czyli w „Ja”, zasymilowane oraz odłożone zostaje istnienie, które aktualnie nawiązuje relację ze światem, czyli ten, kto egzystuje, nabywa doświadczeń, pragnie, rozwija się i w ten sposób przeobraża to, co przez niego zastane w nową jakość. Nadaje to relacji ze światem wymiar osobisty oraz konkretny. Na dowód tego można przywołać następujące słowa:

»Ja« nie zwraca się ku swojemu istnieniu, jest przez nie zniewolone. Opanowane – istnienie opanowuje. Dany w intencji świat pozostawia »ja« wolność względem świata. To, co jest dane, nie spoczywa na jego barkach, lecz zostaje odłożone, niczym ciężar w przechowalni bagażu¹⁰.

Przy czym wolność możliwa jest także w momencie zdystansowania, więc można traktować ją jako efekt bądź wynik pracy nad nieznikającym istnieniem neutralnym – *il y a* – jak i nad tym, co dane, czyli prowadzące do ukształtowania się określonej postaci „Ja”.

Il y a nie jest ani czymś, ani niczym. *Il y a* nie jest, jak powiedzieliśmy wyżej, dane. Jednakże Lévinas mówi o *faktyczności il y a*¹¹, którą określa mianem *bezkształtnej rojowiska, materialnością bytu*, czymś, co ujawnia się

⁷ Tamże, s. 61.

⁸ J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Levinasa*, przeł. K. Matuszewski, P. Pieniążek, w: *Pismo filozofii*, red. B. Banasiak, Inter Esse, Kraków 1993, s. 189-263.

⁹ E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, s. 69.

¹⁰ Tamże, s. 69.

¹¹ Tamże, s. 89.

za przejrzystością form¹². Podmiotowość, nadając *il y a* formę, wyznacza mu granice. Jednak *il y a* nieustannie i nieuchronnie pozostaje mroczną stroną tego, co nazwane zostało hipostazą.

W zbiorze czterech wykładów wygłoszonych w roku 1946/47 pod tytułem *Le temps et l'autre* [Czas i to, co inne] *il y a* pojawia się w tle rozważań o podmiocie, o tym, co wobec niego inne, o samotności podmiotu, która jest jego cechą konstytuującą, o cierpieniu i o śmierci. *Il y a* zostaje określone mianem *istnienia bez istniejącego*:

Coś, co nie jest ani podmiotem, ani rzeczownikiem. Fakt istnienia, który się narzuca, kiedy nie ma już nic. I jest to anonimowe: nie ma nikogo ani niczego, co brałoby to istnienie na siebie. Jest to bezosobowe, jak wyrażenia „pada” albo „jest ciepło”. Istnienie, które powraca niezależnie od negacji, poprzez którą by się je odrzucało. „*Il y a*” jako nieusuwalność czystego istnienia¹³.

W dalszej partii tekstu padają takie słowa jak: *nieokreślone tło*¹⁴, *czuwanie bez celu*¹⁵, *wieczność*¹⁶, *która nie może być ukojeniem*. *Il y a* byłoby poza czasem. Można je rozumieć jako zawieszenie istnienia, które znajduje się gdzieś poza przeszłością, terażniejszością i przyszłością:

[...] jeśli należałoby odnieść pojęcie „*il y a*” do jakiegoś ważnego wątku klasycznej filozofii, to miałbym na myśli Heraklita. Nie mit rzeki, do której nie można wejść dwa razy, ale jego wersję w wydaniu Kratylosa, gdzie mowa o rzece, do której nie można wejść ani razu; gdzie nie może powstać sama stałość jedności, forma wszystkiego tego, co istniejące. Byłaby to rzeka, w której zanika ostatni element stałości, przez odniesienie do której rozumiane jest stawianie się¹⁷.

Il y a to coś nieludzkiego. Podmiot po to, aby móc być sobą, aby kształtować swoje „Ja”, aby wejść chociaż raz do rzeki życia, musi definitywnie odciąć się od *il y a*. To ostatnie jednak jest problematyczne, ponieważ doświadczenia graniczne¹⁸ takie jak: cierpienie czy śmierć stawiają podmiotowość nieuchronnie w obliczu jakiejś odmiany niebycia, którą Lévinas określa w *Czasie i tym, co inne* właśnie mianem *il y a*. W sytuacji bliskiej śmierci „Ja” zdaje sobie sprawę, że przemija, znika, że przyszłość jest niewiadomą, jest tym, co nieokreślone, jest na granicy bytu i niebytu, nie można jej ogarnąć, a tym bardziej nie sposób jej zaplanować. Śmierć i związane z nią cierpienie rozrywają samotność podmiotu i wystawiają go, z jednej strony, na to, co inne, a, z drugiej, na to, co niewiadome, tajemnicze. Podmiot zostaje *osaczony przez życie i bycie*¹⁹. Nikt przecież nie chce umierać. Z drugiej strony, nikt nie chce cierpieć i doświadczać ciężaru własnego życia. Nikt też nie pragnie błagać o śmierć z powodu zbyt silnego bólu. Sytuacje, w których tożsamość „Ja” wymaga definiowania

¹² Tamże.

¹³ E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 30.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, s. 31.

¹⁶ Tamże, s. 32.

¹⁷ Tamże, s. 33.

¹⁸ Sformułowanie nawiązuje do koncepcji sytuacji granicznych Karla Jaspersa. Zob.: K. Jaspers, *Philosophie*, t. 3, Berlin-Heidelberg-New York 1973, s. 201-210, 220-254. Podaję za: K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, przeł. A. Staniewska, M. Skweciński, w: R. Rudziński, *Jaspers*, Wiedza Powszechna „Myśli i ludzie”, Warszawa 1978, s. 186-242.

¹⁹ E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 68.

jej na nowo, kiedy musi ono uczyć się żyć od początku – inaczej – są to często sytuacje zawieszenia. Wówczas, można, według Lévinasa, usłyszeć szum *il y a*. Sygnalizuje on bierność podmiotu, niemożność ogarnięcia własnej egzystencji i zapanowania na nią. „Ja” musi wówczas wybierać: albo określi samo siebie, albo podda się temu, co nieokreślone, osunie się w *il y a*.

Wykładnia *il y a* w *Całości i nieskończoności*

Wydaje się, że nieprzypadkowo *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci* rozpoczyna się od analizy stanu wojny, która *zawiesza moralność*²⁰. Co więcej, według autora tej książki, taki stan jest charakterystyczny dla ontologii jako nauki o byciu. Rzeczywistość wojny nie chroni, lecz redukuje, podporządkowuje, ujednolica. Prawda o wojnie w historii filozofii uobecnia się w zredukowaniu różnorodności wszystkiego, co jest, do pojęcia bytu lub heideggerowskiej kategorii bycia²¹. W tych niewinnych z pozoru słowach zawiera się, według Lévinasa, mrok dziejów. Mrok ten uznawany jest jednak, w tradycji filozoficznej, za coś odwrotnego, za prawdę, światło, czyli za coś definitywnie pozytywnego.

Wojna – twarda rzeczywistość [brzmi to jak pleonazm!], twarda lekcja rzeczy – wydarza się jako czyste doświadczenie czystego bytu w tej oślepiającej chwili, gdy ptoną draperie iluzji. Wydarzenie ontologiczne, jakie rysuje się w owej czarnej jasności, polega na tym, że za sprawą obiektywnego porządku, przed którym nie można się uchylić, byty zakotwiczone przedtem w swojej tożsamości zostaną puszczane w ruch, absoluty podlegają mobilizacji. Doświadczenie siły jest doświadczeniem rzeczywistości. Ale przemoc polega nie tyle na ranieniu i unicestwianiu, co na rozrywaniu osobowej ciągłości, na zmuszaniu osób do tego, by grały rolę, w których się nie odnajdują, by zdradzały nie tylko swoje zobowiązania, ale także samą swoją substancję, by popełniały czyny, które niszczą wszelką możliwość czynu. Wojna nowoczesna, jak zresztą każda wojna, posługuje się bronią, która obraca się przeciwko temu, kto jej używa. Ustanawia porządek, wobec którego nikt nie może się zdystansować. Nic nie jest wówczas zewnętrzne. Wojna nie ujawnia zewnętrznosci i Innego jako Innego, niszczy tylko tożsamość Toż-Samego²².

Pojęcia bytu i bycia łączą się również z pojęciem całości, które, z jednej strony, związane jest z tym, co obiektywne, a z drugiej, z absolutem. Samo pojęcie całości, czyli tego, do czego wszystko inne ma być sprowadzone, zostaje potraktowane jako co najmniej problematyczne. W zakresie tego pojęcia to, co Inne²³ ma być zredukowane do Toż-Samego, a może raczej, redukuje również samego Toż-Samego do pojęcia bytu. Redukcja zaś, w rozumieniu Lévinasa, niszczy i, jak wynika z przywołanego wyżej cytatu, uniemożliwia także prawidłowy rozwój tożsamości. Całość nie jest więc przez francuskiego filozofa rozumiana jako pewna jednocząca różnorodność, tendencja, zachowująca i przechowująca jednostkowe tożsamości, ale jako niszcząca i degenerująca siła, redukująca indywidua do pewnego jednolitego wzorca. Całość to, inaczej

²⁰ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 3.

²¹ Tamże, s. 34-36.

²² Tamże, s. 3-4.

²³ W tekście będę posługiwać się terminem Inny, pisząc go wielką literą. Zdecydowałam się na taką wersję ze względu na związek [również językowy] Innego z Toż-Samym. Inny odnosi się w filozofii Lévinasa nie tylko do innego człowieka czy Boga, lecz także używany jest do określenia wszelkiego typu inności.

mówiąc, unifikacja, w której różnorodne wzajemne relacje nie mają racji bytu, ponieważ nie odnoszą się do oryginalnych, wyjątkowych tożsamości, ale zostają utożsamione – sprowadzone – do tego samego, czyli bytu, zastępującego ich własną istotę. Ta ostatnia zaś, jak już zostało zaznaczone w poprzednim rozdziale, definiuje samą siebie, to znaczy określa siebie w opozycji do tego, co bezzczasowe, niemające kształtu, neutralne. Nie znaczy to jednak wcale, że określone „Ja” jest zamknięte wyłącznie w swojej samotności, że jest czymś na kształt leibnizjańskiej monady. Pełnia tożsamości kształtuje się w relacji z tym, co inne. Dlatego można ją rozumieć jako rodzaj pełni metafizycznej. Pełni, która przekracza samą siebie, w stronę Innego. Różnice w rozumieniu całości i nieskończoności Lévinasa próbuje wyjaśnić w następujący sposób:

Nie zastępując filozofii eschatologią, nie „dowodząc” filozoficznie „prawd” eschatologicznych, można, wychodząc od doświadczenia całości, cofnąć się do sytuacji, w której całość pęka, choć właśnie ta sytuacja umożliwia samą całość. Taką sytuacją jest rozblysk zewnętrżności, czyli transcendencji, w twarzy drugiego człowieka. [...]

Stosunek z nieskończonością nie daje się wyrazić w terminach doświadczenia, albowiem nieskończoność przekracza myśl, która o niej myśli. Właśnie w tym przekraczaniu wytwarza się samo jej *nieskończenie*. Dlatego relację z nieskończonością trzeba będzie wypowiedzieć w terminach innych niż kategorii obiektywnego doświadczenia. Ale jeżeli doświadczenie znaczy właśnie relację z absolutnie innym – to znaczy z tym, co zawsze przekracza myśl – relacja z nieskończonością stanowi jedyne doświadczenie we właściwym sensie²⁴.

Według Lévinasa nieskończoność łamie prawa wojny. Takim sztandarowym już przykładem fenomenu czy antyfenomenu, którego jawienie się przekracza własną treść, jest twarz. Nie będziemy zajmować się w tym tekście prezentacją różnorodnych znaczeń twarzy wydobytych przez autora *Całości i nieskończoności*. Można je odnaleźć zarówno w samej książce, w innych pismach filozofa, jak i bogatej literaturze przedmiotu²⁵. Tym, co będzie interesowało nas najbardziej jest związek pojęcia bytu i heideggerowskiej kategorii bycia z *il y a*.

W *Istniejącym i istnieniu* hipostaza wydobywała się z mroków *il y a*, tworząc załączki podmiotowości. Dokonywało się to w dialektycznym ruchu, w którym *il y a* było elementem kształtującej się struktury. Na obecnie analizowanym, dojrzałym etapie podmiotowość ugruntowana zostaje w idei nieskończoności, która wchodzi w dialektyczną relację z całością. Idea nieskończoności jest, według Lévinasa, filozoficznie pierwotna. Zakłada ona nieadekwatność wszelkiej wiedzy, nieustające transcendowanie wszystkiego, co w jakikolwiek sposób dane jest w strukturze podmiotu. Podmiot, z samej swojej istoty, nie jest tożsamy ze sobą, ponieważ gruntem jego podmiotowości jest przekraczanie obiektywizującej myśli, transcendowanie bytu, także tego, który został ukształtowany przez tradycję, kulturę. Wydaje się też, że przekraczanie odnosi się również

²⁴ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 8-9.

²⁵ Zob. m.in.: tamże, s. 62, 68-69, 74-82, 102-105, 217-300; E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philipp`em Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1991, s. 45-53; E. Lévinas, *Philosophie, justice et amour*, w: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paryż 1991, s. 113-115; M. de Saint-Cheron, *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*, przeł. K. Kot, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008, s. 57-73; F.-D. Sebbah, *Emmanuel Lévinas*, w: *Introduction à la phénoménologie*, red. Ph. Cabestan, Ellipses, Paris 2003, s. 134-138; J. Tischner, *Spotkanie z myślą Lévinasa*, w: *Etyka i Nieskończony*, s. 7-10; J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 2000, s. 166-180.

do wspomnianej wojny, do mroku, który zaciemnia prawdziwe światło. *Il y a* zostaje *implicite* zdiagnozowane w pojęciu bytu i bycia, synonimów całości, a cała koncepcja podmiotowości zostaje przeformułowana i ugruntowana na metafizyce nieskończoności.

Il y a w *Całości i nieskończoności* byłoby tym, co ukrywa się w strukturach rozumienia Toż-Samego jako Innego. Byłoby możliwością zredukowania absolutnej różnicy oraz absolutnego dystansu, jakie rozdzielają te dwie struktury, do schematów jednolitego układu tego samego bytu czy istoczącego się bycia. *Il y a* byłoby obecne w możliwości zredukowania, pozbawienia tego, co Inne jego inności. Wyrażałoby się w pytaniu, jakie stawia sam autor:

Jak jednak Toż-Samy, urzeczywistniający się jako egoizm, może wejść w relację z Innym, nie pozbawiając go natychmiast jego inności²⁶?

Odpowiedzią na to pytanie jest właściwie cała książka Lévinasa, w której – poprzez różnorakiego rodzaju analizy – stara się on pokazać możliwość zachowania wszystkiego, co inne w *głębieniu mowy, dobroci, pragnienia*²⁷. Wszystko to możliwe jest jednak do zachowania właśnie w „Ja”, w tym, co jest tożsame ze sobą. Dlatego całość pozostaje możliwością „Ja”, co więcej, jest to możliwość, która przez wieki „Ja” charakteryzowała:

Prymat Tego Samego wynikał z lekcji Sokratesa. Nie przyjmować od innego człowieka nic poza tym, co jest zawarte we mnie samym, jakbym przez całą wieczność już posiadał to, co przychodzi do mnie z zewnątrz. Nic nie przyjmować, czyli być wolnym. Wolność nie oznacza kapryśnej spontaniczności wolnej woli. Jej ostateczny sens polega na owym obstawaniu przy Tym Samym, które to obstawanie jest Rozumem. Poznawanie jest rozwijaniem tej tożsamości. [...]

Poznać to uchwycić byt, wychodząc od niczego albo sprowadzić go do niczego, odebrać mu jego inność. Ten wynik osiąga się dzięki pierwszemu promieniowi światła. Oświetlić znaczy pozbawić byt jego oporu, ponieważ światło otwiera horyzont i opróżnia przestrzeń – odsłania byt w perspektywie nicości²⁸.

Dla francuskiego filozofa pojęcia bytu i bycia są ahistoryczne i ogólne. W efekcie, podobnie jak na obrazach Picassa, z tak zwanego okresu błękitnego i różowego, nie sposób zidentyfikować ani miejsc, ani chronologii, ani imion przedstawianych postaci i przedmiotów. Przestrzeń obrazów Picassa z tego okresu jest pusta, jest otchłanią pustych istnień, braku marzeń, biedy. Problematyczne dwa pojęcia, w swojej neutralności, również niosą podobne przesłanie. Byt otwiera pole refleksji określonego typu, ale jednocześnie wpycha myślenie w schemat, mający być, w zamierzeniu klasycznych filozofów, na tyle pojemny, aby stworzyć pozór uniwersalności. Podobna sytuacja zachodzi w przypadku bycia. Redukuje ono relację podmiotową z Innym do relacji z jego byciem [jako bytu]; relacja historycznie konkretna zostaje wprowadzona na pozahistoryczny, neutralny poziom. Ogólność klasycznej refleksji filozoficznej, wyrażająca się w pojęciach, traci, po drodze, to, na co wskazywali również filozofowie przed

²⁶ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 25.

²⁷ Tamże, s. 26.

²⁸ Tamże, s. 32.

Lévinasem, mianowicie konkret i wyjątkowość, gubi gdzieś twarz. Wszędzie zaś tam gdzie nie ma twarzy pojawia się *il y a*:

Negacja wszystkich określonych rzeczy pozwala wyłonić się bezosobowemu *il y a*, które, za plecami przeczenia, leży nietknięte i obojętne na stopień tej negacji. Cisza nieskończonych przestworzy jest przerażająca. Pochwylenie przez *il y a* nie odpowiada żadnemu przedstawieniu [...] ²⁹.

Gubienie twarzy, to znaczy bezwiedne bądź celowe redukowanie jej do bytu, czyli do istoty, duszy, rozumu, myślenia, substancji itp., implikuje zasłonięcie jej rzeczywistości, zapomnienie o niej. Nie znaczy to jednak przecieź, że twarzy nie ma, że w redukcji do pojęcia, przestaje ona istnieć. Przeciwnie, istnieje ona w ucisku, uciemnieniu, daje o sobie znać mimo pustki, w którą zostaje wepchnięta. Rysy twarzy są widoczne mimo neutralności *il y a*. Pojęciowy charakter bytu, generując pustkę horyzontu, pozornie tylko ustanawia całość obiektywną. Nie jest to jednak rzeczywistością, lecz iluzją. Dzieje się tak dlatego, że niemożliwą do zupełnego zredukowania podstawą zawsze będzie czyjaś twarz, inny człowiek. I tutaj wchodzimy już w porządek etyczny. Według Lévinasa zaś to właśnie etyka jest filozofią pierwszą. Końcowy podrozdział ostatniej, piątej, części nosi tytuł *Bycie jako dobroć – Ja – pluralizm – Pokój*. Etyka Lévinasa niesie ze sobą pokój.

Jak widzimy, *il y a* może być mrokiem, dialektycznie związanym ze światłem. W tym ostatnim bowiem podmiot może posiadać przedmiot, to znaczy zawieszając jego byt, zawieszając sposób, w jaki istnieje, a więc istotę jego samego ³⁰. W momencie jednak przerwania tego zawieszenia ujawnia się transcendencja. Według Lévinasa jest ona absolutną zewnętrżnością. Jak jednak, powtórzmy za Derridą, może ona pozostawać z Ja w związku, skoro jest absolutna? Czy sam fakt transcendencji i określona postać metafizyki, jaką przyjmuje filozof, chroni jego samego i wszystkich innych przed wpływem *il y a*?

O *il y a* w *Inaczej niż być lub ponad istotą*

Odpowiedź na pytanie o związek pomiędzy transcendencją Innego i Toż-Samym zawarta jest w *Inaczej niż być lub ponad istotą*. W książce nie znajdziemy jednak satysfakcjonującej odpowiedzi na pytanie o możliwość wzajemnej relacji pomiędzy absolutnym Innym i absolutnym Toż-Samym. Wydaje się też, że Lévinas nieco inaczej rozumie pojęcie absolutu niż zwykło się je rozumieć na gruncie zachodniej tradycji filozoficznej. W jego koncepcji absolutny charakter Innego nie uniemożliwia relacji z Toż-Samym. Kontakt pomiędzy Innym a Toż-Samym tak naprawdę odbywa się bowiem na płaszczyźnie przedrozumowej, na płaszczyźnie *racjonalności, wcześniejszej od tematyzacji* ³¹ [*une raison d'avant la*

²⁹ Tamże, s. 223.

³⁰ Zob.: tamże, s. 40.

³¹ E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, przeł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 277-278.

*thématisation de la signification par un sujet pensant*³²]. Dlatego absolutność sposobu istnienia nie ma charakteru wyłącznie konceptualnego. Pochodzi ona z etycznego, pierwotnego porządku, w którym każdy sposób, w jaki się istnieje jest od razu konkretny, wyjątkowy, a przy tym różny. To właśnie w tej różnicy kształtuje się wrażliwość na to, co inne. Wrażliwość tę Lévinas określa mianem odpowiedzialności, którą rozumie jako pierwotną, głęboką strukturę Toż-Samego. Swój wyraz znajduje ona w formule *jeden-za-drugiego* [*l'un-pour-l'autre*]. W rozdziale *Substytucja* można przeczytać:

Odpowiedzialność za drugiego człowieka – nieograniczona odpowiedzialność, która nie mieści się w rachunku tego, co wolne i niewolne – wymaga podmiotowości jako niezastępowanego zakładnika; podmiotowości, która zostaje wydobyta spod Ja w bierności prześladowania, która jest zepchnięta i wygnana poza istotę ku Sobie. Sobość poza istotą – śmiertelna bierność³³!

Śmiertelna bierność byłaby, według francuskiego filozofa, rodzajem dobroci podmiotowości wbrew sobie samej³⁴. Podmiotowość przekracza swoją istotę czy może, jak chce Lévinas, *oswabadza się* [*dégager*] z niej³⁵ dzięki własnej wrażliwości, która jednocześnie jest biernością i tym, co najbardziej własne. Przekroczenie istoty, czyli klasycznej substancjalności, dokonuje się we wspomnianej bierności, jaką charakteryzuje się, wrażliwa na Innego, podmiotowość, będąca zawsze w pełni gotowa na *ofiarowanie samej siebie* [*un s'offrir*] za Innego:

Bierność najbardziej bierna, nie dająca się opanować – podmiotowość albo sama pod-ległość, samo pod-danie podmiotu [...] – polega na opętaniu odpowiedzialnością za uciskanego, którym jest ktoś inny niż ja³⁶.

W bierności i wrażliwości podmiotowość jest otwarta na zranienie, czyli na ból i cierpienie, których może doświadczyć od Innego. Podmiotowość jest bezbronna. *Oswobodzenie się* z istoty oznaczałoby więc uznanie własnej cielesności/zmysłowości, konstytuującej określonego rodzaju wrażliwość, za etyczną. Wrażliwość, ujawniająca się w *racjonalności, wcześniejszej od tematyzacji*, ma sens moralny. Co więcej, ten sens determinuje sposób istnienia podmiotu. Nie jest on neutralny. Podmiotowość [„Ja”, Toż-Samy] w swojej konkretności, racjonalnej spontaniczności, jest inna od podmiotowości bytu, dla której na przykład prześladowanie nie jest istotną cechą konstytuującą. Tego typu podmiotowość po to, by mogła ona w końcu stać się sobą, musi zerwać z iluzją pustki, z bezpieczną, niezaangażowaną biernością i obojętnością. Jest to możliwe wówczas, gdy odkryje własną transcendentną naturę, zawsze już skierowaną poza siebie, poza podmiotową tożsamość, ku Innemu. Transcendentny charakter podmiotowości umożliwia właśnie formułę *jeden-za-drugiego*. Nie jest ona jednak stała, to znaczy absolutna, wieczna i niezmienna. Istotowa transcendencia racjonalnej, spontanicznej, podmiotowości jest historyczna i wymaga od tej

³² E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1974, s. 258-259.

³³ E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 211.

³⁴ Tamże, s. 96.

³⁵ Tamże, s. 21.

³⁶ Tamże, s. 97.

ostatniej rozwijania możliwości, jaką sama jest. Z drugiej jednak strony, wrażliwa podmiotowość nie jest wyłącznie prywatna, jednostkowa. Odpowiedzialność za Innego określa ją przecież w tym, jaką ona jest. Tego rodzaju podmiotowość nie jest ani w konkretnym miejscu, ani w określonym czasie. Jest, na co zwracaliśmy już uwagę, czymś przedteoretycznym czy czymś poprzedzającym sposób porządkowania świata.

Odpowiedzialność podmiotu za Innego nie jest określona. Przeciwnie, Lévinas sytuuje tak rozumianą podmiotowość w porządku bez porządku, w anarchii, w bez-miejscu, ponad lub poza istotą³⁷. Wrażliwość podmiotu ujawnia się zawsze w interakcji z tym, co inne. Aby zrozumieć samego siebie, podmiotowość musi wejść w relację z Innym. Wówczas będzie możliwe określenie własnej tożsamości, która transcenduje w stronę Innego, po to, by wrócić do wrażliwości, umożliwiającej jakąkolwiek relację. Budowanie osobnej podmiotowości z kolei dokonuje się po to, aby można było otwierać się na Innego. Tak rozumiana podmiotowość nie ma również możliwości uchylenia się od odpowiedzialności czy wrażliwości. Znaczenia wrażliwości, bierności, odpowiedzialności, podmiotowości wzajemnie się dopełniają, wskazując na etyczność człowieka, który nie może być nieetyczny, jeżeli jest człowiekiem. Można powiedzieć, że relacja z Innym opiera się na nieustannym rozrywaniu ustalonego porządku, to znaczy rozpoczyna się wciąż na nowo, nigdy nie przebiega wedle niezmiennego planu, który byłby uniwersalny dla wszelkiego typu relacji. Stosunki z Innym nie są doskonałą, niezakłóconą harmonią. Nie opierają się na apollińskiej harmonii czy na Arystotelesowej zasadzie *złotego środka*. W związku z tym podmiotowość jest biernością bez granic, jest nieskończonością, w której podmiot odnajduje się za każdym razem na nowo, ale zawsze jako wrażliwy i bezbronny. Podmiot jest zewnętrzny wobec samego siebie, ponieważ dynamika jego wrażliwości wynika z relacji z Innym. Człowiek jest człowiekiem wtedy, kiedy oswobodzi się z *il y a*. Czy jest to jednak możliwe?

Wydaje się, poucza o tym historia, w tym historia filozofii, że podmiot nie jest w stanie odciąć się od *il y a*, że zawsze może się w nie osunąć, poprzestać na własnej neutralności. W *Inaczej niż być lub ponad istotą* czytamy:

Jednak to odnajdywanie się podmiotu w istocie – chociaż sama istota w swym zebraniu musiała umożliwić jego terażniejszość i wolność – nie jest harmonijną i niewinną partycypacją. Jest właśnie nieustannym szmerem wypełniającym ciszę, w której podmiot odrywa się od istoty, aby ustanowić się jako podmiot w stosunku do otaczających go przedmiotów. [...] Podmiot można pomyśleć poza byciem właśnie jako wyjątek i wygnańca, jako tego, kto jest odpowiedzialny. W znaczeniu jeden-za-drugiego sobość nie jest ani bytem przewzorycznie transcendentalem, czekającym na miejsce w byciu, które sam ustanawia, ani też bytem absolutnym, w stosunku do którego fenomen byłby tylko spójnym marzeniem. Jeden w jeden-za-drugiego nie jest bytem poza byciem, lecz znaczeniem, porzuceniem istoty bycia dla innego, *sobością*, substytucją innego, podmiotowością jako podporządkowaniem wszystkiemu, jako *doznawaniem wszystkiego* i *dźwiganiem wszystkiego*. Nieustanny szmer *il y a* przeciwstawia swoją absurdalność transcendentalnemu i aktywnemu ja, które zaczyna, jest obecne i terażniejsze³⁸.

³⁷ Zob. tamże, s. 23-24.

³⁸ Tamże, s. 273-274.

il y a jest jak gdyby przeznaczeniem podmiotu, jako że jego istota jest dla niego samego zewnętrzna, nieznaną, nie do opanowania. To, co poza sensem – pustką i szmer neutralnej perspektywy – pozostaje i będzie pozostawać pokusą podmiotu, który po osunięciu się w *il y a* wszedłby w iluzję własnej pełni, przeprowadzającej go poza jednostkową historyczność. Co więcej, w mocy *il y a* pozostaje zawładnięcie tym zapomnieniem własnej istoty. Podmiot, przyzwyczajony do bycia bytem, pośrednio, ponad własną istotą, staje się nim, a może raczej utożsamia się z pozorem samego siebie. Staje się podmiotem ontologicznie poprawnym, lecz niemetafizycznym. Można więc powiedzieć, że faktyczny bezsens, to znaczy sposób, w jaki podmiot może istnieć, przypomina o jego kruchości i niemocy, czy może raczej poucza o jego nie-wszeczności, o granicach, w jakich musi się on poruszać, by nie zatracić samego siebie. Lévinas granice te wyznacza transcendencją, Innym i wprowadza je do struktury samej spontanicznej i konkretnej podmiotowości. Dlatego może ona być racjonalna. Rozumne istnienie to przecież umiejętność wyznaczania i akceptowania granic, wyznaczanych przez to, co poza człowiekiem. Granice francuskiego filozofa są także o tyle wyjątkowe, że odgraniczają jednego człowieka od drugiego, jedną osobowość i specyfikę od innej. Dlatego ograniczany jest jednocześnie tym, który ogranicza. Co więcej, jest sobą właśnie o tyle, o ile potrafi przyjąć ograniczenia i ograniczać, samym faktem, że jest Innym i Sobą jednocześnie. Nieosuwanie się w *il y a* jest zatem nieustannym budzeniem się ze snu o sobie samym jako tylko i wyłącznie samym sobie; jest oswajaniem bierności, z którą człowiek uczy się żyć i którą uczy się przeobrażać w świadome działanie, w etykę odpowiedzialności za Innego, drugiego, który jest mi bliski dlatego właśnie, że jest Inny, różny ode mnie.

Nie można jednak także zaprzeczyć, że podmiotowość należy do *il y a* i nie może się od niego oderwać, to znaczy, ewentualna transsubstancjacja *il y a* w strukturę podmiotu, wyrażona formułą jeden-za-drugiego, nie unicestwia zaimka w formie bezosobowej. Podmiot jest związany z *il y a*, pozostając przy tym racjonalny. Dlatego może on wyznaczać granice tego, co ciemne, mroczne, bezforemne.

Marta Szabat: Transmutations of *il y a* in the Philosophy of Emmanuel Lévinas

This text discusses the problem of transformations of the category of *il y a* in the Emmanuel Lévinas' philosophy which can be divided into three periods. In the first one, pronoun of the third person in impersonal form of verb, has been defined as a matter of fact, a darkness, a break in a conscious' work, as something, which hasn't got a form but, at the same time, it is something, that still relate to a conscious.

The second period brings a little different conception of *il y a* which refers to a notion of an existence and to on neutral ground that is produced, in the history of modern philosophy, on base of these terms. *il y a* will be situated on neutral ground. *il y a* will emerge itself when a heterogeneity and an individuality will be reduced to only one standard.

The third period of Lévinas' philosophical development does not bring important changes in the category of *il y a*. The most important thing in that period is a change of the subject's notion. According to the new understanding of this term, the Lévinas' subject is defined by relation with the other. In this context *il y a* is undertaken by French philosopher as a possibility to fall down to neutral ground, to an indifference in relations with the another. This possibility always is real and that is why the subject must understand itself metaphysically. That means that he should look after his identity out of itself.

Marta Szabat: Transformations d'*il y a* dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas

La conception de l'*il y a*, contenue dans les premières oeuvres de Lévinas, change vers la fin de son parcours philosophique. Il soutient que la subjectivité surgit à la suite d'un mouvement dialectique qui façonne l'inconscient, le sensuel, l'informe, en une forme déterminée. Le manque de forme, ce qui est anonyme, est appelé l'*il y a*. Qu'est-ce que c'est? L'*il y a* est un pronom de la troisième personne du singulier à la forme impersonnelle du verbe. Voici ses traits caractéristiques principaux: l'anonymat et l'indétermination. Lévinas met également en relief l'hostilité, l'obscurité et la terreur, propres à l'*il y a*. À plusieurs reprises, il signale que l'expérience de l'*il y a* peut être comparée à celle de l'obscurité, de la nuit où tout, et surtout les formes des personnes et des choses, se dilue dans le noir.

L'*il y a* n'est pas accessible à un discours, car il n'a pas de forme, il n'est pas assez transparent pour prendre une forme déterminée, indispensable à une argumentation. L'*il y a* est une zone frontalière entre quelque chose de déterminé et d'indéterminé. Lévinas appelle la *veille* l'état dans lequel nous nous trouvons en entrant en contact avec une telle zone frontalière. La *veille* est une condition de la conscience. Elle n'a pas d'objet, mais ce n'est guère une expérience du néant. Nous ne l'éprouvons que lorsque la clarté de la pensée s'efface, lorsque nous nous enfonçons dans le sommeil ou nous nous reposons. Il convient de souligner cette chose évidente que la *veille*, en tant que quelque chose d'immédiatement accessible, n'a pas de sens et ne peut pas en avoir. Ce ne peut donc pas être un phénomène *sensu stricto*. Un phénomène, ce ne peut être quelque chose dont non seulement le sens échappe à une saisie consciente, mais qui, également et par principe, fonde un tel sens et, en même temps, ne soit que sa possibilité même. Lévinas remarque que la *veille* est quelque chose de plus qu'un phénomène. La *veille* est une autre façon d'être. À proprement parler, il est impossible de signifier quelque chose comme l'être, l'existence, quelque chose qui soit au-delà de la conscience et en même temps avant elle.

La conscience n'entre pas en relation intentionnelle avec l'inconscient, avec ce qui est lié au manque de sens, comme nous l'avons indiqué plus haut. Nous ne sommes pas en mesure de nous analyser quand nous dormons ou nous «tombons de fatigue». Bien plutôt, nous ne voulons pas alors penser ou nous ne le pouvons pas, car nous nous retirons, nous nous éclipsons, nous nous reposons, nous «repreons des forces», ce qui constitue la condition de toute

action quelle qu'elle soit. Cela dit, nous ne pouvons nier que lorsque nous nous retirons dans le sommeil ou le repos, nous sommes toujours d'une certaine manière – nous ne disparaissions ni nous ne nous dissipons. Qui plus est, ces façons d'être, elles aussi, nous déterminent, elles influencent la manière dont nous fonctionnons consciemment.

Pour Lévinas, la conscience est «ici» et «maintenant», elle est un présent. Ce qui a lieu dans le présent, c'est une prise de position dans *l'il y a*; ce qui a pour résultat l'être en forme du sujet, une découverte de notre propre subjectivité que Lévinas appelle *hypostase*. Et alors *l'il y a*, tout en restant anonyme, constitue le soubassement d'une existence subjective concrète. *L'hypostase* est à la fois une conscience et une chair, une incarnation de la subjectivité dans le présent, et son destin est tragique, car elle est rivée à l'être qu'elle est et ne peut ne pas être. On ne peut s'évader de soi-même et c'est pourquoi la conscience permet non seulement d'accepter le fait de notre propre existence en tant qu'un certain potentiel, de nous en rendre compte, mais c'est aussi grâce à la conscience que le sujet peut changer et ainsi correspondre et répondre à la réalité dont il surgit.

(traduit par Dariusz Adamski)

Magdalena Kozak

Lévinasowskie przekraczanie granic

Emmanuel Lévinas, diagnozując kryzys kultury immanencji i wieszcząc konieczność przewyciężenia tradycyjnego myślenia ontologicznego, proponuje ze swojej strony transformację kluczowych pojęć filozoficznych. Pisząc o konieczności krytyki dotychczasowej kultury zachodniej, a w tym także jej filozofii, sam zmierza w stronę nowego ujęcia tradycyjnych pojęć filozofii, zmieniając ich wcześniejsze rozumienie. Można więc już na wstępie powiedzieć, że Lévinasowskie przekraczanie granic polegać będzie na krytycznym podejściu do znaczeń pewnych kategorii filozoficznych i w efekcie: na nadawaniu nowego znaczenia i nowego zastosowania terminom już obecnym w filozofii. Warto skupić się na wybranych aspektach dotyczących podmiotowości etycznej u Lévinasa i na ich przykładzie pokazać, w jaki sposób filozof dokonuje transformacji znaczenia i zastosowania pewnych terminów, przekraczając jednocześnie granice, w ramach których omawiane figury funkcjonowały wcześniej.

Niewątpliwie, Lévinas jest filozofem, który bardzo odważnie modyfikuje zastane przez siebie granice słowa i obrazu w celu uwydatnienia sensu, który kryje się w konkretnych terminach. Pisząc o relacji z Innym, Lévinas sięga do **metafory twarzy**, która wydaje się jedną z kluczowych figur w wydarzeniu spotkania z Innym. Pisząc o twarzy, poprzez którą Inny przychodzi do mnie, francuski myśliciel zaznacza jej **bezpośredniość**, którą odczytuje jako źródłowy dostęp do **sensu**, który ta twarz kryje w sobie. Tak też będzie rozumiał nagość tej twarzy, czyli jej odsłonięcie w dostępie do sensu, który niesie ona w sobie. Z tego też względu Lévinas będzie pisał, że „dostęp do twarzy jest od razu etyczny”¹, co oznacza, że bezpośredniość twarzy od samego początku otwiera przede mną perspektywę dobra i zła. To twarz kieruje mnie ku nieskończoności, to ona otwiera możliwość transcendencji. „Spotkać twarz to stanąć wobec niewspółmierności tego, co sobie przedstawiam i sensu, który mi się objawia – niewspółmierności sięgającej nawet dalej niż wzniosłość”² – pisze komentarka Lévinasa. A więc twarz Innego przychodzi do mnie jako objawienie sensu, jakiegoś wyższego sensu, jako odsłonięcie transcendentnej rzeczywistości, która przejawia się w twarzy Innego w perspektywie etycznej. Cóż to za sens, który objawia mi twarz Innego?

¹ E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philipp'em Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1991, s. 49.

² M. Chmura, *Zanim umrze Iwan Iljicz. Perypetie podmiotu w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 86.

Z jednej strony Lévinas ma na uwadze **zakaz** płynący z oblicza bliźniego. „»Nie zabijaj« jest pierwszym słowem twarzy. Jest to rozkaz. W objawieniu się twarzy jest pewne przykazanie, tak jak gdyby mówił do mnie jakiś mistrz”³ – pisze Lévinas. A więc pierwsza odłona etycznego sensu, która przychodzi do mnie z twarzy Innego, jest jednocześnie zakazem, rozkazem i przykazaniem: ty mnie nie zabijesz. Twarz jest także **nakazem**. „W swej ekspresji Inny sam jest tym, co się jawi – żadną ogólnością, ani fenomenem, jest tym właśnie bytem, który mówi do mnie i mi nakazuje. Nakaz jest tą formą, jaką przybiera zasada, uważa Lévinas, bowiem nakaz właśnie nie podlega rozumieniu, żadnej hermeneutyce, lecz przychodzi skądinąd: nakaz od razu powołuje mnie jako tego, kto został wybrany, nie dając mi czasu na rozumienie i na decyzję”⁴ – pisze komentatorka. A więc twarz Innego w swoim objawieniu ma **charakter imperatywny**. Obok zakazu zabójstwa przychodzi do mnie nakaz bycia dobrym, nakaz pomocy, wsparcia bliźniego aż po wzięcie odpowiedzialności za niego. To jest rozkaz i nakaz, który przychodzi do mnie wcześniej niż jego rozumienie. A więc twarz nie jest tylko odśłonięciem, zwykłą epifanią rozumianą jako objawienie, okazywanie. Napotkana twarz nabiera w ujęciu Lévinasa głębszego wymiaru, gdyż niesienie ze sobą (w sobie?) wyższy sens. Jest manifestacją porządku *meta-*, który obliuguje człowieka do przyjęcia konkretnej postawy.

Warto w tym miejscu także choćby skrótkowo wspomnieć o sensie, jaki niesie twarz, sensie wynikającym z wykorzystania żydowskiej teologii dla potrzeb filozofii. Dokonując syntezy fenomenologii i judaizmu, Lévinas cały czas ma na uwadze **ślad nieskończoności**, który pozostał w twarzy Innego. Ślad w ujęciu filozofa nie jest zwykłym znakiem, tropem, który śledząc, możemy dojść do źródła. Ślad obecności Boga, który wycofał się, robiąc miejsce dla człowieka, raczej jest śladem Jego nieobecności niż obecności. Jak zauważa Agata Bielik-Robson: „Ślad nie jest ani symbolem, ani ikoną, które odsyłają nas do obecności w świecie immanentnym”⁵. Lévinas utrzymuje, iż właśnie ślad pozostawiony w twarzy bliźniego jest jedynym znakiem nieskończoności; nazywa to otwarciem, które nie unicestwia transcendencji tylko właśnie utrzymuje ją jako ciągle obecną⁶. Sam pisze: „Tylko istota transcendująca świat może zostawić ślad. Ślad to obecność tego, czego właściwie nigdy tu nie było, tego, co zawsze jest już przeszłe”⁷. Sięgając do żydowskiej interpretacji śladu (*Księga Wyjścia* oraz *idea cimcum*), ale także do greckiej wykładni zawartej w *Enneadach* Plotyna, Lévinas modyfikuje tradycyjne znaczenie śladu, które ukazuje ślad jako namiastkę pełni, a śledząc ślady, można zbliżyć się do źródła. „Lévinasowski ślad to pojęcie sygnalizujące trudną obecność radykalnej transcendencji. Radykalna transcendencja nigdy nie może objawić się w pełni, bo to zakładałoby jej zadowolenie w świetle immanencji – jednocześnie jednak jej ciężar jest zbyt wielki, by mogła

³ E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony*, s. 51.

⁴ M. Chmura, *Zanim umrze*, s. 94.

⁵ A. Bielik-Robson, „Lévinas, mistyk mimo woli: pojęcie śladu między mistycyzmem a ateizmem”, w: *Emmanuel Lévinas: filozofia, teologia, polityka*, red. A. Lipszyc, Instytut Adama Mickiewicza, Warszawa 2006, s. 125.

⁶ Por. E. Lévinas, „Ślad Innego”, przeł. B. Baran, w: *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Znak, Kraków 1991, s. 225.

⁷ Tamże, s. 228.

być uznana za po prostu nieobecną. Ślad, jaki tak pomyślana transcendencja pozostawia, stanowi złożoną semantyczną intrygę obecności i nieobecności, obliczoną na wywołanie efektu niewspółmierności między nią a wszystkim co istnieje⁸ – pisze Bielik-Robson. Można więc powiedzieć, że filozof, odwołując się do tradycji żydowskiej, modyfikuje dotychczasowe znaczenie śladu, nadając mu nowy wymiar. Ślad pozostawiony w twarzy Innego jest sygnaturą boskiej zarazem obecności, jak i nieobecności. Każdy podpis Boga odsyła do Jego obecności w przeszłości, ale jednocześnie pokazuje jego nieobecność tu i teraz. Równocześnie ślad pozostawiony w obliczu Innego obliguje mnie do przyjęcia konkretnej postawy względem niego. Jean-Michel Salanskis oddaje to w słowach: „Twarz jako taka dopada mnie, obarcza mnie odpowiedzialnością za siebie, oznacza dla mnie nakaz, przykazanie nieskończoności. Twarz krzyżuje więc nieskończoną małość swej niknącej obecności śladu z nieskończoną wielkością swego imperatywnego sensu, a owe dwie nieskończoności nawzajem się wzbudzają i nawzajem znaczą: moje poddaństwo kieruje się właśnie ku śladowi, a Inny – dając się odczuć jako znikanie – mną komenderuje⁹”.

Analizując znaczenie twarzy, Lévinas zwraca także uwagę na pewien **paradoks**, który wyraża sens twarzy. Dlaczego twarz zakazuje właśnie zabójstwa? Skąd pomysł, że w momencie spotkania z Innym zrodzi się we mnie tak straszliwa pokusa? Ponieważ w obliczu Innego kryje się pokusa do zawładnięcia Innym. Ta nagość i bezbronność przychodzącej twarzy prowokuje do zapanowania nad nią, do zawłaszczenia jej przez imperialistyczne Ja. Odkrytość i odsłonięcie twarzy pociąga ku zdominowaniu jej. Równocześnie jednak ta sama twarz otwiera dostęp do wyższej rzeczywistości. To ona jako jedyna odsyła nas ku Nieskończoności. To przecież w niej przemawia Dobro przychodzące z czasu anarchicznego. Mam więc dwa wyjścia: mogę próbować zagarnąć twarz, zdominować Innego, próbować zawłaszczyć go dla siebie lub odpowiedzieć na wzywające oblicze bliźniego: pomóc, wesprzeć, wziąć odpowiedzialność. Lévinas, skupiając się na twarzy Innego, odsłania twarz jako centrum horyzontu etycznego i odsyła nas do wspomnianego już imperatywnego charakteru twarzy. Inny przychodzi do mnie jako mój Pan, Mistrz i Nauczyciel, ponieważ to właśnie poprzez jego twarz przemawia do mnie Dobro.

Ten imperatywny charakter wezwania mnie przejawia się także w tym, że nie mogę odmówić Dobru, które wzywa mnie z twarzy Innego. Twarz jest wyjątkowa, bo to właśnie przez nią przemawia Dobro. Punkt ciężkości zostaje stopniowo przesunięty z wzywającej twarzy Innego na moją postawę względem tego wezwania. Teraz to JA jestem pozwany, wezwany, zobowiązany¹⁰. Nie mogę się uchylić, gdyż Dobru się nie odmawia. Jestem winny winą zaprzeszlą,

⁸ A. Bielik-Robson, dz. cyt., s. 127.

⁹ J.-M. Salanskis, „Antyteologizm Lévinasa”, w: „Emmanuel Lévinas: filozofia, teologia, polityka”, s. 164.

¹⁰ Ciekawe interpretacje w tym kontekście przedstawia ks. Tischner, pisząc: „Pozwanie jest to coś więcej i coś mniej niż «wezwanie». Wezwanie jest przejawem świadomości, która pyta, która tematyzuje. «Pozwanie» jest pierwotniejsze. Jestem «pozwany» zanim zdążyłem zapytać. Poza tym «pozwanie» zawiera w sobie moment etyczny, obcy «wezwaniu». Pozwanie jest pozowaniem przed sąd, przed oblicze sadu, przed twarz bliźniego. Takie «pozwanie» rozsada od środka spokój i równowagę «świadomości» (E. Lévinas, „Bliskość”, w: *Znak*, nr 1/1976, s. 89).

zaciągnąłem dług w przeszłości, spóźniając się na wezwanie Dobra, a więc jedyna szansa na odkupienie dla mnie to podjęcie odpowiedzialności za Innego teraz, obowiązek bycia dla Innego i za Innego. Nie ma więc dla mnie ucieczki ani możliwości uchylecia się przed wezwaniem i apelem ze strony bliźniego. Jestem wybrany przez Dobro, a więc muszę odpowiedzieć.

Opisując wydarzenie spotkania z Innym oraz rolę napotkanej twarzy, można zauważyć, że Lévinas stopniowo radykalizuje swoje słownictwo. Wezwanie, rozkaz, nakaz, apel, zobowiązanie przemieniają się stopniowo w nawiedzenie, obsesję, prześladowanie i opętanie. Radykalizując nie tylko swój język, lecz także sam sens wydarzenia spotkania z Innym, Lévinas po raz kolejny przesuwa granice tradycyjnego obrazu twarzy. To ja jestem tym, który podlega bliźniemu, którego rolę i zadaniem jest złożenie ofiary z siebie za Innego, jak później będzie pisał Lévinas. Póki co filozof stwierdza: „Bliźni wyznacza mnie, zanim ja go wskażę – nie jest to modalność wiedzy, lecz modalność nawiedzenia i opętania – różne od poznania drżenie tego, co ludzkie i co całkowicie inne. (...) Nawiedzenie nie jest świadomością ani rodzajem świadomości, ani jej modalnością, choć, podobnie jak nie dające się opanować prześladowanie, wstrząsa świadomością, która stara się nad nim zapanować”¹¹. Wydarzenie spotkania z Innym, jego przyjście, Lévinas opisuje jako rozbitcie mojego świata i mojego czasu. Jest ono wstrząsem, który rozsadza mój imperialistyczny świat i nie daje się opanować. Inny ze swoim wezwaniem: zakazem i apelem nawiedza mnie. Obraz wydarzenia spotkania – zmienia się. Filozof znowu przesuwa trakcyjne granice rozumienia. Spotkanie nie jest już łagodnym przyjściem Innego, ale niemal „trzęsieniem ziemi” dla mojego ego, radykalnym wstrząsem, przewrotem dla mojego egoistycznego świata. Inny, który zjawiał się na stanowisku mojego Mistrza, Pana i nauczyciela pod postacią wdowy, sieroty i obcokrajowca, teraz staje się moim prześladowcą i oskarżycielem, moją obsesją i moim opętaniem. „Nawiedzenie przez innego, mojego bliźniego, oskarżającego mnie o przewinienie, którego nie popełniłem rozmyślnie, ogałaca mnie całkowicie, sprowadzając Ja do *siebie* poza moją tożsamością i *wcześniej* niż jakakolwiek samoświadomość”¹².

Obsesja Innego staje się obsesją jego twarzy: bezbronnej i nagiej, ale cały czas obecnej i wzywającej. Od twarzy Innego nie mogę się uwolnić. Pokusa ucieczki przed jej sensem to skapitulowanie w obliczu Dobra, to moje poddanie się i pogrążenie w obojętności. „Twarz bliźniego prześladowuje mnie w swojej nędzy i ogołoceniu. Patrzy na mnie¹³, wszystko w niej dotyczy mnie, nic nie jest mi obojętne. Nic nie nakazuje w sposób bardziej kategoryczny niż to porzucenie w pustce przestrzeni, niż ślad Nieskończoności, która *przechodzi [passe]*, nie mogąc wejść”¹⁴. Tym sposobem twarz Innego zaczyna mnie **prześladować** i staje się moim **opętaniem**. I co więcej: dla Lévinasa to wydarzenie naznaczone

¹¹ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 147.

¹² Tamże, s. 155.

¹³ Tłumacz Lévinasa – P. Mrówczyński – dodaje tutaj cenną uwagę, którą warto przywołać. „Patrzy na mnie” w oryg. „*Il me regarde*” tworzy kolejną nieprzekładalną na język polski grę słów: *regarder* znaczy bowiem zarówno „patrzeć”, jak i „obchodzić”, „dotyczyć”. Tak więc Lévinasowska twarz nie tylko patrzy na mnie, lecz także mnie dotyczy, obchodzi mnie w sposób nieusuwalny.

¹⁴ E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 157.

jest pozytywnym sensem. Lévinas znowu przesuwając tradycyjne granice słowa: prześladowanie to coś bezcennego. Prześladowanie to ciągła obecność. Prześladowanie przez Innego to nieustająca obecność jego wzywającej twarzy. A to implikuje moje skupienie na Innym, a nie na sobie. Prześladowanie jest więc **pozytywnym prześladowaniem**, bo to niejako bodziec kierujący mnie cały czas ku bliźniemu. „Inny prześladowuje w tym sensie, że nie daje spokoju. Powoduje to radykalną zmianę. Z pozycji tyraństwa ja zostaje zdegradowane do poziomu ofiary. W pewnym sensie zostaje wypędzone z domu i świata swej rodzimej autonomii. Pozostaje bez odpoczynku. Jest bytem zdezonizowanym”¹⁵ – pisze Gadacz.

A więc prześladowanie mnie przez Innego niweluje mój egoizm, wyrwa mnie z niego, czyniąc mnie wrażliwym na los Innego. Prześladowanie jawi się tu niczym **powołanie** Toż-Samego do zaniechania swego złego, bo egoistycznego, postępowania i skupienia się na dobru. Prześladowanie to niemożność pozostania u siebie, w swoim, i zakwestionowania sensowności czynności wykonywanych tylko dla siebie i ze względu na siebie.

Lévinasowska **obsesja twarzy** Innego odsłania się – znowu paradoksalnie – jako coś pozytywnego i pożądanego. Obsesja bowiem to nie-obojętność, coś co dopełnia się nie na poziomie bytu, ale „poza bytem” (*au delà de l'essence*). Właśnie obsesja, czyli coś więcej niż zaangażowanie i przejęcie się losem bliźniego, jest wyrazem bliskości z Innym. Obsesja na punkcie Innego to dla Lévinasa wyraz zapomnienia o sobie, uwolnienia się z imperializmu Ja, a skupienie się na różności i inności bliźniego. Właśnie dzięki nawiedzeniu mnie przez Innego, jego pozwaniu i wezwaniu, wreszcie dzięki obsesji i opętaniu, Toż-Samy może być dobry. Ja mam szansę uwolnić się z monadyczności swojego zamkniętego świata i odpowiedzieć Dobru, które na niego właśnie wskazało. Właśnie w tak pojętej bliskości Toż-Samy może nie dopuścić do pojawienia się zła, słysząc przykazanie, które go nawiedza poprzez obsesję Innego. Tym więc sposobem nawiedzenie, opętanie i obsesja stają się wyrazem sprzeciwu wobec zła. Zło, któremu przeciwstawia się tu Toż-Samy, to zło bierności wobec wezwania płynącego z oblicza bliźniego. To także zło obojętności wobec człowieka w potrzebie, który do mnie przychodzi i staje na progu mojego domu. To zło interesowności działań, które podejmują względem Drugiego, ale zawsze z myślą o sobie a nie o Innym, o korzyści, które mnie przypadną. Dlatego też stan bliskości nie jest dla Lévinasa stanem odpoczynku, spokoju, błogiego bycia razem. „Bliskość jest niepokojem, obsesją subiektywności, która «nigdy nie jest dość blisko» bliźniego”¹⁶.

Ponieważ nie mogę uchylić się przed odpowiedzialnością za Innego ani uciec od niej, nie mogę wyprzec się bliźniego, dlatego moja kondycja zostaje określona przez Lévinasa jako **kondycja zakładnika**. „Pojęcie *podmiotowości jako zakładnika*, badane w swoim formalnym zarysie, jest odwróceniem pojęcia podmiotu, charakteryzowanego przez stanowisko, które można nazwać Ja [*Moi*]. (...) W relacji z Drugim Człowiekiem, jeszcze nieinterpretowanej, owa obecność wobec siebie jest od początku osłabiana przez innego. Podmiot, sławetny podmiot opierający się na sobie, zostaje przez innego wysadzony

¹⁵ T. Gadacz, *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Lévinasa krytyka Hegłowskiej wolności ducha*, Wydawnictwo Naukowe PANT, Kraków 1990, s. 250.

¹⁶ Tamże, s. 260.

z siodła, przez bezsłowne żądanie czy oskarżenie, na które nie mogę odpowiedzieć słowami, za które odpowiedzialności nie mogę jednak odrzucić. Pozycja podmiotu oznacza odtąd jego obalenie. Bycie «ja» (a nie Ja) nie oznacza wytrwania w swoim byciu, lecz substytucję zakładnika do końca odpokutowującego doznane prześladowanie¹⁷. Podmiot, Toż-Samy jest w wydarzeniu spotkania zakładnikiem, a więc tym zakwestionowanym, podważonym w swojej podmiotowości, oskarżanym i obalonym. Dlatego też figura zakładnika po raz kolejny odsłania nowe granice, które filozof nadaje znanym już terminom.

Właśnie relacja odpowiedzialności czyni mnie zakładnikiem Innego oraz Dobra, które mnie wzywa i któremu nie mogę odmówić. Jak Lévinas wyraźnie podkreśla: moja wola, czyli moja wolność decydowania o sobie, nie ma tutaj większego znaczenia. Jeśli jestem zakładnikiem, to ktoś inny decyduje za mnie, ten, któremu jestem podporządkowany. Dla Lévinasa odpowiedzialność jest wcześniejsza od wolności, o czym pisze: „Należy więc tutaj podkreślić fakt, że *wolność nie jest pierwotna*. Sobość jest odpowiedzialna, zanim jest wolna, bez względu na to, jakie drogi prowadzą do społecznej nadstruktury. Za-siebie, w bierniku, zanim jest wolne, jest odpowiedzialne odpowiedzialnością niedostępowalną, która czyni je niepowtarzalnym¹⁸. To bycie odpowiedzialnym za... konstytuuje mnie w sposób pierwotny. Każda inna relacja będzie wtórna w stosunku do bycia odpowiedzialnym. Dla Lévinasa wydarzenie spotkania nieuchronnie prowadzi do podjęcia odpowiedzialności za Innego – odpowiedzialności bez granic, absolutnej gotowości oddania siebie za Innego poprzez wzięcie na siebie odpowiedzialności za czyny bliźniego. „Odpowiedzialność za drugiego człowieka – nieograniczona odpowiedzialność, która nie mieści się w rachunku tego, co wolne i niewolne – wymaga podmiotowości jako niezastępowalnego zakładnika; podmiotowości, która zostaje wydobyta spod ja w bierności prześladowania, która jest zepchnięta i wygnana poza istotę ku Sobie¹⁹. Tym samym Lévinas stara się pokazać, że właśnie odpowiedzialność podjęta w kondycji zakładnika, którą wyznacza Dobro przychodzące z czasu anarchicznego, jest powstrzymaniem zła imperializmu egologii. Okazuje się więc, że to nie wolność wyboru, moja suwerenna decyzja są w centrum wizji etycznej, ale odpowiedzialność, której nie mogę z siebie zrzucić. Przesuwając granice tradycyjnych znaczeń, Lévinas zmienia także wizję tradycyjnej etyki. To nie wolność konstytuuje mnie jako podmiot, ale właśnie narzucona mi odpowiedzialność.

Muszę więc być **prześladowany**. Prześladowanie przez Dobro to niejako dobre prześladowanie²⁰. Podjęcie tego nieusuwalnego wezwania i pozwania ratuje mnie przecież przed złem. Bycie zakładnikiem to właściwe „traumatyzm oskarżenia i prześladowania” [*accusation*], ale tylko on odsyła nas do Nieskoń-

¹⁷ E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*, przeł. J. Margański, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2008, s. 218.

¹⁸ Tamże, s. 218-219.

¹⁹ Tamże, s. 211.

²⁰ Lévinas posuwa się w swojej interpretacji kondycji zakładnika nawet jeszcze dalej, stwierdzając, że bycie prześladowanym zbliża do świętości. Wypowiada się na ten temat m.in. w wywiadzie udzielonym M. de Saint-Cheron: „Dobrowolne uznanie kondycji zakładnika jest bezspornie aktem świętości, nawet jeśli nazywamy to inaczej” i dalej „Tego słowa używam także w celu wyrażenia ludzkiej świętości” (M. de Saint-Cheron, *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008, s. 31-32).

czoności, do Dobra i jedynie on umożliwi kształtowanie swojej podmiotowości w sprzeczności wobec zła. Dzięki Innemu, który pojawiając się w swojej twarzy, rozbija mój egologiczny totalizm istnienia, ja mogę stawiać się sobą. Lévinas pisze o tym stanie w słowach: „Podmiotowość jako zakładnik. Pojęcie to jest odwróceniem stanowiska, które traktuje obecność ja dla siebie jako początek lub zwieńczenie filozofii. Owa koincydencja w *toż-samym*, której ja byłoby źródłem – lub odnalezieniem źródła dzięki pamięci – owa obecność zostaje od razu rozbita przez *innego*. Podmiot spoczywający w sobie i wspierający się na sobie zostaje wyrwany z siebie przez milczące oskarżenie (...) Oskarżenie to, będąc prześladowaniem, nie pozwala prześladowanemu odpowiedzieć, a właściwie jest oskarżeniem, na które ja nie mogę odpowiedzieć, ale za które odpowiedzialność spoczywa nieodmiennie na mnie. Samo ustanowienie podmiotu jest jego przesunięciem, rozerwaniem; nie *conatus essendi*, ale od razu substytucja zakładnika, która jest odkupieniem przemocy samego prześladowania”²¹. Kondycja zakładnika i bycie prześladowanym oznacza więc ostateczny koniec filozofii Ja imperialistycznego. Być zakładnikiem to być wystawionym na niemy krzyk Innego, który domaga się zauważenia. Jestem prześladowany, więc jestem (mogę być) – parafrazując słowa Kartezjusza. Prześladowanie to właśnie owa wspomnianą już wcześniej nieustająca obecność twarzy bliźniego – z jej imperatywnym wezwaniem do bycia odpowiedzialnym za bliźniego.

Kondycja zakładnika oznacza dla Lévinasa całkowite zaangażowanie, zaangażowanie bez reszty w Innego (tutaj rozumianego jako ojczyznę i rodaków) wraz z gotowością przedłożenia tego zaangażowania ponad wszystkie inne sprawy. Bycie zakładnikiem to chęć i odwaga poświęcenia wszelkich spraw dla tej jednej, najważniejszej, skoncentrowanej wokół losu Innego.

Wydaje się, że rozumienie wydarzenia spotkania w ujęciu Lévinasa od początku do końca naznaczone jest przekroczeniem pewnych tradycyjnych granic. Spotkanie z twarzą Innego nie okazuje się niewinną konfrontacją. Twarz Innego otwiera bowiem wyższy porządek etyczny, apelując, objawiając i odsłaniając perspektywę dobra i zła. I więcej: ta sama twarz domaga się ode mnie konkretnego zachowania: ona wzywa, nakazuje, zakazuje i przykazuje. Manifestując porządek *meta-*, Lévinas przenosi twarz w wymiar nieskończoności, przesuwając granice jej zasięgu w sferę niemal religijną. Filozof idzie jeszcze dalej. Napotkanej twarzy nie mogę ominąć, pominać, przejść obojętnie, zlekceważyć. To przez nią przemawia Dobro, które nie daje mi możliwości wyboru tylko od razu stawia mnie w pozycji swojego zakładnika. Najpierw jestem naznaczony do odpowiedzialności. Wolność jest wtórna. A więc napotkanie twarzy Innego nie jest bynajmniej niewinnym okazaniem, ale implikacją bycia zakładnikiem Drugiego. W tym świetle wydarzenie spotkania z Innym nabiera u Lévinasa sensu nawiedzenia przez Dobro, opętania, prześladowania. Dobrego opętania. Pozytywnego prześladowania. Nie mogę zapomnieć o tym, do czego zostałem wyznaczony i wybrany. Nie mogę się uchylić przed imperatywnym wymiarem napotkanej twarzy. Twarz brata mojego staje się moją obsesją, która wyrwa mnie z mojego egoizmu i świata egocentrycznych potrzeb. Dlatego też Lévinas,

²¹ E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 216.

na potrzeby swojej filozofii, sięgając do takich figur jak: prześladowanie, nawiedzenie, obsesja, opętanie aż po gotowość złożenia ofiary z siebie za Innego w substytucji, zmienia także ich tradycyjne rozumienie. Paradoksalnie, wszystkie te figury oznaczają dla filozofa to, co dobre, to, co odciąga mnie od mojego egologicznego rozumienia świata i odsuwa od imperializmu bycia dla siebie. Levinas przesuwa granice aż po zmianę znaczenia i zastosowania.

Magdalena Kozak: Crossing the Limits by Lévinas

I would like to investigate how Lévinas crosses the limits of a traditional ethics and transforms traditional philosophical concepts and images in his own reflection. What is the most interesting in such operation is a mode by which chosen concepts change their meaning, gaining new sense or are sometimes transformed into religious concepts. The epiphany of the Other for example is not a simple revelation of the other's appearance, it is not a mere confrontation with the other human, but implies becoming hostage of the Other. The same happens with the concept of "goodness" which is not based in the idea of subjective liberty but is related to the idea of responsibility for the Other. The concept of sacred is not related to God because for Lévinas the act of God's creation of the world origins in God's self-limitation, the absence of absolute being that makes the world possible. God is present in His absence in the world. Careful investigation of such semantic changes is crucial in understanding Lévinas' thought.

Magdalena Kozak: Dépassement lévinassien des limites

Voici les questions fondamentales qu'il vaut la peine de poser par rapport au thème de la conférence: De quelle manière Lévinas dépasse-t-il les limites de l'éthique traditionnelle? De quelle manière confère-t-il une nouvelle signification aux mots et aux images auxquels il se réfère dans ses constructions philosophiques?

Il vaut la peine de regarder de près le chemin sur lequel ce philosophe radicalise à l'extrême les concepts choisis en changeant leur sens ou en les identifiant aux concepts religieux.

L'épiphanie du visage, à travers laquelle l'Autre vient vers moi, n'est pas une simple révélation ou un dévoilement de soi. Chez Lévinas, elle passe par la hantise, par la possession jusqu'à la persécution. Le dévoilement traditionnel du visage n'apparaît donc pas comme une confrontation innocente, mais comme une implication du fait d'être un otage de l'Autre.

Le bien qui se trouve au centre de la pensée lévinassienne ne laisse pas de choix, il marque du sceau de la responsabilité qui abolit la liberté. Nous n'avons donc pas affaire au Bien dans l'élément de liberté, mais au Bien commandant l'être-pour-l'Autre et l'être à la place de l'Autre. Dans cette lumière, Lévinas situe la relation avec l'Autre, de qui je ne peux m'approcher, car la séparation

nous divise l'un de l'autre. La proximité lévinassienne n'a pas grand-chose à voir avec l'acception traditionnelle de ce terme. C'est une proximité fondée sur la distance, sur la séparation indispensable, sur la transcendance inéluctable et indépassable.

La sphère du sacré enfin, qui, en premier lieu, ne renvoie pas du tout à Dieu (personnel). Pour Lévinas, l'acte de création est un acte de retrait (le *tsimtsum*), d'une auto-limitation de Dieu en soi qui laisse ainsi une place à l'homme. La présence de Dieu dans le monde se ramène donc à Son... absence. Dieu n'a laissé que des traces dans le visage de l'Autre, mais ces traces ne nous approchent guère de Lui. «*Connaître Dieu c'est savoir ce qu'il faut faire*» – écrira le philosophe français.

Où passe la frontière entre philosophie et religion si la présence de Dieu signifie Son absence, si la relation avec l'autre homme est fondée sur leur séparation réciproque, si la responsabilité abolit la liberté et mène vers la substitution: l'un-pour-l'autre, et par conséquent, l'idée de sacrifice de soi pour et à la place de l'Autre signifie une offrande de soi?

Comment Lévinas change-t-il la signification traditionnelle des mots et des images en transformant leur signification et leur sens? Voilà les questions auxquelles il vaut la peine de chercher une réponse...

(traduit par Dariusz Adamski)

 Między *aisthesis* i tym, co etyczne

Maja Chmura

 O ciele, co słowem się stało.
 Transcendentalny wymiar winy w myśli E. Lévinasa¹

Gdy Lévinas pisze o „gordyjskim węźle ciała”, którego „końce są na zawsze ukryte w nie dającej się rozsuptać płątanie” i który „kieruje swoim własnym źródłem transcendentalnym”², ma na myśli dynamiczną zarazem i rozproszoną, lecz fundamentalną dla ludzkiej podmiotowości sferę cielesnej wrażliwości, ambiwalentne medium, w którym jedynie może zagrzeć jakieś miejsce fenomen (lub, w języku fenomenologii klasycznej, z którym Lévinas próbuje się uporać: nie-fenomen) bezpośredniości, bliskości. Bezpośredniość – słowo-klucz fenomenologii, nieuchronnie wskazujące na źródło wszelkiego doświadczenia, źródło poszukiwane, trudno pochwytne i co rusz wypychające marzycielski fenomenologiczny statek na kolejne mielizny – to słowo zyskuje w myśli Lévinasa dodatkowy wymiar: powrót do rzeczy samych przyjmuje tu postać dramatycznego rozerwania jedności doświadczenia na rzecz czegoś, co rozerwanie to odsłania: źródłowej, w ścisłe fenomenologicznym sensie, sfery wrażliwości cielesnej, która jest zarazem wrażliwością na innego człowieka – na jego, cielesną właśnie, wrażliwość, jego kruchość, śmiertelność, pożądanie i potrzebę. Pod wszelkimi próbami ustanowienia się pojedynczego, z istoty samotnego transcendentalnego ego bije więc źródło o charakterze, jak by się

¹ Tekst ten jest próbą polemiki z tezą Jacka Migasińskiego, wedle której o transcendentalizmie w filozofii Lévinasa można mówić dopóty, dopóki ten ostatni nie dokona dekonstrukcji podmiotu w ostatniej fazie swej twórczości: na tym etapie, czyli na etapie *Inaczej niż być*, postawa transcendentalna miałyby nie być już możliwa. Zachowując w mocy wszystkie argumenty J. Migasińskiego, ale zakładając zarazem, być może karkołomnie, że o transcendentalizmie we współczesnej filozofii możemy mówić w perspektywie szerszej niż ta, którą wyznacza klasyczne, Kantowskie jego ujęcie, staram się pokazać, w jaki sposób Lévinas buduje swą koncepcję podmiotu-wybrańca, którego wina nie tylko ekstremalnie indywidualizuje, lecz także czyni go transcendentalnym nośnikiem struktur wiedzy, a także władzy – o ile podmiot, jako jedyny („wszystko spada na mnie”, E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000), w wymiarze etycznym jest pierwszym sędzią. Można więc zaryzykować twierdzenie, że transcendentalizm nie tylko nie kończy się na etapie *Inaczej niż być*, lecz także że tu dopiero nabiera właściwego rozpędu i siły: warunkiem transcendentalnym nie jest tutaj **jedność** doświadczającego podmiotu, istotnie, jak pisze J. Migasiński, już rozbita, lecz jego **jedyność**, wyznaczona poczuciem winy, przed którym uciec nie sposób, bo dotyczy ono nawet czynów niepopołnionych, a zatem samego faktu bycia. Zob. J. Migasiński, „Transcendentalizm Emmanuela Lévinasa”, w: *Wokół fenomenologii francuskiej*, red. I. Lorenc, J. Migasiński, Biblioteka Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego, IFiS PAN, 2007.

² E. Lévinas, *Inaczej niż być*.

mogło zdawać, zupełnie odmiennym, bo właśnie uniemożliwiającym harmonijną indywidualizację w bycie, niepozwalającym na wyodrębnienie i samotność, krótko mówiąc – o charakterze pierwotnie społecznym. Jakbyśmy wyrastali z jednej i tej samej cielesnej tkanki wzajemnej wrażliwości, w polu której można byłoby poszukiwać naszej prawdziwej natury, jakby właśnie cielesna wrażliwość była residuum stanu natury, gubionego gdzieś później w toku konstytuowania się podmiotowych monad.

Acefalia charakterystyczna dla tej, tak pięknie przez Lévinasa opisywanej, sfery wrażliwości ciała ma jednak w jego myśli specyficzny kształt: Lévinas mówi o „zakrzywieniu intersubiektywnej przestrzeni” (*Całość i nieskończoność*). Poczynając od tej właśnie książki, analiza fenomenologiczna cielesnej wrażliwości wpisuje się wyraźnie (przedtem mniej wyraźnie) w horyzont pojęciowej pary skończoność (całość) – nieskończoność, której odpowiada z kolei przeciwstawienie tożsamość-inność. O ile zrazu *logos*, domena myśli, a wraz z nią zinstytucjonalizowane życie społeczne, historia, ekonomia, prawo i wszelki w ogóle porządek przypisany zostaje (czy jednoznacznie?) do sfery Tożsamego, o tyle już od początku wrażliwość cielesna (by pójść tropem dualizmu: myśl-ciało) staje się polem gry tożsamości z innością, strefą rozrzedzenia tożsamości na rzecz tego, co inne, otwarcia całości na nieskończoność.

Ciekawym momentem przejścia, zmiękczającym tę opozycję, jest *eros*. Pieszczota, a wraz z nią erotyzm, fenomenologicznie zapośrednicza te dwa pojęciowo przeciwstawne bieguny – relacja erotyczna, jako rozgrywająca się przede wszystkim właśnie w sferze zmysłowej wrażliwości, to pierwszy moment niealergicznego, jak powie Lévinas w *Całości i nieskończoności*, przyjęcia przez tożsamego czyjejs inności. Ktoś, kogo kocham, jest niecałkiem inny – żywy opis fenomenologiczny wymyka się tu w analizach Lévinasa z ram tradycyjnej pojęciowości, w których ten usiłuje go pomieścić. To jednak stanowi właśnie, jak się wydaje, o wartości i niegasnącej sile wyrazu tej, wyjątkowej bez dwóch zdań, fenomenologii. *Eros* jest w tym sensie protoetyczny, jest trzecim terminem, zbliża, jako dostarczyciel rozkoszy, Innego do mnie – zanim ów Inny zacznie oznaczać nieskończony wymóg etycznej odpowiedzialności, czyli zanim tym, co mnie ostatecznie określi, stanie się jego Twarz.

Twarz ma oznaczać jedynie samą siebie – czyli wyłamywać się z zakreślanego w sposób konieczny przez Ja horyzontu znaczeń, które z istoty oznaczają zawsze coś dla Ja, coś, co nie jest samym znakiem – a to po to, by inność nie została wchłonięta przez konstytuujące swój świat ego, by to, co inne, koniecznie pozostało wolne od wpływu ze strony Ja, a także po to, by podkreślić bezpośredniość Twarzy jako wyjątkowego znaku, który nie oznacza czegoś różnego od siebie samego. W ten sposób Lévinas ochrania delikatną tkankę pluralizmu przed inwazją Jednego wyrażającego się w Ja: Toż-samego. Twarz, ten nie-fenomen, bo nie-element sieci znaczeń, wyraża siebie samą, lecz zarazem, co w całym toku fenomenologicznej rozbiórki dość zaskakujące, nie oznacza to, by Twarz wyrażała Innego jako indywidualium, w jego własnej szczególności, by go indywidualizowała. Mam więc do czynienia z Twarzą, która mnie wzywa, z roszczeniem, z pragnieniem ze strony Innego, lecz Innego, jeśli konkretnego, to jedynie w znaczeniu konkretności wymogu reakcji na jego cielesną potrzebę,

głód, pragnienie, chłód..., a nie w znaczeniu wymogu odpowiedzi na jego indywidualność czy idiosynkrazje. Tak, jakbym miała do czynienia w sposób wyłącznie istotny z jego nagim życiem (by użyć szeroko przez Giorgio Agambena eksploatowanego wyrażenia, G. Agamben, *Homo sacer*, przeł. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008), wyzutym z wszelkich indywidualnych określeń, wyznaczającym jedynie jego przynależność do żywych stworzeń uposażonych w zdolność odczuwania bólu, cierpienia czy radości. Paradoksalnie – ten paradoks jest dla Lévinasa charakterystyczny – ów ból, cierpienie i radość Innego daje mi odczuć moje własne ciało w jego najgłębszej strukturze zmysłowej wrażliwości. Innego czuję we własnym bólu, w cierpieniu, w przyjemności, w tych najbardziej podstawowych afektach mojego własnego ciała, w żywej bezpośredniości. Nie musi być Inny przyczyną, rozumianą w sposób najprostszy, mojego bólu, czyli na przykład tym, kto zadał mi ten ból – to ból sam jest Innym, jest – piszę tu z perspektywy *Inaczej niż być* – tym, co inne, *il y a*. Nie chodzi więc o mechanizmy psychologiczne, jak np. przenoszenie uczuć, choć i one jakąś rolę mogą tu grać, lecz o afektywność w jej najniższej, biologicznej, zwierzęcej warstwie. Inny jest moim *bios* – i dlatego też, że tam, w sferze nagiego życia, jedno się od drugiego specjalnie nie różni, Inny to Inny w ogóle, a nie inne indywidualne, wyjątkowe, pojedyncze ty.

Jedyność w tej relacji natomiast, relacji czysto i w źródłowy sposób etycznej, przysługuje za to mnie. Stoję więc przed Innym, który jest kimkolwiek, przechodniem, tym czy tamtym, zawsze zastępowalnym, choć jego wezwanie płynie akurat przypadkiem od niego – ja za to jestem w tej relacji członem absolutnie niezastępowalnym, ponieważ wzywa on dokładnie mnie. To wezwanie mnie indywidualizuje i kiedy Lévinas mówi o ja – przy założeniu, że nie chodzi nam o Ja transcendentalne w sensie tradycyjnym, samokonstituujące się ego – będzie to ja pisane małą literą³, ja zależne, wyznaczone do odpowiedzi, do odpowiedzialności, ja w bierniku (*me voici*), ja-wybraniec, a dokładniej, moje ciało, które w sercu własnej zmysłowości wciąż ma do czynienia i nie może, choć przecież musi, uporać się z nieskończonym wezwaniem do odpowiedzialności ze strony Innego, właśnie za tegoż Innego. Na tym polega opisywana przez Lévinasa asymetria mojej relacji z Innym.

Jeszcze w kręgu analiz z *Całości i nieskończoności* mowa w tym kontekście o *sprawiedliwości*, jaką ja oddaje Innemu, a relację tę nazywa Lévinas „roz-mową”. Sprawiedliwość pojawia się w tym eseju na dwóch poziomach: po pierwsze wewnątrz bezpośredniej relacji Ja z Innym i, po drugie, w relacji społecznej, wielocłonowej i zapośredniczonej. Na tym pierwszym poziomie Ja oddaje Innemu sprawiedliwość, Inny, ten cudzoziemiec, wdowa czy sierota, jest tu Mistrzem sprawiedliwości, uczy Ja, jak to ma powściągać swe imperialne zakusy. Na drugim poziomie chodzi o sprawiedliwość w przestrzeni społecznej, złożonej z wielu podmiotów, i tu ma Lévinas na myśli równą dystrybucję praw i dóbr. To rozszczepienie znaczenia pojęcia sprawiedliwości w *Całości i nieskończoności* zdaje się wynikać z niewystarczającego opracowania samej kwestii

³ Stosownie do rozróżnienia na *Ja* – podmiot z *Całości i nieskończoności*, podmiot substancjalny, „suwerena w bycie” i *ja* z *Inaczej niż być* – ja nieskończenie biernie, oddane innemu aż po swą własną śmierć, zapisując ten zaimek, w zależności od kontekstu, dużą bądź małą literą.

sprawiedliwość, i wiąże się, jak sądzę, z dość uproszczonym obrazem relacji Ja z Innym, jaki miał wówczas jeszcze Lévinas. Zdawał się on wówczas uważać, że koniecznie należałoby ograniczyć Ja, tego nienasyconego uzurpatora, żeby uzyskać sprawiedliwość, bo Ja z definicji sprawiedliwe nie jest. Tak, jakby Inny był z istoty, czyli na mocy swej inności, bo w niej zamyka się istota Innego, kimś dobrym – i zrazu ofiarą niesprawiedliwości Ja.

Dopiero w *Inaczej niż być* perspektywa się zmienia, pojęciowość zyskuje wyrazistość, walory etyczne ja i Innego ulegają redystrybucji. Lévinas nie wspomina słowem więcej o tym, by w bezpośredniej relacji ja z Innym miała mieć miejsce jakakolwiek sprawiedliwość, czy też o mowie, która miałaby pomiędzy ja a Innym pośredniczyć. Inny, pozostając wciąż obcym, cudzoziemcem i wykluczonym, staje się jednak zarazem prześladowcą Ja – a więc nie jest już dla Ja Mistrzem sprawiedliwości. Tu już bezpośrednia, dwuczłonowa relacja Ja z Innym w całości rozgrywa się w medium cielesności, z wykluczeniem wątków *logosu*. Inny nie mówi już, nie udziela pouczeń, Inny teraz raczej – boli. Znika ów naiwny obraz dopominającego się swych praw Innego-Mistrza, jaki Lévinas stworzył w *Całości i nieskończoności*. Naiwność znika co prawda, ale nie bez kosztów. Cięcia, jakie zdecydowanym ruchem wprowadza Lévinas w *Inaczej niż być*, mają też swoje mniej jednoznacznie pozytywne konsekwencje, które ten wywód będzie starał się wskazać. Lévinas polaryzuje w *Inaczej niż być* pojęciową strukturę głównego napięcia pomiędzy całością i nieskończonością: cielesna wrażliwość znajdzie się bez reszty po stronie nieskończoności, podczas gdy *logos*, myśl i porządek po stronie całości; słowo stanie się operandum ruchu tożsamości, ciało – miejscem horroru nieskończonego wymogu etycznego.

Z tego, co dopiero zostało powiedziane, a co dotyczy późnej fazy twórczości Lévinasa, której ukoronowaniem jest *Inaczej niż być*, wynikałby taki oto obraz: cielesność bez myśli to medium źródłowej etyki, a *logos* to czysta przemoc, totalizująca, bezwzględna władza, nic z Dobrem niemająca wspólnego. Sprawy nie mają się jednak tak prosto. *Logos*, ta moc zrównywania, jest bowiem również siedzibą sprawiedliwości, nie tylko przemocy – sprawiedliwości rozumianej zdroworozsądkowo, jako równa dystrybucja praw. Ma więc dwie twarze. A nawet, co należy wyraźnie podkreślić, *logos* nie istniałby, nie byłoby myśli, słowa ani społeczeństw, gdyby nie ta właśnie sprawiedliwość, jawi się więc ona jako jego warunek – to bardzo oryginalny wkład Lévinasa w genetycznie zorientowaną myśl społeczną. *Logos*, to wielkie równanie, zawdzięczamy sprawiedliwości. Zrównaniu członów relacji międzyludzkiej.

Tak ujęta sprawiedliwość nijak się już ma do tej pierwszej sprawiedliwości, która miała cechować dualną relację ucznia z Mistrzem w *Całości i nieskończoności*, a która z *Inaczej niż być* bez śladu zniknęła, ustępując miejsca swemu przeciwieństwu, niesprawiedliwości, czystej przemocy Innego wobec mnie, płynącej z nierównej relacji skończonego ja z nieskończonością etycznego wymogu ze strony Innego, tego niechcianego gościa zamieszkałego w samym moim ciele.

Otóż problem genezy *logosu* i fundującej go sprawiedliwości to jedna z ciekawszych aporii myśli Lévinasa. W genetycznym porządku konstytuowania się sprawiedliwości analizy Lévinasa z *Całości i nieskończoności* i *Inaczej niż być* strukturalnie się pokrywają (jedynie strukturalnie – bo szczegółowa, treściowa

różnica dotyczyłaby właśnie wspomnianej już, niewystarczająco ugruntowanej obecności sprawiedliwości w relacji Ja z Mistrzem w *Całości i nieskończoności*). Najpierw mamy więc relację dwuczłonową, nierówną, w której ja jest – w *Całości i nieskończoności* pouczane przez Pana i Mistrza, w *Inaczej niż być* niczym oskarżony lub zakładnik, absolutnie biernie i wydane przemocy Innego – zobowiązane niezbywalnie do troski o tego Innego, o właśnie **jednego** lecz **nie jedyne** Innego. Jest to relacja, w której, fenomenologicznie rzecz ujmując, promień intencji ja kieruje się ku niemu samemu za sprawą Innego, jego Twarzy, wzywając ja i wyróżniając je nieodwracalnie spośród wszystkich innych, słowem, indywidualizując, poprzez odpowiedzialność aż po śmierć za-innego.

Kolejny etap w tymże genetycznym porządku to już relacja trójczłonowa, w której biernie ja nie może poddać się wezwaniu ze strony Twarzy Innego, bo okazuje się, że wzywa go niejedna taka Twarz, czyli, że jest ktoś trzeci, kto stawia identyczny, jak ów pierwszy Inny, wymóg, by ja oddało zań życie – skoro zaś ja jest jedno tylko, wyłonione zresztą za sprawą pierwszego wezwania, musi zapanować nad sobą, co oznacza, że musi z biernego stać się czynnym i osądzić, któremu z wzywających go Innych odpowiedzieć w pierwszej kolejności. Czyli – musi powołać do życia *logos*, musi pomyśleć, porównać dwie Twarze, czyli porównać coś, co w perspektywie źródłowej dwuczłonowej relacji porównywać się z niczym nie daje, pozostając jednym. Tak się rodzi pierwszy sąd. Z nim razem powstaje przed-stawienie (zob. np. E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 101-102, przypis 27).

Jednocześnie relacja z Innymi, jak poprzednio dwuczłonowa relacja z Innym, pozostaje nierówna, wymóg etyczny pozostaje nieskończony, charakter tej nieskończoności tylko ulega zmianie: z **jakościowej**, charakteryzującej bezpośrednio uwikłanie mojego ciała w sprawę pojedynczego Innego, staje się **ilościowa**: Innych jest nieskończenie wielu, nie nadążam ich zliczyć i za wszystkich odpowiadam ja, odpowiadam za ich życie i śmierć.

W ten oto sposób Lévinas odtwarza konstrukt transcendentálny: to ja unoszę świat⁴. Mocą (lub właśnie: słabością!) źródłowej, cielesnej, nieskończonej odpowiedzialności za Innego (nawet jeśli ten byłby moim prześladowcą, do czego dochodzi nieuchronnie, ponieważ moje ciało jest nieskończenie biernie), w ruchu sprawiedliwości i pod jej auspicjami, konstytuuję świat – świat społeczny, a wraz z nim także świat jako podatny na poznanie, świat jako noemat, bo, jak już wspomniałam, sama struktura *logosu* jest dziełem ruchu sprawiedliwości.

Nieskończona wrażliwość mojego ciała, której fenomenalnym wyrazem jest jego śmiertelność, to, że umrę, że moje ciało, czyli ja, jest zniszczalne, predestynuje mnie do właśnie takiej nieskończonej odpowiedzialności za Innego: Inny tkwi i rozwija się we mnie, jak to będzie ujmował Lévinas w *Inaczej niż być*, a sama struktura zmysłowej wrażliwości jest biernością i podatnością na zranienie, i to ze względu na tę jej cechę czyni Lévinas właśnie ją, a nie myśl, medium źródłowej etyki. Dopiero gdy odpowiedzialność jakościowa przejdzie w ilościową, już świadomą odpowiedzialność za wielu Innych, ja może zacząć czynnie bronić siebie, wciąż jednak wyłącznie jako tego, kto funduje sprawiedli-

⁴ E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 102.

wość, sądząc. Z wrażliwej tkanki cielesności w procesie socjalizacji wyrasta więc sędzia, a sprawiedliwość jest, niechybnie, ideą i motywacją skrzywdzonego.

Więcej jeszcze, jak wprost mówi Lévinas, uzupełniając w wykładach hiperboliczną optykę *Inaczej niż być*: ponoszę odpowiedzialność za Innego aż po śmierć własną, a także za jego śmierć, choćbym się do niej niczym nie przyczyniła; moja relacja z jego śmiercią jest „moją uległością wobec kogoś, kto już nie odpowiada, jest już moją winą – winą tego, kto przeżył”⁵. Lub: „Im bardziej jestem sprawiedliwy, tym bardziej jestem winny”⁶.

Podmiot winny zatem, ów podmiot cielesny, bierny, cierpiący prześladowanie, to podmiot transcendentalny. „Podtrzymuje wszechświat”⁷ i „dźwiga na sobie innych”⁸. Jego wina, której symptomem jest śmiertelność i cierpienie ciała – a winien jest grzechów niepopołnionych – jest źródłem sprawiedliwości, a więc również *logosu* w ogóle, porządku społecznego, prawa, nauki... Jest to więc transcendentalizm dość oryginalny, niemniej nie sposób mu zaprzeczyć: cielesne na wskroś poczucie winy jest warunkiem wszelkich struktur bytu – w tym i struktur poznawczych. Zresztą, jak sądzą, właśnie ze względu na tę transcendentalną funkcję winy i odpowiedzialności, Lévinas nie rezygnuje w swojej późnej filozofii z pojęcia podmiotowości, choć z punktu widzenia klasycznego transcendentalizmu opisywana w *Inaczej niż być* figura *sobości* z jej podmiotową aspiracją byłaby zdumiewającym nieporozumieniem.

Może należałoby, kończąc ten szkic, postawić pytanie-konkluzję, którą przygotuje następujące zestawienie: polaryzacja pojęciowa, jak wspomniałam, w *Inaczej niż być* osiąga swe maksimum: po jednej stronie stoi **skończoność / bycie / tożsamość / logos jako żywioł alienujący / wielocłonowa relacja społeczna / sprawiedliwość**, po drugiej – **nieskończoność / inaczej niż być / inność / wrażliwość zmysłowa / relacja dwucłonowa / przemoc i niesprawiedliwość**.

Poza rysującym się tu od pierwszego wejrzenia pęknięciem w rozumieniu samego *logosu* (zły *logos* / bycie, dobry / sprawiedliwość), widać przynajmniej jeden problematyczny punkt, o którym nie wypada nie wspomnieć.

Czy gdyby Lévinas, budując tkankę *Inaczej niż być*, nie przesunął w plan tła, by nie powiedzieć: nie zapoznał swoich uprzednich⁹ analiz wrażliwości zmysłowej jako momentu fundującego substancjalne Ja (rozkoszowanie się) i zarazem otwierającego wymiar pokojowej intersubiektywności (*eros*), czy byłoby mu tak łatwo złączyć w jedno nieskończoność (przeszłość niepamiętną) i ciało, i zbudować na tym połączeniu obraz cierpiącego na nieskończone i niespłatalne poczucie winy transcendentalnego, zmysłowego, biernego podmiotu?

Rozwińmy i doprecyzujmy, zanim odpowiemy na to pytanie, poruszony w nim wątek. Ja, póki żywe, jest winne samego faktu swego życia. Śmiertelność

⁵ E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*, przeł. J. Margański, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2008, s. 19.

⁶ Tenże, *Inaczej niż być*, s. 189.

⁷ Tamże, s. 196, 201.

⁸ Tamże, s. 200.

⁹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

i kruchosc ciała pozwala Lévinasowi w *Inaczej niż być* cielesny fenomen (ew. nie-fenomen) Innego włączyć w zmysłowość ja, czyniąc tegoż Innego zarazem prześladowcą, czynnikiem rozpadu ja. To, co inne, jako w perspektywie *Inaczej niż być* fenomenalnie nieodróżnialne już od Innego, mojego bliźniego – razem z nim współstanowi okrutną mieszaninę: *il y a*. Etapy wcześniejsze twórczości Lévinasa¹⁰ nie pozwalają jeszcze na to utożsamienie, tam zmysłowa wrażliwość opisywana jest głównie przez pryzmat rozkoszowania się (pokarmami, miłością), dopiero w *Inaczej niż być* staje się (ta sama) wrażliwość zmysłowa miejscem rozpadu ja wprost na rzecz Innego, pozostając jednak zarazem transcendentnym warunkiem samego podmiotu, miejscem jego ostatecznej indywiduacji, rozumianej już jednak nie jako radosne sycenie się i krzepnięcie w substancję, jak to było wcześniej, lecz jako niemal biologiczny imperatyw odpowiedzialności (podmiot, ja – to w *Inaczej niż być* nic innego, jak odpowiedzialność).

Wprawdzie w *Inaczej niż być* Lévinas zakłada osiągnięcia swej fenomenologii etapów wcześniejszych (np. mówiąc, że rozkoszowanie się jest warunkiem substytucji, innymi słowy, że, bez uprzedniego rozkoszowania się światem, ja nie mogłoby zaprzeczyć swemu egoizmowi i być *dla-* i *za-innego*), niemniej nie pokazuje, w jaki dokładnie sposób jedno drugie warunkuje. Próżno szukać w jego analizach tego jednego, a jakże istotnego ogniwa, które uprawomocniłoby przejście od rozkoszowania się do cierpienia. Lévinas zachowuje się tu tak, jak gdyby przyjął jako rzecz tak oczywistą związek pomiędzy rozkoszowaniem się analizowanym w *Całości i nieskończoności* a cierpieniem z *Inaczej niż być*, że aż niewymagającą szerszego opisu; poświęca temu związkowi na przestrzeni całej książki zaledwie kilkanaście wersów (zob. np. E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 122, 238, 240). Poza więc wprowadzonym jak gdyby tylko dla porządku odwołaniem się do wcześniej opisywanej indywiduacji Ja w rozkoszowaniu się, analiza struktury wrażliwości zmysłowej w *Inaczej niż być* skupia się niemal wyłącznie na horrorze przemocy Innego niszczącego moje ciało od wewnątrz. Lévinas koncentruje tu swą uwagę na tanatycznej stronie relacji z Innym, porzucając swój pierwotny zamysł, wedle którego wspomniane przed chwilą rozkoszowanie się, biegun przeciwny do cierpienia, również, na przykład w żywiole *erosa*, otwierało drogę do Innego.

Czy zatem, by powrócić do zadanego niedawno pytania, zapoznanie owego bieguna afektywności, jakim jest rozkoszowanie się (z uczestniczącym w nim *erosem*), było w *Inaczej niż być* konieczne?

Otóż zdaje się, że tak. Że by taki obarczony nieskończoną winą, cierpiący, cielesny, transcendentny podmiot stworzyć, a także, co za tym idzie, by móc zdefiniować sprawiedliwość jako nie tylko źródło, lecz także atrybut istotny *logosu*, a świętość wybranego ja, wraz z przez nią temu ja wyrządzaną niesprawiedliwością, wpisać w cielesną wrażliwość, należało na chwilę zapomnieć o, by tak rzec, erotyczno-etycznej potencji ciała, o jego pięknie.

¹⁰ Tenże, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999; tenże, *Całość i nieskończoność*.

Maja Chmura: On the Flesh That Became a Word. The Transcendental Dimension of Culpability in Lévinas

The evolution of Lévinas' thought shows explicitly the origins of the concept of subjectivity based on a bodily sensibility. I will try to show that in a late Lévinas' thought his understanding of a subjectivity is peculiarly a transcendental one: at the core of subject's sensuality there can be found a culpability. As the condition of any kind of knowledge and of a social life this culpability is of transcendental function.

Maja Chmura: De la chair qui se fait verbe. La dimension transcendente de la culpabilité chez Lévinas

Ce sera un essai d'analyse de la relation complexe entre chair et logos dans la pensée de Lévinas. J'essaierai de montrer comment et où, selon Lévinas, naît le verbe, de prouver que, dans sa philosophie, le statut du verbe est fort ambigu du point de vue éthique, que Lévinas, peut-être en dépit de sa propre intention, reste dans le cercle de la philosophie transcendantale dans la mesure où c'est la pensée qui en dernière instance – comme j'essaierai de le démontrer – conditionne l'individuation du sujet.

(traduit par Dariusz Adamski)

Xymena Synak-Pskit

Ciało wzniośle

Nie chodzi już o to, by mówić: tworzyć to przypominać sobie.

Przypominać sobie to tworzyć, to podążać aż do punktu, w którym łańcuch skojarzeń pęka, wyskakuje poza jednostkę i przenosi się ku narodzinom ujednostkowiającego świata.

Nie chodzi też o to, by mówić: tworzyć to myśleć, lecz o to, by stwierdzić: myśleć to tworzyć, przede wszystkim zaś tworzyć akt myślenia w myśleniu.

Myśleć to dawać do myślenia.

(G. Deleuze, *Proust i znaki*)

Dis-torsion. Spazmatyczne wygięcie ciała, cielesność tego, że „czas mija”. Jeśli czas mija, to tylko wzdłuż krawędzi bez powierzchni i zarysowań, w przecięciu się linii, które nie zajmują miejsca. Nie-zajmowanie miejsca wwiija się w proustowskie tracenie czasu. Tam czas nie jest jeszcze ruiną, a jedynie kawałkami spopielonego wspomnienia. Teraz czasu powtarzającego arystotelesowską aporię. Forma zrujnowana w przed-/po zwichniętego czasu, który „przechodzi” w pustkę w pustce, w punkt niezbieżny w niczym. Owo przejście u-nie-zewnętrzni się, a rozplata w pustą materialność. Rozsupełuje się w sens_ualność uwzniosłą. Podwójnie spętloną.

W spazmatyczności ciała kryje się burke’owska wzniosłość: „Wszystkie ogólne wyobrażenia braku znamionuje wielkość, wszystkie bowiem budzą trwogę – pustka, ciemność, samotność i cisza” (Burke 1968: 80), a towarzyszy im „nie przyjemność, ale rodzaj błogiej zgrozy, ukojenia zabarwionego trwogą, które należąc do samo zachowania jest jednym z najsilniejszych uczuć. Jej przedmiotem jest wzniosłość. Jej najwyższy stopień nazywam *zdumieniem*”¹. Wyobrażenie braku nie stanowi wielkości wyobrażonej, której towarzyszy uczucie wzniosłości nie-do-ogarnięcia. W zdumieniu podmiot zdumienia – rozciągnięty w punktualności zdumiewającego mgnienia – zawiera się w pustym miejscu, któremu nie starcza miejsca. Brak wydrążony to pustka przedstawienia: podwojenie odbicia, którego płaszczyzna odbijająca rozwija się w bez-punktowości linii czasu. Brak budzi trwogę – brakująca całość jako poruszenie w chwili przedstawienia, która wydarza się w opuszczeniu punktu czy w za-przepaszczeniu terażniejszości, czyni pojęcie „braku” możliwym jedynie w zanegowaniu przedmiotu wzniosłości. Jeśli przyjąć zaś za Kantem, iż „wzniosłość nie może być zawarta w żadnej formie zmysłowej i dotyczy tylko idei rozumu, które, aczkolwiek adekwatne ich

¹ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, przeł. I. Kania, Znak, Kraków 1997, s. 154.

przedstawienie unaoczniające nie jest możliwe, zostają właśnie przez tę dającą się zmysłowo przedstawić nieadekwatność pobudzone i przywołane do umysłu² oraz „wzniosłym nazywamy to, co jest absolutnie wielkie”³, brak adekwatności przedstawienia będzie nie tyle brakiem zgodności władz poznawczych, co formalnym rozproszeniem o dwojakim ukierunkowaniu: po pierwsze, od bezformia przedmiotu przedstawienia ku zwinięciu przedmiotu w przedstawienie unaoczniające, acz poruszone na krawędziach odbicia; po drugie, od pojęcia „formy formalnej” przedmiotu ku materialności rozwiniętej w serię drgań i poruszeń na powierzchni zmysłowego doświadczenia. Na powierzchni, której warstwa wierzchnia przebiega po warstwie podszytej, wwarstwiając się w warstwę podszycia. Mówiąc o nieadekwatności prezentacji do siebie samej, o kolosalnym *Darstellen*, kreśli ślad owego nacięcia w momencie odbicia: w punktualności rozwiniętej na linii niemożliwego upływu czasu:

tu(ż)-przed [*ci-devant*]. Kolosalne *fort*: *da*.

To, co przychodzi-tu / tam-przed-wzniesieniem-się [*ce qui vent-là-devant-s'ériger*]. Zmuszone [*devant*] wznosić się w ekscesywnym ruchu własnego zaniku, niedającej się zaprezentować prezentacji. Obsceniczność jego bezmiaru [*ab me*].

owa podwójna wielkość [*cette double faille*] jest porównywalna tylko ze sobą, gdyż granica nie istnieje. Nawet jeśli jest ta granica, to wymiar [*la faille*] nacięcia nie istnieje – nie zaczyna się ono nigdy i nigdzie. Nie jest ani źródłowe, ani pochodne, tak jak ślad każdego cięcia [*trait*]. I to właśnie prezentuje się bez miary [*sans faille*]⁴.

Linia na/cięcia nie istnieje bez powierzchni na/cięcia – niemożliwej, zwiniętej w terażniejszość, która – jak pisze Mikołaj z Kuzy w *De docta ignorantia*⁵ – „*jest zwinięciem wszystkich czasów terażniejszych*”⁶, choć poza wszelką jednorodnością czy tożsamością w zwinięciu. Nacinając, czyli kreśląc, powierzchnię odbicia, na/cięcie staje się ciałem uwznioślonym: ruin-uje ciało. Ruina nie ma barwy, a jednocześnie splątuje, zatracą, spopiela wszystkie barwy. Niepostrzeżenie. W przedstawieniu „bez miary” kantowski ogrom oceanu czy kolosalność piramidy ma barwę, chociaż zniekształconą w akcie naocznego scalania rodzącego „*uczucie nieadekwatności wyobraźni do idei całości, aby ją sobie unaoczniająco przedstawić. Wyobraźnia osiąga tu swoje maksimum* [podkr. – xsp], a usiłując je przekroczyć, pogrąża się znowu w sobie samej, co sprowadza ją w stan jakiegoś pełnego wzruszeń upodobania”⁷. Owo maksimum – wymiar na/cięcia bez miary

² I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, przeł. J. Gafecki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1964, s. 133.

³ Tamże, s. 136.

⁴ J. Derrida, *Prawda w malarstwie*, przeł. M. Kwietniewska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2003, s. 170.

⁵ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*: „(...) ruch jest rozwinięciem spoczynku; tym sposobem «teraz» bądź terażniejszość kryje w sobie «zwinięty» czas. (...) Przeszłość i przyszłość są rozwinięciem terażniejszości. Terażniejszość jest «zwinięciem» wszystkich czasów terażniejszych, one zaś są jej uporządkowanym rozwinięciem, i nic w nich oprócz terażniejszości odkryć niepodobna” (127).

⁶ Tamże.

⁷ I. Kant, dz. cyt., s. 143.

– pozostaje fragmentaryczne *maksymalnie*: nie będąc częścią przedstawienia całości czy też fragmentu całości, na/cięcie fragmentaryczne maksymalnie rozszczelnia spistość przedmiotu. Nie mamy już do czynienia z przedmiotem przedstawienia – co zresztą postuluje i Kant – ani też na/cięciem, którego ślad „prezentuje się bez miary” – o czym mówi Derrida – lecz z *ziarnistością rozcięcia*. To przedstawienie z_rujnowane. „_” linii rozcięcia znaczy moment odbicia i spazmatycznego drgania w rozciągnięciu punktu, w spiętrzeniu śladów nacięć, w których może zadrzeć punkt. Punkt nie zajmuje miejsca, on drży.

Deleuze w *Prouście i znakach*: „Znaki nakładają się wzajemnie, mnożąc kombinacje, właśnie na liniach czasu”⁸. Ta niemożliwa linia czasu wpisuje się (pisanie *zabiera* czas) w kantowski akt wzniosłości rozedrganej: w swym ruchu wstecz – który fundamentalnie „zarazem” jest ruchem projektującym – dynamiczna synteza wyobraźni i rozumu jako swoiste związanie (*Verknupfung, nexus*) przywodzi bez-formie przedmiotu. Moment wzniosłości nie przedstawia przedmiotu. lecz, rujnując go, paradoksalnie staje się fragmentarycznością przedmiotu zrujnowanego. Nie-na-czasie bądź w czasie równie zrujnowanym. Dlatego materialność znaku (słowa, rzeczy czy zjawiska, etc.) może być jedynie cielesnością punktu niezbieżnego z niczym. Zbieżnego z krawędzią, wzdłuż której balansuje dynamiczna synteza wyobraźni i rozumu, w miejscu nacięcia i odbicia „jednocześnie” („_”, skoro „jednocześnie” jest sformalizowaną formą przedstawienia): Ponieważ ból w nacinianiu powoduje spazmatyczne wygięcie ciała, promieniuje i zaznacza się w formie oglądu, która przychodzi *ex post*, a zarazem umożliwia moment nacięcia. Fragmentaryczność zakłada całość, która jest całością o tyle, o ile ją uniemożliwia. Ciało spazmatyczne nigdy nie będzie ciałem-zarysem. Będzie w-poruszeniu bez miary. W drzeniu, które *jest* mniej, *jest* ścieśnieniem bez miary. Choć *jest* nie stanowi jego *raison de l'être*.

Mniej to roz-cięcie już w odbiciu. Obracanie na nice płaszczyzn bez skraju. Jak ruin-owanie, choć ruiny to fragmenty. Mniej może ukazać się, już fragmentarycznością „być” przestając, tylko w *dis_torsion*: w cielesności *dis_torting/-ed*, w przeniknięciu imiesłowu czynnego z biernym. Już w linii niemożliwej „_”, tylko dodającej coś do „dis”. Dlatego myśl ma miejsce tylko jako ujarzmianie nie ja, lecz ja-mniej. Kanta stwierdzenie:

Monstrualny jest przedmiot wtedy, kiedy skutek swej wielkości unicestwia cel, stanowiący jego pojęcie. Kolosalnym zaś nazywa się samo tylko unaoczniające przedstawienie jakiegoś pojęcia prawie zbyt wielkiego, by mogło w ogóle być unaoczniająco przedstawione⁹.

czyni pojęcie pojęciem „ruiny przedstawienia”, mocą [*puissance*] którego rozszczelnienie między zmysłowością i intelektem, a przedstawione nieadekwatnie (bez przejścia) w wyobraźni ruin-uje samą materialność przedstawienia. Przedstawienie nieadekwatności przedstawienia grzęźnie w niemocy swych warunków formalnych: formalność formy przedstawienia bowiem „wvija się” (Deleuze o proustowskich znakach) w niemożliwy punkt rozwinięcia (*explicare, explicatio*). Progresywność ujmowania wielkości w całość naoczną jest regresją-w-progresji, czasowaniem

⁸ G. Deleuze, *Proust i znaki*, przeł. M. P. Markowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 86.

⁹ I. Kant, dz. cyt., s. 144.

spętłonym, w którym ślad zarysu *jest* śladem pewnego poruszenia. Wwijanie się może zająć jedynie w *ramach* punktowego zwinienia (*complicare, complicatio*) linii czasu¹⁰. Czy zatem czas jest rujnowaniem na linii czasu, punkt po punkcie¹¹, w zgięciu punktu jako jedynym przecięciu linii? Dopiero w przecięciu linii – nieprzestrzennej i „bez grubości” – ukazuje się płaszczyzna odbicia. Bez miary się ukazuje – we wzniostym poruszeniu. W sfałdowaniu materialności. Tu pojawia się rys, obrys, rysunek. W mniej, nie zaś w naddatku, w którym już zarysowuje się kształt. Na tle. Zawsze na tle. Tło jest spazmatyczne. To warunek zjawiania się świata/znak. Czy znak ma swój kres w pustce czy może kresu paradoksalnie nie ma, a rozsypuje się w ziarnistość świata/innego znaku, który zmaga się i splątuje z nim?

Podlegając konieczności zerwania – opisuje negatywność wzniostości Derrida – (to-co-) bez-tekstu i (to-co-) bez tematu wchodzi z celem w relację „nie-relacji”. I to absolutnej. Przybierając z konieczności taki charakter, „nie-relacja” powinna także, o ile to możliwe, wpisać się w strukturę artefaktu. A bez (tego-co)-bez-tematu oraz (tego-co)-bez-tekstu powinno zaznaczyć się – nie będąc ani obecne, ani nieobecne – w rzeczy do której nie należy. Ta ostatnia nie jest już całkowicie rzeczą, skoro nie umiemy jej nazwać. Raz naznaczona (...) nie jest ona materialnym podłożem czy też formą tego, co nie znajduje się ani tu, ani tam, a co dałoby się wskazać, pod warunkiem pewnego przemieszczenia, za pomocą nazw takich jak tekst lub ślad¹².

Naznaczenie przesiewa ziarnistość ciała w cielesność ciała wygiętego w spazmie. Ciała dzielącego się nie na fragmenty, a ruin-ującego możliwość zajęcia przestrzeni podziału. Podział to zdwojenie zarazem, choć nie jednocześnie, kiedy nawet razu jednego nie ma. Dzieląca kreska nie tyle dzieli, co podwaja i łączy w rozłączeniu i zdwojeniu (podwojenie w rozłączeniu + rozłączenie w zdwojeniu). Relacja nie zachodzi tu – jak u de Saussure’a – między stronami znaku, a w samej fenomenalności znaku: w *tu-oto* znaku, które już u „podstaw” jest nie-tu-oto. Negacja punktu_alności znaku nie tworzy linii sensu/alności, lecz dyslokuje przestrzeń. *Non-présentation* (nie-uobecnienie), kantowska celowość bez celu, owo *bez*, o którym mówi Derrida, możliwe jest dopiero poprzez odniesienie do przerwania w łonie sens_ualności, które zajmuje miejsce jako deformacja (spazm, *di-formation* = podwójne/zdwojone/niemożliwe uformowanie) samej materialności. „Opór przeciwko temu, czym zainteresowane są zmysły”¹³ jest oporem samej materialności przedstawienia w jej niemożliwości eksplikacyjnej (w niemożliwości rozwinięcia w punktowość znaku).

O materialności kantowskiej de Man pisze:

(...) we fragmencie u Kanta nie ma metamorfozy, jest zaledwie następstwo dwóch przypadkowych zdarzeń. W obrębie logiki tekstu widzenie morza jako części ograniczonej przestrzeni w żaden sposób nie zależy od opozycji między lustrem a otchłanią. Taka głębia percepcji znika zupełnie na płaskiej powierzchni dyskursu. Skoro obserwator bezpiecznie stoi na brzegu, strach,

¹⁰ Mikołaj z Kuzy, dz. cyt.

¹¹ Kiedy mówię: „punkt po punkcie”, nie myślę o punktowości punktu w jego rozciągłości, której nie ma. Mówię o pewnym „mniej”, „zapoczątkującym” pewne „więcej”, ruch rujnujący „od zaraz” czas. Dlatego pustka oznaczania, niczym perswazyjność myśli już oznaczającej, zwija się miejscem ziarnistym. Gdzie brak między.

¹² J. Derrida, dz. cyt., s. 116.

¹³ I. Kant, dz. cyt., s. 168.

że potężne morze go połknie, jest dokładnie tak fałszywy jak – z tego samego powodu – iluzja, że niebo jest granicą wód. Poeci u Kanta nie wyruszają na pełne morze. (...) Kantowskie spojrzenie na świat tak, jak się nań zazwyczaj patrzy (*wie man ihn sieht*), jest absolutnym, radykalnym formalizmem, który nie dopuszcza żadnej idei referencji czy semiozy¹⁴.

Fragment nie dopuszcza metamorfozy, skoro może być zaledwie ruiną przedstawienia w rozprężeniu samej czasowości: to forma czasu właśnie (jako forma formy formalnej – forma płaszczyzny odbicia, w której (nie) przegląda się nic) jest iluzoryczna i w iluzję przenosi dotyk substancjalności rzeczy. Równie iluzorycznie. W półcieniu. W pustkę rzeczy. To formalizm pustki, tak, ale forma, która się tu zaznacza ma rysy owego mniej, dzięki któremu zaznaczenie jest w ogóle możliwe. Zaznaczenie przez roz/cięcie znamienia. Kantowska forma przedmiotu, którego naoczność jest dla władzy ujmowania (*apprehensio, Auffassung*) „prawie nazbyt wielka” eksterioryzuje się w miejscu oddalenia, ukazując się w-oddaleniu „p o m i ę d z y zbyt blisko a zbyt daleko”¹⁵ – to ciało „wzniośle”. Materialność w scalaniu (*comprehensio, Zusammenfassung*) formuluje się ruchem wstępującym, wwinięciem się w ciało-w-oddaleniu: kiedy wyobraźnia osiąga swoje maksimum, w połączeniu scalania i ujmowania, w wyobrażeniu, czego ująć nie sposób, „pograża się w sobie samej” – wwija się w siebie w rozwinięciu przestrzeni. W przestrzennym dystansie aporetyczności czasu, który mija. W mijaniu czasu, poruszenie ciała rujnuje punktowość scalania.

„Ruins true refuge long last towards which so many false time out of mind”¹⁶. To myśl wypada z kolejin szekspirowskiego czasu, choć wydawać by się mogło, iż czas właśnie wypada z kolejin myśli: zewnątrz u-nie-zewnątrznia się, rozplata w pustkę materialności. We fragmencie jako czystej zewnętrznosci bez krawędzi trwanie czasu drga, rozpraszając wszelkie skupienie, scalenie czy ujęcie. Skupienie we fragmencie już byłoby wy-znaczeniem pewnej całości, która – wytracona z prze/mijającego czasu – niczego nie obrysowuje, nie dysponuje ani rysunkiem, ani szkicem. Sytuuje się w migotliwości blanchotowskiego półcienia, pół/cielistego cienia, ciała na powierzchni skóry: między rzeczami – dystans, w rzeczowości rzeczy – rozplatanie materialności:

It is by shadow that one touches substance, it is by the penumbra of this shadow, when one has arrived at the oscillating limit where, without disappearing, it is fringed and penetrated with light. But, naturally, for the word to attain this limit and represent it, it also must become „a drop of light”, and become the image of what it designates, image of self and of the imaginary, in order finally to be confused with the indeterminate expanse of space, while still raising to the roundness of a perfect sphere the moment that, in its extreme lightness, it carries and, by its transparency, defines¹⁷.

Przedmiot domaga się jasności widzenia, zwiija się w nie_jasności powłoce, kreską odciętej od kształtu przedmiotu, któremu nie starcza miejsca. *Mi-lieu* wplątane w usytuowanie ciała-powierzchni cięcia, w nacięciu skóry, skok oto-tu,

¹⁴ P. de Man, *Ideologia estetyczna*, przeł. A. Przybysławski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 197-8.

¹⁵ J. Derrida, dz. cyt., s. 166.

¹⁶ S. Beckett, *Lessness*, Compton Press, Salisbury 1970, s. 7.

¹⁷ M. Blanchot, *The Book to Come*, przeł. Ch. Mandell, Stanford University Press, Stanford 2003, s. 58.

w przepastność nie-teraz, zwijając się. W się, po_ między tym, co tnie i tym, co nacinane. Di_vision stoi na linii nacięcia: podwaja niemożliwym czasie zdwojenia, czyniąc materialność hypotypożą przedstawienia, tyleż symboliczną, co schematyczną. Odbicie na linii odbicia uwzniośla przedmiot widzenia w formie widzenia przedmiotu – w materialności niepercepcyjnej, ale fenomenalnej, w rozciągnięciu sprzężonej przestrzeni punktu niezbiegającego się z żadnym punktem ciała. Punkt sensu_ alności nie jest momentem myślenia ani nawet myśleniem momentu – wwija w siebie (choć nie zajmuje przestrzeni, podobnie jak kreska nacięcia) każde zmaczenie odbicia, pozornie bezszelstnie: „endlessness earth sky as one no sound no stir” (7) rozwija malarskość płótna, na który powierzchniowo same zgrubienia – to materia(ł) zapadania w półcień barw. Dopiero w nacięciu powierzchni, w kresce „/” *dis/torsion* twarz uwznioślona wyraża ból nagłej utraty – lyotadowskie „*teraz* podobne do uczucia, że nic (nie) może się wydarzyć: nic owego *teraz*”¹⁸ jest fragmentarycznością punktu zwiniętego w nic. W (nie)obecną możliwość rozwinięcia-się w linię czasu: „*ruins true refuge towards which so many false time out of mind*”. Poruszenie [*Rührung*] umysłu w grze matematycznej i dynamicznej syntezy miast kontemplacyjnego spowolnienia rozbija linearność przepływu – w poruszeniu czas nie płynie, lecz zwija się w punktowość absolutną naocznej prezentacji. Mocy [*la force*] scalania brakuje mocy [*la puissance*] jednoczącej zrujnowane przedstawienia w rozwidlającym się *teraz* każdej naoczności już odniesionej do pojęć intelektu. Nacechowane niemocą scalania, przebieganie linii czasu rozwidla się bez miary, w *teraz* będącym granicą niezajmującą przestrzeni. „False time” to czas stracony nieodwołalnie „w momencie” ujmowania go w ilości i odzyskany jako stracony (zatem stracony podwójnie) w naocznym scaleniu. Dlatego czas nie może stanowić formy naoczności bez formalizacji owej formy – ona zaś możliwa jest, jeśli przyjąć, że wszelka formalizacja jest jedynie kondensacją punktu/alności – punktu w jego rozwinięciu w możliwą formę mijania. Formę naoczności otrzymujemy zatem po wydestylowaniu powierzchni nacięcia z piętrzącego się *teraz* samego nacinania. Nawet, jeżeli granica nacięcia nie istnieje, spaja to, co Kant nazywa formą.

„*Teraz*” – czytamy w *Fizyce* Arystotelesa – jest spójnią czasu (...), a jest też granicą czasu (...). „*Teraz*” dzieli czas potencjalnie: jako dzielące jest zawsze różne, a jako łączące, jest zawsze to samo, tak jak to jest z liniami matematycznymi (...). Tak też i „*teraz*” jest również z jednej strony potencjalnym dzieleniem czasu, z drugiej jest granicą dwóch części i ich łącznikiem. Dzielenie i łączenie są tym samym i w tym samym stosunku, lecz pod względem istoty nie są tym samym¹⁹.

Dopiero w czasie granicznym możliwa jest eks/pozycja w *teraz* wzniostości. „False time” – negatywność momentu wystawienia-się w przestrzeń eksponującą poruszenie – fragmentuje nacinającą kreskę przedstawienia, nie-na-czasie rozmija się w chwili odbicia. Stąd też przedstawienie prze(d)stawia swój

¹⁸ J. F. Lyotard, „The Sublime and the Avant-Garde”, w: *The Lyotard Reader*, ed. A. E. Benjamin, Blackwell Publishing, Oxford 1993, s. 198. Bieńczyk przekłada: „Ale znakiem zapytania jest «*teraz*», *now*, jako uczucie, że może się nic nie zdarzyć: nicność *teraz*”.

¹⁹ Arystoteles, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 222a.

krok, z lekka poruszając płaszczyznę przeniesienia obrazu – w refleksji (*reflec-tion*) odbicia (*reflection*) staje się odbiciem (*reflection*) zdwojonym, refleksją (*reflection*) niewczesną, „out of mind” wydarza się w *poza czasu* naocznie przedstawiającego. Wzruszenie poruszeniem czasu jako poruszenie w czasie zniekształconym, zwiniętym, spazmatycznym. I mimo uznania przez Kanta, iż scalanie wielości w jedność naoczności, „a tym samym scalenie tego, co zostało sukcesywnie ujęte, w jedną chwilę, jest regresją, która znosi warunek czasowy tkwiący w progresji wyobraźni i czyni naocznym równoczesne istnienie”²⁰ nie przenosi on owej regresji w obszar samego przedstawienia, gubiąc przy tym moment jego konstytucji. Subiektywny ruch wyobraźni znosi nie warunek czasowy tkwiący w jej progresywnym ruchu, lecz, ulegając wwnięciu w czas, ów czas niejako z wnętrza rozszczelnia, nie przestając przy tym ulegać jego wsobnej, się-chronnej mocy. „Grey face two pale blue little body heart beating only upright”²¹ – chwila pomiędzy kolejnymi uderzeniami serca się-zatraca, umożliwiając naoczne ujęcie kurczącego/rozkurczającego się trwania. Trwanie się-kurczy i rozkurcza, jedynie rezonując i pozwalając na bladeść barw, łagodzących kantowski lęk i opór, i poruszenie. Ruch wzwyż i w dół pozostaje na linii czasu jedynie w granicy punktu, w którym naocznemu równoczesnemu istnieniu nie starcza siły [*Macht*]²².

Xymena Synak-Pskit: Sublime Body

One of the problems of Kant’s theory of sublime deals with the entanglement of representation with aporias of time which is simultaneously defined as a *a priori* form of intuition. Kant wrote about the regression in the progression of imagination in which regression abolishes time condition that can be found in the later. For Lyotard each “now” is possible only when it doesn’t “happen”. For Beckett the time is not something which cannot appear in consciousness, but it is something that makes the consciousness unrepresentable to itself. *Das Erhabene* (sublime) may be instantaneous transcending progressive-regressive movement of imagination into the time represented as punct-uality that doesn’t belong to the timeline. However the problem of synthesis of different “now” still remains. This synthesis differentiates itself in the pathos and apathy of sublime being possible only in a certain duration. This is the space of inscription the materiality of which is a build of the resistance, the rest that remains as a excess and a lack at the same time (re(si)stance).

²⁰ I. Kant, dz. cyt., s. 154.

²¹ S. Beckett, dz. cyt., s. 7.

²² „Potęga (*Macht*) jest władzą, która ma przewagę nad dużymi przeszkodami. Nosi ona nazwę przemocy (*Gewalt*), jeśli ma przewagę także nad oporem tego, co samo jest potęgą. Przyroda rozpatrywana w sędzie estetycznym jako potęga nie mająca nad nami przemocy jest dynamicznie wzniosłą”. (I. Kant, dz. cyt., s. 157)

Nelly Przybylska

Ujrzeń niewyraźne. O językowej etyce u Levinasa

Skoro mowa nie jest grą, a język arbitralnym systemem znaków – o czym przekonuje Levinas na przekór strukturalno-semiotycznym ustaleniom – to warto byłoby określić jej językowy fundament i jego konkretność.

„Mówienie właśnie nie jest grą – stwierdza dobitnie autor *Etyki i Innego*¹. Uprzednie wobec znaków, które łączy, uprzednie wobec systemów językowych i niuansów semantycznych – będąc przedmową języków – jest bliskością jednego wobec drugiego, zobowiązaniem do zbliżenia, stawianiem jeden za drugiego, znaczącą siłą znaczenia (...) Źródłowe lub praźródłowe mówienie – mowa przed-mowy – zawiązuje intrygę odpowiedzialności”².

Porozumienie i jedność tkwiące w mowie, źródło wspólnego istnienia tworzy podstawę etyki Levinasa, etyki wiążącej i ocalającej – etyki pozytywnej. O „nośności bytowej” języka zdaje się pamiętać kontynuator Levinasa – Jean-Louis Chrétien³ – który wydobywa tkwiące w języku kreacyjne mechanizmy. Zauważa on już w swoich wczesnych publikacjach fakt, że słowo się daje – „dać słowo” („donner la parole”), słowa też się dotrzymuje („tenir la parole”), a odpowiedź (réponse) wiąże się bezpośrednio z odpowiedzialnością (responsabilité). Problem tymczasem nie jest nowy. Asceza i etyka wiążą się ściśle z zagadnieniem słowa. Pitagorejczycy wskazują na zależność bycia i mowy, na zależność ascezy i mowy. Księgi mądrościowe, Psalmy, Mądrości Syracha, listy Jakuba ujawniają moralny wymiar języka, zawarty już w jego formalnej treści. Levinas tymczasem nie skupia się na sposobie wypowiedzi, choć i ta – zrywająca z domniemaniami – czasem gubi się w trywialności i modnym żargonie. Będzie raczej uciekał się do tego, do czego nawiązuje i co kreuje sama mowa. Będzie też próbował usytuować to, co powiedziane, wobec tego, co nazywa „źródłem”: „Mówienie znajduje się we władzy tego, co powiedziane, zastyga niczym wyrocznia”⁴. Pozostaje, jest i jakby nie przemija. Nie jest grą słów, ale wiąże to, co było wobec drugiej osoby. To w tych odniesieniach jest odpowiedzialnością. Z tego punktu widzenia „język” odzwierciedla relację z drugim człowiekiem, a jednocześnie jest też warunkiem ukonstytuowania tejże relacji. Skoro język pozwala przekroczyć próg samego

¹ E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philipp'em Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1991.

² E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 15.

³ J.-L. Chrétien, *L'appel et la réponse*, Les Éditions de Minuis, Paryż 1992, *Répondre (figures de la réponse et de la responsabilité)*, PUF, Paryż 2007.

⁴ E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 15.

siebie i tym samym dostrzec człowieka, ten sam język jest nadzieją nieskończoności. Z jednej strony, język umożliwia poznanie, z drugiej, pozwala odkryć to, co już jest w danym języku „dane”, „zawarte” – „ukonstytuowane”. Dlatego podążając za myślą Levinasa, należałoby wysunąć problem etyki; etyki, która ściśle wiąże się z językiem i odnosi się do mowy. Ale czy ten język jest kolejnym sposobem artykulacji *logosu*, który w sensie greckim odsyła jednocześnie do relacji, słowa, harmonii i prowadzi do poznania? Trudno zdefiniować słowo Levinasa, skoro – jak zauważa Jacek Migasiński – *logos* Zachodu trąci wiedzą i neutralnym obiektywizmem, ponieważ został ujęty w „kategoriach przedstawienia i obecności”⁵, zerwał tym samym z tym, co zmysłowe i afektywne, dodajmy z tym, co ludzkie. Wszystko to, co rozsądne i logiczne jawi się współcześnie jako represyjne⁶. Czy może przetrwać ascetyczny mit o samopoznaniu? Przytoczmy zdanie K. Alberta odnoszącego się w tej kwestii bezpośrednio do myśli greckiej: „Możemy coś poznać tylko dlatego, że jednocześnie współświadomie, a nawet jako ‘ja’ transcendentne, poznajemy, że jesteśmy poznawcami. Wszelka wiedza opiera się na samowiedzy wiedzącego, wszelkie poznanie, na samopoznaniu poznawcy. Mówiąc inaczej: istnieje podmiot poznania i przedmiot poznania”⁷. Jeśli jednak Karl Albert oprze się na wiedzy i samopoznaniu wpisanych w filozofię grecką i Pawłowe, chrześcijańskie przesłanie, to Levinas ukierunkowywać będzie język na codzienność. Dopiero bowiem w zburzeniu bariery między podmiotem i przedmiotem, w wykroczeniu poza samego siebie w stronę drugiego, upatrywać będzie pełni człowieczeństwa, a w dostrzeżeniu drugiego człowieka, jednostkowego stawania się człowiekiem⁸: „Znaczy to, że zrywamy nie tylko z psychologią, ale także z ontologicznymi pojęciami substancji i podmiotu, by stwierdzić istnienie innej modalności między-dwoma, oznaczającej ontologię i psychikę współ-istnienia i relacji społecznej. Raczej ponad... niż między dwoma”⁹.

Czyż mowa osadzona na gruncie języka nie jest początkiem nawiązania kontaktu ze światem i uwieńczeniem wszelkich mądrościowych poszukiwań? W odniesieniu do *Pism Objawionych* staje się pierwszym i ostatecznym etapem poznania, a w filozofii Levinasa tworzy napięcie między mową źródłową i językiem. Jeśliby sparafrazować L. Wittgensteina, to słowo wyznacza granice naszego poznania, a język strzeże tym samym tego, co niewyraźalne. „Granice mojego języka oznaczają granice mego świata” – mówi Ludwik Wittgenstein w *Tractatus logico-philosophicus*¹⁰. Poznanie będzie zatem sytuować się poza językiem, język może jedynie do niewyraźalnych przestrzeni odsyłać, przypominać o czymś świadomym tylko drugiemu. To na tej granicy wydarza się „sens”.

⁵ J. Migasiński, „Transcendentalizm Emmanuela Lévinasa”, w: *Wokół fenomenologii francuskiej*, red. I. Lorenc, J. Migasiński, IFiS PAN, Warszawa, 2007, s. 106.

⁶ Tamże.

⁷ K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, przeł. J. Marzęcki, „Antyk”, Kęty 2002, s. 171.

⁸ Stawanie się człowiekiem jest istotnym problemem ascezy. Patrz: K. J. Pawłowski, *Dyskurs i asceza. Kształtowanie człowieczeństwa w kontekście mistyki filozoficznej*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2007, patrz również: H. Pierre, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, IFiS PAN, Warszawa 1992.

⁹ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994, s. 230.

¹⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 64.

Na granicy zmysłowo-duchowego poznania język ustępuje mowie źródłowej, a 'twarz' przenika światło, przypominając o Janowym *Sensie* i *Logosie*. Czy granicę słowa określa zatem Oblicze, czy Twarz drugiego człowieka odsyła mnie do mowy źródłowej?

*Eidolon*¹¹, grecki wizerunek i obraz, sięga etymologicznie do czasownika wiedzieć. Człowiek kierowany jest przez zmysł wzroku, tak jak i dąży do wiedzy, w ujęciu Arystotelesa: „Greckie słowo na oznaczenie ‘wiedzieć’ wiąże się podobnie jak termin niemiecki ze słowem ‘widzieć’ (...) Codzienne poznanie charakteryzują więc postrzeżenia zmysłowe oraz porządkujący te dane intelekt. Ale nawet w przypadku ważnych form poznania wykorzystujemy – choć tylko w sensie przenośnym – terminy z zakresu postrzeżeń optycznych: mówimy choćby o ‘ogłądzie intelektualnym’, ‘intuicji’, ‘wizji’. (...) wiedza jest zobaczeniem, co zaznacza się bardzo pięknie w greckim słowie *eidenai*”¹². Zatem poznanie od starożytnej tradycji filozoficznej ściśle łączy się z widzeniem. Przypomnijmy też słowa Pawła z Tarsu, by tradycję tę poszerzyć: „teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś zobaczymy twarzą w twarz. Teraz zaś widzę po części, wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany (2 Kor. 13, 12)”.

Śladu Twarzy dopatruje się Levinas w „niewyrazistości” drugiego człowieka. Drugi człowiek może odsyłać mnie do nieskończoności. Nie można jednak osiąść ludzkiej twarzy, tak jak można osiąść wiedzę. Twarzą nie można zawładnąć, jak tylko w akcie morderstwa. Tymczasem właśnie twarz krzyczy – nie zabijaj, na twarzy wypisane jest bowiem piąte przykazanie. Na twarzy zapisane jest Boskie Prawo, prawo, które odnosi się do bliźniego. Bliźni nie jest „bogiem”, ale w niego wpisane są Boże Przykazania. A przecież Prawo jest tym Słowem Boga – „Nie zabijaj”, a słuchanie go jest jakby wyciszeniem siebie samego. To Prawo dane przez Boga czyni odpowiedzialnym za drugiego człowieka. Stąd, jeśli Grecja jest chłonna wiedzy, to Levinas – Prawa. Homiletyka żydowska mówi o obserwowaniu Prawa, które ma być odpowiedzią na spojrzenie Oblubieńca z *Pieśni nad Pieśniami*. To „na tym właśnie polegałoby spotkanie twarzą w twarz z Bogiem”¹³. W tym kontekście, według Levinasa, przywołana wyżej wiedza etymologicznie tożsama z widzeniem, a także fenomenologicznym wczuciem, jawi się jako zbyt ogólna, zbyt obiektywna, czy nawet wtórna¹⁴.

Tymczasem – podążając za Levinasem – wiedzę dostarcza Prawo, to je wypełniając, można wkroczyć w miłosną relację z Oblubieńcem i człowiekiem. Jednocześnie Bóg nadal pozostaje nieuchwytny i Inny, jeszcze bardziej niż drugi

¹¹ *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles*, red. B. Cassin, Seuil Robert, Paryż 2000, s. 336.

¹² K. Albert, dz. cyt., s. 171.

¹³ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 131.

¹⁴ W następujących słowach Levinas ujmuje wiedzę, widzenie i wczucie: „Mogę, oczywiście, doświadczyć drugiego człowieka, ‘obserwować’ jego twarz i ekspresję jego gestów, traktując je jako zbiór znaków, które informują mnie o stanach duszy, analogicznych do moich własnych. Mogę oczywiście poznawać go przez ‘współprezentację’ i ‘wczucie’, by odwołać się do terminologii Husserla, który w swej filozofii Innego pozostaje wierny idei, że wszelki sens zaczyna się od wiedzy. Jednak tej teorii relacji z Innym zarzucamy nie tylko to, że uparcie pojmuje ona tę relację jako wiedzę – nieporównywalną z percepcją, w której poznawany przedmiot ukazuje się ‘we własnej osobie’ – ale przede wszystkim to, że nadal pojmuje ją właśnie jako wiedzę: w tej wiedzy, uzyskanej za pomocą analogii między zachowaniem cudzego obiektywnie danego ciała a moim własnym zachowaniem, powstaje jedynie ogólna idea podmiotowego wnętrza i jaźni”, w: *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 245-246.

człowiek. Dla Levinasa boski sens jawi się niczym Enigma: „Enigma to to, co się wiecznie wymyka, czego nie można zidentyfikować w jakimś ‘teraz’, czemu jednak musimy świadczyć i w tym dopiero świadectwie swoiście ujawnić. Transcendencja objawienia jest właśnie w fakcie, że epifania dochodzi do głosu w mówieniu tego, kto odbiera objawienie”¹⁵. Księgi Objawione zdają się nieustannie przypominać o doświadczeniu Tego, którego nie da się wyrazić ani uchwycić, który jest nieskończenie Inny. Levinas nie szuka odpowiedzi w greckim ujęciu „bytu”. Wytwarza natomiast napięcie między tym co greckie, a nawet plotyńskie, i tym, co jakby uprzednie wobec filozofii Zachodu, tak by nadać kształt nowej etyce.

Napięcie między słowem a poznaniem, poznaniem a widzeniem znalazło szczególne uzasadnienie w myśli chrześcijańskiej. Jednakże intelektualna debata nawiązała się dopiero w związku z konfliktem ikonofilów i ikonoklastów, dostarczając tym samym argumentów na rzecz wizerunku, Boga osobowego, ale też osoby. Pierwszy spór ikonologiczny – jak wiemy – miał miejsce w VIII i IX w. w obszarze mało przychylny do kwestii obrazu filozofii greckiej i judaizmu. Dla Ojców Kościoła ekonomia biblijna zawarta w wizerunku staje się Nowym Prawem, w przeciwieństwie do teologicznego przywiązania judaizmu do litery. *Theologia* określa wtedy literalną wierność Żydów wobec Prawa Mojżeszowego, termin ekonomia natomiast zarządzanie rzeczy widzialnych w celu zbawienia. Patrystyczna polisemia ekonomii i wcielenia znajdą swe uzasadnienie u Pawła z Tarsu (Rom. 2, 29, 2 Kor. 3, 6), według którego dopełnienie prawa żydowskiego i wypełnienie litery dokonuje się w osobie Chrystusa: *oikonomia*¹⁶ odsyła do osoby Chrystusa jak i do jego całego życia, aż do odkupienia.

Levinas wkracza w obszar postawionego przed wiekami problemu, odkrywając i dowodząc o jego aktualności i autentyczności: litera prawa, słowo prorocze znajduje swe pełne uzasadnienie w relacji wobec Innego, poprzez Innego. Dopełnieniem słowa jest człowiek – człowiek, który niesie zapowiedź obietnicy. Tajemnica ludzkiej twarzy nie odsyła jednak jednoznacznie do chrześcijańskiego Boga. Levinas nie tyle czerpie z patrystycznych debat, ile fenomenologicznie odsyła do podobnych wrażeń i intuicji dotyczących sensu ludzkiego egzystowania, które w swej istocie jest znakiem i rzeczywistością zakorzenioną i odsyłającą, i wykraczającą ponad daną chwilę obietnicy: „Nawiedzenie przez Drugiego Człowieka w twarzy jest już intrygą Nieskończoności, która nie może zmaterializować się pod postacią członu korelacji; intrygą wykraczającą poza zasięg intencjonalności. Jest wykroczeniem poza ‘tutaj’ jako miejsce i poza ‘teraz’ jako czas, przekraczaniem współczesności i świadomości, pozostawieniem śladu. W przestrzeni przypominającej pustkę, choć będącej raczej nocą niż nicością, ów ślad nieskończoności ukazuje się w sposób zagadkowy, niczym mrugające światło. Ta nowa intryga nie jest teologią negatywną, jej pozytywność zaprowadzi nas do pojęcia substancji”¹⁷.

Czy ukłon w stronę człowieka niosącego zapowiedź nieskończoności grozi sekularyzacją judaizmu?

¹⁵ E. Lévinas, „Vérité du dévoilement et vérité du témoignage”, w: E. Castelli, *Le Témoignage*, Aubier-Montaigne, Paris 1972, s. 109, K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, Biblos, Tarnów 2000, s. 231.

¹⁶ Patrz hasło *oikonomia* również w odniesieniu do terminu *theologia*, określającego przywiązanie Izraela do Prawa, w: *Vocabulaire européen des philosophies*, s. 272.

¹⁷ E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 152-153.

Jeśli Levinas porusza patrystyczną debatę o uczestnictwie zmysłów w poznaniu duchowym, to w jaki sposób jego fenomenologiczna metoda – *praxis* – jest przejściem do tego, by „być autorem tego, co zostało mi bez mojej wiedzy zaszczipione – otrzymać nie wiadomo skąd to, czego jestem autorem”¹⁸.

Rozwiązanie odnajduje Levinas w etyce ukierunkowanej na Innego, w etyce, która mówi „tak” wobec istnienia. Poprzez zaangażowanie w filozofię etycznie ukierunkowaną daje wyraz afirmacji bycia i przeciwstawia się tym samym filozofowaniu w kategoriach niebytu, prowadzącym tak często do bierności i obojętności względem siebie i innych. Dla M. Foucaulta asceza grecka polega właśnie na przyswojeniu mądrości i prawdy logosu poprzez ćwiczenia duchowe, prowadząc tym samym do właściwego *etosu*, który określa sposób bycia podmiotu i pozwala mu się ukonstytuować¹⁹. Z jednej strony *Etos* grecki, tak jak go interpretuje M. Foucault, z drugiej, odniesienie do mistyki filozoficznej, której fundamenty nakreślił K. Albert: „Słowo ‘etyka’ ma grecki rodowód: *ethos* znaczyło pierwotnie tyle, co ‘zwykłe’ miejsce pobytu’, stąd potem ‘miejsce zamieszkania’, ‘przyzwyczajenie’, ‘zwyczaj’ i ‘obojętność’”²⁰. Sekunduje mu Levinas, uważając: „Właśnie etyka, ze względu na swój historyczny relatywizm, ze względu na swe zapędy normatywne, które nazywa się teraz regresywnymi, właśnie ona pada ofiarą walki z ideologią – walki, którą sama zaczęła”²¹.

Dopiero kontakt z ‘innym’ umożliwia przekroczenie bycia zamkniętego w przestrzeni własnego „ja”, i dalej, według tradycji greckiej: „Jednostka może mianowicie ustosunkować się do siebie w dwojaki sposób: po pierwsze, jest ona egoistycznie odniesiona do siebie samej i całkowicie samolubna w myśleniu i działaniu, po drugie zaś, spogląda ponad poziom swojego ‘ja’ i odnajduje siebie – osobliwie nawet bez szkody dla swojego własnego myślenia – w swoim bycie, i to jako znajdująca się po prostu w bycie, złączona, a nawet zjednoczona z nim. (...) Odróżniając się od innych, indywiduum oddala się od bytu. Doznająca siebie w swym bycie osoba nie odcina się natomiast od bliźnich. Lecz czuje się – jak można dorzucić – dzięki wspólnemu wszystkim jestestwom bytowi złączona z innymi ludźmi”²². Choć to nie „byt” będzie celem rozważań Levinasa, jest on świadomy pułapki wynikającej z zamknięcia i uwięzienia „ja”, dlatego wskazuje ‘Innego’ ułatwiającego wydostanie się ‘poza siebie’ czy ‘ponad siebie’. „Odpowiedzialność” jest tą twarzą miłości, która pozwala na wydostanie się z siebie i kruszy skamieniałe, na swój sposób rozsądne i samolubne serce Kaina²³. O tej prawdzie – według Levinasa – zdaje się zapominać współczesny człowiek brnący w przywoływany już indywidualizm czy separującą oryginalność, lub też człowiek masowy, o którym przypomina znów K. Albert „(...) człowiek masowy postępuje wobec siebie niemoralnie, nie tylko bowiem zaniedbuje podarowane mu życie, lecz i w egoistyczny sposób nie zwraca uwagi na innych

¹⁸ Tamże.

¹⁹ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Gallimard Seuil, Paryż 2001. Foucault omawia problem *etosu* wieloaspektowo: s. 203, 227-228, 312, 318, 328, 356, 364, 398.

²⁰ K. Albert, dz. cyt., s. 179.

²¹ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 48.

²² K. Albert, dz. cyt., s. 181.

²³ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 134.

ludzi, dzięki którym mógłby się sam wewnętrznie wzbogacić”²⁴. K. Albert, podnosząc kwestię indywidualizmu, pozostaje jednak ciągle w przestrzeni interesowności. Etyka, o której mówi Levinas, wykracza właśnie poza byt, poza celowość. Liczne odniesienia do Tory dookreślają charakter rozważań Levinasa o „innym” – konstytuującym życie i wspólnotę. Jego przekonania przeplatają bezpośrednio, dobitne nawiązania i cytaty ze Starego Testamentu. Przytoczmy jeden z nich, który rozpoczyna książkę *Inaczej niż być lub ponad istotą*: „Gdyby zaś sprawiedliwy odstąpił od swej prawości i dopuścił się grzechu, i gdybym zesłał na niego jakieś doświadczenie, to on umrze, bo go nie upomniałeś z powodu jego grzechu; sprawiedliwości, którą czynił nie będzie mu się pamiętać, ciebie jednak uczynię odpowiedzialnym za jego krew. (Ez. 3, 20)”²⁵.

W tak nakreślonej perspektywie rodzi się również pytanie o wpływ Levinasa na współczesną myśl francuską.

Splot zagadnień i tematów podjętych przez Levinasa, jak i jego metoda badawcza nadal nie wspierają w niej problemów aksjologii. Nie należy zapominać, iż czas twórczej refleksji Levinasa przypada na okres, w którym powojenna myśl francuska zdominowana jest przez nihilizm, marksizm i psychoanalizę, a znaczącymi instancjami twórczymi są Aleksander Kożew, Jean-Paul Sartre, Jean Lacan. Levinas zabiera głos w momencie kryzysu, wojny i „nieobecności Boga” w humanistyce. Opowiada się za pozytywnością bytu, stanowiąc w tym względzie nadzieję francuskiej refleksji. W czasach powojennych Levinas jest głosem tego, który ujawnia się w egzystencjalistycznej Francji. Karol Tarnowski²⁶ mówi w kontekście Levinasa o zachodnioeuropejskiej postawie doświadczającej „nieobecności Boga” i szukającej „godności człowieka”. Bóg – jak uważa Tarnowski – może się tylko objawić w człowieku, „o ile ten staje się zdolny do porzucenia siebie na rzecz drugiego człowieka”.

Zatem nakreślony przez niego obszar myśli znajduje swoich następców. Myśl Levinasa kontynuowana jest w pewnym zakresie przez Jeana Louisa Chrétiena, który draży problem słowa, częstokroć w optyce fenomenologicznej i na planie teologicznym, przypominając o wadze wypowiedzanych słów, konstytuujących egzystencję jednostki ludzkiej. Uświadamia bowiem o jej etycznym wydzźwięku, do którego nieustannie odsyła w jego pismach wezwanie słowa, odpowiedź i odpowiedzialność. Odpowiedzialność za drugiego, wyraźnie artykułowana w pismach Levinasa, która w języku hebrajskim oznacza miłość, u Chrétiena szczególnie dobitnie wyrazi się w odpowiedzialności, jaką niosą ze sobą wypowiedziane słowa. Tym, co Levinas nazwałby mową i odpowiedzialnością, przywołany już Chrétien ujmuje w głosie miłości i odpowiedzialności. I w jego refleksji cisza będzie jakoby dopełnieniem, spełnieniem, dopowiedzeniem tego, co zawarte jest w słowie.

Można zatem powiedzieć, że:

1. Etyka odpowiedzialności Levinasa oparta na strukturze „jeden-za-drugiego” pozwala bytowi wykroczyć ponad bycie i swe ograniczenia. Poprzez od-

²⁴ K. Albert, dz. cyt., s. 181.

²⁵ E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 6.

²⁶ K. Tarnowski, dz. cyt., s. 231-233.

powiedzialność otwiera się na „Innego”. Sam zaś porządek etyczny jest strzeżony przez Nieskończoność.

2. *Słowo* rozumiane wieloaspektowo pozwala na spotkanie z „innym”. *Słowo*, które współtworzy etykę Levinasa, jawi się jako relacja, język, słowo, mowa źródłowa, transcendencja, modlitwa, myślenie, milczenie, byt, inny, przede wszystkim zaś Prawo. W posłuszeństwie wobec Prawa przejawia się słuchanie Mowy. W tak zarysowanej perspektywie wierność mowie będzie wyrazem pozytywności wobec istnienia, bytu, tworzenia relacji.
3. Grecki splot poznania i patrzenia czy widzenia i wiedzy pozostaje wtórny wobec związku patrzenia i Prawa, wobec Innego i Mowy Źródłowej.
4. Można by również wydobyć zbieżności i różnice tkwiące w etyce *codziennosci* i *ascezie*. To bowiem różne formy uporządkowanych praktyk duchowych pozwalają wytrwać w postawie oczekującej i same z siebie mają naprowadzić na przemianę na drodze ontologicznego rozumienia bytu. Techniki duchowe posługujące się słowem, w duchowości chrześcijańskiej prowadzą do słowa źródłowego i poznania. Tymczasem asceza, mająca przecież grecki rodowód, znajdzie u Levinasa swój odpowiednik w codzienności odnoszącej się do tradycji judaistycznej, w praktyce związanej ze studium Pisma, w modlitwie psalmami, w osobistym wpisaniu się w biblijną historię Izraela, poprzez czerpanie z tego źródła, którym jest *Słowo Objawione*, poprzez „karmienie” się Biblią²⁷. To usytuowanie wobec Boga Izraela otwiera się na codzienność. Z tego punktu widzenia sama etyka nie decyduje zatem o sztucznych postawach, które należałoby sobie narzucić, by móc żyć codziennością, ale odwrotnie, to słowo Boga Izraela stwarza codzienność, Inny liczy się ponad wszystko i nadaje codzienności sens, a z niej dopiero, naturalnie, wypływa etyka; a zatem w codzienności znajduje swój wzór i wyraz: „Dopiero w dialogu transcendencji, poprzez sam fakt, że w spotkaniu Inny liczy się ponad wszystko, powstaje idea dobra. Relacja, w której Ja spotyka Ty jest źródłowym miejscem pojawienia się etyki”²⁸. Codzienność jest przecież daleka od wzniosłości i nadzwyczajności, skoro Psalmi są głosem człowieka strapionego, udręczonego. Na cóż grecka, bohaterska doskonałość – stara się nas przekonać Levinas – czy światło ludzkiego rozumu i wszelki rozsądek, skoro jest się ludem wybranym, któremu niczego nie brak²⁹, skoro jest się ludem księgi³⁰, nad którym czuwa Inny, Niewidzialny i Błogosławiony i który każdego osobiście wyprowadza z Egiptu, z domu niewoli. Jak mówi wprost: „Bóg modlitwy – Bóg inwokacji – jest starszy od Boga, którego wywodzono ze świata albo z jakiegoś rozumienia *a priori* i o którym mówiono w zdaniach orzekających. Stary biblijny wątek człowieka stworzonego na obraz Boga nabiera nowego sensu, ale to podobieństwo ujawnia się w ‘ty’, a nie w ‘ja’. Ten sam ruch, który prowadzi do drugiego człowieka, prowadzi do Boga”³¹.

²⁷ E. Lévinas, „Les cordes et le bois. Sur la lecture juive de la Bible”, w: E. Lévinas, *Hors sujet*, Fata Morgana, Paryż 1987, s. 177. Levinas przypomina o tym, jak Ezechiel polyka rulon pism, o tym, czym jest spożycie i trawienie niebiańskich słów.

²⁸ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 230.

²⁹ E. Lévinas, *Les cordes et le bois*, s. 179.

³⁰ Tamże, s. 176.

³¹ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 230.

Bóg wysłuchuje głosu wdów, sierot i obcego³², relacja nawiązana poprzez lekturę Biblii za swego pośrednika ma człowieka. W Biblii bojaźń Boża jest wezwaniem do poszanowania człowieka³³ – uważa Levinas, a „Księgi Święte nie są znaczące poprzez dogmatyczną opowieść o swym nadprzyrodzonym, czy świętym źródle, lecz poprzez ekspresję twarzy drugiego człowieka, którą ukazują wcześniej, zanim przyjmie ona pewną treść i pozę”³⁴. To przecież życie codzienne nadaje sens słowom. A Pisma Objawione cenne są z uwagi na to, iż odsłaniają codzienność. Sens słów rodzi się w ich użyciu, a mądrość przechowana jest w przysłowiaach, sens języka zaś wyraża się w „ciele i kościach” i tym samym przybliża nas do człowieka. Ponieważ „głos” – jakby dopowiada Levinasowską myśl Chrétien, jest właśnie cielesny³⁵. A sam Levinas wyraźnie zaznaczy: „[...] w słowach, z jakimi zwracamy się do drugiego człowieka, w etyce pojmowania Innego, jest ona pierwszą posługą religijną, pierwszą modlitwą, pierwszą liturgią, religią, dzięki której Bóg może nawiedzać myśl, a słowo Bóg wkraczać w język i porządną filozofię. Oczywiście nie chodzi o to, że drugiego człowieka powinniśmy brać za Boga albo że Bóg, Ty Wieczne, jest zwykłym przedłużeniem Ty ludzkiego. Ważne jest to, że tylko dzięki relacji z drugim człowiekiem, w głębi Dialogu, to bezmierne słowo zaczyna znaczyć dla myśli, a nie odwrotnie”³⁶.

Nelly Przybylska: To See The Inexpressible. Emmanuel Lévinas' Language Ethics

Saying is not a game, and language is not an arbitrary system of signs. In spite of semiotic-structuralist findings, Lévinas developed the language ethics. Lévinas' ethics of responsibility is closely related to word. The word understood multifacetedly allows us an encounter with the Other. The word that co-creates the Lévinas's ethics, appears as a relationship, language, saying, transcendence, praying, thinking, existence, the other and above all, the Law. Listening to Saying manifests the obedience to the Law. Asceticism, being after all of a Greek origin, in Lévinas' finds its counterpart in everyday life relating to the Judaic tradition, in a practice of the study of the Scripture, in psalm prayer, in becoming a personal part of the biblical history of Israel, by deriving from this source which is the Word Revealed and 'eating' the Bible. Thus, the position of man towards the God of Israel opens to everyday life. From this perspective, the ethics itself does not require any self-imposed artificial conducts to be taken to live everyday life. It is on the contrary. It is the word of the God of Israel that creates everyday life; the Other is the most important and makes everyday life meaningful. Subsequently, it results naturally in ethics reflected in everyday life.

³² E. Lévinas, *Les cordes et le bois*, s. 178.

³³ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 232.

³⁴ E. Lévinas, *Etyka i nieskończony*, s. 64.

³⁵ J.-L. Chrétien, *L'Appel et la réponse*, s. 101.

³⁶ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 234.

Nelly Przybylska: Voir l'indicible. Sur éthique de la langue chez Levinas

Si la parole n'est pas un jeu et la langue un système de signes arbitraires, il faudra déployer d'après E. Levinas son fondement langagier et sa matérialité. Ainsi comprise, elle forme une relation, constitue une subjectivité, contribue à une responsabilité et à un témoignage. Elle noue un lien avec le monde et couronne toutes les recherches de la sagesse. Selon la Révélation, elle est la première et l'ultime étape de la connaissance; dans la philosophie de Levinas, elle fonde une tension entre la parole originelle et le langage. Et si on paraphrase L. Wittgenstein, la langue désigne une limite de notre connaissance et protège ce qui est indicible. Sur cette limite de la connaissance affective et spirituelle, la langue cède à la parole originelle, et le «visage» se laisse transcender par la lumière, rappelant ainsi le *Sens* et le *Logos* johannique. La parole ultime s'exprime-t-elle à travers le «visage»? Comment E. Levinas continue-t-il à influencer la pensée contemporaine? Dans une telle perspective, nous voudrions aborder un débat sur le sens, la parole, le visage, l'éthique et l'esthétique, voire l'imperfection dans la philosophie de Levinas; dans ce contexte nous nous référerons également à la patristique classique.

Patrycja Bobowska-Nastarzewska

Rola „sumienia” w problematyce „inności” i „innego”
w filozofii Emmanuela Lévinasa i Paula Ricœura

I. Wstęp

Zagadnienie sumienia nurtowało myślicieli już w starożytności. Zajmowali się nim stoicy, pitagorejczycy, Sokrates, Platon, Arystoteles, Seneka, Epiktet czy Marek Aureliusz. W średniowieczu wiele uwagi poświęcił mu św. Tomasz z Akwinu. Także koncepcja sumienia zaproponowana przez Immanuela Kanta odegrała niezaprzeczalną rolę w formowaniu się współczesnych wykładni sumienia. W historii filozofii odnaleźć można wiele koncepcji sumienia. Istnieją próby ujmowania sumienia w związku z uczuciami u Ashley’a Shaftsbury’ego, Francisa Hutchesona czy Maxa Schelera. Sumienie pojmowane było także jako władza dyskursywna, dzięki której człowiek mógł odróżnić dobro od zła, m.in. w koncepcjach Richarda Price’a, Samuela Clarce’a czy Josepha Butlera. Warto wspomnieć również o koncepcjach Francisa Bacona czy Hugo Grotiusa, w których sumienie usytuowane zostaje poza prawem boskim, w naturze ludzkiej i rodzi wiarę w to, iż człowiek jest dobry z natury. Natomiast w koncepcjach sumienia Thomasa Hobbesa, Johna Locke’a czy Davida Hume’a geneza sumienia zostaje wywiedziona z porządku społecznego. Obie powyższe koncepcje: indywidualnej i społecznej genezy sumienia starał się połączyć i pogodzić Baruch Spinoza¹.

W rozważaniach na temat sumienia ważne jest odpowiednie rozpoznanie jego źródła, na co zwracali już uwagę tacy demistyfikatory jak Zygmunt Freud i Friedrich Nietzsche. Zygmunt Freud podkreślał m.in., iż dla zagadnienia sumienia istotne jest poczucie winy, powstałe na skutek ścierania się ego społecznego z ego indywidualnym. Friedrich Nietzsche zaś zapewniał o destrukcyjnej roli sumienia dla rozwoju człowieka i kultury.

Niewątpliwie obaj myśliciele francuscy, którym zostanie poświęcona niniejsza analiza: Emmanuel Lévinas i Paul Ricœur, świadomi ewolucji pojęcia sumienia w historii filozofii, nadają temu zagadnieniu nowe oblicze. Z uwagi na fakt, iż zarówno Lévinas, jak i Ricœur czerpią m.in. z filozofii Martina Heideggera, autora jednej ze współczesnych wykładni sumienia, w pierwszej części pracy zajmę się koncepcją sumienia zaproponowaną właśnie przez tego niemieckiego myśliciela, podkreślając te jej elementy, które w zmodyfikowanej wersji znalazły

¹ A. Ziółkowska, „Hermeneutyczna wykładnia sumienia (Heidegger-Ricœura)”, w: *Diametros*, nr 13, wrzesień 2007, s. 58-90.

swoje miejsce także w filozofii Lévinasa i Ricoëura. Następnie przedstawię rolę kategorii sumienia w filozofii obu powyższych francuskich myślicieli.

II. Ujęcie sumienia w filozofii Martina Heideggera

Język, którym posługuje się Martin Heidegger, jest pełen oryginalnych pojęć i sformułowań, wręcz neologizmów, które mają na celu jak najbardziej trafne przedstawienie struktury rzeczywistości, w której żyje i działa człowiek. Każda próba przekształcenia tego niebagatelnego języka, świadczącego o „świeżym” spojrzeniu jego autora na poruszaną problematykę, kończy się z oczywistych względów niepowodzeniem. Dlatego też najlepszym rozwiązaniem jest oddanie głosu samemu Heideggerowi, zachowując strukturę i formę jego myśli, co czynię poniżej.

Heidegger ujmuje sumienie jako „głos”: „głos sumienia”. W *Bycie i czasie* §54-60² Heidegger pisze, iż „właściwe bycie Sobą określa się jako egzystencyjna modyfikacja Się, którą trzeba wyodrębnić egzystencjalnie”³. „Jestestwo *zatraciło się w Się*, musi się ono najpierw odnaleźć”⁴. „Aby w ogóle się odnaleźć, musi zostać «pokazane» sobie samemu w swej możliwej właściwości. Potrzebuje ono świadectwa możności-bycia-Sobą, którą zgodnie z *możliwością zawsze już jest*”. Takim właśnie poświadczeniem jest „głos sumienia”. Heidegger uwidacznia sumienie jako fenomen jestestwa. Podkreśla, że analiza sumienia powinna być ontologiczna i nie powinna mieć nic wspólnego ani z opisem psychologicznym, ani biologicznym „objaśnianiem”, ani teologią, czyli wykorzystaniem fenomenu sumienia w dowodach na istnienie Boga lub świadomości Boga. „Sumienie jako fenomen jestestwa nie jest żadnym istniejącym i czasem się uobecniającym faktem. „Jest” ono tylko w sposób jestestwa i manifestuje się jako *factum* zawsze tylko wraz z faktyczną egzystencją i w niej”⁵.

„Sumienie daje „coś” do zrozumienia, *otwiera*. (...) Wnikliwsza analiza sumienia odśłania je jako *zew*. *Zew* to *modus mowy* (...), który „ma charakter *wezwania* jestestwa do jego najbardziej własnej możności bycia Sobą”⁶. Odpowiednikiem zewu sumienia jest możliwe słyszenie. Rozumienie zaś wezwania odśłania się jako *wola-posiadania-sumienia*. W tym zaś fenomenie tkwi egzystencyjne „wybieranie wyboru bycia Sobą”, które odpowiednio do jego egzystencyjnej struktury Heidegger nazywa *zdecydowaniem*.

Następnie niemiecki filozof stwierdza, iż sumienie daje komuś coś do zrozumienia i że jestestwo jako rozumiejące współbycie może *słyszeć* innych. Niezwykle trafnie Heidegger opisuje sytuację jestestwa, które, gubiąc się w opinii publicznej Się i jej gadaniu, wsłuchane w Siebie-Się *nie dosłysz* samo Siebie. Niemiecki myśliciel daje jednak „receptę” na przerwanie tego stanu jestestwa i jego wyrwanie się z marazmu:

² M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 351.

³ Tamże.

⁴ Tamże, s. 352.

⁵ Tamże, s. 353.

⁶ Tamże.

Jeśli jestestwo ma się wydobyć – i to o własnych siłach – z tej zatury w przeszyszeniu się, to najpierw musi się odnaleźć, siebie samo, które się przeszyszało i które ciągle to czyni, nasłuchując Się. To nasłuchiwanie musi ulec przerwanu w niezapośredniczonym staniu-się-wezwanyam.“ (...) Zew przerywa nie dosłyszające się nasłuchiwanie Się przez jestestwo, gdy zgodnie ze swym charakterem zewu budzi słyszenie, które ma pod każdym względem charakter odmienny niż słyszenie zagubione. Podczas gdy to ostatnie jest przejęte „zgiełkiem” rozmaitej dwuznaczności codziennie „nowej” gadaniny, zew musi wzywać bez zgiełku, niedwuznacznie, nie dając oparcia ciekawości. To właśnie sumienie jest tym, co przez takie wzywanie daje do zrozumienia⁷.

a następnie: „Zew nie nawołuje (*hineinruf*) wzywanego w sferę publicznej gadaniny Się, lecz je z niej *od-wołuje (zurückruft) w zamilknięcie egzystentnej możliwości bycia*”⁸.

Heidegger podkreśla, że do istoty mowy, a tym samym i zewu, nie należy wyrażanie głosem. „Głos” jest ujęty jako dawanie do zrozumienia. „W tendencji zewu do otwierania tkwi moment pchnięcia, nagłego wstrząsu. (Sumienie) wzywa z dali w dal. Zew dociera do tego, kto chce powrócić”⁹. Heidegger odrzuca z gruntu drogę, która się narzuca interpretacji sumienia i każe je sprowadzić do jednej z władz duszy, intelektu, woli czy uczucia. Jestestwo wraz z otwartością jego świata jest otwarte samemu sobie i ku samemu sobie zostaje wezwane. Jednak ta (roz)mowa jest milczeniem: „Sumienie przemawia wyłącznie i ciągle w modus milczenia. (...) Brak słownego sformułowania tego, co wzywane zewem, nie obraca naszego fenomenu w nieokreśloność jakiegoś tajemniczego głosu, lecz wskazuje tylko, że rozumienia tego, co «zawezwane», nie należy wiązać z oczekiwaniem na jakąś informację lub coś w tym rodzaju”¹⁰. Porządkując swoje rozumowanie, Heidegger pisze: „Ustalmy: zew, poprzez który charakteryzujemy sumienie to wezwanie Siebie-Się w jego Sobie; jako to wezwanie – pozwanie Siebie ku swej możliwości-bycia-Sobą, a przez to i przyzwanie jestestwa ku jego możliwościom”¹¹.

Bardzo istotne dla dalszych rozważań niniejszej pracy jest Heideggerowskie stwierdzenie, że zew nie przychodzi od innego¹², który jest również w świecie, a idzie ze mnie i *przeze* mnie. Z faktu, iż zarówno wzywający, jak i wezwany jest zawsze własnym jestestwem „i zarazem sobą”, wynika określony sposób bycia jestestwa. Po raz kolejny niemiecki filozof zaprzecza jakoby zew mógł być interpretowany jako objawiająca się osoba – Bóg lub w sposób „biologiczny”, ponieważ w obu wypadkach – jak tłumaczy – pominięty zostałby wynik fenomenalny.

Heidegger używa także sformułowań „troska”, „zatroskanie” w odniesieniu do jestestwa ciężącego ku śmierci (*Sein zum Tode*), które „wrzucone” w świat próbuje „odpowiedzieć” na głos sumienia: „Cóż mogłoby być bardziej obce Się zatraconemu w wielokształtnym «świecie» zatroskania aniżeli zindywidualizowane do siebie przez nieswojość, rzucone w nicość [bycie] Sobą?” (Tamże: 362),

⁷ Tamże, s. 355.

⁸ Tamże, s. 363.

⁹ Tamże, s. 356.

¹⁰ Tamże, s. 358.

¹¹ Tamże, s. 359.

¹² Zgodnie z zapisem Martina Heideggera zachowuję pisownię „inny” małą literą. U Emmanuela Lévinasa i Paula Ricoeura zazwyczaj „Inny” pisany jest wielką literą.

„Bycie jestestwa jest troską. Obejmuje ona sobą faktyczność (rzucenie), egzystencję (projekt) i upadanie”¹³, a także:

Sumienie objawia się jako zew troski: wzywa jestestwo trwożące się w rzuceniu (byciu-już-w...) o swoją możliwość bycia. Wzywaniem jest właśnie to jestestwo, pozwane ku swej najbardziej własnej możliwości bycia (samoantycypacja). I wreszcie jestestwo jest pozywane przez wezwanie z upadania w się (bycie już-przy świetle zatroskania). Zew sumienia, tzn. ono samo, ma swą ontologiczną możliwość w tym, że jestestwo u podstawy swego bycia jest troską¹⁴.

Kolejnym istotnym elementem koncepcji sumienia zaprezentowanej przez Heideggera jest pojawienie się pojęcia „winy”. Niemiecki myśliciel pisze, że „głos” sumienia mówi, w jakiś sposób, o „winie”, że zew uznaje jestestwo za „winne”. Tłumaczy następnie, iż powszedni rozsądek bierze „bycie winnym” najpierw w sensie „być dłużnym”, „mieć u kogoś dług”. Należy innemu oddać coś, do czego rości on sobie pretensje. To „być winnym” w sensie *mieć dług* jest sposobem współbycia z innymi na polu zatroskania jako zapatrywania, dostarczania. Ponadto „bycie winnym” ma także znaczenie bycia winnym czegoś, tzn. bycia przyczyną, sprawcą czy też „powodem czegoś”. Jednak Heidegger oświadcza, że: „Bycie-winnym nie rodzi się dopiero z zawinienia; przeciwnie: to ostatnie staje się możliwe dopiero «na podstawie» pierwotnego bycia winnym”¹⁵. Podsumowując Heideggerowską koncepcję sumienia, można powołać się na słowa samego jej autora: „Sumienie to zew troski z nieswojości bycia-w-świecie, który pozywa jestestwo ku najbardziej własnej możliwości bycia winnym”¹⁶.

W ujęciu sumienia przez Heideggera jest jednak pewna aporia, a mianowicie: czy możliwa jest komunikacja między jestestwami, skoro głos sumienia dociera do każdego indywidualnie i powoduje zamykanie się jestestw na siebie. Konieczność zamilknięcia również nie pozwala na zbudowanie wspólnotowej więzi¹⁷. Problemem jest więc pogodzenie indywidualnego charakteru sumienia i relacji z Innym, czym w swoich rozważaniach zajmują się Emmanuel Lévinas i Paul Ricœur.

III. Rola sumienia w filozofii Emmanuela Lévinasa

Niezaprzeczalnie rozważania Heideggera miały ogromne znaczenie dla myśli filozoficznej Emmanuela Lévinasa. Zasadnicza różnica jednak między tymi dwoma myślicielami polega na stosunku do kategorii inności w aspekcie zagadnienia sumienia. Niemiecki filozof – jak zostało wskazane powyżej – uważa, że „głos sumienia” wydobywa się z „wnętrza” jestestwa. Wzywający i wezwany do rozmowy jest tym samym jestestwem, podczas gdy Lévinas, jak również Ricœur, podkreślają rolę, jaką w zagadnieniu sumienia odgrywa Inny. W tym jednak punkcie: zdefi-

¹³ M. Heidegger, dz. cyt., s. 371.

¹⁴ Tamże, s. 363.

¹⁵ Tamże, s. 371.

¹⁶ Tamże, s. 378.

¹⁷ G. Lubowicka, *Sumienie jako poświadczenie. Idea podmiotowości w filozofii Paula Ricœura*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2000.

niowaniu i określeniu Innego drogi obu francuskich filozofów – częściowo – się rozchodzą, o czym będzie mowa w dalszej części niniejszej pracy.

Bez wątpienia zasadniczym założeniem filozofii Lévinasa jest stwierdzenie, iż pierwotnym doświadczeniem człowieka nie jest doświadczenie samego siebie, świadomość „ja” ani my, lecz uobecnianie się Innego: „Ty pojawia się przed *my*”¹⁸. Lévinas pisze:

Uobecnianie się twarzy – ekspresja – nie odsłania wewnętrznego, zamkniętego uprzednio świata, nie odkrywa nowego obszaru, który można byłoby zrozumieć i zawłaszczyć. Przeciwnie, wzywa mnie ponad tym, co dane i co mowa czyni nam wspólnym. To, co dajemy, to, co bierzemy, jest tylko zjawiskiem, odkrytym i dającym się wziąć, wegetacją, którą można zawiesić w posiadaniu. Dopiero ukazanie się twarzy wprowadza mnie w stosunek z bytem¹⁹.

Spotkanie „ja – Ty²⁰” jest wyłonieniem z nicości twarzy Innego, drugiego człowieka, która wzywa mnie do rozmowy. Relacja „ja – Ty” jest więc relacją twarzą w twarz:

Struktura Toż-Samego i Innego, w której powstaje ich werbalne sąsiedztwo, polega na przyjęciu przeze mnie Innego twarzą w twarz. Jest to sytuacja niesprowadzalna do całości, bo ustawienie vis-à-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 twarzy²¹.

W odróżnieniu od Heideggera, według Lévinasa, głos sumienia płynie od Innego, który jest radykalną zewnętrżnością i tym samym rozbija zamkniętość „ja”:

„Ja (...) wchodzi w relację z bytem absolutnie oddzielnym”²² oraz:
(...) Inność urzeczywistnia się tylko jako idea Nieskończoności w bycie odseparowanym. To prawda, że Inny wzywa byt odseparowany, jednak to wezwanie nie znaczy, że inny domaga się korelatu. Pozwala istnieć bytowi, który wywodzi się z siebie, to znaczy, który pozostaje oddzielony i który może zamknąć się na budzące go wezwanie²³.

„Ja” może się więc „zamknąć na budzące go wezwanie”, ale również, jak tłumaczy Lévinas:

może przyjąć twarz nieskończoności, korzystając ze wszystkich zasobów swojego egoizmu: ekonomicznie. Mowa nie powstaje w środowisku jednorodnym, czyli abstrakcyjnym, lecz w świecie, w którym trzeba pomagać i dawać. Zakłada Ja, egzystencję oddzielną i używającą życia, która nie przyjmuje twarzy i głosu z drugiego brzegu z pustymi rękoma. Wielość w bycie, który nie podlega totalizacji, lecz rysuje się jako braterstwo i rozmowa, mieści się w „przestrzeni” istotowo asymetrycznej²⁴.

Relacja „ja – Inny” jest od razu relacją etyczną, a nie poznawczą, doświadczeniem pierwotniejszym nawet od świadomości:

¹⁸ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 253.

¹⁹ Tamże, s. 252.

²⁰ W celu podkreślenia prymatu Innego nad „ja” w filozofii Emmanuela Lévinasa zapisuję „Ty” z wielkiej litery.

²¹ Tamże, s. 82.

²² Tamże, s. 255.

²³ Tamże, s. 257.

²⁴ Tamże.

„Epifania twarzy jest etyką”²⁵ czy: „istota rozmowy jest etyczna”²⁶

„«Opór» Innego nie zadaje mi gwałtu, nie działa negatywnie; ma strukturę pozytywną: jest etyką”²⁷.

„Etyczna relacja twarzą w twarz odcina się od relacji, którą można nazwać mistyczną (...)”²⁸.

Lévinas pisze, iż samo już obcowanie dwóch rozmówców jest etyką, ponieważ „oddzielone istoty myślące stają się rozumne tylko w tej mierze, w jakiej ich osobiste i szczegółowe akty myślenia stanowią momenty tego jedyne i powszechnego dyskursu”²⁹. Tym samym podkreśla wyższość etyki nad tradycyjną metafizyką, która stara się sprowadzać wielość do jedności, pomijając różnorodność, inność, pluralizm. Takie stanowisko Lévinasa narodziło się niewątpliwie z doświadczenia dwudziestowiecznych totalitaryzmów.

To Inny mówi „nie zabijaj”, nakaz płynie z epifanii jego twarzy:

Twarz nie daje się osiąść, wymyka się mojej władzy. W swej epifanii, w swej ekspresji, dający się jeszcze ujmować byt zmysłowy przeobraża się w byt, który stawia totalny opór ujmowaniu. To przeobrażenie możliwe jest tylko dzięki otwarciu się nowego wymiaru. (...) Tak więc twarz, na granicy świętości i karykatury, w pewnym sensie wciąż jeszcze dana jest moim władzom. Ale tylko w pewnym sensie: głębia, otwierająca się w tej rzeczywistości zmysłowej, jest to jednak dana, której bytu niepodobna zawiesić przez przywłaszczenie. (...) Biorąc rzecz, choć podważam jej niezależność, zachowuję ją „dla siebie”. (...) Tylko zabójstwo zmierza do totalnej negacji. (...) Zabić nie znaczy jednak zdominować, lecz unicestwić, absolutnie zrezygnować z rozumienia. Zabójstwo jest pokusą zdobycia władzy nad czymś, co wymyka się wszelkiej władzy. (...) Inność wyrażająca się w twarzy stanowi jedyną możliwą „materię” totalnej negacji. Mogę chcieć zabić tylko byt absolutnie niezależny, który nieskończenie przerasta moją władzę, który zatem nie przeciwstawia się jej, lecz paraliżuje samą możliwość władzy. Jedyne bytem, który mogę chcieć zabić, jest inny człowiek³⁰.

I dalej:

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, twarde opór nie do pokonania, który rozbłyskuje w twarzy Innego w całkowitej nagości jego bezbronnych oczu, w nagości absolutnego otwarcia się Transcendencji³¹.

W tej relacji z Innym, drugim człowiekiem, jest mowa także o Innych, trzecim człowieku: „W oczach drugiego człowieka patrzy na mnie trzeci – język jest sprawiedliwością”³². Relacja „ja – Inny” jest więc relacją społeczną, w której obecność trzeciego symbolizuje obecność całej ludzkości, która uczestniczy w tym spotkaniu „ja – Ty”.

Ważnym elementem w tej koncepcji sumienia jest asymetryczność relacji „ja – Ty”. Stroną uprzywilejowaną w tej „rozmowie” jest Inny. To Inny wzywa „ja” i nawołuje do odpowiedzialności: „twarz wzywa mnie do moich obowiązków

²⁵ Tamże, s. 234.

²⁶ Tamże, s. 257.

²⁷ Tamże, s. 231.

²⁸ Tamże, s. 238.

²⁹ Tamże, s. 71.

³⁰ Tamże, s. 232.

³¹ Tamże, s. 234.

³² Tamże, s. 253.

i sądzi mnie". Lévinas pisze: „Inny, który panuje nade mną w swej transcendencji, jest także obcym, wdową i sierotą – tym, wobec kogo mam obowiązki”³³. „Ja”, które jest w relacji, „słyszy nędzę, która woła o sprawiedliwość” i staje się odpowiedzialne za Innego. Daje słowo, że dotrzyma złożonej Innemu obietnicy.

Nie bez znaczenia pozostaje także fakt, iż Lévinas był człowiekiem wierzącym, który żył w czterech kulturach jednocześnie: żydowskiej, rosyjskiej, niemieckiej i francuskiej. Dlatego w jego koncepcji filozoficznej obecność Boga – w odróżnieniu od Heideggera, który nie dopuszczał nawet Jego istnienia – jest niezaprzeczalna. Boga spotyka się w epifanii twarzy:

To, że byt transcendentny jest obcy i w nędzy, znaczy, że metafizyczna relacja z Bogiem nie może zachodzić z pominięciem ludzi i rzeczy. Wymiar boskości otwiera się w twarzy człowieka. (...) Bóg wznosi się do swej najwyższej i ostatecznej obecności przez sprawiedliwość, jaką oddajemy ludziom. (...) Aby otworzyła się wyrwa, która prowadzi do Boga, trzeba dzieła sprawiedliwości – prawego twarzą w twarz – i „widzenie” jest tu tym samym, co sprawiedliwy czyn. (...) Metafizyka dzieje się więc tam, gdzie zachodzi relacja społeczna – w naszych stosunkach z ludźmi. (...) Inny nie jest wcieleniem Boga, ale twarzą, która go odcielesnia i ukazuje wyżyny, na jakich objawia się Bóg³⁴.

IV. Fenomen sumienia w ujęciu Paula Ricœura

Aby przedstawić koncepcję sumienia Paula Ricœura, nie sposób nie odnieść się do myśli Heideggera i Lévinasa, ponieważ Ricœur, tworząc swój własny system filozoficzny, a szczególnie koncepcję sumienia, dokonuje, zaryzykując to stwierdzenie, połączenia obu punktów widzenia, więc swoistego zderzenia poglądów obu filozofów, co skutkuje powstaniem, moim zdaniem, bardzo ciekawej i oryginalnej koncepcji. Ricœur także w odniesieniu do zagadnienia sumienia pozostaje wierny swojej metodzie badawczej i filozofuje z dwoma myślicielami jednocześnie. Wielu krytyków zarzuca Ricœurowi eklektyzm. Moim zdaniem jest to dowód jego ogromnego szacunku dla cudzej myśli, cudzego wysiłku intelektualnego. Jest to niewątpliwie myśliciel pełen pokory i poszanowania wobec tradycji filozoficznej. Dlatego też w swojej koncepcji sumienia Ricœur docenia zarówno rozważania Heideggera, jak i Lévinasa, choć nie znaczy to, że pozostaje wobec nich bezkrytyczny. Zderza on te dwa odmienne poglądy na temat zależności między sumieniem a kategorią Innego, chce je w pewien sposób pogodzić, znaleźć kompromis. W tym celu odrzuca u Heideggera i Lévinasa wszystko to, co jest najbardziej radykalne. Chce docenić rolę Innego na drodze do samorozumienia i dlatego uzupełnia koncepcję Heideggera poprzez wpisanie w nią właśnie relacji z Innym, ponieważ u Heideggera – jak wykazaliśmy powyżej – głos nie pochodzi od Innego, a wręcz przeciwnie ma się wrażenie, że Inny przeszkadza w dostyszeniu sumienia, gdyż jest tym, który zakotwicza jestestwo w sferze Się³⁵. Jednocześnie Ricœur nie zamierza odbierać „ja” zdolności do samostanowienia i przeceniać roli oraz znaczenia Innego nad rolą i znaczeniem, jakie odgrywa w tej relacji „ja”.

³³ Tamże, s. 256.

³⁴ Tamże, s. 79.

³⁵ A. Ziólkowska, dz. cyt., s. 80.

Ricœur zgadza się z Heideggerem, iż koncepcję *Gewissen* należy oczyścić z problemu „czystego” i „nieczystego” sumienia. Twierdzi, że sumienie jest w tym sensie „poza dobrem i złem”, jest wezwaniem jestestwa przez głos sumienia do samego „ja” – do jaźni, jest to zew, o którym Heidegger mówił, że pochodzi ze mnie, że wydobywa „ja” z zatraty w bezosobowy kontekst Się. Ricœur, podobnie jak Heidegger, traktuje sumienie jako fenomen odmoralniony, poprzedzający wszelką moralność, który jest „poza dobrem i złem”. Obaj ujmują go w sposób zindywidualizowany, pierwotny wobec różnych teologii, ontoteologii, jak i społecznych systemów prawnych i moralnych³⁶. To potraktowanie sumienia jako wewnętrzności sytuuje je poza dialektyką „czystego” i „nieczystego”, ale Ricœur stwierdza jednocześnie, że: „sumienie nie może długo pozostać poza dobrem i złem”³⁷ i że „na pewno nie jest możliwe całkowite oddzielenie fenomenu głosu od możliwości rozróżnienia dobra od zła (...)”³⁸. Poza tym Ricœur, analogicznie jak Heidegger, chce odseparować sumienie od tego, co mówi opinia publiczna, czyli od sfery Się: „Od Heideggera przejąłem ideę wyrwania siebie spod anonimowego «On» oraz pomysł wezwania, które *Dasein* kieruje z głębi siebie do siebie samego, a nawet dalej niż ono samo”³⁹.

Ricœur bez wątpienia ceni również myśl filozoficzną Lévinasa, przejmuje pewne jej aspekty, chociażby wezwanie „ja” przez Innego, spotkanie czy też rozmowę „ja – ty”, w której dochodzi do złożenia obietnicy, że dotrzyma się danego Innemu słowa, że pomoże się temu, kto tej pomocy potrzebuje. Jednak podstawowa różnica w rozważaniach obu francuskich filozofów polega na podejściu do kategorii inności, a dokładniej kategorii Innego, który – zdaniem Lévinasa – jest absolutną zewnętrżnością wobec „ja”, z czym Ricœur nie może się zgodzić. Odrzuca on także Lévinasowskie założenie, iż Inny ma pierwszeństwo przed „ja”, że Inny jest stroną uprzywilejowaną w spotkaniu „ja – ty”. Ricœur krytykuje w tym momencie Lévinasa, podkreślając pewne zagrożenie, które rodzi się właśnie z tych założeń autora *Całości i nieskończoności*, a mianowicie, że sumienie wraz z etyką nie pojawiają się przed spotkaniem i nie mają znamion ogólności, że przed rozmową „ja” konsoliduje się w sobie i odseparowuje się w swym egotyzmie wraz z tym, co przez nie jest wypracowane, że „ja” jest w tej relacji w niekomfortowym, wręcz niebezpiecznym położeniu, ponieważ epifania twarzy Innego może w konkretnej sytuacji zanegować to, co wcześniej zostało wypracowane, począwszy od powszechnych zasad na zakwestionowaniu i „rozbiciu” „ja” skończywszy. Taka sytuacja wyniknąć może właśnie z faktu asymetrii relacji „ja – Inny”, w której przeważa – powtórzmy to raz jeszcze – zawsze i niezmiennie Inny. Ricœur właśnie w asymetryczności Innego wobec Sobości, obecnej w filozofii Lévinasa, dostrzega największe zagrożenie⁴⁰. Dlatego Ricœur nalega na fakt, iż Toż-Samy jest tak samo uprzywilejowany jak Inny, że nie traci swojej wolności, ważności czy wartości w spotkaniu z Innym,

³⁶ Tamże.

³⁷ P. Ricœur, *Refleksja dokonana. Autobiografia intelektualna*, przeł. P. Bobowska-Nastarzewska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 73.

³⁸ Tamże, s. 68.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ A. Ziółkowska, dz. cyt., s. 79.

a wręcz przeciwnie, gdyż ta ich wspólna „rozmowa” podkreśla równowartość obu jej uczestników. W ogóle kategoria inności w postaci sumienia – trzecia, obok dwóch wymienianych w pierwszej kolejności przez Ricœura: inności ciała własnego i drugiego człowieka⁴¹ – narodziła się u Ricœura właśnie wraz z pytaniem o to, w jaki sposób przebiega relacja intersubiektywna między „ja” a „ty”, w jaki sposób pojawia się kwestia poszanowania i odpowiedzialności wzajemnej między tymi dwoma uczestnikami spotkania. W odróżnieniu więc od Lévinasa Ricœur podkreśla symetryczny charakter relacji „ja – ty”. Inny człowiek jest moim *alter ego* i odpowiednio ja jestem *alter ego* innego człowieka. Stąd też nie tylko „ja” jest wezwane, ale również „ja” mogą wzywać Innego. Wzajemność stanowi treść postulatu etycznego⁴².

Ponadto w odniesieniu do koncepcji inności Lévinasa Ricœur pisze o zjawisku hiperboli, którą należy rozumieć jako systematyczne stosowanie *przesady* w argumentacji filozoficznej⁴³. W filozofii Lévinasa, zdaniem Ricœura, hiperbola jako strategia spowodowała akt zerwania związany z ideą zewnętrżności w sensie absolutnej inności:

Hiperbola dotyczy w istocie jednocześnie dwóch biegunów, Tego Samego i Innego. Jest znamienne, że Całość i nieskończoność wprowadza najpierw „ja” opanowane wolą utworzenia koła ze sobą samym, utożsamienia się. Bardziej jeszcze niż w *Le Temps et l'Autre (Czasie i tym, co inne)*, gdzie mówiło się o ja „przepełnionym” samym sobą, „ja” przed spotkaniem Innego, a może należałoby powiedzieć raczej: przed włamaniem się Innego do „ja”, jest „ja” uparcie zamkniętym, zaryglowanym, oddzielonym. Ów temat separacji, jakkolwiek zasilany fenomenologią – fenomenologią, powiedzielibyśmy, egotyzmu – jest już naznaczony piętnem hiperboli: hiperboli wyrażającej się w gwałtowności oświadczenia takiego jak to: „w separacji (...) Ja nie zwraca uwagi na Innego”. Dla takiego ja, niezdolnego do dostrzeżenia Innego, epifania twarzy (temat jeszcze fenomenologiczny) oznacza absolutną, czyli niewzględną zewnętrżność (temat wchodzący w zakres dialektyki „wielkich rodzajów”)⁴⁴.

Oraz dalej:

Separacja wyjaławia wewnętrżność. Ponieważ inicjatywa należy całkowicie do Innego, nakaz dochodzi do „ja” właśnie w bierniku – dobrze nazwana końcówka – i sprawia, że jest ono zdolne do udzielenia odpowiedzi, wciąż jeszcze w bierniku: „Oto jestem!” W *Całości i nieskończoności* hiperbola osiąga szczyt w stwierdzeniu, że pouczenie przez twarz nie przywraca żadnego prymatu relacji nad członami. Żaden pośrednik nie zmniejsza asymetrii między Tym Samym a Innym⁴⁵.

Ricœur tłumaczy, że to zerwanie następuje w momencie, w którym fenomenologia łączy się z ontologią „wielkich rodzajów” Tego Samego i Innego:

W istocie w swym krytycznym aspekcie dzieło to [Lévinasa] zwraca się przeciwko koncepcji takiej tożsamości Tego Samego, której przeciwstawia się biegunowo inność Innego, ale Lévinas stawia to

⁴¹ Paul Ricœur pisze, iż bez wątplenia przypadek „sumienia” jest najtrudniejszy w porównaniu z innością ciała własnego czy drugiego człowieka, dlatego że graniczy z problematyką moralną. (P. Ricœur, *Refleksja*, s. 68) Ricœur starał się oddzielić cechy przedetyczne od sumienia jako „forum rozmowy z sobą samym”. Dlatego wolał użyć raczej terminu „sumienie” (fr. „for intérieur”) niż „świadomość moralna”, aby oddać znaczenie niemieckiego „Gewissen” i angielskiego „conscience”.

⁴² M. Kowalska, „Wstęp. Dialektyka bycia sobą”, w: P. Ricœur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. XXVI.

⁴³ P. Ricœur, *O sobie samym*, s. 560.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 561.

na płaszczyźnie radykalności, na której proponowane przeze mnie rozróżnienie dwóch rodzajów tożsamości, tożsamości ipse i tożsamości idem, nie może zostać uwzględnione; oczywiście nie na skutek fenomenologicznego czy hermeneutycznego zaniedbania, lecz dlatego, że u Lévinasa tożsamość Tego Samego (Toż-Samego) jest ściśle związana z ontologią całości, której w moim własnym dociekaniu nigdy nie uznałem, ani nawet nie napotkałem. Wynika stąd, że u Lévinasa ten-który-jest-sobą, nie odróżniony od ja, nie jest ujmowany jako samooznaczający się podmiot mowy, działania, opowieści, etycznego zobowiązania. Ten-który-jest-sobą żywi tu zamiar bardziej radykalny niż fichteańska, a potem husserlowska ambicja powszechnego ukonstytuowania i radykalnego samougruntowania; to roszczenie wyraża wolę zamknięcia, ściślej: stan separacji, która sprawia, że inność będzie musiała równać się radykalnej zewnętrzności⁴⁶.

Ważne jest to, że inność w ujęciu Ricœura nie jest czymś zewnętrznym wobec sobości, ale warunkiem samego jej wyłonienia się i trwania w czasie⁴⁷. Inność nie może być niczym zewnętrznym dla świadomości, ponieważ jest przez tę samą świadomość doznawana. Ricœur zgadza się z Lévinasem, gdy twierdzi on, że źródłowe doświadczenie innego człowieka ma charakter wezwania; że inny człowiek, inny podmiot jest tym, który czegoś ode mnie potrzebuje, wymaga; że tego wezwania „ja” doświadcza biernie, jest przez nie pobudzane, nie będąc jego autorem i nie mogąc nad nim zapanować. Wezwanie faktycznie przychodzi z zewnątrz, ale powoduje, że samo „ja” staje się dla siebie inne, doświadcza siebie już nie jako sprawcę, ale jako adresata⁴⁸. Podmiot wzywany przez Innego jest inny od podmiotu działającego. Dlatego też inność innego człowieka wywołuje pęknięcie wewnątrz „ja” i – co jest najważniejsze w myśli Ricœura – to wewnętrzne pęknięcie, ta wewnętrzna inność nie daje się oddzielić od bycia samym sobą. Inność rozbija „ja” i umożliwia dialektykę idem (bycia tym samym) i ipse (bycia sobą), zmuszając je przez to do odbudowania się. Jeśli pobudzenie mnie przez Innego dotyczyłoby kogoś innego niż ja sam, nie czułbym się zapewne jego adresatem⁴⁹. Adresat tego wezwania nie jest więc innym „ja”, a jedynie innym wymiarem mnie samego. Jest mną samym jako innym, zgodnie z tytułem znaczącego w dorobku Ricœura dzieła *Soi-même comme un autre (O sobie samym jako innym)*. Z tego powodu mogę „ja” to wezwanie do siebie odnieść i na nie odpowiedzieć, przekształcając swoje „ja” doznające w „ja” działające.

Ważnym elementem myśli Ricœura w kontekście zagadnienia sumienia jest kategoria poświadczenia⁵⁰. Poświadczenie jest samoodniesieniem, „samointerpretacją”, która jest jednocześnie „poważaniem siebie”, przekonaniem, że dobrze sądzimy i działamy, wiernością danemu słowu, dotrzymaniem obietnicy danej sobie i Innemu. W zdefiniowaniu pojęcia „poświadczenia” Ricœur po raz kolejny posiłkuje się pojęciami stworzonymi przez Heideggera i Lévinasa: „Zarzewiem poświadczenia jest w pewnym sensie Heideggerowskie zadecydowanie, czyli otwartość, gotowość Dasein do winy, do posiadania i nasłuchiwania sumienia, ale i również Levinasowskie wezwanie płynące od Innego”⁵¹. Tym samym Ricœur dokonuje w poświadczeniu połączenia tych dwóch przeciwstawnych stanowisk:

⁴⁶ Tamże, s. 558.

⁴⁷ M. Kowalska, dz. cyt., s. XXIV.

⁴⁸ Tamże, s. XXVI.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ O sumieniu-poświadczeniu, por. G. Lubowicka, dz. cyt., s. 84.

⁵¹ A. Ziółkowska, dz. cyt., s. 81.

Polemizując z Heideggerem, twierdziłem, że poświadczenie jest pierwotnie nakazem, bo w przeciwnym razie traciłoby wszelkie znaczenie etyczne i moralne; teraz będę przeciwstawiał się Lévinasowi twierdząc, że nakaz jest pierwotnie poświadczeniem, bo w przeciwnym razie nie zostałby przyjęty, a ten-który-jest-sobą nie uległby wpływowi na sposób właściwy byciu-podległym-nakazowi⁵².

W innym miejscu czytamy:

(...) Poświadczenie (które po niemiecku brzmi Bezeugung) stanowi instancję sądenia, stawiającą czoła złudzeniu w każdych okolicznościach, w których opisuje się siebie albo jako autora mowy, albo podmiot działania, albo narratora opowiadania, albo podmiot odpowiedzialny za swoje czyny. W tym sensie głos wewnętrzny nie jest niczym innym jak tylko poświadczeniem, przez które dąży się do siebie samego⁵³.

Ricœur rozmyśla nad możliwością uzgodnienia kategorii sumienia i poświadczenia. Ostatecznie jednak wybiera kategorię poświadczenia, nie przyznając tym samym sumieniu znaczenia samoodnoszenia się⁵⁴.

Poświadczenie jako poważanie siebie pozwala zachować względną autonomię wobec Innego, gdyż „nie chodzi o to, aby skutkiem kryzysu bycia sobą było zastąpienie szacunku do siebie nienawiścią do siebie”⁵⁵. Pojawia się jedność nakazu płynącego od drugiego człowieka i poświadczenia siebie. W Ricœurowskiej koncepcji sumienia ważne znaczenie odgrywa więc odróżnienie moralności od etyki. Etyka jest traktowana jako pierwotniejsza w stosunku do moralności. Etyka ma znaczenie teleologiczne i polega na zamiarze „osiągnięcia życia dobrego wraz z drugim człowiekiem i dla drugiego w sprawiedliwych instytucjach”⁵⁶. Jest to mądrość praktyczna. Natomiast na moralność składają się zasady postępowania: zakazy i nakazy (w sensie Kantowskim, deontologicznym). Ricœura interesuje „droga powrotna” od moralności do etyki, co jest możliwe dzięki dostłyszeniu głosu sumienia. Podkreśla to także w *Refleksji dokonanej. Autobiografii intelektualnej*:

Dla etyki, którą traktuję jako bardziej fundamentalną niż norma moralna, zaproponowałem następującą definicję: dążenie do życia dobrego z innymi i dla innych w sprawiedliwych instytucjach. Ta trójczłonowość łączy tego, który jest sobą, pojmowanego w swojej pierwotnej zdolności oceny z drugim, zmanifestowanym przez jego twarz, i trzecim, nośnikiem prawa (...)⁵⁷.

Oraz dalej:

Traktuję etykę jako wcześniejszą w moim pojęciowym porządku niż moralność (...). Etyka – przez umowność słownictwa – składa się z orzeczników dobra i zła. Nie mogę usprawiedliwić tutaj pierwszeństwa nadanego w ten sposób dobru w porównaniu z nakazem. Głównym argumentem jest fakt, że dążenie do życia dobrego – z innymi i dla innych oraz, dodam jeszcze,

⁵² P. Ricœur, *O sobie samym*, s. 590.

⁵³ P. Ricœur, *Refleksja*, s. 68.

⁵⁴ Sumienie jednak pozostaje trzecią kategorią inności, innością wewnętrzną, innością sobości, zgodnie z którą ten-który-jest-sobą pozostaje w relacji do siebie samego. Parafrazując Ricœura, można by rzec: sumienie jest wyobrażone przez głos świadomości, który skierowany jest do mnie z głębi mnie samego.

⁵⁵ P. Ricœur, *O sobie samym*, s. 279.

⁵⁶ Tamże, s. 285.

⁵⁷ P. Ricœur, *Refleksja*, s. 52.

w sprawiedliwych instytucjach – poprzedza w swoim założycielskim porządku zakaz, wskutek którego podmiot moralny napotyka nakaz⁵⁸.

Ricœur, kończąc rozważania nad zagadnieniem inności i sumienia, powraca kolejny raz do myśli Heideggera i Lévinasa, podkreślając u tego ostatniego redukcję inności sumienia do inności innego człowieka:

Znamiennemu dla filozofii Heideggera sprowadzaniu bycia dłużnym do niezwykłości/obcości związanej z faktycznością bycia w świecie Lévinas przeciwstawia symetryczne sprowadzenie inności sumienia do zewnętrżności drugiego człowieka, objawionej w jego twarzy. W tym sensie nie ma u Lévinasa innego rodzaju inności niż ta zewnętrżność. Modelem wszelkiej inności jest inny człowiek. Alternatywie: albo niezwykłość/obcość wedle Heideggera, albo zewnętrżność wedle E. Lévinasa będę przeciwstawiał z uporem oryginalność i pierwotność tego, co – jak mi się wydaje – stanowi trzeci rodzaj inności, mianowicie bycie-pod-wpływem-nakazu jako strukturę bycia sobą⁵⁹.

Inności, polisemii, wielości i różnorodności – jak podkreśla Ricœur (Lévinas zgodziłby się zapewne z tym stwierdzeniem Ricœura, o czym pisałam już wcześniej) – nie sposób sprowadzić do jednego sensu, zredukować jej znaczeń do jednego mianownika i wyjaśnia to założenie w następujący sposób:

Dlaczego jest konieczne przypisanie inności charakteru polisemicznego? Przede wszystkim dlatego, ażeby zapobiec bezkrytycznej redukcji metakategorii innego do inności drugiego, redukcji, która napotkałaby na trudności towarzyszące przejściu od metafizyki do moralności⁶⁰.

Jednak z drugiej strony Ricœur zgadza się z Lévinasem, że inny człowiek jest obowiązkową drogą nakazu i kontynuuje:

(...) pozwolę sobie podkreślić – z pewnością bardziej niż by on [Lévinas] tego pragnął – konieczność zachowania pewnej dwuznaczności statusu Innego na płaszczyźnie czysto filozoficznej, zwłaszcza jeśli inność sumienia należy uważać za niesprowadzalną do inności drugiego człowieka. Zapewne, Lévinas nie zaniedbuje sposobności, by powiedzieć, że twarz jest śladem Innego. Wygląda więc na to, że kategoria śladu tyleż łagodzi, co uzupełnia kategorię epifanii. Być może filozof musi wyznać, że jako filozof nie umie i nie może powiedzieć, czy ten Inny, źródło nakazu, jest innym człowiekiem, któremu mogą patrzeć w oczy albo który może mi się przypatrywać; czy są to moi przodkowie, których nie mogę sobie przedstawić, tak bardzo mój dług względem nich tworzy mnie samego czy może jest to Bóg – Bóg żywy, Bóg nieobecny – czy też puste miejsce. Na tej aporii Innego kończy się dyskurs filozoficzny⁶¹.

V. Zakończenie

Poczucie kryzysu kultury europejskiej jest powszechnym odczuciem, które powoduje, że z jednej strony chce się wyjaśnić jego przyczyny, a z drugiej odpowiedzieć na pytanie, co należy uczynić, by go przezwyciężyć. Niewątpliwie jedną z największych przyczyn kryzysu są dwudziestowieczne totalitaryzmy, które wptynęły na myśl filozoficzną niejednego myśliciela, w tym także na Emmanuela

⁵⁸ Tamże, s. 71.

⁵⁹ P. Ricœur, *O sobie samym*, s. 590.

⁶⁰ P. Ricœur, *Refleksja*, s. 67.

⁶¹ P. Ricœur, *O sobie samym*, s. 591.

Lévinasa i Paula Ricœura. Jednak są jeszcze inne przyczyny. Chociażby odwrócenie się kultury europejskiej od jednego ze swoich źródeł, a mianowicie kultury żydowskiej, przekazu Starego Testamentu⁶². Drugim obszarem krytyki stała się sama filozofia i jej założenia dotyczące chociażby sfery podmiotowości.

Po upadku bowiem założeń filozofii nowożytnej, kartezjańsko-transcendentalnego paradygmatu „czystej świadomości”, podmiotu autonomicznego i władczego (także m.in. za sprawą odkrycia przez Freuda sfery nieświadomości czy też odkrycia kategorii Drugiego, intersubiektywności, znaczenia tradycji i mowy) światem filozofii zawładnęło widmo kryzysu, upadku, końca. Jednak, na szczęście, wielu filozofów, wśród których jest Ricœur, nie zgadza się na przyjęcie informacji o upadku filozofii, końcu podmiotu i filozofii Cogito. Używając Ricœurowskiego języka, powiemy, że Cogito jest teraz faktycznie „Cogito zranionym” (fr. *Cogito blessé*)⁶³, ponieważ wyrzekło się ono ambicji pierwszego fundamentu i podstawy poznania przedmiotowego i musi pogodzić się z nieprzejrzystością ujęcia samego siebie, z własną słabością. Ricœur całkowicie zgadza się z Heideggerem, że jestestwo najpierw jest w świecie, że nie zna siebie samego i tym samym poznaje najpierw świat, a dopiero później siebie samo. Podmiot nie jest więc ukonstytuowany na początku swej drogi. Ustanowienie podmiotu staje się dopiero zadaniem do wykonania.

Bez wątplenia człowiek od momentu swoich narodzin jest zakorzeniony w kulturze, języku i jest przez nie uwarunkowany. Dlatego, żeby zrozumieć własną egzystencję człowiek powinien powrócić do tradycji, przeszłości poprzez lekturę Biblii, mitologii i na długiej drodze refleksji, dzięki wyobraźni poetyckiej, poprzez interpretację symboli religijnych, mitów, dzieł sztuki, odkryć swoje własne „ja”, a tym samym spowodować ukonstytuowanie się swej podmiotowości.

W dużej mierze – zdaniem Ricœura – człowiek poznaje siebie samego poprzez odniesienie do kategorii inności właśnie na „okrężnej” – w odróżnieniu od „krótkiej” Heideggerowskiej – drodze dialogu z tradycją filozoficzną. Sumienie – które stanowiło przedmiot niniejszej pracy – odgrywa na tej drodze bardzo doniosłą rolę. Buduje relację „ja – ty”, umożliwia odpowiedź na Lévinasowskie wezwanie płynące z twarzy Innego.

Mimo istotnych różnic w koncepcjach sumienia Emmanuela Lévinasa i Paula Ricœura, którzy, wyraźnie nawiązują m.in. do myśli Martina Heideggera, obaj francuscy filozofowie piszą o tak istotnych w relacjach międzyludzkich zagadnieniach, jak: „odpowiedzialność”, „obietnica”, „dane słowo”, „nakaz”, „zakaz”, które odnoszą się do Drugiego, objawiającego się „ja” w swojej nędzy, słabości i wołaniu o pomoc. Niezaprzeczalnie wartość obu myślicieli stanowi fakt, iż wzbogacili oni swoimi rozważaniami również na temat sumienia, inności czy Innego aktualną wciąż dyskusję o istocie społecznej i historycznej relacji „ja – ty” w XX i XXI wieku.

⁶² Por. B. Skarga, *Tożsamość i różnica*, Znak, Kraków 2009, s. 128.

⁶³ G. Lubowicka, dz. cyt.

Patrycja Bobowska-Nastarzewska: The role of “conscience” in the issues of “the otherness” and “the other” in the philosophy of Emmanuel Lévinas and Paul Ricœur

The analysis presented in the paper compares the thoughts of two contemporary French philosophers Emmanuel Lévinas and Paul Ricœur on the concept of “conscience” and the category of “the otherness”, most notably the category of “the other”. The author draws attention to the spheres common to both the thinkers as well as to those philosophical solutions in which they differ from each other. The considerations presented in the paper also refer to the “call of conscience”, a concept by Martin Heidegger, a philosopher who considerably affected the world view of the two thinkers.

Patrycja Bobowska-Nastarzewska, Le rôle de la «conscience morale» dans la question de l'«altérité» et de l'«autre» dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas et celle de Paul Ricœur

L'analyse a pour but d'affronter les pensées de deux philosophes français contemporains, notamment d'Emmanuel Lévinas et de Paul Ricœur, sur la question de la notion de «conscience morale» (Paul Ricœur a préféré le terme de «for intérieur» à celui de «conscience morale» pour traduire un mot allemand «Gewissen» et un mot anglais «conscience») et sa signification dans les considérations concernant la catégorie de l'«altérité» et en particulier, la catégorie de l'«autre». L'auteur soulignera aussi bien des éléments communs dans les constatations de ces deux penseurs susmentionnés que des réflexions philosophiques qui les différencient. L'accent sera mis sur les notions telles que, dans le cas d'Emmanuel Lévinas, «extériorité», «rencontre», «face-à-face», «ordre», «appel», «épiphane du visage», «asymétrie de la relation entre moi et l'autre» et, dans le cas de Paul Ricœur, «dialectique de l'idem et de l'ipse», «le soi», «soi-même comme un autre», «interprétation de soi», «trois catégories de l'altérité: corps propre, autrui et conscience (au sens du «Gewissen»)», «conscience morale comme attestation», «promesse», «tenir sa promesse», etc. D'autres notions importantes à mentionner quant à la réflexion de ces deux philosophes contemporains sont particulièrement: «éthique», «moralité», «religiosité», «devoir» et «liberté», ainsi que leurs relations réciproques. L'analyse vise également à souligner l'importance de la «voix de la conscience» de Martin Heidegger dont une influence sur les conceptions lévinassienne et ricœurienne est indiscutable.

Barbara Markowska

Po-witanie u Emmanuela Lévinasa i prawo wro-gościnności Jacquesa Derridy: jak możliwy jest podmiot poza dialektyką heglowską?

Wprowadzenie

„W zbliżeniu do twarzy ciało staje się czasownikiem, pieszczota – Mówieniem”

Emmanuel Lévinas¹

Zacznijmy od banalnej konstatacji: projekt etyczny Emmanuela Lévinasa możemy potraktować jako jedno z najbardziej radykalnych wystąpień przeciwko tradycji onto-teologicznej głoszącej prymat bytu, bycia i tego, co obiektywne. Pisząc w dużym skrócie, dla Lévinasa idea nieskończonego dobra wykracza poza byt, jest czymś więcej niż byciem. Można powiedzieć, że ujawnia się ona jako pragnienie nieskończoności, nadmiar umożliwiający przekształcenie zwykłej międzyludzkiej relacji w relację etyczną. Polega ona na zbliżaniu się do innego, zbliżaniu, które nigdy nie kończy się sukcesem, ale pozwala owej bliskości wytwarzać nieredukowalny dystans. „Przepaść ziejąca w bliskości, migotająca nieskończoność...” sprawiają, że jej celem nie jest wcale pokonanie owego dystansu, którego zachowanie stanowi warunek doświadczenia etycznego². Owa bliskość z innym – niebędąca relacją tylko jednostronnym wysiłkiem zbliżania się – wynika z pragnienia nieskończoności, które wyrwa nas ze stanu separacji i oznacza otwarcie na czystą zewnętrżność. Język etyczny – który nie dąży do wiedzy, który stawia opór spekulacji – jest czystą gościnnością. Mowa „będąca darowaniem świata” jest pewną specyficzną formą mówienia, która – chcąc ocalić swoje otwarcie na innego – musi za wszelką cenę unikać obiektywizacji i uprzedmiotowienia, charakterystycznych dla tego, co już Powiedziane³.

Dzieło Lévinasa jest jednym z najżywszych świadectw wysiłku wytworzenia takiego żywego języka i prób wyrwania się z martwego dyskursu ontologii. Języka otwartego na nieskończoność i mówiącego o rzeczach niewyraźalnych. Wysiłek ten w sposób widoczny kontynuuje Jacques Derrida, traktując pracę języka, jego zdolność do przechowywania idiomu, jego śladową strukturę zatarcia granicy między wnętrzem-zewnątrżem, obecnością-nieobecnością

¹ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 159.

² Tamże, s. 157.

³ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 203.

jako właściwy żywioł gościnności. Gościnności będącej etyką nieopierającą się na porządku istnienia⁴. W tym momencie widać, że paradoks nieskończonej, bezwarunkowej gościnności wytwarza ów niemożliwy do zaistnienia podmiot etyczny. Podmiot, który funkcjonuje poza świadomością teoretyczną (klasyczną samowiedzą), a ujawnia się w podatności na zranienie, bierności i zdolności przyjmowania tego, co zewnętrzne. Nieprzekraczalnym kresem tego otwarcia jest moment substytucji. Oto podmiotowość, która – pozostając nieredukowalna do samej świadomości – wykracza poza relację urzeczowienia i wymiany, staje się dopiero w akcie wytwarzania bliskości, znaczenia *jeden-za/dla-drugiego*⁵.

Derrida w kilku tekstach poświęconych Lévinasowi rozważał, czy owa bezwarunkowa gościnność może odnosić się do praktyki politycznej rządzącej się ogólnymi prawami. Możemy zadawać sobie pytanie, czy gest substytucji jako moment graniczny może się stać nakazem uniwersalnym i jak to wpływa na status podmiotowości etycznej i jej polityczne konsekwencje. W niniejszym tekście nie podejmę wprawdzie próby odpowiedzi na wszystkie te pytania, postaram się za to prześledzić metaforę gościnności. Szczególną uwagę chciałabym poświęcić figurze podmiotu będącego jednocześnie gospodarzem i gościem jako źródłowej dla koncepcji podmiotowości etycznej zarówno u Lévinasa, jak i Derridy. Analiza tych tropów nie będzie wpisana w chronologiczny rozwój tych koncepcji, ale przyjmie charakter synoptyczny. Konstelacja elementów składających się na fenomen gościnności ukaże jego wewnętrzną paradoksalność i nieprzekraczalne napięcie rozsadzające ramy klasycznego dyskursu. Gościnność ujawnia się w języku, ale nie jest możliwa w nim do wypowiedzenia.

Zamiast podkreślania różnic pomiędzy tymi myślicielami wprowadzę wątek heglowskiej dialektyki pana i niewolnika – dialektyczny żywioł myślenia o tożsamości i różnicy może stanowić dobry kontekst dla zrozumienia obu koncepcji. Oczywiście Hegel nie zostanie tutaj przywołany w sensie historycznym, a tylko i wyłącznie jako symbol pewnej pozycji w myśleniu, reprezentującej kolejne etapy stawania się podmiotu (od poznającego do „etycznego”) opisane szczegółowo w *Fenomenologii Ducha*. Jest to o tyle istotne, że Lévinas mówi o duchowości, której nie da się uchwycić na bazie pojęciowego poznania. Wprowadza więc ducha, którego jedyną funkcją jest wytwarzanie znaczenia – nie-obojętność⁶. Tym samym trafia w najbardziej czuły punkt heglowskiego systemu i postuluje porzucenie języka ontologii na rzecz języka „etycznego” nawiedzenia.

⁴ Por. J. Derrida, „Le mot d'accueil”, w: *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galiléé, Paris 1997, ss. 39-211; *Acts of Religion*, ed. G. Anidjar, Routledge, London-New York 2002; J. Derrida, „Wrogościnnosc”, przeł. A. Dwulit, w: *Wrogościnnosc. Podejmowanie obcych*, red. J. Lubiak, Muzeum Sztuki, Łódź 2010, ss. 5-23; J. Derrida, „Gościnnosc nieskończona”, przeł. P. Mościcki, w: *Przegląd Filozoficzno-Literacki*, nr 3/2004, ss. 257-266; J. Derrida, „Jednojęzyczność innego, czyli proteza oryginalna”, przeł. A. Siemek, w: *Literatura na Świecie*, nr 11-12/1998.

⁵ Por. E. Lévinas, *Inaczej niż być*, ss. 166-167.

⁶ Tamże, s. 163.

Podmiot jako gospodarz

„[...] bez posiadania domu człowiek nie mógł uczestniczyć w sprawach świata, ponieważ nie miał w nim naprawdę własnego miejsca”.

Hannah Arendt⁷

Główne dzieło Lévinasa z lat 60. – *Całość i nieskończoność* – można według Derridy nazwać traktatem o gościnności. Opisuje ono etyczny gest powitania (*accueil*), które jest jednocześnie przyjmowaniem tego, co zewnętrzne, ale nie jego pojmowaniem (*compréhension*) – tak charakterystycznym dla ontologii⁸. Geneza metafory domu, domostwa, gościnności i zamieszkiwania, jaką ujawnia się w tym dziele, wydaje się kluczowa o tyle, o ile pozwala nam zrozumieć kolejne etapy kształtowania się podmiotowości niezwiązanej z ontologicznym porządkiem tożsamości (która najpełniej doszła do głosu w *Inaczej niż być*). Podmiot etyczny jest tutaj gościnnym gospodarzem, który przyjmuje Innego jako całkowicie Obcego, rezygnując z chęci jego poznania i urzeczowienia. Budowanie takiej koncepcji podmiotowości związane jest z mocno eksploatowaną przez Lévinasa metaforą domu, domostwa, tego, co własne – budującego moją tożsamość: „Być sobą, być ateistą, być u siebie, być oddzielonym, być szczęśliwym, być stworzonym – oto synonimy”⁹. Jak pisze autor *Całości i nieskończoności*, nasze funkcjonowanie w świecie rzeczy polega na „pochłanianiu go”. Praca zagarnia rzeczy, czyni świat zewnętrzny – wewnętrznym, oswojonym, chwytą i unieruchamia żywioły.

W przeciwieństwie do sfery działania zewnętrznego, dom byłby czymś w rodzaju wewnętrznej przestrzeni, bycia zawsze u siebie. „Dom, podstawa posiadania, nie jest własnością w takim samym sensie jak rzeczy-meble, które można w nim zbierać i przechowywać. Dom jest własny, ponieważ dla właściciela jest zawsze gościnny”¹⁰. Oczywiście dom nie zajmuje miejsca w przestrzeni, jest tylko i wyłącznie wymiarem bycia u siebie – przestrzenią atopiczną, związaną z funkcją rozkoszowania się światem, który zawsze jest m o i m światem. Co więcej, jest on warunkiem owego używania, pochłaniania czy też przetwarzania świata. Zasadniczym elementem rozkoszowania się jest posiadanie. „...posiadać, to również być posiadany i zdany na nieprzeniknioną głębie, na niepokojącą przyszłość żywiołu”¹¹. Posiadając rzeczy na własność, sam nabieram właściwości – w pewien przewrotny sposób można powiedzieć, że to rzeczy posiadają mnie. Mój świat ma nade mną władzę, otwiera możliwości, ale też dyskretnie ogranicza i zniekształca mój horyzont. Na tym polega samowystarczalność i pozytywność stanu separacji, która musi się ukonstytuować, aby zostać przekroczona.

W opisie owego rozkoszowania się światem pojawia się pierwszy wątek, który zachęca nas do przypomnienia sobie znanych fragmentów z Heglowskiej

⁷ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2000, s. 35.

⁸ J. Derrida, *Le mot d'accueil*, s. 49.

⁹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 169.

¹⁰ Tamże, s. 180.

¹¹ Tamże, s. 181.

Fenomenologii ducha dotyczących rozszczepienia samowiedzy na dwa momenty: całkowicie samoistny, będący czystą negacją świata przedmiotowego (pan), oraz niesamoistny, zależny od siły negatywności, ale też poszukujący sposobów realizacji swojego afirmatywnego stosunku do świata (niewolnik). Relacja między nimi na pozór nie jest skomplikowana: „Panu pośrednictwo niewolnika umożliwia bezpośredni stosunek do rzeczy polegający na czystym jej negowaniu, czyli *korzystanie z niej i rozkoszowanie się nią*”¹². Czyste pożądanie, którego symbolem jest pan, nie może opanować świata przedmiotowego, ponieważ na przeszkodzie stoi samoistność rzeczy, materialność stawiająca opór bezpośredniemu chceniu. Dlatego też, by dotrzeć do materialnego świata i w nim się zakorzenić, całkowicie go przekształcając, konieczny jest element zapośredniczenia w postaci pracy niewolnika. Niewolnik jest momentem zapośredniczenia między samowiedzą a światem rzeczy. Jednocześnie jest też istotą pana tak, jak pan jest istotą niewolnika. W pewnym stadium rozwoju samowiedzy ich wzajemne uznanie staje się jednostronne i nierówne, po to by w miarę upływu czasu ulec odwróceniu¹³. Odwrócenie to jest konieczne, ponieważ jak pisze Hegel: „istotą panowania jest odwrotność tego, czym chce ono być, tak i niewola w swoim spełnianiu się okaże się przeciwieństwem tego, czym jest ona bezpośrednio”¹⁴.

Świadomość ustanawia swoją separację dzięki rozkoszowaniu się światem, a więc jest to świadomość zależna (niewolnicza). Używa rzeczy i troszczy się o nie, bo to one pozwalają mu utrzymać się w istnieniu – podtrzymać swoją separację. Samoistność zyskuje dopiero w momencie otwarcia się na pana, czyli Lévinasowskiego Innego (*Maître*). Aby stać się prawdziwym gospodarzem, niewolnik musi przełamać swój strach przed śmiercią i zawiesić swoje przywiązanie ku byciu. Musi pragnąć nicości, by móc usłyszeć wezwanie Innego i na zawsze porzucić bezpieczną przystań domostwa. Wolność pana jako czystej świadomości ma charakter absolutnie negatywny, wolność niewolnika polega na powolnym oswajaniu świata, ma w sobie załączek pozytywności, która osiąga zdolność emancypacyjną. Krótko mówiąc: niewolnik, dzięki pracy uwalnia się od bytu w ten sposób, że wszędzie może poczuć się u siebie¹⁵. Wolność, jaką osiąga jego samowiedza, polega na zdolności do zakwestionowania, dobrowolnej rezygnacji z walki o uznanie.

Spójrzmy na to z perspektywy Lévinasa przepisującego *Fenomenologię ducha* jako *fenomenologię Innego*. Potraktowana dosłownie separacja, wydawałoby się, jest radykalnie pozytywnym wydarzeniem: milczącym rozkoszowaniem się, trwaniem, w którym bezwiednie się zanurzamy. Jej pozytywność może też oznaczać pozbawienie domu gościnnosci, zamknięcie drzwi i okien. Jako byt dążący do indywidualizacji, swoje istnienie zawdzięczam żywiołom, anonimowemu byciu, którego jestem częścią. Dlatego milczenie samotności

¹² G. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, t. 1, PWN, Warszawa 1963, s. 222.

¹³ Jedną z najbardziej charakterystycznych cech dialektyki heglowskiej jest ów ruch odwrócenia i zamiany miejscami terminów skrajnych.

¹⁴ G. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, s. 224.

¹⁵ „Pracą, jaką wykonuje świadomość niewolnicza znosząc swoje przywiązanie do naturalnego istnienia – taki zaś ruch czysty i ogólny, absolutne rozplynięcie się wszystkiego, co trwałe, jest przeciw prostą istotą samowiedzy, absolutną negatywnością, czystym bytem dla siebie”. Tamże, s. 225.

zlewa się w jedno z milczeniem świata. Na poziomie czystego bycia nie do utrzymania jest różnica jakościowa. Nic mi z domostwa, którego nie mogę opuścić. Wolność bycia u siebie z tej perspektywy jest czystym zniewoleniem. Stąd konieczność wyzwolenia od samego siebie, chęć opuszczenia swojego domu. W jednym ze swoich pierwszych tekstów Lévinas nazywa ją potrzebą ekscendencji (*éxcendance*)¹⁶. Chodzi o ruch wycofywania się z siebie, ucieczkę od tożsamości rozumianej jako toż-samotność, którego „celem jest zerwanie owego łańcucha przykuwającego *Ja* do siebie (*moi à soi*)”¹⁷.

To bardzo istotny zarys pierwotnej intuicji wskazującej na fakt, że – aby zdeżyć się ze światem na poziomie etycznym – należy przede wszystkim uwolnić się od „bycia sobą”. Radykalna, niczym niezapśredniczona gościnność ma sens tylko o tyle, o ile możliwa jest jakaś absolutna zewnętrżność. Związane jest to z koncepcją podmiotu jako bycia u siebie, gdyż tylko jako gospodarz mogą podjąć Innego, mogą pozwolić sobie na coś „więcej niż bycie” właścicielem. Dopiero możliwość rezygnacji z czegoś, co należy do mnie stanowi potwierdzenie prawa własności. „Podmiot jest gościnnym gospodarzem”, tylko będąc odseparowanym, może on przekraczać granicę zewnętrżności, przyjmując niezapowiedzianego gościa¹⁸. Paradoks polega na tym, że owo przekraczanie czy wyruszenie w nieznanne polega w wypadku Lévinasa na wewnętrżnym otwieraniu się na Innego, gdyż – aby podróżować – nie trzeba ruszać się z miejsca¹⁹. Wystarczy stanąć na progu.

Na progu

„Samo wydarzenie świadomości polega na byciu przygotowującym sobie drzwi wyjściowe [...] i tym sposobem wyrwywaniu się nieuchronności anonimowego istnienia. Jest migocącym światłem, rozbłyśkującym tak, jakby gasło, światłem, które jest i go nie ma”.

Emmanuel Lévinas²⁰

Interesuje nas tutaj ów moment pojawienia się progu, który może być rozumiany na wiele sposobów. W najprostszy sposób oznacza on warunek jakiegokolwiek transgresji rozgrywającej się w przestrzeni horyzontalnej. Ale też sama możliwość przekroczenia progu znosi go w czysto dialektyczny sposób – próg rozumiany jako granica między wewnętrżnością i zewnętrżnością nadal pozostaje progiem. Bez niego gościnność jako fenomen byłaby niemożliwa. Próg jest nie tylko warunkiem separacji, narodzin wewnętrżności, lecz także samą ową

¹⁶ „Tak oto w potrzebie uciekania bycie nie wydaje się już tylko przeszkodą, która swobodna myśl musi pokonać, ani sztywną strukturą, która groźbą rutyny zmusza nas do wysiłku oryginalności, ale jawi nam się jako więzienie, z którego trzeba się wydostać”. E. Lévinas, *O uciekaniu*, przeł. A. Czarnačka, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 2007, s. 13.

¹⁷ Tamże, s. 14.

¹⁸ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 360.

¹⁹ To nie może wydarzyć się inaczej niż przez otwarcie wymiaru wewnętrżności, płodzenia, różnicy genderowej, która dla Lévinasa jest różnicą metafizyczną. Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 322-344.

²⁰ E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Homini, Kraków 2006, s. 161.

wewnętrznością, która nie polega na byciu w środku, ale na staniu na progu „pomiędzy”. Umożliwia on pojawienie się różnicowania wertykalnego, różnicy poziomów między mną a Innym, który jest zawsze wyżej. Oba te momenty odnajdujemy w koncepcji Lévinasa.

W jednej ze swych wczesnych prac *Istniejący i istnienie* buduje on fenomenologiczny opis podmiotu, podkreślając jego pozycję, substancjalność usytuowania w świecie, otwierającego szczelinę w żywiole anonimowego istnienia (*il y a*). Pozycja podmiotu nie jest możliwa do zastąpienia, ponieważ „...niesie możliwość istnienia w progu drzwi, za które można się wycofać”²¹. Świadomość ma zawsze jakieś drugie, ukryte dno, które polega na odniesieniu do samej siebie, ale nigdy nie traktuje siebie po prostu jako przedmiotu. Dzieje się tak, ponieważ jest ona zawsze związana z cielesnością, konieczną dla pojawienia się świadomości. „Przed jakimkolwiek widzeniem siebie wydarza się ona, ustanawiając się; staje w sobie jako ciało i stoi, trwa we własnej w wewnętrzności, w swoim domu”²². Muszę najpierw zakorzenić się w anonimowym istnieniu i stworzyć sobie dom (separacja!), by móc wytworzyć próg jako przejście między wewnętrznością a zewnętrzną²³. Samo wytworzenie progu przez pojawienie się wewnętrzności nie oznacza jeszcze zdolności do jego przekroczenia.

I tutaj pojawia się wątek wewnętrznego skupienia, koniecznego, by powitać/przyjąć Innego. Skupienie jest warunkiem dystansu i oderwania od świata, pozwala pokonać rozproszenie, polegające na wtopieniu się w rozkoszowanie i przynależność do świata rzeczy. Zasadnicze pytanie, jakie tutaj się pojawia, polega na rozstrzygnięciu: czy owo skupienie nie okazuje się innego rodzaju pracą, pracą, jaką trzeba włożyć w uwolnienie się od świata zmysłowego, pracą, która jest warunkiem zakwestionowania mojej pierwotnej, egoistycznej wolności życia czymś. Skupienie jest negatywnym momentem, pojawiającym się w trakcie owego przebywania u siebie. Pozwala wynurzyć się z żywiołów, ustanawiając dystans pomiędzy mną a światem rzeczy. Świadomość, która zwraca się przeciwko anonimowemu istnieniu, ale go nie porzuca – zwraca się poniekąd przeciwko samej sobie jako części owego istnienia (jej związku z rzeczami, jej rzeczowością „tu-oto”) i staje się ową mową powitalną wygłaszaną na progu domu. Progu, który w tym momencie jest oporem wobec skończoności (owym słynnym Lévinasowskim „jeszcze nie”, które zastępuje Heideggerowską trwogę bycia-ku-śmierci). Mowa staje się synonimem zakwestionowania siebie, przyjęciem Innego, otwarciem domostwa²⁴. Monada staje się domem dopiero wówczas, gdy jest w stanie przyjąć Innego, gdy zewnętrzną „wybija” w niej drzwi i okna, w miejscach wcześniej przez nią nieprzewidywanych. Co więcej – „zewnętrzną jest na wskroś nakazem i autorytetem: absolutną wyższością”²⁵.

²¹ Tamże.

²² E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 360.

²³ Czy owo stanie na progu nie oznacza owego pascalowskiego ruchomego punktu przecięcia się dwóch nieskończoności (wewnętrznej i zewnętrznej)? Dlatego właśnie separacja może być traktowana jak wydarzenie pozytywne, nie dokonuje się w procesie poznania tylko w całym innej sferze, zbliżonej do tego, co Heidegger zwał zamieszkiwaniem. Podmiotowość dla Lévinasa pozytywnie urzeczywistnia separację (sam akt indywidualizacji), gdyż nie sprowadza się do negacji bytu, od którego oddziela, ani tym bardziej do samej świadomości.

²⁴ Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 198-199.

²⁵ Tamże, s. 348.

Relacja wytwarzająca podmiotowość etyczną (Inny we mnie, jeden-za-dругiego) nie opiera się na równości, wzajemnym rozpoznaniu czy uznaniu, ale na asymetrii, różnicy poziomów, co uniemożliwia dialektyczne zapośredniczenie. „Skierowanie się ku wysokości Innego” – pisze Lévinas w *Sygnaturze* – „[...] jest jakby różnicą poziomów w samym bycie. To, co ponad, nie oznacza obrócenia w nicosć, oznacza coś więcej niż być, coś lepszego, niż szczęście więzi społecznej”²⁶. Ta różnica to próg, którego nie można przekroczyć, na którym należy się zatrzymać, próg ten jest przepaścią, a *ja* jest zawsze na dnie tej przepaści (zawsze niżej). Przestrzeń intersubiektywna, międzyludzka jest zawsze w jakiś sposób zakrzywiona. Polega to na tym, że „odległość u k a z u j e się jako wysokość, co nie fałszuje bytu, lecz umożliwia jego prawdę”²⁷. Stajemy tutaj przed nałożeniem na siebie dwóch pozytywności: pozytywnego gestu separacji (próg horyzontalny) oraz pozytywności owej nieskończoności, która „niszczy/rozrywa moją skończoność” (próg wertykalny).

Krótko mówiąc: aby umieć wyzwolić się z posiadania rzeczy i siebie samego, muszę umieć ofiarować to, co posiadam²⁸. Uczynić z tego dar gościnności, czyli przemówić. Mowa oznacza abdykację rozumu, o t w a r c i e na pouczenie przyjmowane z pokorą, (pokorą oznaczającą zarówno bierność, jak i cierpliwość), które – nawet jeśli pochodzi od Innego we mnie – zakłada odwołanie do prawdziwej zewnętrżności. „Mowa – jest darowaniem świata. Widzenia twarzy nie da się oddzielić od daru, jakim jest język. Widzieć twarz to mówić o świecie. Transcendencja nie jest optyką, ale pierwszym gestem etycznym”²⁹. Gest należy bez wątpienia do mnie jako gospodarza: *Ja* zostaje wezwane do odpowiedzi, po-uczone, ma szansę wyjść z siebie, jeśli zdoła otworzyć drzwi.

Gościnność bezdomnego

Poprzez relację do Innego sam staję się i n n y – nieredukowalny do samego siebie. Rozrywam tym samym „całość” immanencji, bo nie jestem w stanie powrócić do samego siebie. Zaczynam mówić do Innego i tym samym decyduję się na dobrowolne wygnanie: z Odyseusza staję się Abrahamem.

Podmiotowość rodzi się wraz z odpowiedzią na wezwanie Innego. Sens mojego świata nie opiera się na *ja*, które zawsze jest pojęciem, ale na „chodzą o mnie” (biernik zastępuje mianownik). Konkretność i niepowtarzalność odpowiedzi potwierdzają pozytywną siłę transcendencji: w końcu to ona zmusza mnie do odpowiedzi, a nie pusta negatywność. Świat znika, a *ja* stoję wyróżniony poprzez wezwanie do odpowiedzi³⁰. Owo wezwanie umożliwia mi nawiązanie relacji,

²⁶ E. Lévinas, „Sygnatura”, w: *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, „Atext”, Gdynia 1991, s. 230-231.

²⁷ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 348.

²⁸ Tamże, s. 198.

²⁹ Tamże, s. 203.

³⁰ Jak podkreśla Małgorzata Kowalska, u Lévinasa właśnie przez etyczną relację z Innym „«ja» potwierdza – jeśli nie zdobywa – własną «sobość», własną wyjątkowość. *Ja* może być i czuć się wyjątkowe tylko dlatego, że istnieje Inny”. Por. M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką: od Bataille’a do Derridy*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 58.

dzięki której opuszczam sferę ontologicznej immanencji opartą na tożsamości mnie samego. Staje się dla mnie szansą na niepowtarzalność, na wymknięcie się systemowi. „Wypędzenie poza bycie, w siebie, które wyznacza mnie, zanim wskaże sam na siebie, zanim osiądę w sobie; jestem wyznaczony bez odwołania, bez ojczyzny, chociaż bowiem zostaję odesłany do samego siebie, nie mogę tam pozostać. Jestem zobowiązany, zanim cokolwiek rozpocznę. Nie ma tu nic, co by przypominało świadomość siebie, a to znaczy po prostu, że rodzi się we mnie odpowiedzialność wcześniejsza od zaangażowania, odpowiedzialność za drugiego człowieka. Za jej sprawą jestem jeden i niezastępowany – jeden jedyny, bo niezastępowany w mojej odpowiedzialności, która pozwala mi odzyskać siebie i zająć miejsce w *byciu*”³¹. Mamy tutaj zarysowany wyraźnie ruch kształtowania się podmiotowości etycznej, który przy minimum dobrej woli można by nazwać dialektycznym. Ustanawianie się świadomości poprzedzone jest już wezwaniem do odpowiedzialności, które usłyszane może zostać dopiero wówczas, gdy świadomość sama siebie zakwestionuje.

Co ważne, w momencie zakwestionowania siebie pojawia się *całkiem inny dom*: „Swobodnie wybrany dom jest przeciwieństwem zakorzenienia. Świadczy o wydobyciu się żywiołów, o uprzednim błędzeniu, które jest warunkiem znalezienia domu, które w porównaniu z osadzeniem w bycie nie jest czymś mniej, lecz wskazuje na nadwyżkę właściwą relacji z innym”³². Oto należy rozważyć wolność płynącą z porzucenia domu jako niepotrzebnego balastu, ograniczenia gościnności i perspektywy zamykającej nas na nieskończoność.

Najstłynniejszym bezdomnym z wyboru był niewątpliwie Sokrates, który wszędzie czuł się jak u siebie, będąc jak wiatr całkowicie wykorzenionym ze sfery stałego zamieszkiwania³³. Ta niesłychana aktywność myślenia popychająca go ku zewnętrżności, ów legendarny przymus szukania ciągle nowych rozmówców był wynikiem nieskończonej pracy wewnętrżnego ogałacania: permanentnego remontu w domostwie idei. Nic dziwnego, że stał się on ulubionym bohaterem Derridiańskiej dekonstrukcji. Dla autora *Chōry* Sokratejska aktywność będąca nieskończonym błędzeniem jest synonimem aktu absolutnie biernego przyjmowania. „Sokrates usuwa się, zaciera w sobie wszystkie typy, wszystkie rodzaje, i te dotyczące ludzi obrazu i pozorów, do których pozornie w pewnym momencie się upodabnia, jak i te dotyczące ludzi, czynu i ludzi, słowa, filozofów i polityków, do których zwraca się, usuwając się przed nimi. Ale usuwając się w ten sposób, Sokrates umieszcza się lub ustanawia się w roli *biernego odbiorcy*, powiedzmy – w roli *naczynia zawierającego wszystko*, co od tej chwili będzie się w nie wpisywać”. Wbrew pozorom jego celem nie jest uzdrowienie rozmówcy tylko przyjęcie tego, co nadchodzi: „Jego mowa w samym swoim wydarzeniu się otrzymuje w i ę c e j niż daje. Sokrates mówi o sobie, że jest *gotowy, przygotowany, przysposobiony do przyjęcia* wszystkiego, co mu się ofiaruje”³⁴. Jest idealnym gospodarzem, pełniącym rolę wiecznie zabłąkanego bezdomnego gościa.

³¹ E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 172-173.

³² E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 201.

³³ Por. H. Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1991, s. 239-241.

³⁴ J. Derrida, *Chōra*, przeł. M. Gołębiowska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 56-57.

Ironia sokratejska polegałaby na tym, że nie sposób ostatecznie rozstrzygnąć, kto jest gościem, a kto gospodarzem, kto tak naprawdę kogo nawiedza... Stanie się to widoczne, gdy przywołamy słowa Sokratesa z *Menona*: „bo to nie tak, żebym ja sam miał dużo, a tylko drugich w biedę wprowadzał, tylko całkiem na pewno ja sam nic nie mam i przez to drugich też w biedę wciągam”³⁵. Rezygnacja z posiadania świata stwarza możliwość przyjmowania, które niszczy klasyczną ideę receptywności podmiotu. Powitanie oznacza przyjmowanie bez naruszenia integralności tego, co przychodzi z zewnątrz. Czy relacja etyczna z Innym, który jest dla mnie nauczycielem i pozwala, by Inny narodził się we mnie, nie przypomina w jakimś stopniu platońskiej majeutyki? Tylko pozornie. Platońska majeutyka opisywana w *Teajtecie* nie uczy mnie niczego nowego, niczego nie objawia: wprowadza jedynie w wieczny świat idei³⁶. Ale istota sokratejskiego dialogu, rozumianego jako praktykowanie gościnności, opiera się właśnie na zakwestionowaniu *ja*, jest mową, a raczej formą mówienia, które nigdy nie zamiera, nie tężeje w uchwytnej dla logosu tematykacji. Etyczny ruch witania rozrywa ową immanentną całość rodzenia się myśli, zapładniania i pobudzenia, które sprowadza się do przyjmowania tego, co jestem w stanie unieść, co rodzi się we mnie samym. Jednocześnie to on właśnie skazuje mnie na dialogiczne błądzenie i bezdomność, która umożliwia dopiero prawdziwą gościnność.

Myślenie siebie jako i n n e g o oznacza bycie na progu zewnętrżności. Progiem owego innego domu jest (Roz)mowa, która jednocześnie umożliwia i znosi ją jako czystą świadomość refleksyjną. Otwieramy się na po-witanie, które jest ruchem zawsze jednostronnym, asymetrycznym i dla którego kres nie jest nigdy celem. Niesłyszalna mowa podmiotowości etycznej rozgrywa się w przestrzeni, w której nie obowiązują prawidła fizyki. W rozmowie pojawia się bliskość i nieodłączny od niej dystans. „Im bardziej odpowiadam – pisze Lévinas – tym bardziej jestem odpowiedzialny; im bardziej się zbliżam się do bliźniego, który został mi powierzony, tym bardziej się od niego oddalam. Rosnąca bierność: nieskończona nieskończoność, jako chwała”³⁷. Tylko w tym nieskończonym przyjmowaniu, radykalnej receptywności spełnia się idea nieskończoności, nigdy nie ulegając wyczerpaniu. Idea Nieskończoności wybucha w świadomości bezpośrednio – poza myślą – która chce ją zawrzeć. Nieskończoność jak ból przeszywa świadomość, która ją przyjmuje „bardziej bierna niż wszelka bierność”³⁸. Owa bezkrwawa przemoc, owa transcendentna siła zmusza podmiot do wyjścia z siebie lub do

³⁵ Platon, *Menon*, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1959, 80c.

³⁶ Por. J. Derrida, *Le mot d'accueil*, s. 42.

³⁷ E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 158. W przypisie do tego zdania Lévinas przywołuje opis złej (negatywnej) nieskończoności u Hegla, gdzie to, co Inne staje się na powrót czymś, a więc traci swój nieskończony charakter. Jako komentarz dodaje: „W opisaney sytuacji Inne nie staje się również Innym; na każdym etapie zbliżania się to, co skończone, nie odradza się, ale oddala się od inności Innego”. Tamże, przyp. 35, s. 158.

³⁸ „Cierpienie w swoim wbrew-świadomości, w swoim bólu, jest biernością. W tym przypadku uświadamianie sobie, „zdobywanie świadomości”, nie jest już, ściśle mówiąc, zdobywaniem, nie jest już dokonywaniem aktu świadomości, lecz doznawaniem przeciwności, a nawet doznawaniem doznawania, albowiem „treścią”, którą uświadamia sobie cierpiąca świadomość, jest właśnie sama owa przeciwność cierpienia, jego ból. Ale ta bierność – a więc pewna modalność – znaczy tu również jakość i może stanowić miejsce, w którym bierność ma swoje znaczenie źródłowe, niezależnie od pojęciowej opozycji bierności i aktywności”. E. Lévinas, „Cierpienie bezużyteczne”, przeł. M. Kowalska, w: *Literatura na Świecie*, nr 1-2/2004, s. 402.

wycofania się za próg bycia. Co jest właściwie tym samym – gestem gościnnosci, która nie rozgrywa się już w rejestrze pojęć.

Paradoksy substytucji: od gospodarza do zakładnika i z powrotem

„Podmiotowość jako zakładnik“.

Emmanuel Lévinas³⁹

Przyjmijmy na moment perspektywę heglowską i przeczytajmy zdanie, które pada w przedmowie do *Całości i Nieskończoności*: „Podmiotowość spełnia ten niemożliwy wymóg: zdumiewający fakt zawierania w sobie więcej, niż może zawrzeć“⁴⁰. Czyż nie jest to twierdzenie, pod którym Hegel by się podpisał? To, co u niego jest źródłem immanentnej nieskończoności substancji stającej się podmiotem, dla Lévinasa stanowi warunek rozdarcia podmiotu: podmiot przekracza świadomość i jej intencjonalność dzięki pragnieniu nieskończoności, które ma charakter pozytywny, wynika z nadmiaru, z nieskończoności nieskończonego. Mówiąc po Heglowsku, ów nadmiar to inność, której świadomość nie może znieść, nie może się w niej rozpoznać i uczynić z relacji „Ja-Ty” jakiegoś wspólnego „My” (twarz jako czysta fenomenalność, poza intencjonalnością, byłaby szczeliną w immanentnym, nieskończonym ruchu samowiedzy)⁴¹.

Heglowską świadomość charakteryzuje praca negatywności, dla Lévinasa nieprzekraczalna różnica między *Ja* a Innym jest źródłem pozytywności, którą nazywa on sobością (*soi-même*). Rozrywanie całości faktycznej (immanentnej) ku nieskończoności transcendentnej, pozwala nam być bardziej sobą niż dotychczas. Nie wynika ono z braku fundującego podmiot poznający – tylko z nadwyżki kryjącej się w tym, co poza i ponad moim światem.

Stajemy wobec paradoksu gościnnosci jako sposobu bycia podmiotu etycznego, który, poza świadomością teoretyczną (klasyczną samowiedzą), ujawnia się w podatności na zranienie, bierności i zdolności do oczekiwania (cierpliwość) i przyjmowania tego, co zewnętrzne. Nieprzekraczalnym kresem (*fin*) tego otwarcia staje się moment substytucji, odpowiedzialności za drugiego. Moment/ruch substytucji wydaje się najbardziej ryzykowny. W swojej koncepcji Lévinas nie broni się przed najbardziej radykalną konsekwencją: podmiot etyczny w momencie ustanawiania musi zniknąć w sensie ontologicznym. Z jednej strony, postuluje on „de-substancjalizację podmiotu, jego od-rzeczowienie, bezinteresowność, poddanie”, z drugiej podkreśla ową niepowtarzalną treść podmiotowości, którą niesie ze sobą wezwanie Innego, i która jako sobość nie podlega uogólnieniu⁴². Ruch substytucji jest bezpośredni, unika dialektyzacji

³⁹ E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 216.

⁴⁰ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 11.

⁴¹ „Hegel nie jest krytykowany za pozytywną moc nieskończoności która się u niego pojawia (kontynuując Kartezjusza) ale za tyranię ogólności, neutralności my, w którym *ja* ma się rozpuścić”. E. Lévinas, *Sygnatura*, s. 131.

⁴² E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 216.

poprzez to, że ma charakter natychmiastowy, dokonuje się poza językiem, czasem i przestrzenią.

Podmiot rodzący się w wyniku substytucji jest zarazem uniwersalny i wyjątkowy. Możemy powiedzieć, że zakłada wyjątek w sensie Kierkegaardowskim, wyjątek rozrywający maszynę dialektyczną – skok w nieskończoność. Ale czy nakaz substytucji skierowany tylko i wyłącznie do mnie może się stać fundamentem nowej uniwersalności? Tak, o ile oddzielimy uniwersalność *ja* od powszechności „*my*”. „Podmiot ustanowiony jako wywłaszczony – *ja* -sam się uniwersalizuje”⁴³. Oczywiście, tak pojęta uniwersalizacja polegająca na mówieniu „*oto ja*” nie oznacza nic innego tylko czystą pozytywność nieograniczonej niczym odpowiedzialności. „Ostateczny sens «odpowiedzialności–za–drugiego» polega na pomyśleniu *Ja* w całkowitej bierności siebie – jako sam fakt, że zastępuje się Innego, że jest się jego zakładnikiem – i w tym zastąpieniu nie tylko na tym, żeby być inaczej, ale żeby, jakby wyzwoliwszy się z *conatus essendi*, inaczej niż być”⁴⁴. Oznacza ono zbliżenie, którego nie da się opisać spekulatywnie, takie zbliżenie nigdy nie ulega wyczerpaniu ani nasyceniu, ma charakter asymptotyczny.

Mimo pozorów obcości (zwłaszcza na poziomie języka), dyskurs Lévinasa rozwija się zgodnie z rytmem dialektyki, która mimo że nie ma charakteru logicznego, strukturalnie przypomina dialektykę heglowską⁴⁵. U Hegla również istotą podmiotowości jest substytucja: niewolnik realizuje pożądanie Pana w jego zastępstwie. Wykonuje pracę osvajania i odwlekania momentu śmierci ze względu na paraliżujący go strach. Niewolnik chroni pana przed śmiercią, bo nawet po jego śmierci utrzymuje go przy życiu, realizując jego zadania. Żyje w jego cieniu. Jak widzimy mechanizm substytucji stoi w samym jądrze samowiedzy, jest drogą jej oczyszczenia się. Nie tylko w innym czuje się jak u siebie, ale odkrywa innego w sobie – w momencie powrotu do siebie, gości w sobie wszystkie innobyty, w postaci przyswojonych treści, które stały się po drodze jej elementami. Zarówno dla Hegla, jak i Lévinasa, życie podmiotowości ujawnia swą moc w zdolności do substytucji, w decyzji poradzenia sobie ze skończonością bytu. Dla pierwszego oznacza ona świadome patrzeć nicości w oczy, po to, by uratować to, co naprawdę wieczne. Z kolei dla drugiego decyzja „jeden za/dla drugiego” jest gestem etycznym, gdzie „za” oznacza bliskość rozgrywającą się w dobrowolnym znikaniu poza horyzontem bycia. Relacja z Innym wykracza poza różnicę między życiem a śmiercią: to nie śmierć jest prawdziwą nieskończonością⁴⁶.

Pomimo głębokiej analogii na poziomie fenomenologicznej analizy momentów świadomości, jej koniecznego uzewnętrzniania się, napotykamy pomiędzy dwoma myślicielami wyraźne przesunięcie: podmiotowość nie jest tylko świadomością refleksyjną (myślącą siebie), ale przede wszystkim ofiarującą siebie

⁴³ Tamże, s. 214.

⁴⁴ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 318-319.

⁴⁵ Jak pisze Małgorzata Kowalska: „to co nazywam tu Lévinasowską dialektyką, z pewnością nie jest dialektyką heglowską, ale dialektyką *sui generis*. [...] W świetle tej dialektyki uprzywilejowana relacja, jaką jest relacja etyczna, nie oznacza *połączenia mimo różnic*, ale *różnicę mimo połączenia*” [podkr. BM]. M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką*, s. 59.

⁴⁶ Jak dorzuci później Derrida – „Inny może być zmarłym i nawiedzić mnie w postaci widma”. Por. J. Derrida, *Spectres de Marx*, Editions Galilée, Paris 1993.

w darze (ma wymiar etyczny). Dlatego też podmiotowość etyczna u Lévinasa nie mieści się w czasie teraźniejszym ani w znaczeniu egzystencjalnego przeżycia, ani w sensie metafizycznego uobecnienia. Zamiast polityki ufundowanej na dialektycznym zrównaniu i postulatcie pojednania (całości) mamy etykę opartą na nieskończonym ruchu rozsadzania, wykraczania (ale nie transgresji) tego, co skończone jako coś, co poprzedza onto-teologię.

Pomiędzy tymi dwiema skrajnościami – Heglowskim powrotem do siebie a Lévinasowskim wychodzeniem z bytu – pomiędzy Odyseuszem a Abrahamem pojawia się Derrida, który stara się wynegocjować „kompromis”, zwracając uwagę na rolę Trzeciego w koncepcji Lévinasa. Trzeci jako sędzia, przedstawiciel praw, ogólności i świata społecznego jest również naszym bliźnim. Rozziew pomiędzy tymi dwoma wymiarami, wprawdzie nieprzekraczalny – okazuje się jednak w tajemniczy sposób niezbędny, by możliwe było ufundowanie świata polityki, naszego ludzkiego świata stającego się tu teraz na ziemi. Więcej, owa anarchia świata etycznego postulowana przez autora *Inaczej niż być* jest dla niego czystym złudzeniem⁴⁷. Pewien ślad prawa w postaci nakazu musi być tam obecny, aby mogła zaistnieć z całą mocą aporia gościńności.

Etyka gościńności – gościńność etyki

„L'hôte comme host est un guest”.

Jacques Derrida⁴⁸

Etyka jest gościńnością, gościńność jest etyką. Mowa i sens jaki z niej płynie ma charakter poza-pojęciowy, nie posiada treści ani przedmiotu, służy do przyjmowania zewnętrżności/Innego. Mowa jest pragnieniem, a nie pożądaniem (posiadania, wchłonięcia, scalenia); atrybutem pojedynczości, a nie medium ogólności. *Ja* staje się niepowtarzalnym sobą/mną dopiero w momencie przyjmowania Innego. Ów moment auto-deportacji jest pragnieniem ucieczki od tożsamości nie w poszukiwaniu lepszej wersji siebie (co byłoby wyższą formą egoizmu, kryjącego się za powszechnością altruizmu), tylko w imię transcendencji, która, nie mając zakorzenienia w prawie, może oznaczać ryzyko unicestwienia.

Stąd niezwykle trafny komentarz Derridy: „Kiedy Lévinas mówi o przyjęciu innego, ma na myśli nieskończenie innego, który nieskończenie mnie przekracza, tak więc przyjmuję go poza moimi możliwościami przyjęcia. Gościńność polega na tym, że przyjmuję kogoś większego ode mnie, a więc narażam mój dom na zniszczenie”⁴⁹. Aby opisać paradoksalną naturę etycznego imperatywu, Derrida śledzi w jego pismach heterogeniczne tropy: gościńności, przyjmowania i substytucji. Istotą gościńności bezwarunkowej jest bycie czystym zobowiązaniem, prawem w sensie Kantowskiej idei regulatywnej. Czystym postulattem, który nie może zostać zrealizowany z powodu swojej bezwarunkowej formy, ale też

⁴⁷ J. Derrida, *Le mot d'accueil*, s. 46-47.

⁴⁸ Tamże, s. 79.

⁴⁹ J. Derrida, *Wrogościńność*, s. 15, przyp. 13.

nie może zostać porzucony. Powitanie gościa na progu jest raczej sposobem mówienia, które wikła się w charakterystyczną aporię.

Obrazuje ją zwyczajowa formuła gościnności skierowana do odwiedzającego: „czuj się jak w domu, czuj się jak u siebie”. Aporetyczność polega tutaj na skrzyżowaniu się pozycji gościa i gospodarza: czuj się jak u siebie oznacza jednocześnie „bądź u siebie” i „jesteś u siebie”. „Gospodarz zdoła wypełnić swą misję (czyli ugościć przybysza), tylko pod warunkiem, że sam stanie się u siebie gościem innego, że zostanie przyjęty przez tego, kogo przyjmuje, podjęty przez tego, kogo podejmuje, że przyjmuje gościnę, której sam udziela”⁵⁰. Sprzeczność performatywna zawierająca się w zdaniu – przyjmować gościa u siebie jako gospodarz, brzmi po francusku niepokojąco – *un hôte à un hôte* (być gospodarzem dla gościa/gościem dla gospodarza). Derrida nie może się powstrzymać od zwrócenia uwagi na kłopotliwą subwersywność idiomu, który nie tylko zawiera w sobie oba człony relacji (gościa i gospodarza), lecz także rozszczepia się i ujawnia wymiar wrogości w postaci zakładnika (*hôte – otage*), który jest czymś w rodzaju gwarancji bezpieczeństwa⁵¹. Zapraszający staje się zakładnikiem zaproszonego. Przybysz pozwala mu się gościć we własnym domu, co nazwać możemy tylko nawiedzeniem – wskazaniem miejsca spotkania polegającego na wzajemnie jednostronnym, bezwarunkowym udzielaniu sobie gościny. Nawiedzenie jest wyróżnieniem dla gospodarza, będącego potencjalnym gościem⁵². W owym niemożliwym ruchu krzyżują się różne wymiary „polityki” ekonomii zakładnika.

Z jednej strony okazuje się on dialektyką panującego i poddanego, aktywnego i biernego, istotnego i nieistotnego, bezpośredniego i zapośredniczonego⁵³. Z drugiej, aby gest gościnności pozwolił zaistnieć podmiotowości etycznej, dialektyka musi ulec nieodwracalnemu rozszczepieniu w paradoksalnej chwili poza czasem, w „istotowej anachroniczności”⁵⁴. Jako doświadczenie nie może trwać i rozwijać się w czasie, nie ulegając dialektyzacji: nie sposób być gospodarzem i gościem jednocześnie. Paradoks polega na tym, że w momencie absolutnej gościnności pytanie „kto kogo gości?”, czyli „kto jest czym zakładnikiem?” – traci sens.

Stajemy wobec nakazu gościnności absolutnej i bezwarunkowej, nie wiedząc do końca, czym ona jest. I wiedzieć nie możemy, bo ów imperatyw nie jest przedmiotem wiedzy ani doświadczenia⁵⁵. Derrida zwraca uwagę, że zdanie „nie wiem, czym jest gościnność”, przyjmuje wiele znaczeń (*acceptions*)⁵⁶. To pozwala mu ukazać wieloznaczność słowa przyjmowanie (*acceptation*), które oznacza zarówno: podejmować, akceptować, godzić się z istnieniem czegoś, jak i sprawiać, by to zaistniało. *Pozwalać być...* zacięra granicę zarówno bierności

⁵⁰ Tamże, s. 14 (podkr. BM).

⁵¹ J. Derrida, *Wrogośćinność*, s. 10, 14.

⁵² Świadczy o tym niespodziewany komentarz Derridy: „Pan domu czeka nie czekając. Czeka nie wiedząc na kogo czeka. Czeka na mesjasza. Czeka bez względu na to, kto może przybyć”. Tamże, s. 15.

⁵³ Tamże, s. 10.

⁵⁴ „Sprzeczność może nie może trwać w czasie bez ruchu dialektycznego, musi mieć charakter punktowy”. Tamże, s. 16.

⁵⁵ Tamże, s. 16.

⁵⁶ Tamże, s. 11.

i aktywności, jak i unieważnia relację podmiotowo-przedmiotową. Kto komu pozwala być? Kto podejmuje decyzję? *Ja* czy Inny/inny? Nasze „tak” skierowane ku innemu musi być poprzedzone jego niewidzialną decyzją nawiedzenia nas. Stąd kluczowa struktura powtórzenia podwójnego „tak”, które – nakładając się na siebie – nigdy nie ulega syntezie. Powtórzenie: „tak, tak...” zawiera ową szczelinę, przez którą wkrada się inność, nie stając się elementem naszego wewnętrznego gospodarstwa. Nie możemy jej do niczego użyć, gdyż utrzymuje swój status nie-pojmowalnej, uruchamia w nas jedynie pokłady receptywności.

Według Derridy, kwestia zakładnika odgrywa zasadniczą rolę w koncepcji etycznej Lévinasa. Bycie zakładnikiem innego jest warunkiem odpowiedzialności. Oznaczałoby to, że podmiot etyczny musi mieć w sobie gotowość zawierzenia siebie przed ustanowieniem siebie samego. Musi istnieć jako sobość (*ipseitas*), zanim stanie się klasyczną świadomością (duch, aby wrócić do siebie, musi skądś wyruszać!). „*Ipseitas* w swojej biernej, pozbawionej *arche* tożsamości, jest zakładnikiem. Słowo *ja* oznacza oto jestem, odpowiadając za wszystkich i za wszystko”⁵⁷. Nie może istnieć prawo nakazujące absolutną gościńność, ponieważ jak już pisałam mowa gościńności nie używa pojęć, a ruch substytucji będący jej warunkiem nie podlega dialektyzacji wynikającej z logicznych napięć (rozgrywa się poza czasem i przestrzenią). Bezwarunkowa gościńność nawiedzenia poprzedza gościńność warunkową, polityczną, negocjowaną. Tak pojęta uniwersalność *Ja* – staje się warunkiem *ja* powszechnego. Nakaz gościńności absolutnej (wobec każdego) poprzedza prawo gościńności powszechnej (dostępnej wszystkim).

Polityka (wro)gościńności

„Jesteśmy winni gościńność innemu jako obcemu”.

Jacques Derrida⁵⁸

Lévinas od samego początku buduje opozycję pomiędzy twarzą (gościńnością) a tematyzacją, obiektywizacją, neutralizacją, czyli żywiołem heglowskiej równowagi. Derrida odróżnia za Lévinasem etykę gościńności (etykę jako gościńność!) od prawa, czyli polityki gościńności, która stanowi warunek kosmopolitycznego obywatelstwa⁵⁹. Jednocześnie pokazuje, że ich źródło skrywa się w jednym słowie – wrogościńność (*hostipitalité*). Całe zagadnienie politycznego znaczenia gościńności dotyczy w jakiś podstawowy sposób znaczenia słowa obcy i jego relacji do inności⁶⁰. Inny, który jest potencjalnym gościem, nie jest negacją Tożsamego, jak chciałby Hegel. Nie jest tym innym, którego się spodziewam. Jest Innym zawsze obcym, niespodziewanym i niepodlegającym grze oczekiwania,

⁵⁷ E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 192.

⁵⁸ J. Derrida, *Wrogościńność*, s. 13.

⁵⁹ J. Derrida, *Le mot d'accueil*, s. 45.

⁶⁰ J. Derrida, *Wrogościńność*, s. 11, 23. Termin gościńność (*hospitalité*) w swoim tacińskim źródłowie zawiera swoje własne przeciwieństwo, czyli wrogość (*hostilité*) – stąd tytułowy neologizm wrogościńność (*hostipitalité*).

która wytwarza ramy mojego świata. Dlatego też, nie będąc ogólnością jest wielością pojedynczości, której ani nie można zobaczyć, ani zespolić spojrzeniem w jeden horyzont.

Analizę fenomenu wrogości Derrida zaczyna od przywołania słynnego *passusu* z projektu *O wiecznym pokoju*. Kant w artykule poświęconym kosmopolitycznemu obywatelstwu stwierdza autorytatywnie, że warunkiem takiego obywatelstwa jest powszechne prawo do gościnności⁶¹. Prawo oznacza tutaj nic innego, jak uprawnienie do swobodnego przemieszczania się, odwiedzania, bycia traktowanym przyjaźnie i z szacunkiem: jako obcy-przyjaciel a nie obcy-wróg. Dwuznaczność łacińskiego słowa *Hospitalität* wprowadza napięcie i dwuznaczność, która doprowadzić może do zawrotu głowy, gdy gość może okazać się zarówno przyjacielem, jak i wrogiem⁶². To, co przyjmujemy z zewnątrz może być zatrutym darem (jak w wypadku konia trojańskiego), wojennym fortem doprowadzającym do spustoszenia naszej ziemi. Każdy inny, który jest obcym, stanowi potencjalne zagrożenie. Mimo tego, będąc wierni nakazowi bezwarunkowej gościnności, powinniśmy stanąć na progu i powiedzieć „witaj”, ponieważ tylko takie zobowiązanie jest w stanie zagwarantować powszechny i realny pokój – pokój, który nie byłby tylko czasowym zawieszeniem wojny. Ale, jak słusznie zauważa Derrida, aby móc powiedzieć „czuj się jak u siebie”, trzeba mieć władzę dysponowania swoją własnością. Trzeba być prawdziwym gospodarzem.

Dlatego też, aby uzyskać pożądaną jednoznaczność, Kant obok *Hospitalität* przywołuje inny termin *Wirtbarkeit*, którego źródłostów odsyła nas do kwestii domostwa, bycia u siebie i zarządzania swoimi włościami. Oznacza on gościnność warunkową, *stricte* polityczną, której funkcja zobowiązuje nas do wytworzenia przestrzeni gościnności, ale też postawienia ograniczeń. Podstawowe ograniczenie przybiera postać następującego warunku: pan domu (gospodarz) zachowuje swoją zwierzchność jako ten, który udziela gościny (dając – wywyższa się i nie poddaje się do końca gościowi). Derrida podkreśla ową logikę własności: prawo gościnności jako prawo (!) – czyli traktowanie obcego przybysza jak przyjaciela zachowuje swoją moc tylko pod warunkiem utrzymania w mocy prawa tożsamości, bycia u siebie w swoim domu, narodzie, języku. „A tym samym ogranicza ofiarowany dar i czyni z tego ograniczenia – to jest bycia sobą u siebie – warunek daru i gościnności”. I dalej: „gościnność jest pojęciem i doświadczeniem wewnątrznie sprzecznym, które może tylko samo niszczyć się od środka {innymi słowy wytwarzać się jako niemożliwe, czy też możliwe jedynie pod warunkiem swojej niemożliwości}, lub chronić siebie przed samym sobą, w pewien sposób uodparniać się na siebie samo, to znaczy dokonywać własnej dekonstrukcji właśnie przez urzeczywistnianie się”⁶³. Oczywiście, o ile

⁶¹ „Ogólnoświatowe prawo obywatelskie powinno być ograniczone do warunków powszechnej gościnności”. I. Kant, „Do wiecznego pokoju”, przeł. M. Żelazny, w: tenże, *Rozprawy z filozofii historii*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 178.

⁶² „*Hospitalität*, wyraz pochodzący z łaciny, o źródłach zmaconych i mąjących w głowie, noszący w sobie swoje własne przeciwieństwo, pasożytującą na nim sprzeczność: *hostilitas* – wrogość, nieproszonego gościa, którego gości jako własne przeciwieństwo we własnym cielem...” J. Derrida, *Wrogość*, s. 6.

⁶³ J. Derrida, *Wrogość*, s. 8.

gościńność ma zachować swoją transgresyjną moc paradoksu musi opierać się na jakiejś władzy/mocy. Nigdy nie rozstrzygniemy, która z nich – władza gościa czy władza gospodarza – powinna być dominująca we właściwym doświadczeniu. Obie są dla niego źródłowe – jedna opiera się na prawie własności (*ipseite*), a druga na powszechnym prawie do gościńności, które postulował Kant⁶⁴. Zderzają się ze sobą i poniekąd znoszą, wytwarzając strukturę podwójnego przymusu, którą Derrida z upodobaniem nazywa *double bind*, podkreślając rolę więzi, zobowiązania, wiązadła i związku⁶⁵.

Otóż, zarówno panowanie, jak i obietnica wezwania warunkują gościńność: „Wydaje się paradoksalne, że doświadczenie gościńności spotyka aporię właśnie tam, gdzie [...] gospodarz, chcąc przyjąć gościa, zachęca go do przekroczenia progu lub granicy. Wszak aporia, [...] jest nie-drogą, drogą zagrodzoną, nie-przejściem. Lecz moja hipoteza, czy też teza byłaby raczej taka: ta nieunikniona aporia nie jest czymś negatywnym; bez tego powtarzającego się trwania w paraliżującej sprzeczności zadanie gościńności nie mogłoby się spełnić; gościńność jako taka (o której nic jeszcze nie wiemy i nigdy nie dowiemy się, czym jest), nie miałyby szans się wydarzyć, przybyć, serdecznie witać i być dobrze przyjętą”⁶⁶. Absolutna gościńność przydarza się wówczas, gdy *jeszcze nie wiemy*, czym ona jest ani kim jest nasz gość.

Zakończenie

Z punktu widzenia Derridy najpoważniejszym problemem w interpretacji całej myśli Lévinasa byłaby kwestia braku łącznika pomiędzy sferą etyki a polityki – pomiędzy tym, co nieskończone, niedyskursywne, poza-pojęciowe a sferą społecznego ładu i miary, ogólności i prawa. To pewne, że z projektu etyki nie sposób wydedukować jakichkolwiek poszczególnych praw i rozwiązań, nakaz substytucji nie może być wpisany w prawo pozytywne, nawet jeśli kryje się za jego plecami. Derrida z werwą proponuje zinterpretować ów brak połączenia, ów hiatus (rozziw) pomiędzy obydwoma strefami, jako coś może nie tyle pozytywnego w ścisłym znaczeniu tego słowa, ile jak najbardziej produktywnego: niezbędny warunek stawania się odpowiedzialnym, podejmowania odpowiedzialnej decyzji bez opierania się na fundamentach substancyjnych zasad. Owa interpretacja wieszczy trochę przejście na drugi brzeg nihilizmu, który ze struktury uniemożliwiającej jakiegokolwiek działanie (bo świat pozbawiony sensu, jedności i prawdy odbiera nam siłę do działania) staje się tego działania możliwością. Dopiero teraz decyzja wymaga od nas mocy ustanawiającej, mowy otwierającej, brania na siebie ciężaru, który nigdy wcześniej nie był nam dany. Ale Derridzie nie wystarcza takie enigmatyczne rozstrzygnięcie; stawia też hipotezę, że bezpośrednia nieobecność fundamentów prawa i polityki musi być całkowitą iluzją. Wymaga to pomyślenia owej głębi, w której wyłania się nakaz niekończonej, bezwarunkowej gościńności, pozbawiony kontekstu kulturowego.

⁶⁴ J. Derrida, *Le mot d'accueil*, s. 42.

⁶⁵ J. Derrida, *Wrogościńność*, s. 19.

⁶⁶ Tamże, s. 19-20.

Pomyślenia owego czystego „tak”, jakie potencjalnie tkwi w Obietnicy mesjańskiej – afirmacji tego, co Nadchodzi.

Jak już wspominałam, kluczowym momentem łączącym sferę etyczną z polityczną jest dla Derridy koncepcja Trzeciego (*Tiers*). Byłby on kimś/czymś w rodzaju zapośredniczenia umożliwiającego myślenie o uniwersalności (wertykalnej), ale wyjętej spod panowania powszechności (horyzontalnej). Byłby on reprezentantem każdego Innego w jego pojedynczości, a nie ogólności, odsyłałby do mnogości innych. Takie niepojęciowe zapośredniczenie pozwala sformułować prawo, które cechuje asymetryczność obowiązywania: prawo, które zawsze obowiązuje mnie jako innego. I nikogo więcej.

Na zakończenie powtórzmy raz jeszcze: bierność (czy raczej pasywność odwołująca się etymologicznie do cierpienia) nie ma charakteru negatywnego tylko afirmatywny. Podmiot, stając się dobrowolnym zakładnikiem, ma dopiero możliwość wyjścia z opozycji bytu dla siebie i bytu dla innego. Warunkiem odpowiedzi na wezwanie jest nierówność, ale też niemożność wzajemnego uprzedmiotowienia. Na wszystkie zarzuty dotyczące ponizenia pozycji podmiotu czy niemożności uczynienia z substytucji warunku etyczności można odpowiedzieć za Lévinasem: by stać się panem nie wystarczy wcześniej być niewolnikiem – trzeba być niewolnikiem, który chce umrzeć za innego niewolnika.

I tutaj mamy krok rozrywający immanencję heglowską: zamiast substytucji wynikającej z konieczności mamy substytucję wypływającą z nadmiaru. Bierność przyjmowania na siebie cudzego cierpienia nie czyni nas zależnymi od innych, raczej nas wywyższa – nadając nam wyjątkowość. Tylko zastępując Innego (biorąc na siebie ciężar jego egzystencji), jesteśmy nie do zastąpienia, nadajemy sobie podwójnie pozytywną treść, która jest afirmacją afirmacji (pierwsze „tak” pochodzi od Innego, drugie, jest naszą odpowiedzią na „tak” innego). Negacja negacji oznaczała u Hegla powrót do siebie; afirmacja afirmacji oznacza ostateczne „wyjście z siebie”. Owa paradoksalna chwila ma być czymś w rodzaju niewypowiedzianego prawa. Trzeci ma się ujawnić jako mnogość pojedynczych istnień – nigdy nie zniekształcając rzeczywistości otwierającej się przez powiedzenie „witaj”.

Barbara Markowska: Lévinas' Wel-Coming and Derrida's Law of Hospitality/Hospitality: How Beyond the Hegelian Dialectics the Subject is Possible?

Lévinas' „Totality and Infinity” shows us that radical, unmediated hospitality is meaningful only under condition of existence of the absolute exteriority. It is closely related to the conception of the subject as being as a host, because only as a host I can welcome the Other, I can be “otherwise than being” a mere owner. The possibility of resignation is the confirmation of the law of property. For Lévinas the moment of substitution is the limit of such openness to the Other. It is the excessive moment of responsibility for the Other that has been described in “Otherwise Than Being”. Following Derridian interpretation of Lévinas I would like to ask if the unconditional hospitality may be referred to the political practice which is governed by universal laws. Is it possible to

understand it similarly to the project presented by Kant in his "Perpetual Peace: A Philosophical Sketch"? This question leads us to the problem of ethical subjectivity and its political consequences. Can the rite of hospitality which is always directed towards "me" become the fundament of universality of the new type? Hence the Hegelian plot: to what extent the subjectivity that is grounded on the figure of "host" who is at the same time a "guest" (double meaning of the French *hôte*) differs from "master/slave" dialectics? As Derrida shows, a guest may become a stranger (*étrange*) or even an enemy (*hostilité*) who is under the law of hospitality/hostility (*hostipitalité*) based on the vocation to become a hostage of the Other.

Barbara Markowska: Accueil chez Lévinas et la loi de l'hostipitalité de Derrida. Comment le sujet au-delà de la dialectique hégélienne est-il possible?

Nous pouvons envisager le projet éthique de Lévinas comme une des plus radicales protestations contre la tradition onto-théologique. L'idée du bien se loge au-delà de l'être, elle est quelque chose de plus qu'être, un certain excès qui se manifeste dans la proximité. N'étant pas une relation, une telle proximité découle du désir de l'infini, qui nous arrache à l'état de séparation et signifie l'ouverture au Visage de l'Autre qui est une pure extériorité. Le Visage n'a rien à voir avec les phénomènes de conscience, il résiste à la thématization (à l'objectivation). En recourant au langage de Hegel, c'est une altérité telle que la conscience ne peut l'abolir, elle ne peut aucunement s'y reconnaître et faire de la relation «Je-Tu» un «Nous» commun. Et là, nous nous trouvons devant le paradoxe de l'hospitalité entendue comme une façon d'être, propre au sujet éthique qui, au-delà de la conscience théorique (connaissance de soi classique), se manifeste dans sa vulnérabilité et dans son aptitude à attendre et à recevoir l'extérieur. La fin indépassable d'une telle ouverture devient le moment de substitution, de responsabilité pour l'autre.

(traduit par Dariusz Adamski)

■ _____ Lyotard: między milczeniem a porozumieniem

Maria Gołębiewska

Ogląd wewnętrzny w koncepcji obrazu i figury Jean-François Lyotarda

Zagadnienie oglądu wewnętrznego pojawia się w problematyce filozoficznej dotyczącej poznania, ale też moralności (wewnętrzny ogląd moralny) czy w ogóle dotyczącej antropologii i aksjologii (wewnętrzne rozpoznawanie przez rozumną jednostkę idei bądź istoty jako źródła wartości). Koncepcje oglądu wewnętrznego odwołują się do pewnej poznawczej zdolności człowieka (wewnętrznej naoczności, ale też wyobraźni) – zdolności związanej z wewnętrznym rozpoznawaniem prawdy o tym, co istotowe, ale również – co ważne – prawdy o samym podmiocie, a zatem prawdy samowiedzy i samoświadomości. Jean-François Lyotard w swojej koncepcji obrazu i figury rozwija ową problematykę oglądu i naoczności wewnętrznej, przede wszystkim w pomysle figury-formy i figury-matrycy. Jednak narzucające się odniesienia Lyotarda do transcendentalizmu okazać się mogą problematyczne ze względu na łączenie obydwu tych figur z psychologicznym, a w szczególności psychoanalitycznym zagadnieniem energii libidinalnej¹.

Dlaczego figura jest widzialnym obrazem?

Jean-François Lyotard, podobnie jak zachodnia nowożytna tradycja filozoficzna, podkreśla rolę percepcji wzrokowej w procesach poznawczych i odwołuje się do pojęcia „naoczności” (*la visibilité*), redefiniowanego przez fenomenologię. Poststrukturaliści, w tym Lyotard, uważają, że przejście między reprezentacją mentalną a reprezentacją kulturową (obiektywizowaną) jest możliwe dzięki wizualności, elementowi widzialnemu.

Pojęcie figury Lyotard funduje, odwołując się do Maurice’a Merleau-Ponty’ego, na tym, co widzialne (*le visible*). Obydwu myślicieli różni rozumienie pojęcia tego, co widzialne i tego, co niewidzialne. Lyotard polemizuje z dystynkcją Merleau-Ponty’ego, czynioną między tym, co widzialne (przestrzeń percypowana, ciągła i gest), a tym, co niewidzialne (przestrzeń artykułowana, myślana, logiczna, racjonalna i nieciągła). Lyotard próbuje wskazać wzajemne ich zapośredniczenie. Polemizuje z rozdzielaniem figury i języka dyskursywnego oraz z tradycyjnym

¹ Por. J.-F. Lyotard, *Des Dispositifs pulsionnels*, UGE, Paris 1973, *passim*.

prymatem języka – z odrzuceniem „widzialności czytelnego”, z poglądem, że czytać to pojmować, słyszeć i „nie widzieć”².

Przyczyną redefinicji pojęcia widzialności przez Lyotarda są założenia dotyczące figury jako warunku przejścia między nieświadomym i świadomym, zmysłowym i dyskursywnym, widzialnym i niewidzialnym. Figura pojmowana jest przez Lyotarda jako wynik percepcji wizualnej, ale też w ogóle percepcji zmysłowej, jako to, co odpowiada za jej porządkowanie. Według Lyotarda figura jest źródłem i punktem odniesienia dla rozpoznawania świata, a później dla jego opisu i ekspresji.

Dlaczego figura jest wewnętrznym oglądem?

Tezy Zygmunta Freuda, szczególnie koncepcja nieświadomości rozpatrywanej w kontekście ontologicznym jako nieobecność, oddziaływała na Jean-François Lyotarda. Sięga on do koncepcji figury proponowanej przez Freuda – figury jako pewnej reprezentacji mentalnej, nieuświadomianej, a strukturującej nasze przeżycia i poznanie. Lyotard powołuje się na rozdział VI *Traumdeutung* Freuda. „Freud bada tam pracę marzenia sennego i wylicza istotne działania, dzięki którym ona się dokonuje. Łatwo pokazać, że opis każdego z tych działań jest sporządzony w zestawieniu ze statusem dyskursu – w przeciwieństwie do niego. Marzenie senne nie jest mową pragnienia, ale jego dziełem” – „Pragnienie nie mówi, dokonuje pogwałcenia porządku mowy. Ta przemoc jest prymarna – wyobrażone spełnienie pragnienia polega na owej transgresji”. Figura, wedle Freuda, wchodzi co najmniej dwojako w relację z pragnieniem – na obrzeżach dyskursu jest ona zagęszczeniem, w którym skrywa się to, o czym on mówi, na jego zaś obszarze figura byłaby jego „formą”³. Lyotard podkreśla, że wedle Freuda istniałaby pewna współbieżność i wewnętrzna relacja między figurą i pragnieniem, a źródła tego Freud poszukuje w pojmowaniu przebiegu marzeń sennych („dans l’intelligence des opérations du rêve”). Pozwalają one mocno artykułować porządek pragnienia i porządek tego, co figuralne dzięki kategorii transgresji – porządek tego, co przedświadome zdaje się „nie do poznania, nieczytelny”, ale jednak ma on swoją matrycę⁴.

Lyotard opisuje trzy rodzaje figur wyróżnionych przez Freuda. Byłyby to figury obecne tak w naszej psychice, jak i manifestowane w kulturze. „Figura-obraz, ta, którą widzę w halucynacji lub we śnie”, jest mi dana dzięki obrazowi malarskiemu, filmowi, a pojawia się niejako w dystansie, z daleka jako „zadanie” (podkr. J.F.L.). „Przynależy ona do porządku tego, co widzialne jako rys odśnawiający”⁵. Z kolei „figura-forma jest obecna w tym, co widzialne – widzialne jako takie, ściśle ujęte, ale w ogóle niewidoczne”⁶. Przykłady figury-formy wedle Lyotard to: kształt układu, konfiguracja elementów, „architektura obrazu, scenografia przedstawienia, kadrowanie fotografii, krótko mówiąc – schemat”⁷. Natomiast

² Por. tenże, *Discours, figure: un essai d'esthétique*, Klincksieck, Paris 1971, s. 217.

³ Por. tamże, s. 239.

⁴ Por. tamże, s. 271.

⁵ Por. tamże.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

„figura-matryca jest niewidzialna z zasady jako obiekt pierwotnego wyparcia, bezpośrednio pomieszana z dyskursem jako fantazmat ‘pierwotny’. Jest to jednak figura, a nie struktura, ponieważ jest ona od razu pogwałceniem porządku dyskursywnego, gwałtem czynionym przekształceniami, które porządek ten legitymizuje. Zastępując go zrozumiałym schematem, czyniono by niezrozumiałym – jego zanurzenie w nieświadomości. Figura ta jednak zaświadcza, że to, co w niej ważne, jest całkiem odmienne od dyskursu i inteligibilności. Ustanowić ową matrycę w przestrzeni tekstualnej, a *fortiori* systematycznej, byłoby wyobrażaniem jej sobie jako *arche*”⁸. Byłoby to zarazem związane z podwójnym fantazmatem – początku w ogóle, a w szczególności początku dającego się wypowiedzieć (*dicible*). „Otóż ta fantazmatyczna matryca, daleka od bycia początkiem, zaświadcza coś przeciwnego – że nasz początek jest brakiem początku i że wszystko to, co przedstawia się jako przedmiot jakiegoś dyskursu początkowego, jest *figurą-obrazem* w halucynacji”⁹. Owe trzy figury ujmowałyby zarazem trzy typy transgresji, wykroczenia figuralności: transgresję przedmiotu (*figura-obraz*), transgresję formy (*figura-forma*) oraz transgresję przestrzeni (*figura-matryca*)¹⁰.

Zatem wedle Lyotarda *figura-obraz* jest tym, co widzimy, a co jest reprezentowane jako obraz, fotografia, film, co przynależy do porządku widzialności. Z kolei *figura-forma* jest obecna w tym, co widzialne jako sama widzialność, na przykład schemat, budowa, architektonika obrazu, kadrowanie. Natomiast *figura-matryca* byłaby niewidzialna „z zasady” jako przedmiot wyparcia, stłumienia, występuje bowiem na obszarze dyskursu i jest naruszeniem porządku dyskursywnego oraz podziału na przestrzeń figuralną i przestrzeń tekstualną, podziału na to, co zmysłowe i na to, co abstrakcyjne. Byłaby efektem potrzeby określenia początku, zasady i na obszarze dyskursywności ów początek określa się jako dyskursywny – jako *Logos*. Figura – gdy jest niedostrzegana i podlega wyparciu – okazuje się jako taka przemocą, pogwałceniem porządku dyskursywnego, jego transformacją. Warto wspomnieć, że Lyotard ujmuje na przykład rebus jako przepracowanie zarazem dyskursu i przestrzeni plastycznej¹¹.

Przestrzeń nieświadomości według Lyotarda, za Freudem, byłaby więc przestrzenią figuralną wraz z tymi trzema figurami występującymi jednocześnie i nakładającymi się na siebie. Lyotard rozwija koncepcję Freuda i czyni z niej narzędzie analizy, odnosząc trzy rodzaje figur do różnych typów malarstwa¹². I tak *figura-obraz* to zarys sylwetki, przedmiot z trudem dostrzegalny czy rozpoznawalny (na przykład malarstwo Picassa). Z kolei *figura-forma* podtrzymuje to, co widoczne bez bycia widzianą. Byłoby to wykroczenie poza widzialną figurę, a ostatecznie eliminacja wszelkiej rozpoznawalnej figury z obrazu na rzecz trudno rozpoznawalnej formy (na przykład malarstwo *informel* oraz ekspresjonizm abstrakcyjny, czyli – zdaniem Lyotarda – malarstwo figuralne, ale nie figuratywne). Natomiast *figura-matryca* nie jest widoczna na obszarze

⁸ Tamże.

⁹ Tamże.

¹⁰ Por. tamże, s. 279.

¹¹ Por. tamże, s. 300-307.

¹² Por. tamże, s. 277-278.

dyskursu i tekstu, ale również nie jest czytelna, nie należy ani do przestrzeni plastycznej, ani do przestrzeni tekstualnej. W koncepcji Lyotarda byłaby ona samą różnicą, tym, co Inne, a co podlega wyparciu na rzecz Tego Samego, a ostatecznie przyjmuje postać zasady bądź początku (dyskursywnego, *Logosu*), przeciwstawianych figuralności, lecz nie widzialności w ogóle (jak na przykład Idea Platońska, która dana jest w oglądzie wewnętrznym).

Figura-matryca byłaby to również, jak można zauważyć, różnica między zmysłowością a abstrakcją, świadomością a nieświadomością, figurą a dyskursem. I to ona właśnie odpowiadałaby za przejście między tym, co figuralne, i tym, co dyskursywne, oraz za konieczną obecność figury na obszarze tekstu. Lyotard pisze: „Pośród opozycji i różnicy istnieje różnica przestrzeni tekstu w stosunku do przestrzeni figury. Nie jest to różnica stopnia, jest ona konstytutywna dla ontologicznego uskoku, dwie przestrzenie są dwoma porządkami sensu, które łączą się, ale przez to są oddzielone. Trzeba raczej powiedzieć: przestrzeń *tekstualna* niż przestrzeń tekstu, przestrzeń *figuralna* niż przestrzeń figury”. – „Jako przestrzeń tekstualną rozumiem więc przestrzeń, gdzie wpisuje się znaczące *graficzne*”¹³ (podkr. J.F.L.). Dalej Lyotard czyni rozróżnienie między tym, co figuralne, a tym, co figuratywne. „Jeśli chodzi o przestrzeń figury, ‘figuralne’ określa ją lepiej niż ‘figuratywne’; ten ostatni termin *de facto* przeciwstawia ją, w słowniku malarstwa i współczesnej krytyki, temu, co ‘niefiguratywne’ lub ‘abstrakcyjne’; otóż trafny charakter tej opozycji polega na analogii tego, co przedstawiające, i tego, co przedstawiane, na proponowanej widzowi możliwości rozpoznania tego drugiego w tym pierwszym. Charakter ten nie jest decydujący w przypadku naszej problematyki. Figuratywne jest jedynie pewnym szczególnym przypadkiem figuralnego, a widać to w oknie, które przed nami otworzył malarstwo renesansowe. Termin ‘figuratywne’ wskazuje możliwość wywiedzenia przedmiotu malarskiego z jego modelu ‘realnego’ dzięki pewnej stałej przekładalności. Ślad na obrazie figuratywnym jest śladem niearbitralnym. Figuratywność jest zatem własnością zależną od relacji przedmiotu plastycznego względem tego, co tenże *przedstawia*. Znika ona, jeśli obraz nie ma już funkcji przedstawiania, jeśli obraz sam jest przedmiotem”¹⁴ (podkr. J.F.L.).

Z kolei w opisie figury-formy Lyotard nawiązuje do koncepcji gestaltu, wprowadzonej przez psychologię postaci – gestaltu jako pewnej formalnej, całościującej struktury, postaci wyodrębnionej z tła danych percepcji. Trzeba dodać, że zwolennicy psychologii postaci stosowali fenomenologię jako metodę analizy zjawisk psychologicznych.

Figura według Lyotarda a schematyzm Kantowski

Jak wspomniano, tezy Freuda, dotyczące figury-matrycy są reinterpretowane przez Jean-François Lyotarda, a ta reinterpretacja przywodzi na myśl między innymi Kantowski schematyzm i tezy transcendentalizmu na temat wyobraźni.

¹³ Tamże, s. 211.

¹⁴ Tamże.

Schematyzm byłby właśnie przejawem figury-matrycy, ale podporządkowanym porządkowi dyskursywnemu. Transcendentalność była określana przez Immanuel Kanta (potem przez Edmunda Husserla, również Martina Heideggera i Maurice'a Merleau-Ponty'ego) jako poszukiwanie i badanie warunków możliwości transcendencji. Kant określa wyobraźnię jako jedną z trzech podstawowych „zdolności transcendentalnych” ludzkiego umysłu, czyli zdolności, które czynią możliwą „istotę transcendencji”, to jest określanie bytu jako bytu w swej ogólności. Transcendentalna wyobraźnia lokuje się między dwiema innymi „podstawowymi zdolnościami” naszego umysłu – między czystą naocznością a czystym myśleniem. Co więcej, transcendentalna wyobraźnia umożliwia „pierwotną jedność obu” i w ten sposób umożliwia „istotową jedność całej transcendencji”¹⁵.

Kant dokonuje rozróżnienia między naocznością i naocznością czystą, łącząc tę pierwszą z poznaniem w ogóle, a tę drugą z poznawaniem apriorycznym. Owa czysta naoczność byłaby więc czystym poznawaniem, danym nam w naszej własnej skończoności, i byłaby związana z czystym myśleniem, ponieważ czyste poznanie to czyste myślenie związane z czystą naocznością. „Naoczność więc i pojęcia stanowią składniki wszelkiego naszego poznania, tak że ani pojęcia bez odpowiadającej im w pewien sposób naoczności, ani naoczność bez pojęć nie może dostarczyć poznania”¹⁶. Trzeba tu przypomnieć znane zdanie Kanta: „Bez zmysłowości nie byłby nam dany żaden przedmiot, bez intelektu żaden nie byłby pomyślany. Myśli bez treści naocznej są puste, dane naoczne bez pojęć – ślepe”¹⁷.

Jaki to rodzaj relacji, Kant objaśnia dalej: „Przed wszelką analizą naszych przedstawień muszą one być najpierw dane i żadne pojęcia nie mogą co do swej treści powstawać przez analizowanie. Dopiero synteza tego, co różnorodne (bez względu na to, czy jest ono dane empirycznie, czy *a priori*), wytwarza poznanie, które wprawdzie początkowo może być jeszcze surowe i mętne i wymaga wskutek tego analizy, lecz synteza jest wszak tym, co właściwie zbiera składniki poznania i zespala je w pewną treść. Ona więc jest tym, na co przede wszystkim winniśmy zwrócić uwagę, jeżeli chcemy wyrobić sobie sąd o pierwszym początku naszego poznania. Synteza w ogóle jest – jak później zobaczymy – jedynie działaniem wyobraźni, pewnej ślepej, choć niezbędnej funkcji duszy, bez której nie mielibyśmy wcale poznania, ale którą rzadko tylko sobie uświadamiamy”¹⁸. Kant uznaje, że odbiorczość tylko wraz ze spontanicznością może umożliwić poznanie. „Ta spontaniczność jest zaś podstawą trojkiej syntezy występującej z koniecznością we wszelkim poznawaniu”, a jest to: 1) synteza ujmowania przedstawień jako modyfikacji umysłu w naoczności (*Apprehension*), 2) synteza odtwarzania przedstawień w wyobraźni (*Reproduktion*), 3) synteza rozpoznawania przedstawień w pojęciu (*Rekognition*)¹⁹.

¹⁵ Por. M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1989, s. 110-114.

¹⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tom I, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1986, s. 138.

¹⁷ Tamże, s. 139.

¹⁸ Tamże, s. 169.

¹⁹ Por. tamże, s. 201.

Jak wspomniano, Kant rozpatruje transcendentálną wyobraźnię jako podstawę czystej naoczności i czystych pojęć. Zarazem odróżnia on wyobraźnię transcendentálną, czyli czystą i skończoną od wyobraźni zwykłej, czyli fantazji, skończonej i opartej na zmysłowości empirycznej. Kant uważa, że „posiadamy czystą wyobraźnię jako podstawową zdolność duszy ludzkiej, znajdującą się *a priori* u podstaw wszelkiego poznania”²⁰. Jak bowiem objaśnia, „tylko za pomocą tej transcendentálnej funkcji wyobraźni staje się możliwe nawet pokrewieństwo zjawisk, a z nim i kojarzenie, przez nie zaś wreszcie odtworzenie wedle praw, i w następstwie tego samo doświadczenie”²¹.

Kant, rozpatrując problematykę wyobraźni transcendentálnej, rozróżnia jako treści wyobrażeń: obraz, obraz schematyczny i schemat. Pisze on, że „obraz jest wytworem empirycznej zdolności wyobraźni wytwórczej, schemat zaś pojęć zmysłowych (jako figur w przestrzeni) jest wytworem i jakby monogramem czystej wyobraźni *a priori*, dzięki której i wedle której obrazu stają się dopiero możliwe; muszą one jednak być zawsze tylko za pośrednictwem schematu powiązane z pojęciem, które oznaczają i z którym same w sobie niezupełnie się zgadzają. Natomiast schemat czystego pojęcia intelektualnego jest czymś, z czego nie można wytworzyć żadnego obrazu, lecz jest tylko czystą syntezą dokonywaną wedle pewnego prawidła jedności”²².

To właśnie pod postacią schematu schematyzm transcendentálny pojawia się w wyobraźni czystej, transcendentálnej. Schematyzm transcendentálny jest tu wynikiem wytwórczego działania wyobraźni czystej, a umożliwia – niejako docelowo – ontologiczne rozpatrywanie bytu jako bytu. Kant tak oto charakteryzuje schemat: „Jasne jest jednak, że musi istnieć coś trzeciego, co musi pozostawać w stosunku jednorodności z jednej strony do kategorii, z drugiej zaś do zjawiska, i co umożliwi stosowanie pierwszej do drugiego. To pośredniczące przedstawienie musi być czyste (bez wszelkiej domieszki empirycznej), a jednak z jednej strony intelektualne, z drugiej zaś zmysłowe. Takim [przedstawieniem] jest schemat transcendentálny”²³. Dalej Kant objaśnia, czym jest schematyzm: „Ten formalny i czysty warunek zmysłowości, do którego pojęcie intelektu jest ograniczone w swym stosowaniu, zamierzamy nazywać schematem tego pojęcia intelektu, a posługiwanie się przez intelekt tymi schematami – schematyzmem czystego intelektu. Schemat sam w sobie jest zawsze tylko wytworem wyobraźni. Ponieważ jednak synteza wyobraźni nie odnosi się ostatecznie do żadnej poszczególnej danej naocznej, lecz ma na celu jedynie jedność w określaniu zmysłowości, więc trzeba mimo wszystko odróżnić schemat od obrazu”²⁴. Kant uważa, że „u podstaw naszych czystych pojęć zmysłowych tkwią nie obrazy przedmiotów, lecz schematy. Pojęciu trójkąta w ogóle nie mógłby odpowiadać dokładnie żaden jego obraz”, a pojęcie „odnosi się zawsze bezpośrednio do schematu wyobraźni jako do prawidła określania naszej naoczności zgodnie z pewnym ogólnym pojęciem. Pojęcie psa znaczy tyle, co prawidło, wedle

²⁰ Tamże, s. 229.

²¹ Tamże, s. 228.

²² Tamże, s. 292. Por. fragmenty A 138, A 142 (B 177, B 181).

²³ Tamże, s. 288 (A 138, B 177).

²⁴ Tamże, s. 290.

którego moja wyobraźnia może w sposób ogólny szkicować postać pewnego czworonoga”²⁵.

Kant uznaje za podstawową cechę wyobraźni – możliwość naocznego przedstawienia przedmiotu „mimo jego nieobecności”. Można powiedzieć, że prymarnie wyobraźnia byłaby odtwórcza wobec danych percepcji, wobec wrażeń. Jednak wyobraźnia taka jest zarazem twórcza w ograniczonym zakresie „jako swobodne kształtowanie obrazów”, w tym obrazów schematycznych. Drugi rodzaj wyobraźni – wyobraźnia wytwórcza jest jeszcze zdana „na przedstawienia zmysłowe”, na dane zmysłowe i wrażenia. Jednak dzięki wyobraźni wytwórczej „wygląd przedmiotu” jest już „swobodnie wymyślony”. Natomiast wyobraźnia związana ze schematyzmem transcendentalem byłaby twórcza w pełnym znaczeniu tego słowa, ponieważ empiryczna naoczność byłaby tu „wręcz niepotrzebna”²⁶. O wyobraźni wedle Kanta Lyotard pisze: „Wyobraźnia, nawet najbardziej rozszerzona, nie osiąga prezentacji przedmiotu, która może potwierdzić, ‘ureczywistnić’ Ideę. Stąd smutek – niemożność przedstawienia. Ale jakaż to radość pojawia się równocześnie z owym smutkiem? To odkrycie powinowactwa w owej niezgodności – nawet to, co przedstawia się jako bardzo wielkie – natura” – „jest wciąż i będzie zawsze ‘małe w porównaniu z’ Ideami rozumu”²⁷.

* * *

Można powiedzieć, że koncepcja figury Lyotarda stanowi pewne podsumowanie dotychczasowego jej pojmowania. Figura dana w indywidualnej percepcji to zarazem wyodrębnienie przedmiotu percepcji z tła i spośród innych przedmiotów. Tak pojęta figura byłaby zawsze ujmowana jako dana jednostkowo i niepowtarzalna, domagająca się powtarzalności percepcji i doświadczeń, by poznać, prawomocnie określić ów przedmiot²⁸. Z kolei figura ujęta jako forma to formalny (transcendentalny?) warunek rozpoznawania tej wspomnianej figury danej w doświadczeniu. Natomiast figura pojmowana jako matryca – punkt wyjścia i odniesienia wszelkiej struktury-schematu, określałaby nie tylko percepcję i jej warunki, lecz także sposoby porządkowania *data*, uzyskiwanych dzięki niej. Figura-matryca reinterpretowana przez Lyotarda to wyjście naprzeciw ustaleniom różnych koncepcji, podejmujących ten problem – ujmowania i porządkowania

²⁵ Tamże, s. 291.

²⁶ Por. M. Heidegger, dz. cyt., s. 110-114.

²⁷ J.-F. Lyotard, *L'Enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Galilée, Paris 1986, s. 53.

²⁸ Zagadnienie percepcji i zarazem wizualne ujęcie skutków percepcji Lyotard opisuje, objaśniając, czym jest szkic: „Szkic jest myślany powrotnie, mając za punkt wyjścia formę lub rzecz, trochę później zobaczoną w wyraźnym widzeniu; szkic to (choć mowa o tym jest po niewczasie) rzecz, która się zapowiada, zanim zostanie ukonstytuowana dzięki swej ważności w centrum widzenia i dzięki syntetyzującej aktywności wzroku. Jak się uważa, szkic zatrzymuje chwilę bardziej źródłową w konstytucji tego, co percypowane, chwilę przed-subiektywną i przed-objektywną. *De facto* z przedmiotu konstytuowanego stale usuwa się fragmenty, o których można sądzić, że są percypowane zanim ów przedmiot jest dany jako całość (nawet otwarta), i rzutuje się go w ‘przeszłość’ aktywności percepcyjnej. Ale czyniąc to, usuwa się różnicę, uważa się szkic za pewien przedmiot niedokończony, a przedmiot za ukończenie i podsumowanie szkiców; usuwa się heterogeniczność tła, co powoduje, że to, co tam przedstawione, nie jest ‘widziane’ uprzednio w widzeniu uważnym, zaś to, co tam widziane, przestaje uobecniać się jako zdarzenie. Szkic jest nie tyle czymś, co wprowadza w tło, ile tym, co tam pozostaje jako element przedmiotu widzianego; zdarzenie, przeciwnie, jest tym, co jest stamtąd wykluczone”; J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, s. 158.

data dzięki procesom mentalnym (wyobrażenia, obrazy wewnętrzne) i dzięki systemom semiotycznym (język naturalny, języki formalne, ale także kody i słowniki wizualne). Trzeba podkreślić, że figura jako obiekt pośredniczący między jednostkową percepcją a światem danym w percepcji jest szczegółowa, ale też sama wyznacza granice ogólności i uniwersalności (figura-matryca). Zdaniem Lyotarda, figura pojawia się w swych zróżnicowanych formach, jej bowiem zasadą ujętą w postaci figury-matrycy jest różnica i różnicowanie. Można powiedzieć, odnosząc się do Kanta, że figura-forma może być rozpatrywana w kategoriach naoczności, a figura-matryca w kategoriach czystej naoczności.

Transcendentalizm czy psychologizm?

Jean-François Lyotard za Freudem zakłada, że punktem odniesienia dla tego, co realne, jest to, co wyobrażone. Lyotard charakteryzuje nieświadomość, odwołując się do pojęcia „przestrzeni nieświadomości”, którą charakteryzuje nie jako analogiczną do przestrzeni rzeczywistej, lecz jako przestrzeń topologiczną. Jest to zarazem przestrzeń systematyczna i przejrzysta, jak i pełna zdarzeń dających się różnie interpretować. Przedmiotem rozważań Lyotarda nad językiem i obrazem jest między innymi „przestrzeń, w której dyskurs toczy się”. Lyotard stawia tezę, że owa przestrzeń „nie jest homogeniczna, ale dzieli się na pół”, a byłaby to: „przestrzeń nieciągłości, gdzie wykuwa się znaczenie (uwzględniając element znaczący)” oraz „przestrzeń oznaczania, która otacza dyskurs i otwiera go na jego odniesienie”²⁹, odniesienie zaś to ma charakter niedyskursywny.

Wydaje się, że rola figury w poznaniu i samopoznaniu podmiotu wiąże najbardziej rozważania Lyotarda z problematyką oglądu wewnętrznego i z zagadnieniami transcendentalizmu. Tu pojawia się kwestia probabilizmu, tego, co możliwe do pomyślenia, ale nie dane doświadczeniowo – jako niewidzialność, niewidoczność i zarazem nieskończoność. W pracach Lyotarda odpowiedź na pytanie o ogląd wewnętrzny i jego poznawczy status nie znajduje wprost odniesień do transcendentalizmu (ewentualnie *via* Merleau-Ponty), ale raczej są to odniesienia do psychologizmu z racji odwołania do kategorii nieświadomości. Jednak Lyotard pojmuje nieświadomość (szczególnie w przypadku „przestrzeni nieświadomości”) w kategoriach nieskończoności i niewidzialności (jako niewidzialne tło widzialnej figury). Tak pojęta nieświadomość przywodzi na myśl rozstrzygnięcia psychologizmu, ale też założenia transcendentalizmu. Jak już wspomniano, założenia te można odnaleźć w koncepcji figury-matrycy, która przywodzi na myśl Kantowski schematyzm.

Jednak skutki założeń Lyotarda wykraczają poza ustalenia teoriopoznawcze, nieskończoność bowiem, widzialność i niewidzialność nieświadomości mają swe antropologiczne (czyli wedle Kanta – metafizyczne) skutki – warunkują i określają wewnętrzny ogląd samego podmiotu. Figura-forma wyznacza granice między podmiotowością psychofizyczną a tłem świata i pozwala ująć siebie jako całość. Lyotard pisze: „Figura jest na zewnątrz i wewnątrz”³⁰ tekstu i przestrzeni

²⁹ Por. J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, s. 73.

³⁰ Tamże, s. 13.

tekstualnej. Na zewnątrz bowiem warunkiem jej widzialności i niewidzialności pozostaje podmiot, ale to on również „wpisuje” ją w tekst, czyni figurę – dzięki gestowi pisania, zapisywania – pozornie wewnętrzną wobec tekstu, podczas gdy jest ona we wnętrzu podmiotu. Natomiast figura-matryca, wyznaczając podstawową różnicę między widzialnym i niewidzialnym, poznawalnym i niepoznawalnym, czyli postacią i tłem, otwiera podmiot na własną nieskończoność (to, co możliwe, ale nie dane empirycznie). Byłaby to nieskończoność nie poznawalna, ale uznawana za konieczny warunek poznania tego, co w podmiocie skończone i zarazem ograniczone – owego podmiotu-Ja rozpoznawanego przez siebie i innych w obrazie, w lustrze.

Figura-matryca przywodzi na myśl Kantowski schematyzm, ale jest ona też uwikłana w procesy samopoznania podmiotu. Jest to przejście od oglądu zewnętrznego (figura-obraz) i wyodrębnienia siebie przez podmiot ze świata (figura-forma) do samowiedzy podmiotu i samoświadomości, uzyskiwanej dzięki oglądowi wewnętrznemu (figura-matryca). W dokonanej przez Lyotarda gradacji trzech figur jako warunków poznania (empirycznego, psychologicznego i transcendentalnego) to dopiero dzięki figurze-matrycy możemy uzyskać wewnętrzny samoogląd jako warunek, zawsze niepewnej, samowiedzy. Trzeba podkreślić, że w koncepcji Lyotarda owe trzy figury współwystępują. Figura-forma, stanowiąca warunek wyodrębnienia podmiotu jako całości i jego wewnętrznej siły, znajduje swe dopełnienie w figurze-matrycy, która zestawia ten pewny siebie podmiot z nieskończonym *spectrum* możliwości, wobec których podmiot na nowo i wciąż od nowa musi siebie ustanawiać i upewniać.

Lyotard pisze: „Uczynić z nieświadomości dyskurs, to pominąć element energetyczny”³¹. Jak już wspomniano, odniesienia do transcendentalizmu okazać się mogą problematyczne ze względu na łączenie przez Lyotarda obydwu tych figur z psychoanalitycznym czy też psychologicznym zagadnieniem energii libidinalnej. Pytanie o substancjalizację tej energii w koncepcji Lyotarda pozostawiam tu otwarte i bez odpowiedzi.

Maria Gołębiowska: The Internal Image in the Conception of Image and Figure by Jean-François Lyotard

The text presents the main theses concerning the conception of image and figure proposed by Jean-François Lyotard, first of all, in his well-known book *Discours, figure: un essai d'esthétique* (1971). Freud's conceptions, especially unconsciousness seen in the ontological context as absence, exerted a very powerful influence upon the thought of Lyotard. He recognises the close relationship between the spoken and the written language, discursive one with thought and consciousness, while unconsciousness is connected with representation, which is not strictly linguistic, but an iconic representation, with what he calls figure. At the same time he assumes the presence of figure and discourse in the area of the written text, the presence of figure also in the spoken language

³¹ Tamże, s. 14.

(the language of gestures, the language of silence). Lyotard makes an important assumption as to the primary dichotomy of 1. the discursive and the rational consciousness and 2. the sensory and unconsciousness, which finds its best expression, thanks to figure (*Gestalt*), in what is visually perceived. Lyotard's concept of figure is founded, by making reference also to Maurice Merleau-Ponty, on what is visual (*le visible*). Following Merleau-Ponty, he claims that any human activity in the world, from behaviour of our body to special forms of cultural behaviour, is a sense-making action, which is expressive at the same time. The forms of human existence are forms of expression, both specific and unrepeatable. Lyotard, like Merleau-Ponty, writes about 'thinking through the body', but the visible (*le visible*) is defined by Lyotard in a manner so different from Merleau-Ponty. This corporal expression with its particular case of artistic expression is there linked with the visible. The reason for such a redefinition of the concept of visibility is, among others, the inspiration of psychoanalysis, primarily the Freudian idea of figure as something that ensures the passage between unconsciousness and consciousness, the sensory and the discursive, the visible and the invisible. That is why, according to Lyotard, figure is a representation of the sensory element in the sphere of discourse. The object of his own reflection is the discursive representation of sensory perception, a secret passage between the individual sensory perception and the abstract generalisation. Lyotard believes that the figure is any form of individual, human manifestation of its own corporality, primarily in the form of gesture, strictly connected with unconsciousness. However, Lyotard objects to the identification of figure with all the individual or particular elements of human condition and thinking. This argument assumes that discursive speech is logical, abstract, and general, but figure is only sensual, individual, and particular. Lyotard particularly objects to this distinction, which simplifies the epistemological capacities of man. Figure as the condition of possibility of human expression and creativity (of the passage between unconsciousness and consciousness) is in charge of discovery of the general rules and laws (especially figure-matrix). But it is also in charge of invariant, unstable character of language senses and meanings, which is the subject of post-structuralist research. This invariant character of senses in our thinking and meaning is provoked by figure as a conscious testimony of unconsciousness and by unconsciousness as a source of the constitution of linguistic, i.e. figural meanings. Lyotard appeals directly to the Freudian proposition (from *Traumdeutung*) of three different figures, present in the psychic and manifested in the sphere of culture: figure-image, figure-form, and figure-matrix. However in his theses we could find also the reference to the transcendentalism of Kant – to the transcendental imagination and to the concept of 'schematism' with three internal images, typical of the human cognition: simple image, schematic image, and image-scheme (the schematism).

Piotr Kozak

Wzniosła utopia awangardy – aporie analityki wzniosłości

Problematykę poniższej rozprawy stanowi kategoria wzniosłości w ujęciu Jean-François Lyotarda, która została twórczo rozwinięta przez niego na podstawie analizy *Krytyki władzy sąđen* Immanuela Kanta oraz zastosowana do interpretacji dwudziestowiecznej praktyki awangardowej. Już jednak na wstępie należne są wyjaśnienia: umyślnie stosujemy tu, wbrew tradycji Kantowskiej, termin *aporia* w miejsce *paradoksu*. Uważamy, czego zamierzamy dowieść w poniższej pracy, że to właśnie owo pierwsze pojęcie wyznacza istotę problematyki wzniosłości. Spotkanie pomiędzy Lyotardem a Kantem będzie zatem naznaczone piętnem sprzeczności. Więcej, tym, który będzie owemu spotkaniu towarzyszył będzie nie kto inny, jak Stalin¹.

W poniższej pracy będziemy interpretować głównie dwa teksty Lyotarda: *Wykłady o wzniosłości* oraz *Wzniosłość i awangardę*. Pozostałe pozycje będą pojawiać się jedynie jako tło dla eksplikacji głównych tez autora. Musimy również wytłumaczyć się z dość narzucającej się nieobecności *Le différend*. Chcieliśmy jednakże uniknąć wchodzenia w kontekst „sporu” wokół tego dzieła. Szczególnie sporu pomiędzy Lyotardem a Georgesem Didi-Hubermanem.

Pozostając przy zagadnieniu o czym *nie* będzie ten tekst: nie będzie on poruszał również psychoanalitycznej krytyki koncepcji wzniosłości, szczególnie tej dokonanej przez Slavoję Žižka. Chcieliśmy bowiem uniknąć równoczesnego stosowania diametralnie różnych siatek pojęć i kategorii. Nie będziemy również wnikać w istotę polemiki Jacques’a Rancière’a, choć należy przyznać, że do tego ostatniego autora jest nam najbliższej.

Tematyka tekstu koncentrować się będzie wokół trzech głównych punktów: 1) pierwszym byłaby eksplikacja Lyotardowskiego odczytania Kantowskiej kategorii wzniosłości oraz mechanizm jej aplikacji w obszarze praktyk sztuki awangardowej i postmodernistycznej; 2) kolejnym krokiem byłaby analiza porównawcza praktyki międzywojennej sztuki awangardowej oraz socrealizmu, gdzie tezą heurystyczną jest to, że sztuka czasów Stalina, sam Stalin, byłiby ukoronowaniem i radykalizacją ideałów awangardy, a nie ich zerwaniem; 3) ostatnim krokiem byłby powrót do Kanta i Lyotarda i próba ponownego przyjrzenia się w tym świetle zagadnieniu wzniosłości.

¹ Nie chodzi nam tu jednakże o bezpośrednie związki. Jak wiemy, sam Lyotard był w latach 50. związany z lewicową, antystalinowską organizacją *Socialisme ou barbarie*.

1. Eksplicacja koncepcji wzniosłości Jean-François Lyotarda

Wzniosłość „rozbija wszystko jak piorun i od razu objawia całą potęgę mówcy”². To stwierdzenie Pseudo-Longinosa przejmą i powtórzą po kolei: Boileau, Burke, Kant i Lyotard. Według starożytnego autora wzniosłość, *resp.* górnosc pojęta jest jako „najwyższa doskonałość i szczyt wyrazu”. Wzniosłość porywa słuchaczy, a jej źródłem jest wielkość ducha i patos. Górnosc nie ma przekonywać słuchaczy. Ma ich zachwycić.

Moment zachwyty, moment „teraz” będzie zatem konstytutywny dla wzniosłości. Wzniosłość jest jak piorun. Rozrywa struktury czasowe. Moment „teraz” jest czymś, co nie da się pomyśleć. „Tym, czego nie potrafimy pomyśleć, jest to, że coś się zdarza” albo raczej: „że się zdarza” – pisze Lyotard we *Wzniosłości i awangardzie*³. „Zdarza się” poprzedza bowiem zawsze to, „co” się zdarza. Zdarzenie jest pierwotne wobec tego, co się właśnie wydarzyło. „Coś” pojawia się później. Wydarzenie (*das Ereignis*) jest doświadczeniem doskonale prostym, ale prostota ta objawia się jedynie w obnażeniu, poza myślą, poza systemem. Zdarzenie, oczekiwanie na zdarzenie, które można uzbroić w reguły, pozwalające nam przewidzieć, co będzie następowało po czym, jest jednak naznaczone ambiwalencją. Moment „zdarza się” zawiera również niebezpieczeństwo, że „nic się nie zdarza”, że wypowiedziane zdanie jest ostatnim. Rodzi się wtedy pytanie „co teraz”, np. w doświadczeniu białej kartki przed rozpoczęciem pisanie. Moment „teraz” niesie ze sobą trwogę, że może się nic nie zdarzyć. „Teraz” obraca się w „nicość”.

„Teraz” wymyka się zatem spod wszelkich prób ujmowania go w system, w strukturę przewidywania. Nie jest ani wcześniej, ani później, ani niegdyś. W ujęciu Lyotarda wspomniany tekst Pseudo-Longinosa jest więc pęknięty, falujący. Próbuje określić, co to jest wzniosłość, ale nie może dać jej reguły. Próbuje ukazać wzniosłość, próbując sam być wzniosły. W tym sensie prawdę o ujęciu wzniosłości u Pseudo-Longinosa oddaje ten, kto go zakłamał – Boileau. Według tego ostatniego wzniosłości się nie wyklada. Dydaktyka jest wobec niej bezsilna. Nie wymaga reguły, ale tego, by czytelnik czuł, „co czują wpierv wszyscy”⁴. Idea wzniosłości burzy harmonię reguły. Nie jest tym, co się da udowodnić i przedstawić. Jest czymś cudownym, co nas porywa, co nas uderza i co sprawia, że czujemy. Z kolei u Burke’a idea wzniosłości jest wzbudzana przez potężny, wywołujący zdziwienie i grozę przedmiot. Podmiot w spotkaniu z nim jest osłupiały i jakby martwy. Sztuka oddala to zagrożenie. Dostarcza przyjemności płynącej z zachwyty, z *delight*. „Dzięki niej duszy przywrócony zostaje ruch między życiem a śmiercią, i ruch ten jest jej zdrowiem i życiem”⁵.

Koronne miejsce w historyczno-filozoficznych analizach Lyotarda zajmuje jednak Kant. W ujęciu niemieckiego filozofa wzniosłość ujawnia się w przedstawieniu negatywnym. Daje nam nieskończone myślenie o nieskończoności.

² *Trzy poetyki klasyczne: Arystoteles, Horacy, Pseudo-Longinos*, przeł., wstępem i objaśnieniami opatrzył T. Sinko, Wyd. Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Wrocław 1951, s. 92.

³ J.-F. Lyotard, „Wzniosłość i awangarda”, przeł. M. Bieńczyk, w: *Teksty Drugie*, nr 2-3 1996, s. 174.

⁴ Por. tamże, ss. 178-179.

⁵ Tamże, s. 182.

W przeciwieństwie do smaku wzniosłość nie jest uświadamiana nam poprzez obiekty natury, które posiadają formę, ale raczej te, które obdarzone są wielkością, siłą, obecnością wykraczającą poza wyobraźnię, poza myśl, poza formę. Wzniosłość jest estetyką negatywną. Jest tym, co pociąga i odpycha zarazem. W przeciwieństwie do piękna, które tylko pociąga i zachwyca. Wzniosłość powstaje o tyle, o ile jest ona opozycyjna do celowości piękna i smaku. Jest a-celowa. Jest nieprzyjemna dla wyobraźni⁶. Wzniosłość przekracza wszelkie formy, które znajduje dla niej wyobraźnia. To, co wzniosłe, „uobecnić” może tylko idea rozumu. Nie mamy przy tym do czynienia z czystą „obecnością” idei absolutu. W innym wypadku ów sąd nie byłby refleksyjny, ale determinujący. Idea absolutu jest „obecna” tylko jako znak, jako sygnał rozumu. To, co ma jednak znaczenie, to to, że owa rozkosz jest odczuta jako absolutna. Ukazuje jednocześnie – jakby powiedział Kant, regresywnie – cień absolutu. To, co znajduje się poniżej wszelkich determinacji. Nie mogąc czegoś pojąć, ukazuje negatywnie to, co poniżej, to, co „przed”. To, co przed wszelkimi władzami umysłu, przed wszelkimi formami, schematami, pojęciami. Tym, co zmusza nas do przedstawienia nieprzedstawialnego jest sam rozum. Myślenie pochodzi z samej siły myślenia. Tym, co jest przed myślą, jest sama myśl, i jest ona absolutna. Tym właśnie jest ów Kantowski „głos rozumu”⁷, na który powołuje się Lyotard⁸.

Zachwyt nad pięknem opiera się na łasce. Piękno daje przyjemność bez zainteresowania, jest równoznaczne z miłością. Wzniosłość również zachwyca bezpośrednio, ale daje przyjemność negatywnie poprzez swój opór wobec interesów zmysłów. Opór wskazuje na wzniosłość, a zarazem na dysonans władz rozumu. Uczucie piękna przedstawia nam obiekt w sposób całkowicie celowy. Oferuje nam przyjemność wynikającą z gry form oraz jako egzaltację z posiadania idei. Lyotard wychodzi przy tym z przekonania, że krytyka w opracowywaniu zagadnień dobra, prawdy i piękna posługuje się operatorami zaczerpniętymi z ekonomii (takich jak użytek, zainteresowanie, zysk, ofiara). Dokonuje się to dlatego, że krytyki to w istocie ekonomia władz. Dotyczą szczególnie tego, w jaki sposób poszczególne władze zastosować w praktyce⁹. We wzniosłej myśli można poczuć nicość owej ekonomicznej przyjemności. Wzniosła myśl jest subiektywnym wznoszeniem się ku granicom i ponad nie, a zarazem oporem wobec tego impetu. Jest pasją determinowania i oporem wobec tej pasji. Absolut nigdy nie jest tam, nigdy nie jest w pełni uobecniony, ale zarazem jest zawsze obecny, jako wezwanie do myślenia ponad tym, co tam. Nieuchwytny, ale i niedający o sobie zapomnieć. Prezentujący się jedynie negatywnie¹⁰. Wyjaśnienie wzniosłości napotyka podwójny opór: wyobrażenie tego „co” może przedstawić zniewala samo siebie w imieniu tego, by przedstawić „to”, co nie może być dłużej obecne. Wzniosłość jest stanem nieograniczoności. Uczucie

⁶ Por. J.-F. Lyotard, *Lessons on the Analytic of the Sublime*, przeł. E. Rottenberg, Stanford University Press, Stanford 1994, ss. 68-69.

⁷ Por. I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, przeł. oraz wstępem i przypisami opatrzył J. Gałęcki, tłumaczenie przejrzał A. Landman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 146.

⁸ Por. J.-F. Lyotard, *Lessons*, ss. 121-122.

⁹ Por. tamże, s. 159.

¹⁰ Por. tamże, s. 150.

wzniosłości umożliwia nam poczucie omnipotencji. Jest doświadczeniem rozkoszy Realnego¹¹. Wzniosłość jest paradoksalna.

Wzniosłość w tym kontekście nie jest przy tym radosną dyspozycją myśli. Uczucie wzniosłości nie opiera się na proporcji, ale na dysproporcji. Obiekt, który powoduje uczucie wzniosłości, jest znakiem sfery nadnaturalnej, ale zarazem rozprasza wszelką prezentację i niszczy fenomenalność fenomenu. Wzniosłość umyka żądaniom komunikatywności. Zrywa również więzy z moralnością. Wzniosłość nie jest dana w formie szacunku. Powinność różni się od wzniosłości, ponieważ nie wzbudza grozy, a przepisywane przez nią prawo samo znajduje drogę do umysłu. Powinność jest wzniosła, ale nie jest wzniosłością samą. Moralność może być wzniosła o tyle, o ile jest oporem, czyli szacunkiem pojętym jako pogwałcenie naszej zmysłowej natury, ale i tu chodzi nam właśnie o opór, a nie moralność samą. Efekt wzniosłości wynika zatem z dysproporcji pomiędzy czystą wolą a empirycznym požądaniem. Wzniosłość nie jest zatem ani moralną uniwersalnością, ani estetyczną uniwersalizacją. Jest raczej zniszczeniem jednej przez drugą w przemocy różnicy. Owa różnica nie może domagać się, by być w jakikolwiek sposób komunikowalna¹².

Tyle odnośnie do wstępnego zarysowania pierwszej części zagadnienia wzniosłości u Kanta, do którego wrócimy jeszcze pod koniec tekstu. Obecnie spróbujemy przeanalizować mechanizm aplikacji teorii wzniosłości w obszarze sztuki.

Sztuka natchniona estetyką wzniosłości, np. malarstwo Barnettta Newmana, jest według Lyotarda estetyką wstrząsu. Wstrząsem *par excellence* jest przy tym to, że (coś) zdarza się zamiast niczego. Dzieło nie odsyła nas do wzorców, ale do tego, co nieprzedstawialne. Awangarda chce dotrzeć do niewyraźnego. Zadania tego podejmuje się już Cézanne, który chce odtworzyć postrzeganie „przed” postrzeganiem. Awangarda idzie dalej. Odrzuca ramy, kolory (Malewicz), przedmioty (body art, happening), wreszcie miejsce ekspozycji (Daniel Buren). „Próba awangardowa – pisze Lyotard – wpisuje zdarzenie dostrzeżonego *now* jako to, co nie może zostać przedstawione [...], awangarda nie przywiązuje uwagi do tego, co zdarza się «tematowi», lecz to czy zdarza się?, do niedostatku. I w ten sposób należy do estetyki wzniosłości”¹³. Namalowanie owego czy zdarza się jest analogiczne do prób namalowania samego istnienia. Awangarda, rozważając owo zdarza się, nie wzbudza poczucia utożsamienia. *Sensus communis* nie może utrwalić się przy dziełach pytających. *Sensus communis* nadbudowuje się wtórnie zakonserwowana w instytucjach, historii, przekazie. Sztuka awangardowa poprzez estetykę wzniosłości i pytanie czy zdarza się? pyta również „kim jesteśmy” i stawia nas w tym samym momencie w obliczu nicości¹⁴. Logika wzniosłości różni się zatem od estetyki innowacji, kapitalistycznej idei nowości. Ta druga: „[...] polega na takim postępowaniu, jakby zdarzyło się wiele rzeczy, i na powodowaniu ich nadejścia. Wola potwierdza swoje panowanie nad czasem. Podporządkowuje się w ten sposób metafizyce

¹¹ Por. tamże, s. 55.

¹² Por. tamże, s. 239.

¹³ Por. J.-F. Lyotard, „Wzniosłość”, s. 185.

¹⁴ Por. tamże, s. 186.

kapitału, który jest technologią czasu. Innowacja «idzie». Zapytanie czy zdarza się? powstrzymuje. Wraz z wydarzeniem wola się rozpada. Zadaniem awangardy pozostaje unieważnienie domniemań umysłu co do czasu. Uczucie wzniosłości jest imieniem tego niweczenie”¹⁵.

2. Analiza porównawcza praktyki artystycznej pierwszej awangardy oraz socrealizmu

Podsumowując powyższe wywody, tezy Lyotarda dają się zawrzeć w trzech punktach: 1) wzniosłość upewnia nas w istnieniu nieprzedstawialnego; 2) autentyczna sztuka jest świadectwem nieprzedstawialnego, jest znakiem absolutu; 3) sztuka nowoczesna i ponowoczesna jest wzniosła, to jest zgłębia różnicę pomiędzy tym, co można pomyśleć, a tym, co można przedstawić¹⁶.

Dodać można jeszcze do tego tezę, wyrażoną zresztą *explicite*, ale też która nasuwa się sama przez się: estetyka wzniosłości, rządząca się negatywną dialektyką i realizowana przez awangardę, zostaje następnie zneutralizowana przez systemy totalitarne, przemieniające jej pytania w oczekiwanie baśniowego tematu, mitu, oczekiwanie na naród, *Führera* itd.¹⁷ Przyjmując takie założenie, możemy uratować awangardę przed „omnipotencją rozumu”. Ciekawsze wydaje się jednak zbadanie założenia przeciwnego: badanie oparte na wstępnym założeniu, że socrealizm i sztuka czasów stalinowskich były nie przeciwieństwem, ale radykalizacją awangardy. Nie chcielibyśmy przy tym traktować tego stwierdzenia jako hipotezy, której należałoby bronić. Należałoby potraktować ją raczej jako tezę heurystyczną, która ma pozwolić nam na powrót oświetlić kategorię wzniosłości u Lyotarda i Kanta. Zobaczyć, co byłoby, gdyby przyjęć takie, a nie inne założenie. Przy rekonstruowaniu owej przesłanki będziemy przy tym w przeważającej mierze opierać się na analizach Borisa Groysa zawarte w jego klasycznej już pozycji *Stalin jako totalne dzieło sztuki*.

Według rosyjskiego filozofa awangarda nie była u swych początków ideologią agresywną, ale defensywną. Zmierzała do obrony techniki, nie chciała zniszczenia świata. Jednocześnie akceptuje ona owo rozczłonkowanie świata, jego dysharmonię, której jest świadkiem w historii. Sztuka awangardowa miała w istocie doprowadzić do nowego ładu kosmosu. Oznaczało to zarazem, że sztuka ma się skończyć i rozplątać się w życiu. Harmonia ma przy tym polegać na odsłanianiu tego, co ukryte. W powojennych zniszczeniach widziała awangarda okazję, by wprowadzić swoje artystyczne założenia w praktyce. W związku z tym jednak, że świat jawi się dla awangardy, i po wojnie rzeczywiście nim jest, jako wielki chaos, potrzeba mocy, aby wprowadzić sztukę w życie. Projekt musi być totalny. Stąd też zainteresowanie polityką i współpraca z bolszewikami¹⁸.

¹⁵ Tamże, s. 188.

¹⁶ Por. R. Nycz, „Rehabilitowanie wzniosłości”, w: *Teksty Drugie*, nr 2-3 1996, s. 3.

¹⁷ Por. J.-F. Lyotard, „Wzniosłość”, s. 186.

¹⁸ Por. B. Groys, *Gesamtkunstwerk Stalin. Die gespaltene Kultur in der Sowjetunion*, Carl Hanser Verlag, München-Wien 1996, ss. 20-27. Polskie tłumaczenie: tenże, *Stalin jako totalne dzieło sztuki*, przeł. i wstęp P. Kozak, Wyd. Sic!, Warszawa 2010. Wszelkie cytaty w poniższej pracy odnoszą się do wersji niemieckiej.

Po rewolucji ponadto pytanie awangardy nie brzmi już : „czy się zdarza?“, ale : „czy się zdarzyło“?

Awangarda będzie oczywiście różniła się od socrealizmu. Przede wszystkim stosunkiem do klasycznego dziedzictwa, rolą odbicia, problemem nowego człowieka. Te różnice będą jednak wyływać nie ze sprzeciwu socrealizmu wobec projektu awangardy, ale z jego radykalizacji, na którą awangarda nie mogła sobie pozwolić. Sztuka awangardowa poprzez formalistyczną estetykę kierować się ma ku permanentnej rewolucji, która doprowadziłaby do deautomatyzacji świadomości. Sztuka stalinowska szukała przeciwnie – automatyzacji postępu świadomości, systematycznego podążania naprzód w wyznaczonym przez siebie kierunku w życiu codziennym, w bazie, w podświadomości. Tylko bowiem zmieniając bazę, możemy zmienić nadbudowę. Tym samym, według Groysa, Stalin radykalizuje awangardę¹⁹.

Jeżeli zatem Lenin twierdził, że człowiek musi marzyć, śnić, to zadaniem artysty okresu stalinizmu jest to, by jego sen nie różnił się od snu Stalina. *Mimesis* jest tu więc *mimesis* woli Stalina. To jest też różnica pomiędzy utopijnym snem awangardy a teorią odbicia sowiektów. Prawdą jest tu wola partii i Stalina. Artysta nie oddaje rzeczywistości jako takiej, ale takiej, jaką chce być, to jest taką, jaką wyśnił Stalin²⁰. Estetyka i praktyka czasów stalinowskich jest zasadniczo podporządkowana wychowaniu i formowaniu mas. Jest to idea, którą Stalin ujął w „progresywnej” awangardowej metaforze: pisarze są „inżynierami ludzkich dusz”.

Sztuka ery Stalina przejmując przy tym destrukcyjny moment awangardy. Ma za zadanie zniszczyć starego człowieka i zbudować nowego. Na tak zarysowanej mapie nie ma już miejsca dla awangardy. Celem sztuki stała się nieśmiertelność człowieka w jego dziele. Z kolei jeżeli Stalin był „Leninem naszych dni”, to oczywiście staje się, że Lenin nie mógł umrzeć, musiał zostać zakonserwowany jako mumia. Lenin stał się ucieleśnieniem modelu nowego człowieka. Sam Lenin był tu jednak okładką. Prawdziwym dziełem sztuki był Stalin²¹. To Stalin był nowym człowiekiem. To on uosabiał absolut. Portrety Stalina są ucieleśnieniem najwyższej formy socrealizmu. Przedstawiają one nowego człowieka, najwyższą formę ducha. Stąd słynne powiedzenie Stalina: „pisz prawdę” oznaczało nie tyle *mimesis* rzeczywistości, co wewnętrzne zespolenie się ze Stalinem. Kult Stalina jako dialektycznego Demiurga, ucieleśnienie sowieckiego Boga miał przy tym swoje pokrewieństwo z awangardowym kultem ponadindywidualnej jednostki. Projekt sowieckiego nowego człowieka jest oczywiście projektem estetycznym. Człowiek ma tu odzyskać wolność²².

Innymi słowy: socrealizm nie tyle zwulgaryzował, co radykalizował ideały awangardy. Socrealizm równa się zatem awangarda plus Stalin. Stalin jako dzieło sztuki jest połączeniem treści i kontekstu, utopii i antyutopii. W nowym sowieckim człowieku łączy się treść i kontekst – świadome i podświadome. Socrealizm byłby zatem drugą stroną awangardowego wzniołego dzieła

¹⁹ Por. tamże, ss. 50-51.

²⁰ Por. tamże, ss. 60-62.

²¹ Por. tamże, ss. 75-76.

²² Por. tamże, s. 82.

sztuki. Stalin nie tyle neutralizowałby projekt awangardy, co doprowadzał go do jego końca.

3. Kant i Lyotard

Chcielibyśmy następnie wrócić do analityki wzniosłości u Lyotarda i Kanta i przyrzeć się jej w nowym świetle. Paradoks wzniosłości u Kanta w interpretacji Lyotarda opierał się, jak wiemy, na podwójnym osłabieniu zasady przyczynowości: osłabienia w sensie regresji, ukazywania tego, co przed, oraz osłabienia w sensie obecności idei rozumu. Są to przy tym dwa odrębne uczucia. Dla wyobraźni owo oderwanie się jest dokonywane regresywnie. W uczuciu strachu utraty wszelkiej władzy syntezy. Z drugiej strony, dla rozumu owo oderwanie jest dokonane w egzaltacji odzyskania maksymalnych władz myślenia, które to myślenie ma u podstaw wszelkiego ciągu danych, bez przywiązania do nich. Pierwsza redukcja była zagrożeniem dla władzy poznania. Druga ustanawia władzę czystego pożądania. Z tego powodu słusznie twierdzi Lyotard, że bardzo trudno zaklasyfikować Kanta do filozofów podmiotu²³.

Ważne jest jednak, jakie miejsce zajmuje w strukturze filozofii Kanta kategoria wzniosłości. Jeżeli nie możemy mówić o obecności podmiotu, to też nie możemy mówić o jego braku. Obecność podmiotu nie jest warunkiem wzniosłości. Jest tym, co wzniosłość obiecuje. Tu do pewnego stopnia rozchodzą się drogi Kanta i Lyotarda. Kant stara się bowiem uniknąć czystej negatywności doświadczenia wzniosłości. Chodzi mu wyraźnie o uratowanie podmiotu, któremu grozi przeistoczenie się w nicłość. Uczucie wzniosłości odkrywa przed nami bowiem niestałość jedności naszych władz. Ich pęknięcie. Jest to komponent cierpienia w owym uczuciu. Rozwój owego uczucia w kierunku idei rozumu ma właśnie odzyskać ową jedność i uchronić się przed katastrofą. Jest to zarazem warunek uczucia wzniosłości. Ta pozwala nam odkryć nową jedność, bardziej szlachetną, „niemal zrujnowaną”²⁴. Owa jedność wyobraźni i rozumu nie jest przy tym domniemana, jak w *sensus communis*, ale wytworzona. Wytworzona w niezgodności. We wzniosłości ujawnia się nam według Kanta nadzmysłowe przeznaczenie naszych władz. Ujawnia się zarazem jako predestynacja bytu moralnego. Uczucie wzniosłości przygotowuje nas na nadejście prawa moralnego²⁵. W tym sensie wzniosłość jest pożądaniem samopotwierdzenia się podmiotu jako podmiotu władz. To, co „przed”, to, co nieograniczone, staje się obiektem naszych władz. Chodzi tu zatem nie o doświadczenie niebytu podmiotu, ale tego, że „możemy móc”, mamy praktyczne władze. Natura jawi się w tym świetle jako czysta potencjalność. Nieludzka przestrzeń, w której może realizować się ludzkie *summum bonum*.

U Kanta pozostaje jednak przy tym nagie twierdzenie, że owo ożywienie sił poznawczych w doświadczeniu estetycznym musi koniecznie prowadzić do

²³ Por. J.-F. Lyotard, *Lessons*, ss. 145-146.

²⁴ Por. tamże, s. 25.

²⁵ Por. G. Deleuze, *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*, przeł. i postówie B. Banasiak, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1999, s. 86.

zgodności. Kant nie daje ku temu żadnych argumentów, a i takich argumentów nie ma. Przeciwnie. Jak słusznie odczytuje Lyotard, wzniosłe poruszenie nie może zawierać żadnych określeń i reguł. Estetyczne poruszenie owych sił polega zawsze na tym, by owe określenia i reguły przekraczać. Tym samym za Kantowskim paradoksem wzniosłości czai się aporia. Sprzeczność pomiędzy nieograniczonym ożywieniem sił poznawczych a ich zgodnością podporządkowaną logice władz²⁶. Kant zakładając ową zgodność w niezgodności władz, *de facto* przeslizguje się pomiędzy nimi. Zbyt szybko łączy to, co celowe i a-celowe. Tym, co umożliwia mu ten przeskok, owo pogodzenie przeciwieństw jest w istocie wola mocy. Tym, co gwarantuje jedność nas samych, jest władza, w której wszelka potencjonalność ukazuje się jako omnipotencja. Nic dziwnego zatem, że Kant będzie mógł twierdzić w swojej *Krytyce władzy sądenia*, że ostatecznie do realizacji dobra bezwzględnego potrzebna jest karność i państwo²⁷.

Przeslizguje się również Lyotard, próbując zredukować wzniosłość do czystej negatywności, do czystej nieuchwytności. Nie broni go nawet stwierdzenie, że sztuka wzniosłości, tak jak postmodernizm, nie jest rozumiana jako radykalnie przeciwstawna sztuce pięknej czy analogicznie modernizmowi, ale pojmowana jest jako kolejny stan ducha immanentny doświadczeniu estetycznemu i modernizmowi²⁸. Jak chcieliśmy bowiem pokazać na przykładzie porównania praktyki artystycznej pierwszej awangardy i socrealizmu, tak pierwszy, jak i drugi projekt były w najwyższym wymiarze projektami pozytywnymi. Ukazaliśmy je jako wyraz dążenia do przekształcenia *praxis*, do przemiany sztuki w życie. Dążyły do odbudowania tego, co niezmiennie, tego, co podstawowe i transcendentne. Wszystko jedno, czy tę transcendencję stanowiło „przed-spostrzeżeniowe” przedstawienie Malewicza, czy nowy człowiek Stalina.

W istocie bowiem Lyotard dokonuje redukcji wzniosłości. Stara się ukryć przed wolą mocy w czystej negatywności doświadczenia wzniosłości. W tym sensie jego kategoria wzniosłości bliższa jest Edmundowi Burke’owi niż Kantowi. Kant, jak wiemy, w trosce o podmiot nie mógł dokonać do końca owej redukcji. Nie boi się jednak postawić kolejnego kroku, przed czym wyraźnie powstrzymuje się Lyotard. Należy jednak zrozumieć jego obawy. Za czystą a-celową negatywnością czai się bowiem wąsata postać o wyraźnie gruzińskich rysach.

Piotr Kozak: The sublime utopia of Avant-garde – aperies of the analytic of the sublime

The issue of the paper is Jean-François Lyotard’s category of the sublime and its application to the area of modern art. We state not only that Lyotard’s grasp is insufficient to interpret properly modern art but also that his understanding of the sublime brings together a danger of a contradiction.

²⁶ Por. Ch. Menke, *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2008, ss. 96-97.

²⁷ Por. I. Kant, dz. cyt., ss. 423-426.

²⁸ Por. J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982-1985*, przeł. J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 24.

Therefore in the first part we present the Lyotard's conception of the category of the sublime in comparison to interpretations of Pseudo-Longinos and Boileau. Afterwards we deal with the issue of the modern art. Our goal is to present twentieth-century artistic practices, strictly speaking Russian Avant-garde, and compare them to Social Realism. In this part, basing on an interpretation of Boris Groys, we state that Social Realism was not a negation but a continuation of Avant-garde. Such comparison let us also anew interpret Lyotard's conception of the sublime. Thus in the last part we turn back to Lyotard's understanding of the sublime and – referring to Kant – we try to show the weak points of his interpretation.

Piotr Kozak: L'utopie sublime de l'avant-garde – apories de l'analytique du sublime

Je voudrais prendre pour sujet de mon intervention le concept de sublime que Jean-François Lyotard a proposé pour analyser l'art de l'avant-garde. Selon le philosophe français, l'art du XXème siècle aurait pour trait caractéristique le désir de témoigner de l'inexprimable. Ce qui, à son tour, confronte l'art à l'incommensurabilité du pensable et du représentable, en le rendant sublime.

L'avant-garde attend un «événement», tout en suscitant la question: «cela se passe-t-il?» L'événement nous place en face du néant, il nous retient. Ce que souligne Lyotard: il ouvre devant nous l'expérience d'une individualité radicale. Le sens commun ne fait que s'y superposer. À mon avis, c'est une approche trop unilatérale. Car en même temps s'y produit un mouvement inverse. Le sublime, ce que remarque le Pseudo-Longin, non seulement «retient», mais également «pousse». «L'événement» est une expérience particulière et universelle à la fois. Il fait apparaître un espace dans lequel apparaît et se dilue le sujet. Il nous met en face de ce qui est radicalement extérieur et le plus intérieur.

L'aporie du concept de sublime mène en même temps vers l'analyse de la pratique de l'art avant-gardiste post-révolutionnaire, analyse qui ne devrait pas répondre à la question: «cela se passe-t-il?», mais à la question: «cela s'est-il passé?» À mon avis, le caractère «positif» de l'avant-garde, tendant vers la réalisation de ses idéaux dans la vie et vers la dissolution de l'art, joue à l'unisson avec le réalisme socialiste. En m'appuyant sur les analyses de Boris Groys, j'essaierai de démontrer que le réalisme socialiste n'a pas tellement vulgarisé que radicalisé les idéaux de l'avant-garde. Le réalisme socialiste égale donc l'avant-garde + Staline. Staline, en tant qu'oeuvre d'art, relie le contenu et le contexte, l'utopie et l'anti-utopie. Dans le nouvel homme soviétique s'unissent le contenu et le contexte – le conscient et l'inconscient. Ce n'est donc pas tellement l'avant-garde, mais plutôt le réalisme socialiste qui serait une incarnation de l'oeuvre d'art.

(traduit par Dariusz Adamski)

Gaëlle Bernard

Słuchać, mówić, pisać. Prawo do głosu i wymóg milczenia u Lyotarda

Postanowiłam skupić się na granicach słowa, które u Lyotarda ustanawiane są z jednej strony przez pismo, z drugiej przez słuch. Słyszenie należy przy tym rozumieć tu w liczbie mnogiej. Słuchanie stanowi podstawową zasadę słowa, gdyż słowo jest zawsze wypowiedane do drugiego człowieka. Słyszenie leży również u podstaw pisma, gdyż nie można pisma sprowadzić do zwykłego zapisu mowy; u Lyotarda pełni ono rolę „innego mowy”. Jak widać te dwie granice nie mają takiego samego statusu: słuch stanowi warunek, a jednocześnie legitymizację słowa (pozwala mu wejść w porządek praw), pismo zaś jest raczej czymś, co ogranicza słowo jako takie.

Trzeba tu podkreślić, że pisząc o słowie, mam na myśli jego rozumienie potoczne: słowo wypowiedane, mowę codzienną, a nie termin, którego używa się jako synonim języka, zdania, etc. Lyotard przestrzega jednak przed popełnieniem prostego błędu polegającego na naiwnej wierze w to, że słowa są prostymi narzędziami, za pomocą których dokonujemy aktu ekspresji indywidualnej. Odwrotnie, to my sami, jako podmioty wypowiedzi jesteśmy ustanawiani przez porządek zdaniowy. Wyrazem tego założenia jest Lyotardowska „idea dzieciństwa”: dzieciństwo to zarówno stan, w którym się nie mówi, jak i o którym mówić nie można. Wraz z dzieciństwem, będącym jedną z postaci Innego, stajemy w obliczu tego, o czym mówić nie sposób. Moja hipoteza zaś brzmi: o czym nie można mówić, o tym trzeba pisać.

Chociaż w tym tekście skupiam się głównie na Lyotardzie, postaram się zbliżyć również do myśli Lévinasa. Zagadnieniem, które bezsprzecznie łączy Lyotarda i Lévinasa w namyśle nad granicami słowa drugiego człowieka jest śmierć, zło, terror albo absolutna niesprawiedliwość. Dla Lévinasa uśmiercenie drugiego zawsze związane jest z odmową uznania jego objawienia. To nie śmierć prowadzi do zamknięcia słowa, lecz właśnie narzucenie drugiemu człowiekowi milczenia, wyrzucenie go poza porządek mowy sprowadza nań śmierć. Podobnie, choć raczej w kontekście rozważań politycznych aniżeli etycznych pojmuje związek słowa i śmierci Lyotard. W tekście zatytułowanym *The Others Right* pisze on: „tym, co zabija jest krzywda, gdyż zakłada ona wykluczenie mówiącego poza wspólnotę rozmówców”. Prowadzi to Lyotarda do podjęcia formuły bardzo Lévinasowskiej – „nie zabijaj”, która w jego ujęciu brzmi: „Prawo powiada «nie zabijaj». Oznacza to: nie odmówisz drugiemu człowiekowi należnego mu miejsca rozmówcy”. Stąd u Lyotarda słowo zdaje się pełnić funkcję „prawa innego”, prawa leżącego u podstaw wszelkiej wspólnoty. Podstawowe zagrożenie wiąże

się w tym wypadku z możliwością zamilknięcia, odmówienia komuś głosu czy narzucenia komuś milczenia.

Prowadzi nas to do kolejnego punktu zbieżnego myśli Lyotarda i Lévinasa: moje prawo głosu oparte jest na zdolności słuchania drugiego człowieka. Zgodnie z tą ideą ja sam mogę mówić wyłącznie dlatego, że ktoś się do mnie zwrócił, wezwał mnie, a ja nasłuchuję słowa drugiego. Jest to oczywiste w wypadku Lévinasa, dla którego moje wejście w język związane jest zwróceniem się do drugiego. I nawet jeśli dla Lyotarda biegun nadawcy ograniczony jest przez odniesienie (jestem mówiony, zanim stanę się mówiącym, na modłę pogańską), to również ograniczony jest przez odbiorcę, przez fakt, że ktoś zwraca się do mnie zanim ja sam będę mógł coś powiedzieć (ta problematyka została jasno przedstawiona przez Lyotarda w *Au juste* jako jedna z lekcji judaizmu). Nie chodzi tu wyłącznie o to, że moje słowo jest wtórne w stosunku do usłyszanego słowa drugiego człowieka, lecz że to nasłuchiwanie, związane z moim własnym milczeniem, czyni moje słowo prawomocnym, zezwala mi mówić. Człowiek ma naturalną zdolność mówienia, a więc zwracania się do drugiego człowieka, zdolność ta jednak nie jest przecież żadnym prawem. Co więc czyni ją prawomocną? Zdaniem Lyotarda moje słowo zawierać musi coś, co określa on mianem obietnicy rozmowy, coś, co otworzy je na dialog z drugim człowiekiem, a nie uciszy go. Właśnie ten czynnik lekceważony jest przez pierwotny, nieujarzmiony stan dzieciństwa. Potrzeba mu więc nauki i procesu cywilizacyjnego. Właśnie ten proces Lyotard analizuje w kategoriach milczenia, które potrzebne jest w momencie pobierania nauki. Milczenie narzucone jest przez nauczyciela, który ustawia ucznia w pozycji „ty”, do którego się zwraca. Właśnie to milczenie, będące jednocześnie nasłuchiowaniem, przeobraża zdolność do mówienia w moje prawo do posiadania słowa. Wydaje się, że do tego miejsca Lyotard jest doskonale zgodny z Lévinasem odnośnie do roli, jaką odgrywa cisza narzucana mi przez drugiego, która uczy mnie wartości słowa. Po uważniejszym przyjrzeniu się tezom Lyotarda, zauważymy, że umyka mu jedna istotna cecha nauczania, obecna w analizach Lévinasa: nauczanie drugiego jest przede wszystkim rozkazywaniem, a ja sam mam obowiązek odpowiedzi.

Dla Lyotarda fakt, że moment nauczania, który z konieczności narzuca mi milczenie nie jest związany z podporządkowaniem się nakazowi, lecz z możliwością powiedzenia tego, co nieznanne: słuchanie słowa drugiego człowieka daje mi prawo do mówienia, gdyż czyni mnie wrażliwym na wszystko, co nowe, nieznanne, co przeze mnie samego nie zostało powiedziane, na wszystko bez czego słowo jako takie traci swą wartość. Narzucone w nauczaniu milczenie jest sposobem na wyobcowanie mnie z samego siebie, na mówienie inaczej i czegoś innego, niż to, co dotychczas mówiłem. Moje prawo głosu ufundowane jest, zdaniem Lyotarda, w nakazie oznajmiania, wypowiedzania czegoś nowego. Dla Lévinasa z kolei inny może mnie nauczać, gdyż otwiera mnie na to, czego nie byłbym w stanie osiągnąć na własną rękę: na możliwość dzielenia świata, ofiarowania drugiemu mych dóbr. Moja zdolność mówienia wyczerpuje się więc w odpowiedzialności za drugiego, w mojej zdolności udzielania odpowiedzi na słowa innego. Twarz Innego, wypowiadająca słowa „Nie zabijaj” może je wypowiadać, gdyż to moje ja zostaje w kontakcie z nią wezwane do

odpowiedzi. Właśnie w tym Lyotard całkowicie nie zgadza się z autorem *Całości i nieskończoności*: prawo do mówienia w żadnym wypadku nie jest dla niego obowiązkiem mówienia, a odmowa mówienia nie jest według niego, jak twierdzi Lévinas, czymś nagannym. Głównymi przeciwnikami Lyotarda są pod tym względem „filozofowie komunikacji” (przede wszystkim Rorty i Habermas), którzy w komunikacji, wymianie słów upatrują ostatecznego zadania filozofii. Lyotard chce bronić prawa do milczenia, prawa do „istnienia osobnego”, prawa do „nieodpowiadania innym”. W eseju *Ligne générale* Lyotard podkreśla, że wartość mówienia opiera się na zdolności do powiedzenia czegoś nowego, dotąd niepowiedzanego, nieznanego. Z pewnością związana jest ona z nauką, której udziela nam inny – drugi człowiek, ale zakłada ona także nasłuchiwanie absolutnie Innego, który obecny jest we mnie i należy do sfery tego, co nieludzkie. Stanowi ono instancję oporu przeciwko instytucjom politycznym opartym na nakazie udzielania odpowiedzi, na wymianie słów umożliwiając uwolnienie się z obiegowych powtórzeń. Mówienie do innych, zwracanie się do kogoś nie może unieważnić naszego obowiązku nasłuchiwania głosu absolutnie Innego. Wygląda więc na to, że u Lyotarda mamy do czynienia z różnymi rodzajami milczenia: złym milczeniem despotyzmu, który narzuca je innym; dobrym milczeniem procesu cywilizacyjnego, które przez postać mistrza otwiera mnie samego, na Innego jako możliwość wydarzenia; w końcu milczenie związane z odosobnieniem, z nakazem wsłuchiwania się w Innego, które domaga się jednocześnie uciszenia wymiany słów z innymi ludźmi, milczenie to narzucam samemu sobie i *powinienem* chcieć je sobie narzucić.

Nasłuchiwanie Innego, które nadaje wartość słowu, gdyż pozwala powiedzieć coś nowego, nie stanowi dla Lyotarda warunku rozmowy, lecz jak zobaczymy, warunek tego, co określa on mianem szeroko rozumianego pisma. Pismo pozabawione jest adresata: nigdy nie piszemy do kogoś konkretnego, a pisanie przypomina raczej wrzucanie butelki do morza. Piszemy nie po to, by wyrazić to, co chcemy powiedzieć, lecz po to, by dowiedzieć się tego, co chcieliśmy powiedzieć. Pismo nie zasadza się na ekspresji i komunikacji, lecz na wynajdywaniu idiomu. To wynajdywanie idiomu ma swe źródło w nasłuchiwaniu owego „osobliwego partnera”, jakim jest Inny w nas samych, który nawet jeśli się do nas zwraca, to mówi raczej do nas poprzez naszą zdolność słyszenia tego, co wykracza poza granice słów. Jedynie pismo pozwala usłyszeć to, co skrywa się w słowie, a nawet więcej: pozwala usłyszeć to, co każe nam mówić, ale co nigdy nie może zostać powiedziane. Każdy wielki pisarz stara się uchwycić w tekście coś, czego nie jest sam w stanie pochwycić. Tym właśnie jest „dzieciństwo” – *infantia*, czyli „niezdolność mówienia”, „to, co nie mówi”. Zadanie literatury polega, zdaniem Lyotarda, na czynieniu możliwym tego, co nie zostało powiedziane, co nie mieści się w prostej wymianie słów. Z całą pewnością literatura zakłada jakiś ustalony język, ale również występuje przeciwko językowi.

Słowo nie jest w stanie poświadczyć nieprzewycięzalnej obcości Innego, gdyż nie należy on do porządku komunikacyjnego ani tym bardziej wspólnotowego, jest tym, czego nie można ze sobą nawzajem dzielić, i nie podporządkowuje się porządkowi politycznemu. Słowo z kolei jest publiczne i z całą pewnością polityczne: jako zwrócenie się do kogoś stanowi ono obietnicę wspólnoty

potencjalnie kierowanej przez wymianę komunikacji. Lyotard często podkreśla, że zaletą wspólnoty państwowej, zdefiniowanej jako „wspólnota rozmówców” jest gwarantowanie życia społecznego w oparciu o prawo każdego do rozmowy. Przystępstwem jest w tym wypadku odmówienie komuś głosu i prawa do bycia wysłuchanym. Jednocześnie Lyotard zauważa, że każda tego rodzaju wspólnota zbudowana jest na takim przestępstwie – na odmowie prawa głosu nie innemu, jako drugiemu człowiekowi, lecz właśnie absolutnie Innemu. To w piśmie owo wykroczenie przeciwko Innemu zostaje zapamiętane i zachowane. Pismo nie zapomina tego, co zostało zapomniane przez wspólnotę komunikacyjną, jednak, czy może wyrazić to, co nie podlega jakiegokolwiek wymianie, nie daje się wpisać w żaden stanowiony system? Lyotard pozostaje podejrzliwy względem ideologicznych mocy słowa, jego zdolności ustanawiania wspólnoty kosztem jego funkcji krytycznej i w związku z tym stara się nakreślić linię oporu względem tej mocy, pozostawiając otwartą taką możliwość „użycia” języka, która nie zakłada zwracania się do kogoś, lecz usiłuje za każdym razem przypominać o tym, co kolektywnie zostało zapomniane, wyparte.

Słowo u Lyotarda napotyka dwie granice: pierwszą jest słuchanie Mistrza, które stanowi warunek oraz uprawomocnienie moich własnych słów, gdyż pozwala im wejść w porządek prawny; drugą granicą jest wsłuchiwanie się w Innego we mnie samym, które uprawomocnia porządek pisma, jawiący się jako absolutna granica mojego słowa jako takiego. Dla Lyotarda więc Inny nie jest po prostu, jak dla Lévinasa innym człowiekiem, a posłuszeństwu względem niego podołać może wyłącznie pismo. Nie zostało tutaj, z braku miejsca powiedziane nic odnośnie do koncepcji pisma u Lévinasa, jednak trzeba zaznaczyć, że Lyotard często podkreśla, że jego myślenie o piśmie jest głęboko zapożyczony z tradycji żydowskiej.

*Opracował na podstawie tekstu oryginalnego (w tym tomie)
Piotr Schollenberger*

Gaëlle Bernard: To Listen, to Speak, to Write. The right to speak and Requirement of Silence According to Lyotard

Author focuses on the concept of limits of language which are constituted in Lyotard's philosophy by writing on the one side and listening on the other. Listening is the essence of every kind of linguistic behavior since it grounded in relation to the other human being. As such it conditions and legitimizes any kind of word whereas writing may be presented as something that delimits the word. The analysis of the word in its relationship to the other is deeply connected in Lyotard's thought to the philosophy of Emmanuel Lévinas. The phenomenon of listening to the words spoken by the Other shows that any kind of individual usage of language, any kind of linguistic expression is conditioned and legitimized by intersubjective sphere which should be described in ethical terms – namely as the sphere of responsibility for the other. Writing, as unconditioned by any particular act of communication, opens a new sphere of what is silent and unspoken in any language and what Lyotard calls "infancy".

Claire Pagès

**Poróżnienie Lyotarda z Habermasem i Rortym: dlaczego komunikacja
oraz konsensus nie pozwalają pomyśleć wspólnoty**

Koncepcja wystawy *Les Immatériaux*, która odbyła się w roku 1985 w Centre Georges Pompidou, której kuratorem był Lyotard, została zogniskowana wokół pięciu pojęć: materiału, materiałów (w rozumieniu zasobów bądź wyposażenia), materii, macierzyństwa oraz matrycy. Jak widać celem tak zorganizowanej ekspozycji było wyznaczenie przejścia od paradygmatu materii do paradygmatu języka, czy też przedmiotu do informacji.

Lyotard podjął więc namysł nad wysuwającą się na pierwszy plan życia społecznego kwestią komunikacji, przeistaczającą się w prawdziwy przymus komunikowania i gwarantowania drożności kanałów przepływu informacji. Doprowadziło go to do polemiki z różnorodnymi teoriami „pragmatyki społecznej”, opierającymi się na idei konsensusu (daje tu o sobie znać Lyotardowska tendencja do łączenia stanowisk pragmatycznych Rorty’ego i Habermasa). Z kolei prace Lyotarda takie, jak *Kondycja ponowoczesna* czy *Poróżnienie* stały się przedmiotem żywej polemiki z najzacieklejszymi krytykami, którymi byli Habermas i Rorty. Wobec tych dwóch autorów Lyotard używa wyjątkowo mocnego języka, pisząc o „konwersacyjnym imperializmie Rorty’ego”, a Habermasowski konsens określa mianem „przestarzałego i podejrzanego”. W swych *Pérégrinations* wspomina o „pięknych duszach”, które myślą o zaradzeniu wszelkim problemom za sprawą reguł dialogu... Trzeba przypomnieć, że odpowiedzi Habermasa i Rorty’ego również nie były specjalnie grzecznościowe. Habermas przedstawił postmodernistów / poststrukturalistów jako młodych konserwatystów, odrzucających świat nowoczesny w imię decentrowanej podmiotowości, estetyzmu oraz myślenia wolnościowego o nietzscheańskich inspiracjach. Rorty z kolei sprowadził dyskurs postmodernistyczny do literatury, odmawiając mu politycznej mocy oddziaływania.

Proponuję przyjrzeć się argumentom, jakie wysuwa Lyotard przeciwko wspólnej dla Habermasa i Rorty’ego idei konsensusu wynikającej z określonego sposobu myślenia o języku, jego funkcji oraz z określonego sposobu myślenia o wspólnocie. Lyotard stara się bronić kilku tez: tego, że język nie jest ściśle związany ani z komunikacją, ani wymianą informacji; stawką języka nie jest performatywność; nie jest to również medium jednorodne, którym łatwo rozporządzać. Wobec „paradygmatu komunikacyjnego” formułuje Lyotard trzy zarzuty związane z używaniem języka, z jego jednorodnością oraz z jego funkcją. Przede wszystkim język nie jest czymś, czego po prostu można „używać”, nie jest narzędziem, którym się posługujemy. Po drugie, język nie stanowi środowiska homogenicznego, składa się z różnorodnych,

niewspółmiernych porządków zdaniowych. Na tej właśnie płaszczyźnie pojawia się problem przekładalności. W końcu Lyotard podaje w wątpliwość główną funkcję języka, zarezerwowaną dla niego w ramach paradygmatu komunikacyjnego: mówienie jednym głosem. Model konsensualny języka podtrzymywany jest przez jedną z modernistycznych wielkich narracji, którą należałoby podważyć w imię przemyślenia politycznej funkcji sporu – *dyssensusu*.

Lyotardowska argumentacja przeciwko założeniu, że język stanowi przejrzyste narzędzie komunikacji, a użytkownicy języka w pełni panują nad językowymi idiomami, składa się z trzech kroków. Po pierwsze, języka nie można sprowadzać do funkcji prostego narzędzia komunikacji, gdyż zubaża to jego istotę. Po drugie, rozmówcy nigdy nie są użytkownikami języka. Język stanowi raczej rodzaj pola percepcyjnego, które ustanawia sens niezależnie od intencji znaczeniowej, ponieważ zdanie nie jest czymś, czym użytkownicy są w stanie samodzielnie sterować, niczym urządzeniami technicznymi. Po trzecie, sam język nie jest czymś, czego można użyć, gdyż to właśnie język nas wyobcowuje, czyni swymi poddanyymi. W rozmowie opublikowanej w tomie *Chimères* Lyotard przywołuje obraz nowo narodzonego dziecka, które opuściło właśnie łono matki, znajdując się w całkowicie obcym świecie i wystawione zostaje na mowę, samo nie potrafiąc nic powiedzieć. Podobnie jak nieświadomość i dzieciństwo język również stanowi środowisko, w którym bez końca jesteśmy alienowani. To nie ludzie używają języka, lecz, jak podkreśla Lyotard w rozmowie z Nielsem Brügerem, zostają przez język pochwyceni.

Przeciw idei języka jako jednorodnego medium, którą zakłada paradygmat komunikacyjny bądź którą stara się urzeczywistnić Lyotard, występuje z ideą języka złożonego z wielości nieprzystawalnych nawzajem do siebie reżimów zdaniowych. Przede wszystkim podważa założenie dotyczące uniwersalnego charakteru Rozumu, jednoczącego wszystkie wielkie narracje. Rozum ten, który miałby stanowić podstawę uzgodnienia wszelkich partykularnych dyskursów w ramach jakiegoś hipotetycznego uniwersalnego metajęzyka zbudowany jest na wykluczeniu. Wyłącza ze sfery tego, o czym można mówić, np. ciało własne, przede wszystkim nieświadomość cielesną, która przemawia gdzieś „poniżej mojego językowego idiomu”. Jedności Rozumu przeciwstawia Lyotard wielość rozumów, a wielkim narracjom przeciwstawia „mikrologie”. Zwolennicy paradygmatu komunikacyjnego: Rorty oraz Habermas mogą wierzyć w taki jednoczący rozum, gdyż wierzą jednocześnie w jednoczący wszystko język, podczas gdy, powiada Lyotard, taki język nie istnieje. Istnieje natomiast wielość gier językowych, co więcej można wyróżnić również zdania, które nie są artykułowane, a więc można „mówić” albo „czynić znak” poza językiem artykułowanym. To, co figuralne oraz afektywne, jest każdorazowo zacierane przez język rozumu – język poznania. Wbrew temu, co twierdzi Habermas, Lyotard uważa, że podstawowy problem dotyczący języka nie dotyczy dyskursu i potencjalnego uzgodnienia wielu, jednostkowych punktów widzenia, lecz tego, co nieprzedstawialne. Pozwala to Lyotardowi przeciwstawić się ujęciu kwestii przekładu, jakie odnaleźć można u Rorty’ego. Prawdziwa niewspółmierność języków nie dotyczy wielości poszczególnych języków, lecz wielości gatunków językowych – to właśnie w obrębie przejść między gatunkami przekład jest niemożliwy. Idea głosząca, że podstawowy problem związany

z komunikacją wynika z problemów z przekładalnością jednych języków na drugie, jest po prostu fałszywa. Prawdziwy problem leży w obrębie każdego z tych języków, w trudnościach wiążących się z przekładem zdań uczuciowych, zdań afektywnych, zdań, które nie są wprost artykułowane. Zdania tego rodzaju pozbawione są wspólnego wszystkim kodu, łatwo je zanegować i odrzucić w imię wspólnoty porozumienia. Jedynym wyjściem jest w tym wypadku uznanie ich wielości, nieprzekładalności, sporu.

Rezerwowana dla języka funkcja wytwarzania konsensusu jest trzecim obiektem krytyki Lyotarda. Proponuje on przede wszystkim dekonstrukcję struktury komunikacyjnej. W *Kondycji ponowoczesnej* uznaje, że zasada konsensusu jako kryterium uprawomocnienia jest niewystarczająca i oparta jest na wielkiej narracji, która obecnie stała się dwuznaczna i podejrzana. Dla Lyotarda również wypracowana i broniona przez Habermasa idea zgody pomiędzy ludźmi jako istotami myślącymi, wierzącymi i wolnymi, uwarunkowana przez praktykę wymiany argumentów opiera się na ideale emancypacyjnym. Zakłada on, że ludzkość jako uniwersalny, kolektywny podmiot zmierza do stopniowej emancypacji oraz legitymizacji własnych sądów. Owa uniwersalna wspólnota w pismach Habermasa i Rorty'ego występuje jako podmiot w pierwszej osobie liczby mnogiej – „my”, przemawiający jednym głosem, któremu przeciwstawieni zostają jacyś, bliżej niesprecyzowani „oni”. Idea konsensusu zbudowana jest na założeniu, że rozmówcy mogą osiągnąć zgodę w oparciu o reguły, które obejmowałyby wielość różnorodnych gier językowych. Możliwość istnienia tego rodzaju meta-opisu Lyotard właśnie neguje, powątpiewając we wszelki *sensus communis*. Wspólnotowy konsensus próbuje zastąpić wolną grę naszych władz poznawczych sądem determinującym, czyniąc tym samym niesprawiedliwość wielu wypowiedziom, których nie można sprowadzić do modelu przekazu informacji. Lyotard radykalizuje pogląd na język komunikacji, by w końcu oznajmić, że nawet w języku codziennym „nic nie komunikujemy”.

*Opracował na podstawie tekstu oryginalnego (w tym tomie)
Piotr Schollenberger*

Claire Pagès: Lyotard's Dispute with Habermas and Rorty, Or Why Communication and Consensus Are Not Enough to Think About Community

Article presents main arguments formed by Lyotard in his discussion with Jürgen Habermas and Richard Rorty concerning the nature of social communication. The idea of social consensus is confronted in Lyotard's philosophy with the idea of dissensus – discord, disruption of an established order and irreconcilable dissonance. There are three main arguments against what Lyotard calls “the communicative paradigm”. First of all, the language is not an instrument, a mere tool used for communication purposes. Secondly, the language is not a homogenous environment – it is established by various incompatible orders which makes the idea of determined translation impossible. Finally Lyotard tries to show that the great narrative model of language based on the idea of univocity is no longer possible since the idea of universal communication has always been phantasmatic.

Anna Wendorff

**Granice i hiperfikcje w czasie wielkiego kryzysu wielkich narracji:
o-metaforach pos(t)modernistycznych**

Zanim przejdziemy do tematu określonego tytułem artykułu, już na początku chciałabym poczynić dwa zastrzeżenia. Po pierwsze, podobnie jak Fryderyk Nietzsche, nie uważam się za filozofa, lecz, wręcz przeciwnie, za filologa. Filologa w znaczeniu osoby, która wyraża słowa sagi, podejmuje grę z językiem, odkrywa jego historię i wpływy, szuka znaczenia poszczególnych wyrazów. Według mnie każda forma języka gra w swoiste „rozcieńczenie” i „rozpuszczenie”. Dlatego też to studium nie rości sobie prawa do bycia eksperckim, dojrzałym zbliżeniem do filozofii, lecz próbuje rozwikłać oraz zbadać źródła twórczości, linie narracyjne, przyczyny powstania dzieł Jeana-François Lyotarda. W ten sam sposób chciałabym podejść do problemu myślenia, który już wcześniej został poddany pod dyskusję przez Fryderyka Nietzschego i później przez Hannah Arendt. Drugie spostrzeżenie: chcę uczynić lżejszym ciężar, który czasem próbuje przypisać się sławnemu „językowi filozoficznemu”, i zaproponować grę słów w rozumieniu Lyotarda. Zastrzeżenie, że nie jestem filozofem, lecz filologiem, nie jest wcale wymówką, ale samo w sobie stanowi część odpowiedzi na omawiane pytania. W żadnym razie nie chciałabym skierować dyskursu w stronę nauki, zgodnie z ponowoczesnym podejściem, które od niej stroni, lecz raczej skupić się na narracji i wybranych tekstach, jako że *Kondycja ponowoczesna* Lyotarda¹ jest manifestem filozoficznym ponowoczesności. Studium to będzie więc dla mnie, a mam nadzieję, że także dla czytelnika, swoistą grą, która spróbuje zgłębić i przeanalizować granicę, delikatną linię, która oddziela od siebie obraz i słowo.

Na wzór aforyzmów

– „prawdziwym celem systemu, tym, ze względu, na co programuje on sam siebie (...)”².

¹ J. F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.

² Tamże, s. 49.

– Sukces i odpowiedź w rachunku prawdopodobieństwa są odwrotnie proporcjonalne do sformułowanego problemu.

– Każda granica, każda odpowiedź jest zafaszowaniem problemu. W momencie postawienia problemu nigdy nie ma on jedynej odpowiedzi, wręcz przeciwnie, wprowadza nieskończoną ilość pytań. Dlatego też jakkolwiek wniosek jest negatywny sam w sobie. Taka obserwacja prowadzi nas do stwierdzenia, że nie ma już granic między słowem i obrazem. Sama nauka jest narracją, a w konsekwencji każda wiedza jest fikcją i każda fikcja przedstawia i reprezentuje wiedzę.

– Każda zmiana, każda rewolucja jest entropiczna, zmienia wszystko do wewnątrz.

– Cała ponowoczesność (późny modernizm według Anthony’ego Giddensa) jest nowoczesną formą totalitaryzmu.

– System nie jest jedynie konsumpcją. Porządek systemu jest konsumpcją i performatywnością.

– „Można nawet powiedzieć, że system może i powinien stymulować te wytrącenia o tyle, o ile walczy z własną entropią i o ile jakaś nowoczesność związana z nieoczekiwanym «posunięciem» i z odpowiednim do tego wytrąceniem z dotychczasowej roli danego partnera czy danej grupy zaangażowanych w to partnerów może przynieść systemowi tę dodatkową wydolność (przypis autora: performatywność), której ciągle się domaga i którą ciągle zużytkowuje”³.

Wszystkie systemy relacji społecznych zależą od porządku. Ten porządek znajduje się w języku, system reprezentacji bowiem wywodzi się z samego języka.

1. Cała ponowoczesność jest lub będzie formą poststrukturalizmu?
2. Cała ponowoczesność może być postrzegana jako późny modernizm?

Teoria komunikacji. Teoria gier

Według Lyotarda język filozofii jest językiem pytań. Dlatego też pytanie może ponownie zapytać, może rodzić kolejne pytanie i tak powstaje system dialogu i dyskursywności. Ponowoczesność jest takim systemem powracających pytań, ale także teorią gier. W pierwszym eseju książki zatytułowanej *Eingriffe. Neun kritische Modelle*⁴ Theodor Adorno po raz kolejny zastanawia się nad tym, czym jest filozofia. Jego pytania związane są z masowym zainteresowaniem studiami filozoficznymi w tamtym okresie. Pytanie to nie znajduje jednak odpowiedzi, a jedynie pociąga za sobą jej nakaz oraz wiąże się z konkretnymi okolicznościami (jest „ulożone” w danym miejscu). To jednak wystarczy, byśmy mogli stać się podmiotem i całością (ponieważ zadanie pytania implikuje podmiot), chociaż jesteśmy przecież jedynie częścią części.

– Przesunięcie granic.

– W wewnętrznych strukturach współczesnych instytucji władzy następuje przesunięcie granic.

³ Tamże, s. 60.

⁴ T. Adorno, *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1963.

Pod koniec XIX wieku literatura w Ameryce Łacińskiej była postrzegana jako forma wiedzy naukowej. Awangardy niszczą tę wszechogarniającą i całkowitą władzę wiedzy jako nauki. Jest powszechnie znana Lyotardowska sentencja, która otwiera drzwi ponowoczesności. Wiedza nie jest nauką. Kryzys myśli naukowej jest w takiej samej mierze polityczny, co epistemologiczny. Lyotard odnosi się do tezy kryzysu wiedzy, ale nie w taki sposób, w jaki odnosi się do tej problematyki Francis Fukuyama w książce *Koniec historii*⁵. Francuski filozof skupia się bowiem na kryzysie wielkich opowieści. Warto się zastanowić, czy jest to podejście niezgodne z Derridiańską propozycją odrzucenia metafory, czyli skonstruowania przestrzeni odartej z metafory. Jeśli świat metafor wycofuje się i odchodzi, to żyjemy w świecie, przestrzeni, która jest jedynie plazmą pustego przedmiotu, a próba zmetaforyzowania tych obszarów staje się ironiczna. Po drugiej stronie lustra nie istnieje żadna reprezentacja. W końcu ponowoczesność jest czy nie jest lustrzanym „macro”? W dzisiejszym świecie wiedza nie jest już reprezentacją niczego ani znajomości, ani etyki, ani piękna...

– Opinia jest sposobem uprawomocnienia wypowiedzi i informacji. Według Adorno powyższe stwierdzenie nie ma racji bytu, jest mówieniem bez sensu, mówieniem czegokolwiek, co przyjdzie nam na myśl bez poznania, bez wiedzy. Już nie stawiamy granicy między wiedzą i niewiedzą, dlatego też nie istnieje granica między słowem a obrazem.

– Wiedza i słowo nie są konsekwencjami obrazu.

– Wszystkie narracje rozpoczynają się od tematu czasu i początkowo są z nim ściśle związane. Wkrótce jednak zaczynają się do nich wkradać inne elementy, a relacja czas-narracja zaczyna się rozklejać i rozpadać. Kiedy już jesteśmy zanurzeni w samej historii, nie ma znaczenia czy ostatecznie mamy dany czas czy inny.

Kryzys wielkich opowieści zakłada kryzys czasu i kryzys przyznania czasowi kategorii czasu (kryzys metaczasu). Jesteśmy społeczeństwem, w którym wszystko dzieje się szybko, w którym czasu ciągle brakuje, a tymczasem, żeby coś zapamiętać, ten czas jest właśnie potrzebny. Wiedza jest wspólna dla wszystkich ludzi, wywodzi się z fundamentów mitycznych, rytualnych, religijnych. Najpierw tworzy się język, jakkolwiek by on nie był, a potem przekształca się w obraz. Czas jest zagubiony w historii, niezapamiętywalny, pozbawiony pamięci. „Spróbujmy przeanalizować formę przypowieści, przysłów, maksym będących jakby małymi odłatkami opowieści możliwych lub matrycami pradawnych opowieści, ciągle jeszcze krążącymi na niektórych piętach gmachu współczesnego społeczeństwa, a rozpoznamy w jej prozodii świat tego dziwnego uczasowienia, które zupełnie rozbija złotą regułę naszej wiedzy: nie zapominać”⁶.

Prawda reguły przejawia się w dwóch aspektach: prawnym i metafizycznym. Będąca tylko grą nauka w XX w. pokazuje, że weryfikacja wcale nie jest równoznaczna z dowiedzeniem czegoś. Wszystko jest grą i fałszem. Kierując się kryterium bezwartościowości, ukazujemy nie to, co uważamy za prawdę, ale to, co prawdą nie jest. Postępując odwrotnie, idąc w przeciwnym kierunku

⁵ F. Fukuyama, *Koniec historii*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1996.

⁶ J. F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, s. 75-76.

(w logice: wykazanie przez sprowadzenie do absurdu), dochodzimy do prawdy. Dlatego też mamy tu do czynienia ze swego rodzaju podwójną artykulacją: koniec eksperymentowania jest nierozzerwalnie związany z końcem wiedzy naukowej, ponieważ wszystko opiera się na wypowiedzi. Niezależnie od drogi, jaką obierzemy, wracamy do problemu porządku lub problemu natury metafizycznej. Hipoteza nie potwierdza się, lecz, w konsekwencji, się powiela: jeśli nie dzieje się to, co myślę, nie oznacza to przecież odwrotności, ale jeśli okaże się, że to, co jest moją hipotezą, jest przeciwieństwem przeciwieństwa, to znaczy, że nie znam prawdy ani odpowiedzi, lecz pozornie zbliżam się do tego, co wiem, że nie jest prawdą. W tej sytuacji mamy do czynienia z dwoma zdarzeniami: Wittgeinsteinowskim problemem pewności i problemem natury metafizycznej. „Naukowe rozwiązanie tej trudności polega na przestrzeganiu dwóch reguł. Pierwsza z nich jest dialektyczna czy nawet retoryczna w typie prawniczym: desygnatem jest to, co może dostarczyć materiału do dowodu, co jest dowodem rzeczowym w sprawie. Nie jest tak, że mogę czegoś dowieść, ponieważ rzeczywistość jest taka, jak o niej mówię, ale na tyle, na ile mogę tego dowieść, dopuszczalne jest myślenie, że rzeczywistość jest taka, jak o niej mówię. Druga reguła jest metafizyczna: ten sam desygnat nie może dostarczyć wielu sprzecznych lub niekoherentnych dowodów; albo też: «Bóg» nie jest zwodzicielem”⁷.

„Przede wszystkim porównanie nauki z wiedzą nienaukową (narracyjną) pozwala zrozumieć, a przynajmniej wyczuć, że istnienie tej pierwszej nie zawiera w sobie ani więcej, ani mniej konieczności niż istnienie drugiej”⁸. Na końcu wszystko jest narracją, tekstem, dyskursem. Nic nie przekracza poziomu fikcyjności. Nauka stała się parodią siebie samej, głupstwem, dziecinną grą. Ponowoczesność nie jest wcale nowym odkryciem, ona tak naprawdę istniała od zawsze. Problem polega na tym, że nie była widoczna. Nawet nauka nie przedstawia już dyskursu epickiego, a tym bardziej epepeicznego, nie nadaje mocy prawnej niczemu, a jedynie staje się produktem własnej wiedzy.

Wiedza naukowa nie może wiedzieć i wskazywać, co jest prawdą, nie może wiedzieć bez odnoszenia się do innej wiedzy, do opowieści, która dla niej jest niewiedzą, a bez której zmuszona jest snuć przypuszczenia. W ten sposób wiedza skazuje siebie samą: żąda podstaw naukowych, ale opiera się na wierze, czyli sama jest przesądem. Czy równocześnie sama sobie nie udziela pozwolenia na bycie opowieścią? Według Paula Valery’ego cała nauka jest historią umysłu („Bildungsroman” takie jak *Pod kołami* Hermanna Hessego czy *Błaszany bębenek* Güntera Grassa). Jest to nowa, młoda nauka, wiedza radosna („La gaya scienza”, „Die Fröhliche Wissenschaft”).

– Obraz jest odbiciem siebie samego, sam znak jest jedynie elementem ciała.

– „Lapsus linguae” uprawomocnienia. Nauka straciła znaczenie nauki, nie uprawomocnia już niczego.

– W *Postmodernizmie dla dzieci* Lyotard mówi o przepracowaniu (*durcharbeiten*) nowoczesności, nawiązując do psychoanalizy Freuda. Musimy przepracować nowoczesność, jak pacjent na psychoterapii, powrócić, czasem w obsesyjny,

⁷ Tamże, s. 80-81.

⁸ Tamże, s. 85.

neurotyczny sposób, do wcześniejszych wydarzeń, ale nie analizując całości, lecz raczej skupiając się na ich drobnych fragmentach. Należy je rozpracować, przeanalizować, przeżyć na nowo, by móc je wypełnić, pokonać całkowicie lub przekształcić ich formę, nadać im inny kształt, bardziej odpowiedni dla świata, w którym teraz funkcjonują. Trzeba przepracować pamięć, a fragmenty dawnego życia dopasować do tu i teraz, do współczesności, do ponowoczesności. Jest to „proces o charakterze «ana-», proces analizy, anamnezy, anagogii i anamorfozy, który rozpracowuje «początkowe zapomnienie»”⁹.

– „Chcę powiedzieć, że dla właściwego zrozumienia dzieł nowoczesnych malarzy (...) trzeba by przyrównać ich pracę do *anamnezy* w sensie terapii psychoanalitycznej. Tak jak pacjent stara się rozpracować swoje aktualne zaburzenia, łącząc dowolnie elementy pozornie niespójne z minionymi sytuacjami, co pozwala mu ujawnić ukryte sensy swego życia, swego zachowania – tak samo można uważać pracę Cézanne’a, Picassa, Malewicza i ostatecznie Duchampa za «przepracowywanie» (*durcharbeiten*) swego własnego sensu przez nowoczesność”¹⁰.

– Wszystkie mechanizmy interpretacji – czym one tak naprawdę są? Obrazem lub słowem. Wszystkie mechanizmy interpretacji są same w sobie argumentem na temat interpretacji. Granica między obrazem i słowem jest odległością, która dzieli Jeana-François Lyotarda od Emmanuela Lévinasa.

– Ponowoczesność nie jest zdarzeniem „post-”, jest zdarzeniem estetycznym. „Rozumiesz zatem, przedrostek «post-» w słowie «postmodernizm», tak rozumiany, nie oznacza jakiegoś ruchu *come back, flash back, feed back* to znaczy powtórzenia”¹¹.

Nie wszystkie rzeczy mogą być postrzegane jako opowieść. Każdy dyskurs jest początkowo opowieścią, ale jeśli opiera się na anegdocie i zakotwicza oraz ustanawia swoje własne kategorie w wiedzy naukowej, to staje się wiedzą samą w sobie, a opowieść gubi się. Dyskurs *augura auguri* zostaje jedynie związany z początkową kategorią, aby przedstawić to, co było na początku, tzn. opowieść lub zafałszowanie, wymyślenie historii.

Anna Wendorff: The Limits and Hyper-fictions in the Time of Great Crisis of Great Narratives: on *Pos(t)modern Metaphors*

The crisis of narrative reminds us of the main problems of contemporary literature, which is to find a demarcation point that should help us to define the boundaries and spaces between language and its representation. We should start by assuming a fact that everything (in this moment) moves through a great number of narrative fields. These wanderings between one space and another lead us to Lyotard’s metaphor of postmodernism, in which postmodernism is based on philosophical skepticism, absence for regulation of great narratives

⁹ J. F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982-1985*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 108.

¹⁰ Tamże, s. 107.

¹¹ Tamże, s. 108.

and crisis of “functors”, understood by Lyotard as the great hero, the great danger, great voyage and great goal. The elements of narrative structures undergo a process of dispersion. From this perspective, we will try to answer the following question: How do we get to the images, their boundaries and their representation in contemporary literature?

Anna Wendorff: Limites et hyperfictions au temps de la grande crise des grandes narrations: *des-métaphores pos(t)modernes*

La crise de la narration nous rappelle la problématique, principale de nos jours, de la critique littéraire qu'est l'objectif de retrouver le statut des limites de l'espace et du langage, de même que de leur représentation, en prenant en compte le fait que tout (en ce moment même) se déplace au moyen de plusieurs champs narratifs. Ces pérégrinations entre un espace et un autre nous conduisent à la métaphore lyotardienne du postmoderne selon laquelle le postmodernisme s'appuie sur le scepticisme philosophique, sur le manque de régulation des grandes narrations et sur la crise des «foncteurs» que Lyotard entend comme: un grand héros, de grandes menaces, de grands voyages et une grande fin à poursuivre. Les éléments des structures narratives sont sujets au processus de dispersion. En adoptant cette perspective, nous voudrions analyser le roman d'Alejandro Lopez, intitulé *keres cojer = guan to fak*, une oeuvre pluri-directionnelle qui présente la littérature par les limites qui lui sont propres, et en nous appuyant sur cette oeuvre, nous essaierons de répondre à la question suivante: De quelle manière atteignons-nous les images, leurs limites et leur représentation dans la littérature contemporaine?

(traduit par Dariusz Adamski)

Rafał Ilnicki

Czas „niehumanicznych” obrazów. Pamięć strukturyzowana technologicznie

Współcześnie technologie informacyjne globalizują się, co jest związane nie tylko ze zwiększeniem mocy obliczeniowej urządzeń technicznych, lecz także dotyczy zmian ontologicznych. Ich symptomem oraz odniesieniem jest obraz – elektroniczny światobraz¹ właściwy kulturze audiowirtualnej, którego zarządzanie, przetwarzanie i zapisywanie realizuje się w pamięci. J. F. Lyotard w eseju *Czas dzisiaj*² odwołuje się do formuły pamięci niczyjej, tej, której nie osiąga ludzkie postrzeżenie, przypomnienie. Można zatem mówić tutaj o bergsonowskiej pamięci świata – przez nikogo niedoświadczonej. W ten sposób przypominamy sobie to, co nigdy nie zaszło, przywołujemy poprzez technologie obrazy nieobecnego bycia. Można zadać pytanie o dominację dziś tej współczesnej technopamięci oraz jej związek z pamięcią osobniczo-biograficzną. Najważniejsza będzie odpowiedź na pytanie: na ile w takim środowisku anamneza będzie jeszcze możliwa oraz jak można, opierając się na twierdzeniach francuskiego filozofa dotyczących sztuki, przeciwstawić się wszechtechnologizacji obrazów ludzkiej pamięci? Na Lyotarda chciałbym spojrzeć z perspektywy współczesnej filozofii mediów. W prowadzonym przeze mnie wywodzie poruszam się w kręgu myślicieli takich jak: Bernard Stiegler, Gilbert Simondon, Martin Heidegger, Gilles Deleuze.

Najpierw dokonam przedstawienia tego, w jaki sposób rozumiem współczesny obraz pamięci oraz okreśłę, na czym polega jego „niehumaniczność”, by przejść do przedstawienia trzech efektów pamięciowych J. F. Lyotarda ukazanych w *Nieludzkim*, rozszerzając oraz interpretując ich znaczenie w perspektywie technicyzacji pamięci. Po dokonaniu podsumowania tych ustaleń ukazuję, w jaki sposób możliwym jest przezwyciężenie obrazu niehumanicznej pamięci poprzez doświadczenie sztuki, w konsekwencji którego podmiot zostaje otwarty na transcendencję. Proces ten nazywam anamnezą technowirtualną. Zaznaczam także, że technologia tworzy własne przebrania, pseudoanamnezy mające na celu zatrzymanie jednostki w delirycznym stanie „niehumanicznych” obrazów pamięci strukturyzowanej technologicznie.

¹ Martin Heidegger tak właśnie zidentyfikował technicyzacyjne problemy rzeczywistości, mówiąc o tym, że sam byt jest zastępowany przez obraz – technicznie wyprodukowany wizerunek tego bytu.

² J. F. Lyotard, „Time Today”, w: tenże, *Inhuman. Reflections on Time*, przeł. G. Bennington, R. Bowlby, Polity Press, Cambridge 1991.

Obraz pamięci

Postępujemy się słowami Jeana Baudrillarda, by opisać współczesny status obrazu:

Pędźmy swe życie w czasie rzeczywistym, żyjmy i cierpmy bez zapośredniczeń, wprost na ekranie. Myślimy w czasie rzeczywistym – myśl naszą wszak bezpośrednio kodują komputery. Dokonujemy naszych rewolucji w czasie rzeczywistym, jednak już nie na ulicach, ale w studiach stacji telewizyjnych. Zaznawajmy naszych miłosnych uniesień w czasie rzeczywistym³, nieustannie je rejestrując⁴, z kamerą czy aparatem na podorzędziu, Penetrujemy nasze ciała w czasie rzeczywistym (spełnienie idei endowideoskopii), monitorując krążenie, działanie naszych trzewi, jakbyśmy pośród nich przebywali⁵.

To właśnie w stechnicyzowanej rzeczywistości „wspomnienie w miarę aktualizowania się dąży do istnienia w obrazie”⁶. Tak zmagazynowana „przeszłość pojawia się w świadomości tylko w tej mierze, w jakiej może dopomóc w zrozumieniu teraźniejszości i przewidywaniu przyszłości: oświetla ona działania”⁷. Rzeczywistość nieludzkich⁸ obrazów jest wyświetlana na ekranach. Pamięć jako coś „własnego” zastępuje nieludzki ekran, który staje się uniwersalną metaforą kognitywną⁹. Włączamy interfejs i w trybie natychmiastowym „widzimy” i „pamiętamy”. W wyniku inwersji medium ludzkiej pamięci polegającej na utechniczaniu jej nośnika otrzymujemy pamięć nieludzką, która musi być już zawsze mediatyzowana sztucznie poprzez technikę do postaci syntetycznych obrazów.

³ Rejestracja na miejsce pamięci – zapis w czasie rzeczywistym wszystkiego lub zapis parametryzowany.

⁴ Paradoxem jest to, że zapośredniczeniem staje się myślenie symboliczne, tak bowiem interfejs stał się technicznie naturalny (nawet nie neutralny), transparentność interfejsów odwraca porządek między techniką i kulturą, gdzie wszystko to przywoływane z tradycji musi zwalniać beczasową, rozszczępioną na wiele pamięci wirtualność technicznej równoczesności.

⁵ J. Baudrillard, *Zbrodnia doskonała*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2008, s. 36.

⁶ H. Bergson, „Pamięć, czyli współlistniejące stopnie trwania”, przeł. A. Szczepańska, w: tenże, *Pamięć i życie*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1988, s. 42. Por. również: idea wspomnienia-obrazu na s. 49. Poprzez aparaty techniczne „usprawniające”, „optymalizujące” naszą pamięć ruch obrazów przestaje być celem, to znaczy aktualizacją wspomnienia. Zamiast tego obrazy aktualizują się we wspomnieniu, dane bowiem pamięci są nieodróżnialne od innych danych, w pełni edytowalne, dzięki czemu zyskują pseudopersonalistyczny wymiar poprzez proces profilowania, tagowania.

⁷ H. Bergson, dz. cyt., s. 51.

⁸ Mogą one powstać w wyniku odłączenia się prawa od nauki. Michel Serres twierdzi, że „prawo i nauki społeczne pozostają bez prawa a-kosmiczne, podczas gdy nauki szczegółowe bez prawa stają się nieludzkie”: M. Serres, B. Latour, *Conversations on Science, Culture and Time*, przeł. R. Lapidus, University of Michigan Press, Ann Arbor 1995, s. 142. Nieludzkość pojmowana jest jako odseparowanie się czynnika technologicznego od ludzkiego, ale nie poprzez biotechnologiczne ingerencje w ciało człowieka, ale zredukowanie płaszczyzny pozwalającej na włączenie obrazu człowieka do wizji rozwoju techno-nauki. Zatem gdy nauki podstawowe, pozbywszy się człowieka, stają się nieludzkie (nawet nie w sensie techniczne, lecz nieludzkie jako te, które nie uwzględniają człowieka, projektując określoną przyszłość), to nauki społeczne bez odniesienia do „obiekту” i „świata” eksponują się na utratę odpowiedzialności, a razem na zapomnienie *humanitas*. Jest to teza M. Serresa wyłożona na stronie 180 tej książki.

⁹ Metafora ta pojawiła się u Deleuze’a, w której określa mózg jako ekran: J. Spalińska-Mazur, *Obraz-czas-myśl. O widzeniu w animacji filmowej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2007, s. 26. Posthumanizm oznacza zachowanie człowieka rozumianego w jego dotychczasowych formach metafizycznych, symbolicznych i cielesnych. Transhumanizm zaś rezygnuje z człowieka pojętego istotowo na rzecz jego przyszłych, jeszcze nie do końca wyobrażonych i pomyślanych form mogących przybrać postać raczej danych niż ciała, czyli form umożliwiających nieskończone przedłużanie życia, a wiążąc docelowo zwiaśtując nieśmiertelność. Szerzej o metafizycznych skutkach posthumanizmu i transhumanizmu piszę w książce *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, która ukaże się nakładem Wydawnictwa Naukowego Wydziału Nauk Społecznych UAM.

Joanna Spalińska-Mazur zauważa, że:

Każdy obraz jest drogą, po której toczą się we wszystkich kierunkach zmiany. Każdy obraz działa też na inne obrazy i odpowiada na działanie innych wszystkimi swoimi stronami naraz i przez swe części składowe. Nieskończony zbiór wszystkich obrazów stanowi rodzaj immanentnej płaszczyzny. Jest ona powierzchnią ruchów powstających między zewnętrznymi częściami zamkniętych systemów (zamkniętych zbiorów) a innymi takimi systemami¹⁰.

Zdaniem Deleuze'a świat jest obrazem¹¹ i zgodnie z powyższym twierdzeniem ma on wymiar performatywny. W tym sensie będę odczytywał obrazy pamięci, które deterytoralizują się do nośników technicznej pamięci. Poddawane są one seriom „niehumanicznych” operacji. Zdaniem Lyotarda: „Ludzka kora mózgowa właściwie «czytana» tak, jak pole elektroniczne; poprzez system neurowegetatywny ludzka uczuciowość jest sterowana na podobieństwo skomplikowanej organizacji chemicznej, złożonej z informacji transmitowanych przez media i połączonych stosownie do kodu przez interfejsy, gdzie odbywają się «translacje»”¹². Kwestia technologicznej ingerencji w osobniczą pamięć nie odnosi się tylko do zmiany nośnika na techniczny, lecz wiąże się z łatwością takiej substytucji. Podmiot tak szybko się przyzwyczaja do nowych warunków, że „właściwie nic się nie stało”, to znaczy nie doznaje on szoku wymiany fundamentu jego pamięciowych syntez z obrazów ludzkich na te niehumaniczne strukturyzowane technicznie. Transmisja wszelkich obrazów dokonuje się z konieczności w zapośredniczeniu i otoczeniu mediów technicznych. W ten sposób obrazy pamięci nasycane są sukcesywnie „niehumannością” technologicznego strukturyzowania.

Nieludzkie

Dziś za sprawą nanotechnologii i biotechnologii określenie „niehumaniczne” w znaczeniu techniczne jest bardziej „humaniczne” i powszechne niż wszystkie inne terminy służące do opisu współczesnej kondycji ludzkości zagrożonej przez ingerencje technonauki. Taki stan rzeczy zmusza do podjęcia refleksji nad granicami człowieczeństwa. Walter Benjamin obawiał się o aurę dzieła sztuki, o ten arystokratyczny sensualizm wynikający z relacji z obiektem oryginalnym, niepomnażanym technicznie, niekopiowanym i niefabrykowanym. Obecnie możemy zapytać, czy człowiek nie stoi przed podobnym zagrożeniem; czy technicyzacja nie odbiera nam „aury” pamięci oraz języka na rzecz konformizmu programowalnych technicznie podobieństw przedmiotów wirtualnych produkowanych przez przemysł egzystencjalny¹³. Nie mówię o figurze niehumanicznego jako o dialektycznym przeciwieństwie humanicznego, technologia bowiem niweluje binarne różnice dzielące człowieka i nie-człowieka, zaprowadzając globalny indyferentyzm ontologiczny,

¹⁰ Tamże, s. 29-30.

¹¹ Tamże, s. 82.

¹² J. F. Lyotard, „Les Immatériaux”, przeł. M. Sułkowska, w: *Muzeum sztuki*, red. M. Popczyk, Universitas, Kraków 2005, s. 224.

¹³ Por. O genezie przemysłów egzystencjalnych: R. Ilnicki, *Globalizacja techniczna jako proces autonomizacji przemysłu programów* (w recenzji).

w wyniku czego „nową” ludzkością jest niehumanizm. W tym sensie „niehumaniczne” to „(...) eksperyment myślowy obracający się wokół uczynienia anamnezy części kolektywnej myśli w pracy w globalnym mózgu”¹⁵ realizowany dziś przez media społecznościowe, przetwarzanie chmurowe (*cloud computing*), systemy eksperckie, biotechnologie i nanotechnologie. Wszystkie one dążą do maksymalizacji połączeń, w konsekwencji czego nie ma już pojedynczego (singularnego) człowieka, istnieje tylko wspólnota technicznie złączonych ludzi.

Mówiąc „niehumaniczne”, myślimy „techniczne”. Narzędzie wypiera człowieczeństwo¹⁶ i choć narzędzia towarzyszyły człowiekowi od zawsze (M. Heidegger, A. Leroi-Gourhan), to współcześnie uwolniły się one spod „celu (telosu) i symbolu”, prowadząc o wyłączenia pamięci technologicznymi środkami. Technicyzacja nie jest koncyliacyjnym procesem stopniowo implementowanym i polegającym na instalowaniu w tkankę kultury obiektów technicznych, lecz cechuje ją pewna agresja, którą Jean F. Lyotard określa jako inwazję¹⁷. Twierdzi też za Bernardem Stieglerelem, że wszystkie technologią są obiektywizacją, to znaczy, że abstrakcyjny proces zostaje urzeczywistniony wraz z uprzestrzennieniem znaczenia, którego modelem jest samo pisanie (inskrpcja)¹⁸. Zatem technologie reifikują do swego poziomu rzeczywistość, wpierv poddając ją procesom abstrakcji, by zaktualizować tę wirtualność w określonych technologiach. Samo „skażenie” tym zapośredniczeniem pozostaje (odkłada się w pamięci) i to ono wyznacza nas sposób myślenia o rzeczywistości, jak bowiem zauważa Norbert Wiener: „Stan techniki jest w każdej epoce odbiciem stanu myśli”¹⁹. To znaczenie związane z inskrpcją generuje w sferze publicznej „społeczność użytkowników-prosumentów”²⁰, która „zachowuje znak przeszłego wydarzenia albo raczej produkuje go jako dostępną, prezentowalną i reaktualizowalną przeszłość”²¹. Zatem wyróżnia on „kilka aspektów tego efektu-pamięci wywołanego przez technikę jako inskrpcję, odnosząc go szczególnie do obecnego stanu technologicznego”²², wyróżniając:

ogólnie trzy typy efektów-pamięciowych (pamięci) technologicznej inskrpcji: torowanie, skanowanie (przeszukiwanie) (*scanning*) i przechodzenie (*passing*), które są mniej lub bardziej zbieżne

¹⁴ Niehumanizm wpisuje się także w debatę dotyczącą możliwości kontynuacji lub przewartościowania kondycji ludzkiej, czyli posthumanizmu oraz transhumanizmu.

¹⁵ P. Harris, „Thinking @ the Speed of Time: Globalization and its Discontents or, Can Lyotard’s Thought go on Without a Body?”, w: *Jean-François Lyotard: Time and Judgment*, red. R. Harvey, L-R. Schehr, Yale University Press, Connecticut 2001, s. 148.

¹⁶ B. Stiegler, *Technics and Time 1: The Fault of Epimetheus*, przeł. R. Beardsworth, G. Collins, Stanford University Press, Stanford 1998.

¹⁷ J. F. Lyotard, „Logos and Techne or Telegraphy”, w: tenże, *Inhuman*, Polity Press, Stanford 1991, s. 47.

¹⁸ Tamże, s. 47.

¹⁹ N. Wiener, *Cybernetyka czyli sterowanie i komunikacja w zwierzęciu i maszynie*, przeł. J. Mieścicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971, s. 66.

²⁰ Prosumenci korzystają z permanentnie niedokończonych przedmiotów i usług. Wszelkie działanie ma kolektywny charakter, ponieważ wykorzystywane przez prosumerię narzędzia powstają w wyniku społecznościowej obróbki i są wykańczane oraz aplikowane, po czym wyniki, rezultaty, opinie trafiają z powrotem do prosumenckiego transferu wiedzy na portalach internetowych czy innych interaktywnych programach wymiany doświadczeń z własnoręcznym dookreśleniem produktów.

²¹ J. F. Lyotard, *Inhuman*, s. 48.

²² Tamże.

z trzema typami temporalnej syntezy połączonej z inskrypcją: nawykiem (habit), pamiętaniem [*rémemoriation*] i anamnezą²³.

Przedstawienie tych efektów pamięciowych ma doprowadzić do zrozumienia, na czym polega technologiczne strukturyzowanie pamięci oraz jego możliwe przezwycięzenie.

Nawyki

Pierwszym efektem pamięciowym jest nawyk. Tak oto ujmuje jego znaczenie Lyotard: „Nawyki jest energetycznym ustawieniem, czasem będącym złożonym, o zmiennej plastyczności, które nadaje strukturę zachowaniu określonego typu w sytuacji kontekstowej. Stabilność ustawienia (*set-up*) pozwala być powtarzanym określonemu typowi zachowania ze znaczącą oszczędnością energii”²⁴. Nawyki są nabywane. To właśnie dzięki ich trwałości symboliczne regulacje zachowania ludzi stają się możliwe, nawyk bowiem w sensie ontologicznym odnosi się do pojęcia powtórzenia. „«Kultury», w kulturalistycznym znaczeniu, mogą być rozważane jako mgławice nawyków, który kontynuowane działanie na indywidua, które są jej elementami jest kierowane przez te stabilne energetyczne ustawienia, które współcześnie antropologowie nazywają strukturami”²⁵. Natychmiastowa aktualizacja nawyku pochodzi nie z regulacji symbolicznych ludzkiej aktywności, lecz z programu zachowania opartego na instrukcjach pobieranych z pamięci technologicznie zestrukturyzowanej. Nawyki wyrwane są z ich naturalnej obecności, zabrany jest także ich czas wydarzania się (powtarzania) – teraz są bezczasowe, kryterium ich zachodzenia są jedynie „niehumaniczne” obrazy, które kierują jednostki do wirtualnej pustki, w której może zająć i zrealizować się wszystko, pod warunkiem, że zostało to uprzednio wgrane – zainstalowane w obrazie pamięci jako podstawie wykonania określonego algorytmu aktywności. Działanie nawyków nie odnosi się już do rzeczywistości historycznej, lecz do sposobów autoorganizacji opartej na ahistorycznych, atemporalnych regułach techniczno-kulturowego procesu *autopoiesis* (samowytwarzania, które zapewnia utrzymanie podstawowych procesów systemu). Technicyzacja wprowadza dodatkowe metareguly własnego funkcjonowania, które metastabilizują tak zderegulowany nawyk, który nie jest już utrwalaniem zachowań w oparciu o symboliczne regulacje kultury. Media techniczne sprawiają, że staje się od nich niezależny.

Skanowanie

Drugim efektem pamięciowym jest skanowanie. O ile nawyk stanowił podstawę funkcjonowania człowieka, to tyle ta zasada działania pamięci stanowi jego rozszerzenie. Francuski filozof tak oto określa jego rolę:

²³ Tamże.

²⁴ Tamże.

²⁵ J. F. Lyotard, *Inhuman* dz. cyt., s. 49.

To co nazywam skanowaniem koresponduje tutaj z temporalną syntezą, która w klasycznej filozofii i psychologii nazwana była pamiętaniem. Przeciwwstawiona nawyko-torowaniu, synteza pamiętania implikuje nie tylko retencję przeszłości w teraźniejszości jako teraz (obecnej), lecz syntezę przeszłości jako takiej i jej reaktualizacji jako przeszłości w teraźniejszości (świadomości). Pamiętanie implikuje identyfikację tego, co jest zapamiętywane i jego klasyfikację w kalendarzu i kartografii²⁶.

Samo pamiętanie, według Lyotarda, jest tele-grafią, ponieważ z meta poziomu stabilizuje przypomnienia i „zachowuje reakcję jak potencjalną (lub nawykową)” u Bergsona. Tym metastabilizatorem jest język występujący tutaj w roli podstawowej metatechniki, co Lyotard podkreśla w następujący sposób:

Jako przeciwwstawiona prostemu torowaniu, język-pamięć implikuje właściwości nieznanne nawykowi: denotacja tego co zachowane (dzięki symbolicznej transkrypcji), rekursywności (powtarzalności) (kombinacje znaków są niepoliczalne, począwszy od prostych generatywnych zasad, jego „gramatyki”) i samo-odniesienia (znaki języka mogą być denotowane przez znaki języka: metajęzyk)²⁷.

Ma zatem właściwości retencjonalne, jest zdolna do zapisywania w języku – interaktywnemu medium transmisji kultury. W tej perspektywie „Historia życia na ziemi nie może być asymilowana do historii techniki w zdroworozsądkowy sposób, ponieważ nie postępowała poprzez pamiętanie lecz torowanie (przełamywanie)”²⁸. Kulturowy nawyk technicyzacji występuje wtedy, gdy kultura zostaje poddana biotechnosystemowej kontroli w procesie nieustannej adaptacji, gdzie postęp staje się nawykiem kultury, a przez to staje się nawykiem pamięciowym użytkowników, którzy pamiętają jedynie, co służy maksymalizacji ich osiągnięć. Jako ludzie czerpiemy z zasobów niczyich, które determinują nasze działania, ponieważ baza danych jako składowisko technopamięciowych danych umożliwia aktualizację wszystkiego, strukturyzując „niehumaniczne” obrazy pamięci, czyli nadając przedmiotom wirtualnym określone miejsce w jej organizacji. To aktualizowanie przedmiotów wirtualnych umiejscowionych w bazach danych zależne jest jedynie od mocy pragnienia, czyli produkcji określonego kapitału uwagi. Jest wrogię wszelkiej kulturze i stałym sposobom funkcjonowania. Nawyk jest instynktowny i pasywny (w sensie jego automatyzmu), podczas gdy pamiętanie odnosi się do wolicjonalnej aktywności (z powodu dokonania selekcji tego, co godne zapamiętania i późniejszego dobywania zapisów z archiwów pamięci). Właśnie z techniką związana jest nawykowość pamięci, która bardzo szybko dostosowuje się do wszelkich technologii technowirtualności²⁹. Powtarzamy nawyk, ale niekoniecznie to, do czego on się odnosi, ciąg bowiem czynności jest deregulowany przez zmieniającą się podstawę w postaci skanowania, które zamiast tego, co było obecne przywodzi niehumaniczne obrazy pamięci niczyjej. Sam nawyk staje się procedurą wykonywaną w środowisku wirtualnej pustki i bez sprzężenia zwrotnego z pamięciowym efektem skanowania nie jest w stanie

²⁶ Tamże, s. 51.

²⁷ Tamże, s. 52.

²⁸ Tamże.

²⁹ Sama wirtualność źródłowo jest pojęciem filozoficznym. Technowirtualność odpowiada stanowi technicyzowanej wirtualności. Kwestię tę rozwijam w przygotowywanej rozprawie doktorskiej *Filozofia wirtualności jako narzędzie interpretacyjnej współczesnej technicyzacji kultury*.

zapewnić spójnego funkcjonowania jednostce. Nie ma limitu, końca – nawyk może być powtarzany w nieskończoność zupełnie bezwiednie³⁰.

Pamiętanie jest aktywne, a torowanie (przełamywanie, zrywanie) reaktywne³¹. „Jest jasne, że techno-nauka w jej obecnym stanie jest siłą «ujmowania w serie» (*put in series*), która jest przy pracy na planecie ziemi, i że rasa ludzka jest o wiele bardziej jej wehikułem niż beneficjentem”³². Te serie wyznaczają rytmy stechnicyzowanej kultury, z którymi człowiek synchronizuje się w tym trybie pakietowania – dzielenia jego niczyjego doświadczenia będącego źródłem pamięci, pochodzi ono bowiem z zestawiania technopamięciowych danych nie należących do nikogo (przynależnych wszystkim). Moc³³ mediów technicznych to zdolność układania produktów efektu pamięci skanowania w serie, co czyni tę pamięć zestrukturyzowaną technologicznie.

„To wykluczenie końca jest tutaj zawarte w zasadzie skanowania. Jest ubrane w różnego rodzaju przebrania: przeznaczenie człowieka, postęp, oświecenie, emancypację, szczęście. Dzisiaj to wykluczenie wydaje się nagie. Więcej wiedzy i mocy tak, ale dlaczego – już nie. Czy *telekoinonia*, telegraficzne społeczeństwo bez telosu (celu) może zostać ukonstytuowane wokół albo z tego wykluczenia?”³⁴ Zatem francuski filozof pyta: jak jest możliwa filozofia po technologicznym wykluczeniu pamiętania? W kulturze musi istnieć cel skanowania – przeszukiwania pamięci. Gdy społeczeństwo nie ma celu, to co staje się jego celem? Dziś odpowiedź należałoby sformułować w oparciu o kulturę afektów, gdyż nie domagają się one wyjaśnienia swojego pochodzenia ani też określenia celowości. Pakiety nawyków odłączone są od pamiętania, aktualizują odłączenie i wykluczenie człowieka z autentyczności przeżywania pamięci.

Anamneza

Anamneza oznacza szczególny efekt pamięci. J. F. Lyotard nie wywodzi go jednak od Platona, twierdząc że:

Używam terminu «przejście» z aluzją do trzeciej techniki zapamiętywania, którą Freud przeciwstawia dwóm pierwszym w swoim tekście o «technice psychoanalitycznej»: (nieskończone) przejście jest tutaj niemieckim *durch* (przez) jak w *Durcharbeitung* albo *poprzez* (*thorough*) w angielskim *working through* (przepracowaniu), przejście przez *trans-* albo *per-*laborację³⁵.

³⁰ Jest to technowirtualna realizacja nietscheańskiej idei wiecznego powrotu – pętli zaprogramowanego technicznie zachowania różnicowanego nie poprzez indywidualne doświadczenie, ale zeskanowane, ściągnięte i zainstalowane przedmioty wirtualne – fragmenty pamięci niczyjej, które powodują, że jednostka robiąc „to samo”, pamięta jednak za każdym razem „inaczej”. Możemy żyć bez pamięci niczym heideggerowskie stechnicyzowane zwierzęta (one żyją także bez przyszłości rozumianej tutaj jako funkcja pamięci), posiadając jednocześnie zestaw autoregulacyjnych reguł programujących człowieka tak, aby przy całej zmienności technicznie implementowanych wspomnień zachowywał podstawowe mechanizmy behawioralne.

³¹ J. F. Lyotard, *Inhuman*, s. 53.

³² Tamże.

³³ Moc rozumiana jest tutaj jako technowirtualność, ma ona bowiem charakter bezpośredniej sprawczości dokonującej się poprzez optymalizację lub dezoptymalizację (zaprogramowane zaburzenie) wspomnień człowieka.

³⁴ J. F. Lyotard, *Inhuman*, s. 54.

³⁵ Tamże.

Takie postawienie kwestii pozwala łączyć anamnezę z podejmowaniem aktywności, abstrahując tym samym od sprowadzania jej jedynie do kontemplatywnego wymiaru wiązania się z ideami platońskimi. Skoro realizuje się ona w działaniu, to warto zestawić ją z Lyotardowskim rozumieniem techniki: „Jeśli jest tak, że przepracowanie na pewno używa więcej siły niż inne techniki, tak jest dlatego, że jest to technika bez zasady albo z negatywną zasadą, deregulacją. Generatywność, jeśli to możliwe, bez ustawienia (*set-up*) innym niż nieobecność ustawienia”³⁶. Technika wychodzi poza kulturę – nie może być w niej zawarta, ponieważ technika znosi wszelką negatywność. Trauma powraca, dopóki nie zostanie przepracowana przez analizę³⁷: „Albo, jeśli wolisz, przejść poza przypomnienie tego co zostało zapomniane. Celem byłoby przypomnienie tego co nie mogło zostać zapomniane, ponieważ nigdy nie było zapisane”³⁸, będąc nadpisany przez technopamięciowe dane. Ta pamięć niezapamiętana to pamięć niczyja, ta niepamięć poddana technicyzacji staje się antypamięcią – można przypomnieć sobie więcej niż się przeżyło, ale też nie można sobie przypomnieć nic biograficznego właściwego pamięci osobniczej. Takie doświadczanie antypamięci jest fałszywą anamnezą utrudniającą jakiegokolwiek przepracowanie.

Anamneza obnaża wszystkie lustra techniki. To odwrotna transgresja, transgresja *a rebour* pamięci: przekraczamy to, co jest na rzecz cofnięcia się, przejścia do tego, co było. Na to jednak nie ma ani siły, którą pochłania nawykowość, ani czasu na refleksję, która miałaby być początkiem nieopłacalnej z perspektywy metafizyki kapitału anamnezy. Ta anamneza nie jest związana z subtelną kontemplacją, która prowadzi do przypomnienia wiecznotrwałych idei, lecz jest załamywaniem, agresywną siłą, która rozsądza od wewnątrz porządek nieludzkich obrazów strukturyzowanej technologicznie pamięci. Jednak Lyotard mówi o tym, że to przejście nie jest transgresją, rezygnując z witalistycznej interpretacji. Twierdzi jednak, że może odrzuca tę opcję, nazbyt szybko kierując się w stronę materialistycznego rozumienia technologii³⁹. Właśnie zderzenie techniki i afektów ukazuje nam, czym jest pamięć w jej technicyzacyjnych przemianach. Przywołując opowieść Dogena o lustrze, w obliczu którego pękają inne lustra, Lyotard opisuje działanie tej hiperanamnezy:

«Jest tylko łamanie». Więc jest rozdzierająca obecność, które nigdy nie jest wpisana lub zapamiętana. Ona nie pojawia się. Nie jest to zapomniana inskrypcja, nie ma swojego miejsca i czasu z pomocą inskrypcji, w lustrze w lampie. Pozostaje nieznaną dla torowań i skanowań⁴⁰.

Mówi jeszcze o tym w kontekście „przemocy łamania”, która wymusza podmiot do wybudzenia się z „komy” technicznej pamięci. Nienaturalne, nieludzkie jest to, co sprzeciwia się źródłowej obecności, a jest tym cyfryzacja mózgu⁴¹ jako medium analogowego. Wiąże to się z wykształceniem nowych zmysłów

³⁶ Tamże.

³⁷ P. Harris, dz. cyt., s. 140.

³⁸ J. F. Lyotard, *Inhuman*, s. 54.

³⁹ Tamże, s. 55.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Idea zawarta w artykule J. F. Lyotarda, „Les Immatériaux”.

krtycznych u użytkowników kultury wychowanych całkowicie w świecie nieustannej technicyzacji realizowanej poprzez wirtualizację⁴². Baza danych jest organiczna, a raczej steruje retencjonalną skończonością⁴³ z perspektywy cyfrowości, zwalnia pracę pamięci na rzecz porządkowania i algorytmizowania danych pamięciowych, dzięki czemu możliwe jest przeszukiwanie jej w czasie rzeczywistym. Jest to proces wspominania instant realizujący się w swej natychmiastowości. Metafizyka kapitału pamięci to ontologia, w której technomerkantylistyczne podmioty tak zacieśniają i ograniczają dystrybucję technologicznie strukturyzowanej pamięci, żeby odciąć jednostki od możliwości prawdziwej anamnezy – „anamneza byłaby tym powiadomieniem, tym ostrzeżeniem albo zobowiązaniem (...) w stronę czystego lustra, poprzez łamanie”⁴⁴.

Anamneza dla Lyotarda znajduje się na poziomie monistycznym, na którym następuje zniszczenie wszystkich nieludzkich obrazów i dotarcie do źródłowej pamięci. Hiperanamneza jest zdolna rozbić wszystkie lustra, anihilując poprzednie efekty pamięci, których zasada organizacyjna została przejęta przez techniczne autoregulacje⁴⁵. Jest ona koniecznym skutkiem, by móc opuścić technokoneksjonistyczne zdarzenia, które zamykają człowieka w sztucznej nieskończoności. Anamneza jest zdolna przerwać te autoregulacje techniczne, które tak opisuje Lyotard:

⁴² Co skutkuje technowirtualizowaniem rzeczywistości, w tym także technologicznym strukturyzowaniem „nieludzkich” obrazów pamięci.

⁴³ Żeby kultura mogła działać, symbole muszą być zapisane w pewnej skończoności, która określałaby zasady ich przywoływania. Tak rozumiana retencjonalna skończoność jako archiwum poddana technicyzacji otwiera się na sztuczną nieskończoność, symboliczne bowiem zasady strukturyzowania pamięci nie obowiązują, zwracając się ku dowolności przypominania sobie czegokolwiek z pamięci niczyjej. Por. B. Stiegler, *Technics and Time 2: Disorientation*, przeł. S. Barker, Stanford University Press, Stanford 2009.

⁴⁴ J. F. Lyotard, *Inhuman*, s. 56.

⁴⁵ Przykładem tego jest dostawianie przypomnień z popularnych portali społecznościowych, by wymienić chociażby Facebook, Naszą-klasę, które wszelkie okoliczności, rocznice, wydarzenia o źródłowym znaczeniu dla społeczności parametryzują, by potem wysłać przypomnienia. W ten sposób nie można nie pamiętać. Widzimy wszystko, w rocznicę ślubu oglądamy zdjęcia jakości cyfrowej, by zaktualizować bezbłędnie przypomnienie. Cyfrowość, jakość wysokiej definicji jest tak szczegółowa, że nie pozostaje nam miejsca na interpretację, na rozpoznanie, czyli, odnosząc się do drugiego efektu pamięci wymienionego przez Lyotarda – skanowanie zdjęcia w poszukiwaniu szczegółów, które pobudzą nasze przypomnienie. Tutaj mamy do czynienia z absolutną widzialnością, która w swej totalności znosi wszelką transparentność. Cyfrowość jest oczywista, a człowiek początkowo nie wierzy, że to zapamiętał. To też ta natarczywość baz danych, nieprzerwane oferowanie przypomnień, proponowanie wirtualnych przedmiotów z nimi skorelowanych, które przesyłane tworzą tradycję nawyków, czyli automatycznych czynności bazujących na wbudowanych w interfejs możliwości, które pozwalają interaktywnie poprzez wysyłanie techniczne zapośredniczenie „przypomnień, że pamiętamy”, a zatem naszą obecność, właściwie teleobecność, uobecniamy przez to, co nieobecne. W ten sposób krąg przypominania i rytualnej odpowiedzi, cykle świąt ludycznej dionizyjskości składania życzeń zostaje wyparty przez interaktywnego Apollina, który nakazuje odpowiedzieć, nakazuje pamiętać w każdej sytuacji, który każe żyć w harmonii z przypomnieniami w społeczeństwie dyspozytywów. Apollo i Dionizos stają się od siebie nieodróżnialni, właśnie przez to formatowanie afektów do postaci cyfrowej wiążącej się na ontologicznym poziomie z danymi mikroświata – chaosmosem strukturyzowanym przez technologię. Użytkownicy z ich przedinterfejsowanych perspektyw odnoszą wrażenie, że uczestniczą w orszaku Dionizosa, dopisują się bowiem do grup, modyfikują swoją tożsamość poprzez dołączanie i odłączanie się do stron zainteresowań w zależności od nastroju, lecz w rzeczywistości służą techno-Apollo-Dionizosowi, struktura bowiem stron narzuca i algorytmami szczegółowo określa prawa dostępu oraz możliwość interakcji. Technicyzacja pamięci zaciera różnicę pomiędzy nawykiem i przypomnieniem przy wszelkich próbach identyfikacji wspomnień.

Ludzie okresu masowości byli ujednoliceni i zdepersonalizowani. Mężczyzna czy kobieta okresu szybkości reaguje na innych ludzi i kładzie nacisk na różnicę. Przyczyna tego jest jasna: podczas gdy człowiek masowej ery telewizji był otoczony przez sieci środków masowego przekazu, uwięziony w świecie stworzonym przez przemysł świadomości, człowiek szybkości wieku komputerów jest wszędzie w centrum wydarzeń⁴⁶.

To właśnie ten brak zewnątrz, który sprawia, że zawsze możemy się podłączyć do jakiegoś terytorium zwrotnie programującego człowieka⁴⁷. To realizacja acentrycznego monizmu, gdziekolwiek bowiem klikniemy – przenosimy się do jednego z wirtualnych centrów, które połączone jest z innymi centrami, wszystkie będące czystym wnętrzem/zewnątrzem⁴⁸. Sieci bowiem nie mają wnętrza, nic na nich nie jest odwzorowywane, tylko następuje ciągłe zapisywanie i rekombinacja połączeń. W tym sensie nasza pamięć jest połączona z pamięcią wszystkich, co możemy określić mianem nędzy pamięci, gdyż jest to pamięć niczyja, zależna jedynie od dostępu do danej bazy danych – już nie od skutego w symbole doświadczenia. Zachodzi nieustanny remiks naszych wspomnień, po to przecież wystawiamy je na widok publiczny, na widok wszystkich vouyerów, wirtualnych obserwatorów częściowych, by mogli oni dokonać komentarzy, przeróbek, modyfikacji, tak aby wspomnienie to zostało kolektywnie usankcjonowane. W ten sposób liczba modyfikacji świadczy o atrakcyjności, podlegając statystycznemu rankingowaniu zgodnie z danym algorytmem. To także ocena albumów pamięci, gdzie użytkownicy urządzają plebiscyty, lokalne „konkursy piękności” wspomnień, które pozwalają wyłonić nową klasę wirtualnych pretendentów – popularnych, czyli kopiowalnych. Celem bowiem jest rozprzestrzenianie własnej pamięci, tak aby mogła ona opanować dane medium – wtedy pozornie staje się ona „czyjaś”, ale zawsze dlatego, że przyswajają je anonimowe podmioty niemające z nią innego kontaktu niż ten teleobecny. Przechodzi ona od sieci do sieci, dekontekstualizując i rekontekstualizując się na interfejsach interpasynowego odbioru i wymuszonej przez dany program reaktywności. Nową mocą przedstawiania jest wyświetlanie: wyświetla nam się pamięć, tożsamość, wiedza. Wszystko to dokonuje się w estetycznej – chaestetycznej manierze upiększania wszystkiego, uatrakcyjniania nieludzkich i pozaludzkich obrazów metodami technologicznego retuszu i formatowania⁴⁹.

Tak odciążona przez technologie elektronicznego magazynowania danych pamięć wystawiona zostaje na ryzyko skasowania. Dlatego też podmioty bądź z niej rezygnują, uznając ją za produkt uboczny pracy ich autoregulacji albo też tworzą niezliczone liczby kopii zapasowych, by zapobiec usunięciu ich z pamięci. W obu tych wypadkach jednak jest ona deterytorializowana do baz danych, wymuszając techniczne zapośredniczenie przy wykonywaniu dowolnej operacji. System zawsze wygrywa w tym sensie, że szybko funkcjonując,

⁴⁶ D. de Kerckhove, *Powłoka kultury. Odkrywanie nowej elektronicznej rzeczywistości*, przeł. C. Dewdney, Mikom – Somerville House Publishing, Warszawa-Toronto 1996, s. 137.

⁴⁷ Zob. R. Ilnicki, *Programowanie człowieka. Antropotechniki na miejsce antropologii* (w druku). Wskazuję tam, że człowiek jest definiowany przez sposoby bycia zapośredniczone techniczne. Gatunkowość techniczna człowieka zostaje przeniesiona na antropotechniki, czyli na zestawy ćwiczeń zasobów podmiotowych przez media techniczne.

⁴⁸ Czyli pozapodmiotową subiektywnością. Jest to pojęcie używane przez Felixa Guattariego.

⁴⁹ Jest to proces analogiczny do śnienia.

szybko zapomina, zawsze pozostawiając człowieka na wolniejszej prędkości wydarzania się. Panicznie magazynujemy to, czego boimy się zapomnieć, jednak technologie sieci i programów wysuszają i pustoszą naszą naturalną pamięć. W ten sposób realizuje się aktywne zapominanie, w wyniku czego paradygmat obecności właściwy dla zachodniej myśli filozoficznej⁵⁰ jest zastępowany przez nieobecne bycie, bycie niczyje, czyli egzystencję nienależącą do jakiegokolwiek podmiotowości, profilowaną dostępowym wyborem wspomnień.

Anamneza jest przepracowywaniem, więc skoro możemy mieć zapis, tego, co nigdy się nie wydarzyło, to czy nie możemy przepracowywać tej technopamięci? Otóż nie jest to „prawdziwy” zapis, tylko zebranie punktów widzenia w bazie danych perspektyw. Zatem pomimo nośnika mediów technicznych pamięci przepracowujemy sen będący nieuchwytny dla władz rozumu. To, co jest obecne, było obecne. Zamiast tego zjawia się zaprogramowane „to”, co nie zostało uobecnione – snięcie rodziców, spotkanych ludzi, znajomych, czyli podmioty niegdyś obecne, mieszające i zestawiające się z fragmentami pamięci niczyjej, przez co tracą one swoje znaczenie i sens, skoro wyświełają się w sytuacji niezrozumiałego i niepoddającego się interpretacji technopamięciowego remiksu. Postaci te zjawiają się w przebraniach, przemieszczeniach. Anamneza w tym wypadku jest nierozstrzygalna. Zanim jednak ukaże, w jaki sposób może dojść do rozstrzygnięcia na gruncie sztuki i estetyki, należy podsumować dotychczasowe rozważania.

Synteza dotychczasowych ustaleń

Pamięć niczyja to pamięć technologiczna, mnemotechnologia, nie wspomaga ośrodkowej pamięci, nie ma ośrodka pamięci, w wyniku czego zanika podział na zewnętrzne i wewnętrzne. Wszystko staje się wewnętrzne, pamięć techniczna jest interioryzowana, uwewnętrzniana i jest podstawą subiektywizacji. To roszczenie popędowe pamięci do bycia reaktualizowaną czyni ustalenia Lyotarda bezsilnymi, nie ma bowiem teorii języka uwzględniającego technologiczną strukturyzację pamięci, ponieważ formułuje uwagi na podstawie Wittgensteina, Derridy i innych w paradygmacie logocentrycznym, podkreślając moc rozumu jako zasady porządkującej rzeczywistość. Mówię tutaj o ogólnej cybernetyce języka w służbie maszyn społecznych. Pamięć niczyja, zdecentrowana i z ciągle się decentrującym ośrodkiem jest podstawą podmiotowej selektywnej jaźni, która używa pamięci w stosunku do tego, co obecne. W takiej sytuacji nie ma wyjścia poza język, gdyż mnemotechnika, związana z językiem, ustępuje technopamięciowym danym – zbiorom danych transferowanych seryjnie w pakietach. Odpowiada to bergsonowskiej niezaktualizowanej pamięci świata (wirtualności). Mnemotechnologie zastępują mnemotechniki, sprawiając, że technologie biotechnosystemowe jako technologie transformacyjne (biotechnologie

⁵⁰ Jako paradygmat dotyczy także języka, wypowiedź bowiem „wypowiada” jakąś obecność: I. Lorenz, *Logos i mit estetyczności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1993, s. 279. Dalej w tym samym dziele Autorka przytacza słowa Jacquesa Derridy: „Logocentryzm byłby zatem współzależny z określeniem bycia bytu jako obecności” (s. 187).

i nanotechnologie) czynią pierwszą aktualizację „niehumanicznych” obrazów pamięci niczyjej, która staje się źródłowa. Jest ona podobna do pracy pamięci we śnie; jej immanentny charakter to bycie pozbawioną zewnątrz, brak osadzenia w obecności, gdzie następuje przypominanie w „przebraniu”, które przemieszcza się w przedmioty, które nie były obecne (baza danych ciągle się reorganizuje, będąc dynamiczną technologią, a dane z niej transferowane zmieniają charakter osobniczej i kulturowej pamięci).

Istota ludzka, która *prześnitaby* swe istnienie zamiast je przeżyć, ogarniałaby w każdej chwili nieskończoną ilość szczegółów swej przeszłości⁵¹. Przeciwnie zaś, ten, kto odtrąciłby tę pamięć wraz ze wszystkim, co ona zawiera *odgrywałby* ustawicznie swe istnienie zamiast je sobie wernie przedstawić; byłby to świadomy automat⁵², posługujący się użytecznymi przedstawieniami, przedłużającymi bodziec w odpowiednią reakcję⁵³.

To nawykowy sen, wspomnianie jest nawykowe albo włączone – pamiętamy wszystko jak we śnie, nie mamy możliwości selekcji wspomnień albo nie możemy przywołać nic oprócz reguł organizacji naszego życia. W tym sensie pierwszy efekt pamięci zupełnie przejmuje drugi efekt pamięci i stają się podstawą pamięciowych syntez. Tradycyjnie pamięć transcendentalna, pamięć śniąca, do czegoś się odwołuje, co było perceptami. Pamiętać we śnie i po śnie oznacza, że to, co było obecne, śni mi się w otoczeniu czegoś, co nigdy nie było obecne. Sen oznacza to, co spostrzegliśmy, podczas gdy magazyn, z którego to się śni, czyli komutacja danych jest określana przez wszechkoneksjonizm i technowirtualność. Sen jest realizowaniem się tej technicznej wirtualności. Na ekranie snu aktualizują się zlepki tego wszystkiego, co kiedyś było obecne, w otoczeniu dla nas nowym – tylko coś „prześwituje” tym, co było obecne, lecz nie ma mimesis, odwzorowywania. Zamiast tego realizuje się nieograniczona synteza, w której brak jest reguł składniowych i syntagmatycznych, co stanowi naczelną ideę wirtualności – zamiana jednego „wspomnienia” na drugie z natychmiastową prędkością na zasadzie „każdy kawałek do każdego kawałka”. Kwestię tę problematyzuje Louis Wolfson⁵⁴, mówiąc o bezregularności pamięci niczyjej, która współcześnie jest odtwarzana na ekranie. Przez tę nieograniczoną techniczną syntezę pamięci następuje źródłowy brak obecności, podmiot bowiem przechodzi w stan snienia/uśpienia. W takiej sytuacji nie ma on pamięci, ponieważ pamięć niczyja to antypamięć (nie niepamięć). Pamięć czystej przeszłości jest swojej czystej postaci antypamięcią⁵⁵, bo nie pochodzi z bycia, lecz z wirtualnej pustki. Pamięć czystego bycia zamienia się w antybycie pamięci śniącej i funkcjonującej w zasadzie koneksjonistycznej, bezdecyzyjnej, gdzie zestawienie tego, co było obecne z aktualną obecnością nie zachodzi, nie ma odbijania aktualnej obecności (teraźniejszości). Wszelka obecność zakłada ciąg postrzegania, stawania się czegoś, gdzie praca pamięci konfrontowana jest z linią

⁵¹ Odpowiada temu wyłączenie mnemotechnik i podłączenie do mnemotechnologii baz technopamięciowych danych.

⁵² Wyłączenie pamięci – nawyk bez treści.

⁵³ H. Bergson, dz. cyt., s. 54.

⁵⁴ Por. L. Wolfson, *Le schizo et le langues*, Gallimard, Paris 1970.

⁵⁵ Idea zawarta w książce J. Rosanvallon, B. Preteville, *Deleuze & Guattari à vitesse infinie*, Ollendorff & Desseins, Paris 2009.

stawania się w obecności. W wyniku tej pracy pamięci przyszła terażniejszość jest sytuowana na tle przeszłej (linia przerwana, której odpowiada zgrywanie-zapisywanie), czyli linia ciągła (linia pamięci przeszłości – pamięć czyni ją ciągłą, zapewniając konsystencję i trwanie). Jest to pamięć ześrodkowana, która pod wpływem technologicznego strukturyzowania pamięci staje się linią stawania się, przerywania nieciągłości importowania i eksportowania technopamięciowych danych – zostaje strukturyzowana technicznie seriami rozbieżnymi, a każda seria rozbieżna może być ze sobą zestawiona (w pakiety) albo też będzie łączona na zasadzie przerwania irracjonalnych (bez reguł innych niż technologicznych zasad koneksji). Elementy serii są niewspółmierne, ostanta dana serii i kolejna następnej serii jest niemierzalna i nieporównywalna.

Znajdując się w takim otoczeniu, kojarzymy uczuciami – we śnie te dane są łączone na zasadzie korelacji emocjonalnej, czyli afektywnie, ponieważ nie ma ustalenia przeszłych faktów właściwych pierwotnej pamięci, w której następuje niedobrowolne przypomnienie sobie (w niej zawarte są reguły tego, co było najpierw i potem, zasady myślenia przytomnego). Dla Deleuze'a i Guattariego praca w systemie acentrycznym zestawiania wszystkiego ze wszystkim bez styku zewnątrz z wewnątrz to sztuczny mózg⁵⁶, który nie jest ośrodkiem – nie styka obecnego z nieobecnym, obecnego zewnątrz z nieobecnym wewnątrz. Składa się to na pamięć tego, co kiedyś było obecnością pamięci czyjejs – ktoś coś przeżył i odnosi się to do obecnego. Prędkość przypomnienia odnosi się intersubiektywnie do ustalonej obecności – tak powiększony zbiór danych pamięciowych w tym sensie jest pamięcią świata⁵⁷. Uruchamia to programy kosmotwórcze, zestruturyzowana technologicznie pamięć odtwarza nowe kosmosy, intensywności afektów zapamiętywanie we śnie. Zatem uczenie realizuje się poprzez sen (następuje destrukcja źródłowej nawykowości), gdzie każda chwila wykorzystywana na pedagogikę realizowaną technicznie, czyli eugenikę stanowiącą absolutny regres i wejście w delirium. Procesy deliryczne to techniczna realizacja, idea ukartowania kryzysu nawykowości. Gianni Vattimo mówi o stopniowej autonomizacji pierwiastka⁵⁸ obecności, który jest podstawą bytu, podczas gdy utrata obecności oznacza przejście w stan deliryczny. Pamięć nie może funkcjonować w utracie obecności, dlatego następuje zerwanie, afazja, amnezja, szok, trauma. Człowiekowi posiadającemu bazę danych Mnemosyne jako podstawę własnej pamięci nie chodzi o pamiętanie⁵⁹. Wcale nie dostrzega się implikacji filozoficznych dla kultury, stąd nieoczywisty tytuł, by ukazać wagę nieoczywistego. Odpowiada temu paradoksalne archiwum – schizozapis, w którym nie ma historii delirium. W tej technicznej pamięci nieobecności nie ma ciągłości nawyku, nie ma jego współpracy z Mnemosyne.

⁵⁶ Por. rozdział „Od chaosu do mózgu” w: G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 222-239.

⁵⁷ Baza danych „Mnemosyne” jest pamięcią świata. Czynie tu odwołanie do teorii pamięci Gillesa Deleuze'a zarysowanej w *Różnicy i powtórzeniu*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, KR, Warszawa 1997.

⁵⁸ Por. W. Chyła, *Media jako biotechnosystem. Zarys filozofii mediów*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2008, s. 429.

⁵⁹ J. F. Lyotard dodałby, że czyni go to podobnym do systemu technicznego, który nie musi pamiętać, ponieważ wystarczają mu reguły organizacyjne. Wszystko to, co zostaje zapisane ponad tą podstawę samoregulacyjną, stanowi efekt uboczny, technopamięciowe resztki.

Nawyk rozumiany jest jako czuwanie, refleksyjne odbijanie terażniejszości. Ta relacja zostaje zerwana, w wyniku czego pamięć postrzeżenia w postaci „niehumanicznego” obrazu sprawia, że nawyk musi się powtarzać, już jako reaktywny, samozwrotny. Twierdzenia Lyotarda na tym gruncie są banalnie realizowane przez technikę, zastępując obecne/aktualne pamięcią niczyją. Francuski filozof pomimo pozytywnej waloryzacji rozumu telegraficznego jako przebrania władz umysłowych w kulturze intensywnie technicyzowanej dostrzegł jednak, że – aby wyjść poza niehumaniczność programowanych technicznie obrazów – należy sięgnąć po inne środki działania i odczuwania związane z doświadczeniem sztuki mogącej wyzwolić anamnezę.

Anamneza technowirtualna

Nierozstrzygalność anamnezy realizuje się przez próby jej estetycznego rozstrzygnięcia. Anamneza, zdaniem Lyotarda, nie jest powrotem do przeszłości, tylko terażniejszości i realizuje się w dwóch prędkościach. Pierwszą jest wybuchowość pamięci, gdzie początkiem anamnezy jest język. Drugą stanowi anamneza estetyki, implozji i osiągnięta przez linię, kolor sprowadzając terażniejszość jako aktualność przeżycia, nie kierując ku przeszłości, której początek pochodzi z doświadczenia estetycznego (niezależnego od języka). Niehumaniczne staje się ludzkie za sprawą paralelnych anamnez⁶⁰. Nałożenie się równocześnie rozgrywających się anamnez składa się na hiperanamnezę – lustro z przypowieści Dogeny, które rozbija porządek przedstawienia, czemu odpowiada eksplozja i w konsekwencji destrukcja „niehumanicznych” obrazów pamięci.

Możemy zapytać, czy dziś sztuka współczesna, sztuka multimedialna nie obnaża nędzy interaktywności, która potęgę anamnezy, jej ożywczy i terapeutyczny potencjał zatrzymuje na poziomie płytkiej retencji spajającej raczej krótką przeszłość z terażniejszością, aniżeli wydobywa dane z długiej przeszłości będącej bierną syntezą pamięci⁶¹? Czas w wypadku sztuki multimedialnej, nowych mediów pojmowany jest jako elektryczne napięcie w obwodzie krótkiego czasu doświadczenia. Tutaj wymuszana jest podmiotowa aktywność, która polega na czystej manipulatywności. Stanowi ona antyterapię, antyprzepracowywanie, czyli terapię techno-nawykową, która w geście automatycznego powtórzenia przepracowuje problem aż do jego rozdrobnienia na problemiki i „zmiażdżenia”, tenże bowiem pod naporem technowirtualnie zapośredniczonych czynności nie może sobie przypomnieć po co dane czynności wykonuje oraz nie może podjąć pracy interpretacji zmieniających się w „nieskończonym” tempie elementów tworzących dane dzieło interaktywne, instalację. Wraz z nastaniem ery panowania nad kulturą/w kulturze technicznych urządzeń multimedialnych każde takie mikrodziałanie będące performatywnością/interaktywnością wydobywa małe pseudoanamnezy. Te fałszywe anamnezy (symulowane technicznie) są odrzucane, ponieważ użytkownik wykonuje czynności – wciąż uderza w klawisze,

⁶⁰ Lub chociaż za sprawą oddalenia staje się „mniej niehumaniczne”.

⁶¹ Mam na myśli bierną syntezę pamięci Erosa i Mnemosyne przedstawioną przez Gillesa Deleuze’a w *Różnicy i powtórzeniu*.

obsługuje interfejsy, rusza myszą, czyli obsługuje urządzenia zapośredniczające medialnie jego poznanie. Jednak pozostałości, „strzępy”, pozostałych władz człowieka nie mogą nad tym nadążyć. W ten sposób te chaosmosy anamnez zupełnie pozbawione swej terapeutycznej roli pełnią funkcję „ścieków/kanałów” aktywnego zapominania, które „gasną” wraz z wirtualnym wydarzeniem się, powodując tymczasowy szok – traumę nowości i prędkości. W tym sensie człowiek nie ma czasu na udzielanie sobie odpowiedzi, konfrontując się z danym dziełem, a także nie potrafi wybrać żadnego pytania z puli proponowanej mu przez własne interaktywne działania, bo wszystko znika i pojawia się, rozpraszając działania mające na celu jego intencjonalną problematyzację.

Ma to także znaczący wpływ z perspektywy losu, gdyż taka rozszczepiana wirtualnym technokoneksjonistycznym⁶² wydarzeniem się anamneza należy już do porządku różni, jest mrocznym zwiastunem kolejnych mrocznych zwiastunów zapowiadających wydarzenie się układów wirtualnych przedmiotów, tworząc nierozpoznawalną w pamięci sukcesję nieludzkich obrazów, które technicznie przywoływane nieustannymi przyłączeniami/odłączeniami migotliwie przypominają i programują nawyki w tempie nieskończonych prędkości. Przypominają tylko na chwilę, by coś mogło je natychmiast zastąpić. Ta anamneza jest strumieniem, rzeką Lethe, rzeką regresu wspomnienia do zatopienia się w pływach nieludzkich, bo odczłowieczających pamięć obrazów. Przypomnienie zapośredniczone technicznie staje się zapomnieniem, czyli niepamięcią a ostatecznie antypamięcią. To właśnie jest błędne koło współczesnej manifestacji technicznego wiecznego powrotu samozapominającego się bytu w toku pseudoanamnez. W tym sensie powtarzamy cały czas to samo, nie zdając sobie sprawy z powtórzenia, które jest nowością w multimedialnych przebraniach, w naszym umyśle bowiem, poprzez chaotyczność połączeń danych pamięciowych, ujawnia się pomieszanie władz sądenia, które zdecentralizowane, pozbawione ośrodka (acentryczne) krążą swobodnie, reagując na różne stopnie intensywności interpasywnego pobudzenia.

W tym sensie każdy uczestnik kultury jest schizofrenikiem i paranoikiem, ponieważ nieludzkie obrazy go rozstrajają. Estetyzacja przestrzeni publicznych oraz medialnych sprawia, że pseudoanamnezy dokonują się w codzienności. Anamnetycznym interfejsem może być ekran każdego z użytkowników kultury, który nie może tego delirycznego stanu wypowiedzieć, więc majaczy i bredzi lub też poddaje się ich napierającemu wpływowi pochodzącemu z heterogornicznych względem siebie interfejsów transmisji tych technopamięciowych „nieludzkich” danych. Władza sądenia zostaje zderegulowana. Słownik psychiatrii i telekomunikacji oraz informatyki służy do opisu tych medialnych władz sądenia poprzez pojęcia takie jak: delirium, pseudologia, schizofrenia, mania, autyzm, pętla, brak dostępu, zerwane połączenie, koniec transmisji.

Obrazy techniczne indukują pamięć niczyją, ponieważ są tak szybko przesyłane, że nie mogą zostać zapisane w postaci symboli i w konsekwencji są przetwarzane subsymbolicznie, a zatem nie są reprezentacjami i w takiej postaci

⁶² To za jego przyczyną obrazy tracą swój wymiar przynależny historii sztuki, wprowadzając pozahistoryczną fazę kreacji związanej jedynie z remiksowaniem i nieskończonym zestawem już wytworzonych w kulturze treści.

odkładają się jako pamięć. Instancją weryfikowania roszczeń jest technika, to znaczy wbudowane w nią mechanizmy prowadzenia sporów, gdzie wygrywa ten wyniesiony najwyżej w rankingu, najpopularniejszy, który nie posiada żadnego uzasadnienia dla swoich racji, nie dąży do uzyskania prawomocności, lecz nieskończonego samorzutnego rozprzestrzeniania⁶³. Lyotard twierdzi, że „im szybciej system działa, tym szybciej zapomina”, więc czyja jest ta pamięć niezapamiętywana (pamięć jako produkt uboczny, odpadek)? Jest to pamięć niczyja, bo należy do wszystkich i do nikogo, a kryterium tej przynależności jest doraźna aktywacja technopamięciowych danych.

Skutkiem tych przeobrażeń jest uwierzytelnianie wspomnień i owładnięty syndromem Stendhala użytkownik, w którego pamięci instalują się „niehumaniczne” obrazy. Zdolności „adaptacyjne” do tej pamięci sprawiają, że człowiek wyprzedza technikę w jej niehumaniczności. Twierdzą, że jedynie od podejmowanego wysiłku zależy to, czy rozbicie ekranów mediów technicznych będzie skuteczne i nie sprowadzi się do tego, że użytkownik będzie realizował cząstkowe pseudoanamnezy z technopamięciowego „outletu”. Technowirtualna anamneza oznacza wyjście na transcendencję, wyjście poza technikę, które dokonuje się za sprawą doświadczenia estetycznego, doświadczenia sztuki. J. F. Lyotard mówi, odnosząc się do kontrtechnokulturowej praktyki artystycznej, że „Wszystko to musi zostać przemyślane, wypróbowane”⁶⁴, pamiętając, że „niehumaniczny oznacza niekompatybilny z ideą ludzkości”⁶⁵. Praktyką humanizacji wynikłą z eksplozji, rozsadzenia obrazów technicznych jest eksperyment, który miałby przywrócić zdolność niehumanicznych obrazów do indukowania antropotechnoanamnezy⁶⁶. Sztuka przenosi nas w stan transcendencji, którą cechuje nieskończona prędkość niszcząca wszelki porządek technicznego wyświetlania. Oczyszcza ona podmiot, który zdolny jest teraz do funkcjonowania. Sztuka pełni rolę programu defragmentującego pozornie uporządkowane technopamięciowe dane w bazie danych Mnemosyne⁶⁷. Jednak jej właściwości, rytmy muszą być dostosowane do podmiotu, by ten mógł zapoczątkować proces przepracowywania – nie mogą go prześcigać.

Anamneza technowirtualna może być zarówno pseudoanamnezą i realizować tylko pozorne i cząstkowe uwolnienie człowieka od „niehumanicznych” obrazów lub też hiperanamnezą i otwierać użytkownika na transcendencję. Funkcja sztuki w tym zakresie zależy od odpowiedniego programowania, takiego by sztuka mogła uruchomić anamnetyczny program odsłaniający ukryte podłoże przyspieszonego przez technikę aktywnego zapominania i otworzyć się na szerszy horyzont doświadczenia pozwalający na humanizację oraz indywidualizację własnej pamięci, będąc jednocześnie „w” i „ponad” pamięcią zestrukturyzowaną technologicznie.

⁶³ To kultura spamu, ponieważ pamięć jest spamowana, zarzucana niechcianymi danymi w charakterze ofert do zapamiętania.

⁶⁴ J. F. Lyotard, *Inhuman*, s. 57.

⁶⁵ J. F. Lyotard, *The Differend. Phrases in Dispute*, przeł. G. Van Den Abbeele, Manchester, Manchester University Press 2002, s. 18.

⁶⁶ Byłaby to antropotechnika programująca człowieka na transcendencję.

⁶⁷ Mnemosyne – skarbnica czystej przeszłości zostaje zredukowana do postaci bazy danych, archiwum niehumanicznych obrazów.

Rafat Ilnicki: The Time of Inhuman Images. The Memory Technologically Structured

In this article I'm showing in what way human memory is structured by technology. As the consequence of this process I'm pointing out, that human memory assumes the shape of "inhuman" images, which are incompatible with the ideas of humanity. Recalling to the three effects of memory introduced by J. F. Lyotarda I'm indicating the consequences of technicization of human memory and extending Lyotardian concept of anamnesis and transferring it on the ground of reflection about multimedia art. I'm claiming that "inhuman" images of memory could be overcome by technovirtual anamnesis realizing itself in the experience of art, which open subject to transcendence. I'm also asserting, that technology provokes series of pseudoanamnesis, which yield individuals toward "inhuman" images.

Rafat Ilnicki: Temps des images inhumaines. Mémoire structurée technologiquement

Dans quelle mesure la transformation des informations dans la société technologique a-t-elle un sens? Dans son essai *Le temps, aujourd'hui*, Lyotard se réfère à la formule de la mémoire de personne, inaccessible à la perception humaine, au souvenir. On peut donc parler de la mémoire bergsonienne du monde, d'une mémoire que personne n'éprouve. Ainsi nous nous rappelons ce qui n'a jamais eu lieu, nous évoquons, à travers la technologie, les images de l'être absent. On peut poser la question portant sur la domination actuelle de cette techno-mémoire et sur sa relation avec une mémoire individuelle-biographique. Dans mon intervention, je me concentrerai sur l'examen de ce problème, tout en essayant d'appliquer la thèse de Lyotard à la diagnose du monde contemporain constitué par les technologies virtuelles. Ce qui sera le plus important, ce sera la réponse à la question de savoir dans quelle mesure l'anamnèse est encore possible dans un tel environnement, comment on peut, en s'appuyant sur les thèses du philosophe français, s'opposer à la technologisation généralisée des images de la mémoire humaine.

(traduit par Dariusz Adamski)

Krzysztof Matuszewski

Idea substytucji w myśli Huysmansa i Levinasa

Od eskapizmu do konwersji

Hiperwrażliwy Huysmans doświadcza cierpienia w sposób, który z jego życia czyni dramat omnipotentnej idiosynkrazji. Bohaterowie jego wczesnych dzieł, często odtwarzający perypetie samego autora, brną przez gąszcz egzystencjalnych problemów, w napięciu poszukując jeśli nie szczęścia, to przynajmniej wytchnienia, chwili spokoju, ulotnej satysfakcji. W końcu, znużeni, często u skraju fizycznego wyczerpania, aprobują *status quo*, od którego chcieli się wyzwolić. Rezygnują z ambicji zaspokojenia swych kulinarnych gustów¹, po miłosnych perypetiach osiadają na powrót w koleinach stadła², wymarzoną wiejską Tebaidę zastępują znów stołecznym rwetesem³. W duchu Schopenhauera, preferowanego w tamtej dobie przez Huysmansa, konstatują niedorzeczność prób odmienienia fatalnego ludzkiego losu znaczonego notorycznym nieukontentowaniem i nudą lub bólem i niedolami⁴.

Wszelako już Folantin zastanawia się nad awantazami życia zakonnego, a Des Esseintes w desperacji zwraca się do Boga. Jeśli jednak stwierdzają oni nieredukowalność cierpienia, to istnieje ono dla nich tylko jako coś akcydentalnego, dającego się porównać do plagi żywiołowych katastrof; a konfesyjne ewokacje są u nich co najwyżej angażującymi przez chwilę umysły desperatów reminiscencjami przebrzmiałych uwikłań religijnych.

Ale przytłoczony zagadkową chorobą Anny Meunier, niegdysiejszej kochanki pozostającej aż do śmierci pod jego troskliwą kuratelą, i znękany własnymi dolegliwościami, Huysmans nie zadowala się już wyjaśnianiem cierpienia jako niezrozumiałej przypadłości.

Książką, w której w zawołowany jeszcze sposób ujawnia się podejrzenie co do intencyjnego i sprzęgniętego z sensem statusu cierpienia, jest *En Rade* (1887). Jak Des Esseintes zbrzydzyło ludźmi i okropieństwem życia miejskiego, Jacques Marles

¹ Przypadek Folantina, bohatera wczesnej minipowieści *Z prądem* (*A Vau-l'eau*, 1882); zanim pogodził się z porażką, jego najszybszą aspiracją było znalezienie w Paryżu jadłodajni serwującej zdrowe, smaczne i pożywne obiady.

² To casus André Jayanta, bohatera *En Ménage* (1881). Ożeniwszy się „z rozsądku” z mało lotną Bertą, opuszcza ją, nie mogąc tolerować jej ograniczonej i wiarołomstwa; zbyt sentymentalny, by unieść ciężar samotnego życia, aranżuje związki z kobietami; znużony i rozczarowany postanawia w końcu wrócić do żony.

³ Bohater *À rebours* (1884), diuk Des Esseintes, zrujnowawszy ciało i umysł ekscentryzmami dekadenta i mizantropa, wraca ze swej samotni do Paryża, ulegając w końcu namowom lekarza, który w zastąpieniu szkodliwych fantazmatów rutynową egzystencją widzi jedyną szansę ocalenia neurastenika.

⁴ I tak Folantin „rozumiał bezużyteczność zbaczania z utartych dróg, jałowość wzlotów i wysiłków. – Nic, tylko dryfować z prądem” („Z prądem”, przeł. R. Engelking, w: *Literatura na Świecie* 1995, nr 3, s. 207).

szuka azylu na prowincji. Ucieczka nie przynosi jednak niczego oprócz rozczarowania, utrwalając przekonanie bohatera, że życie ma do zaoferowania jedynie ból i nudę. Choć jednak w tym dziele, odtwarzającym własne rozterki Huysmansa, wiara w schopenhauerowski pesymizm wciąż przeważa nad konfesyjną interpretacją cierpienia, to zdaniem Maurice'a Belvala (por. M. M. Belval, *Des ténèbres à la lumière. Étapes de la pensée mystique de J.-K. Huysmans*, Éditions G.-P. Maisonneuve&Larose, Paris 1968, s. 185-186) *En Rade* nie jest już, jak *En Ménage*, „pieśnią nihilizmu”, lecz stanowi zaczyn religijnego zwrotu. Huysmans, próbujący wyjaśnić tajemnicę cierpienia, miałby się już skłaniać ku zsubiektywizowanemu i ekstrawaganckiemu katolicyzmowi Léona Bloy'a, którego gościł w zrujnowanym zamku Lourps (swejk wakacyjnej siedzibie) w dobie, gdy jeden zamyślał *En Rade*, a drugi rychło wydać miał *Le Désespéré* (zaproszenie miało barwę desperackiej eksklamacji: „Ach, Bloy, gotów jestem rzygać z tobą na współczesną nikczemność!”). Obu kontestatorów barbaryzującego się świata M. Belval nazywa „artystami bólu”⁵, a sugerując literacką dolorystyczną genezę Huysmansa, wskazuje na admirowanego przezeń zawsze Baudelaire'a (traktującego cierpienie jako remedium na nasze zbrukanie) i na osobiście mu znanych Zolę, Flauberta i Edmonda Goncourta.

Z kolei w roku 1891 Huysmans spróbuje zdeszyfrować cierpienie za pomocą kategorii satanistycznych i demonologicznych, pisząc *Là-bas*, książkę, którą po latach uzna, wbrew temu, czego można by się spodziewać po jej zawartości (komasacja okultystycznych elukubracji, opis czarnej mszy etc.), za etap na drodze do konwersji: pod bluźnierczą powłoką kryło się, jak sam ustali, „desperackie pragnienie wiary”. Jak kiedyś Des Esseintes, tak teraz Durtal, *porte parole* Huysmansa (obok Hermies'a wykorzystanego w pierwszym rozdziale do wyrażenia artystycznego *credo*), błaga na końcu książki o łaskę wiary. Dywagacje o satanizmie wyrazem przemiany świadomości skłaniającej się ku wierze?! Owszem, o ile, jak ujął to sam Huysmans, okultyzm i satanizm, zwracając ku supranaturalizmowi, osłabiają intelektualne skrupuły i znoszą tym samym główną przeszkodę dla konfesyjnego zwrotu – niezdolność przyjęcia nadto dla rozumu ekscentrycznej i nieprzyjemnie bulwersującej witalistyczne predylekcje dogmatyki chrześcijańskiej. Istnieją, jak napisze Huysmans w jednym z listów, „sprawy niezwykle (...), straszliwe przygody duszy, walki niepodjętym przez profanów (...). Jest droga specjalna duszy (...) ciekawsza od wszelkiej psychologii pań z towarzystwa i przekupek”. Wyjaśniając innemu ze swych korespondentów paradoks satanizmu przywodzącego do wiary, Huysmans wskaże na przyczynowo-skutkową relację między „nadmaturalną wizją zła” i „nadmaturalną percepcją dobra”.

Jakby czerpiąc z lekcji Pascala⁶ czy Leopardiego⁷, Huysmans – całkowicie zde gustowany atrakcjami życia, pragnący wydostać się z kloaki sybarytyzmu i wzbić

⁵ M. M. Belval, *Des ténèbres à la lumière*, s. 185.

⁶ Kwestionując, w ramach konfesyjnej apologetyki realizowanej *per fas et nefas*, wartość życia, kulpabilizuje on nawet ludzką miłosną inklinację. Nie mamy prawa przedkładać siebie jako partnera w relacji oblubieńczej. Jako śmiertelni nie możemy być bowiem celem absolutnym. A tylko taki godny jest rozniecania miłosnego porywu. Rolę właściwego obiektu miłosnego pełnić może jedynie Bóg. Por. B. Pascal, *Mysli*, przeł. T. Żeleński, PAX, Warszawa 1996, s. 832.

⁷ Dla autora monumentalnej wizji enigmatyczności doczesnego dobra i bezkresu niedoli życie ludzkie rozwija się w konwulsyjnym rytmie nostalgii za spełnieniem i sprowadzającego zbrzydzenie samą egzystencją rozczarowania lub przesyty.

ku regionom spodziewanego zachwytu dla duszy, a w końcu przekonany, że jedynie sztuka sakralna i chrześcijańska mistyka mogłyby stosownie odpowiedzieć na jego duchową egzaltację⁸ (a Chrystus jedynie zaspokoić głód spokoju wytęsknionego przez duszę zarazem rozjątrzoną i gnuśną) – zacznie szukać ratunku w Kościele. Zrazu odbywając peregrynacje po kościołach Paryża (często bywa zwłaszcza w preferowanych przez siebie Saint-Séverin i Saint-Sulpice), niestety symultanicznie wobec wizyt w lupanarach (w tym przy ulicy Mazarine, zwanym „Wiązką Słomy”, ma ulubioną Fernandę, od której mimo konfesyjnych postanowień i eklezjalnych zapałów wciąż nie może się oderwać, jak Durtal, w następnej książce, nie będzie się mógł wyzwolić spod czaru zaprawionej w swym fachu Florence), by wreszcie, po przełomie egzystencjalnym z końca 1890 r., poprzez spotkanie w maju 1891 z księdzem Mugnierem (przewodnikiem duchowym wyselekcjonowanym podług rygorystycznych kryteriów⁹ i poleconym przez Berthe Courrière, przyjaciółkę Remy de Gourmonta), na powrót sprzymierzyć się z katolicyzmem (i doświadczyć upragnionej przemiany, *nota bene* nieco konfundującej dla głodnego wiary ducha, skoro pewnego ranka konstatuje on po prostu jej obecność, a spodziewał się wszak iluminacyjnej eksplozji porównywalnej z olśnieniem św. Pawła na drodze do Damaszku)¹⁰.

Cztery lata po diabolicznej *Là-Bas* opublikuje Huysmans konwertycką książkę *W drodze*, której bohater, ksiądz Gévresin, doradca duchowy protagonisty Durtala, wykłada doktrynę o *mistycznym zastępstwie lub zadośćuczynieniu (la substitution mystique ou la réparation)*, uzasadniającą pozytywny, a w ostatniej instancji chwalebny sens cierpienia. Jest ono wybawcze, odkupieńcze, uwalnia od zła i pomnaża dobro (por. J.-K. Huysmans, *W drodze*, przeł. Z. Milewska, „PAX”, Warszawa 1960, s. 91-94, 161). Udręczony egzystencjalno-religijnymi niepokojami Durtal doświadczał realnego jakoby wsparcia ze strony modlących się za niego lub ofiarujących w jego intencji swoje cierpienia zakonnic zmobilizowanych przez Gévresina. W podobnie magiczny sposób na kondycję psychiczną i fizyczną Huysmansa postępującego na cierniowej drodze konfesyjnej wpływać miały modły i ofiary akolitów jego mentora Boullana.

Reparacyjna intronizacja Lidwiny

Dziełem faktycznie propagującym *substytucję*, co do której Huysmans będzie przekonany, że jest jedyną prawomocną *heurezą* cierpienia, okaże się wydana w roku 1901 *Sainte Lydwine de Schiedam*, turpistyczna hagiografia, epatująca efektami „mistycznego naturalizmu” czy „nadanaturalnego realizmu”. Aurą

⁸ Choć przytomnie i uczciwie łączy ją też ze swą mizantropią oraz podejrzewa w niej domieszkę atawizmu (fluidy holenderskich pobożnych przodków, z których wielu wybrało życie zakonne).

⁹ Niektórzy skłonni byłiby uznać, że Huysmans przymierzał się do konwersji w sposób trochę asekurancki: „Wątpił, czy znajdzie w Paryżu księdza zdolnego zrozumieć jego moralne i duchowe problemy, dodać mu odwagi w szczerym pragnieniu poprawy, okazać sympatię jego mglistym aspiracjom mistycznym i doprowadzić jego duszę taktownie i inteligentnie do uzdrowienia” (R. Baldick, *La Vie de J. K. Huysmans*, traduit de l'anglais par Marcel Thomas, Éditions Denoël, Paris 1958, s. 219).

¹⁰ Zawartość dwu powyższych akapitów jest pochodną ustaleń Roberta Baldicka w jego fundamentalnej monografii. Por. R. Baldick, *La Vie de J. K. Huysmans*, s. 215-221.

odnalezioną wcześniej przez pisarza w *Ukrzyżowaniu* Grünewalda. Werystyczne prowokacyjne wyobrażenia kalwaryjskiej męki pędzla Grünewalda opisał Huysmans dwa razy, sam nie stroniąc zresztą od delectowania się upiornymi ewokacjami kaźni. W pierwszym rozdziale *Là-Bas* Durtal wspomina swoją wizytę w muzeum w Kassel i kontemplację znajdującej się tam wersji *Ukrzyżowania*. Z kolei *Ukrzyżowaniu*, będącemu częścią poliptyku z klasztoru Isenheim, a eksponowanemu w muzeum w Kolmarze, poświęcił Huysmans pierwsze studium swego późnego dzieła *Trois primitifs* (1905).

Zredukowana do żalosego strzępu wskutek straszliwych chorób, Lidwina przedstawiona jest przez Huysmansa jako dusza *reparacyjna* – pokutnicza i odkupieńcza – desygnowana przez Boga, zsyłającego na nią te drakońskie dopusty, do wetowania swymi udrękami występków i niegodziwości świata: „Pan (...) daje temu biednemu ciału straszną własność pochłaniania wszystkich męczarni świata i spalania ich na ognisku zadosyć uczynienia” (J.-K. Huysmans, *Życie świętej Lidwiny z Sziedam*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1905, s. 39-40)¹¹. Wykaz przypadłości Lidwiny byłby niekończącym się ciągiem. Dobrze obrazuje jej kondycję choćby taki passus u Huysmansa: „(...) pękła skóra jej brzucha i musiano przyłożyć jej wełnianą poduszkę, aby wepchnąć na swe miejsce wydobywające się wnętrzności; gdy chciano ją ruszyć, aby zmienić prześcieradła na łóżku, trzeba było związać członki chorej, aby ciało nie rozpadło się w rękę pielęgnujących ją osób”¹². Przez jakiś czas, zanim Lidwina zdecydowała inaczej, rodzice przechowywali w specjalnym naczyniu odrywające się kawałki jej ciała¹³.

Uzasadnienie dla pławienia się w makabresce zarówno przez świętych, jak i przez hagiografów jest w końcu psychologiczno-teologiczne; bez stanięcia na skraju unicestwienia nie byłoby otwarcia na to, co w Chrystusie symptomatyczne: niewinną mękę; dopiero ono wynosi świętego do rangi partnera i sojusznika w inicjatywie odkupieńczej: „do zupełnego połączenia duszy z Jezusem musi ciało najczęściej zostać doprowadzone do zupełnego wyniszczenia”¹⁴. Symultaniczność odczuć stanowi tutaj warunek zrozumienia i uwiarygodnia solidarność w ramach martyrologicznego przymierza: „dopiero wtedy odczuwamy litość dla innych, gdy sami litości potrzebujemy”¹⁵.

Święta z Sziedam jest egzemplaryczną inkarnacją niewinnej ofiary biorącej na siebie grzechy innych, figury, bez której nie mogłaby się urzeczywistnić Boska *ekonomia zbawienia*. Lidwina – jedna z tych „kariatyd boleści”, bez których niemożliwa byłaby realizacja eklezjalnej misji: „te święte i ci święci (...), których łączy jakiś potężny tajemny prąd łaski”¹⁶.

Jak twardegłowi egzegeci *Pisma* Huysmans sądzi, że Bóg nie tylko jest miłośnierny, lecz także sprawiedliwy, czy raczej obligowany do przestrzegania suro-

¹¹ Także w *En Route*, dziele katalogującym preferowanych przez Huysmansa świętych, mówi się o Lidwinie w tym kontekście, że „była jak gdyby żniwiarzem, zbierała plon męki, i była również nieszczęsnym naczyniem, do którego każdy, kto chciał, zlewał nadmiar własnego bólu” (J.-K. Huysmans, *W drodze*, s. 92).

¹² J.-K. Huysmans, *Życie świętej Lidwiny z Sziedam*, s. 70.

¹³ Tamże, s. 73.

¹⁴ Tamże, s. 53.

¹⁵ Tamże, s. 149.

¹⁶ F. Mauriac, *Święta Małgorzata z Kortony*, przeł. M. Chamiec, „PAX”, Warszawa 1958, s. 153.

wych reguł w związku z konfrontacją między dobrem a złem, jaka rozgorzała w świecie od chwili usuwerennienia człowieka wskutek okazanego przezeń w raju nieposłuszeństwa. Empatia wobec człowieka nie może unieważnić Boskiej troski o globalną równowagę: konsekwencją przesytu miłosierdzia byłoby ustąpienie pola Szatanowi, skazanie słabych i grzesznych na wieczny mariaż z ciemnością. To miłość Chrystusa do wszystkich ludzkich istot decyduje o kaźnieniu Lidwiny, której cierpienia stanowią zasługi balansujące występki i winy nieprawych czy zabłąkanych: „(...) aby zrównoważyć zbrodnie Europy rzucił na wagę zasługi Lidwiny i żądał od swej oblubienicy zupełnego wyniszczenia, zabraniał jej oddawać się czysto ludzkim uczuciom, na które u innych patrzył bez gniewu”¹⁷. Najświętszej Pannie, litościwie poprawiającej Lidwinie poduszki i czyniącej Synowi „słodkie wymówki”, wyjaśnia sens katuszy swej wybranki: „jeżeliby Lidwina nie pokutowała za winy, których nie popełniła, mnóstwo innych Twoich dzieci zginęłoby na wieki”¹⁸.

Chrystusowa strategia i związana z nią pedagogika z oczywistych po oświeceniu względów (humanizacja międzyludzkich relacji) mogą się wydawać problematyczne. Dlaczego powołanie oznacza wraz niedolę, wyjaśniał już niepodatny na ułatwiający chrześcijaństwo modernizacji Kierkegaard. Podejmując najbardziej może drastyczny dylemat chrześcijaństwa – dlaczego dobro nie zawsze jest nagradzane, a zło karane? – Huysmans rozstrzyga go w duchu trudnym do zaaprobowania dla nowoczesnego humanizmu: „Bo wiara naówczas przestałaby być zasługą, cnota straciłaby swój urok szlachetności i poświęcenia, a zmieniłaby się w interes”¹⁹. Wybraństwo Chrystusowe jest kosztowne, w przypadku Lidwiny bardziej nawet niż w przypadku innych świętych obdarzonych martyrologiczną misją „zadosyc czynienia”. Jeśli cierpiącym na duszy oszczędzał z reguły cielesnych udręk, a znękanym bólem ciała zsyłał duchowe pociechy, to u Lidwiny „duszę wraz z jej ziemską powłoką Bóg zgniótł i zmiążdżył”²⁰. Nawet porównanie z Hiobem wypada dla Lidwiny awantażowo: „próby zesłane na Patriarchę za życia jeszcze przeminęły, a Lidwina do śmierci cierpiała”²¹. Choć serwowanie bolesnych doznań nie pozwala mówić o okrucieństwie: zawsze są one na miarę możliwości tego, kto ma je przyjąć²²; w końcu Chrystus odpowiada tylko na miłosny apel piętnastoletniej Lidwiny, nieskłonnej do rutynowego ożenku, i składającej Oblubieńcowi skrzętnie przez niego przyjęty dar ze swej urody: „Życzenia Świętej spełniły się, piękność jej znikła zupełnie”²³. A przy tym dalece przewyższające inwestycje są gratyfikacje: anielskie zwiastowanie nadejścia Chrystusa, jego odwiedziny („a usiadłszy na łożu czule do Lidwiny przemawiał”²⁴), obdarowanie stygmatami (dyskretne: by niedowiarkom i zawistnikom nie dać okazji do kolejnych potwarzy; już kiedyś, gwoli weryfikacji autentyczności postów Lidwiny, ustawiono przy niej na miesiąc municypalne

¹⁷ J.-K. Huysmans, *Życie świętej Lidwiny z Sziedam*, s. 153.

¹⁸ Tamże, s. 170.

¹⁹ Tamże, s. 149-150.

²⁰ Tamże, s. 57.

²¹ Tamże, s. 40.

²² Tamże, s. 211.

²³ Tamże, s. 41.

²⁴ Tamże, s. 88.

straże; inną reakcją ciekawskich, nawiedzających tabunami cierpiącą w jej barłogu, było rozczarowanie i odraza: nie dostrzegali „żadnego światła w tej stłuczonej latarni w ciemnym kącie złożonej”²⁵, wizytowanie nieba²⁶, a także osobiście przez Zbawiciela aplikowane ostatnie namaszczenie²⁷.

Inspiracje herezjarchów

Wiadomo, że rolę ofiarniczą przeznaczył Bóg swemu Synowi. Wiadomo też, że Jego Męka jest ofiarą odkupieńczą jedyną – niepowtarzalną w swej wyjątkowości – i wystarczającą. Istnieją jednak konfesyjni pisarze – ich wpływ na Huysmansa okazał się znaczący – którzy, wychodząc od partykularnej egzegezy *passus* z listu Apostoła, insynuują Chrystusowi martyrologicznych pomocników, tworząc nieortodoksyjną teologię *substytucji i reparacji*. Nieortodoksyjną przynajmniej o tyle, o ile zaświatowo królujący Chrystus miałby już nie cierpieć, tym samym scedowując niejako na pośredników swój status Baranka i swoje odkupicielstwo: „dusze zadosyć czyniące, które odnawiają Mękę Kalwaryjską i przebijają się na opuszczonym przez Jezusa krzyżu (...), dają temu Bogu wszechmocnemu coś, czego pomimo swej potęgi nie posiada, możliwość cierpienia za nas jeszcze, (...) dają wreszcie temu Boskiemu Żebrakowi jałmużnę też, dają mu szczęście, którego sobie odmówił, szczęście ofiary”²⁸.

Jednym z eksponentów zrewaloryzowanego mistycyzmu i, być może, inspiratorem konwersji Huysmansa był Léon Bloy – afirmatywny cierpiętnik i kabotyn, z którym przyjaźń Huysmansa nie wytrzymała próby czasu.

Huysmans poznał Bloy'a, kiedy kończył *Na wspak*, które mu zadedykował. W istotnej zapewne mierze oddziaływały na jego twórczość panegiryki na temat cierpienia w wydaniu tego martyrologa z genezy („urodziłem dla bólu”) i predylekcji, a zarazem autora pełnego ideowej (ultrakatolickiej) i stylistycznej (bogaty i nieogłędny język) werwy; odnosząc się z przekąsem w *Mon Journal* do świątkowości spektakli w Lourdes, Bloy żądał, gwoli ich uwiarygodnienia, dwu rzeczy: ekspediowania się tam, by przyjąć dar cierpienia, i pedagogicznej demonstracji – rozdania całego majątku przez cudownie uzdrowionego bogacza; dopóki się tak nie stanie, miejsce to będzie jedynie jarmarkiem pretensji i próżności, tudzież potwierdzeniem zwycięstwa Szatana, szydzącego na tym obrzędowym targowisku z tego, co najbardziej święte – Niepokalanego Poczęcia. O rozstaniu niegdysiejszych przyjaciół zdecydowały bodaj różnice temperamentów: Huysmans miał w końcu dość kontaktów z niedyskretnym lekkoduchem o urażonych ambicjach, a później agresywnie atakującym go pamflicistą.

Szczególnie silnie oddziaływał jednak na Huysmansa Joseph-Antoine Boullan, zdymisjonowany za skandale książek, mniemany doktor teologii i demonolog, w ostatnich trzech latach życia (1890-1893) stały korespondent i interlokutor pisarza, specjalnie zasłużony w gromadzeniu fachowej dokumentacji okultystycznej

²⁵ J.-K. Huysmans, *Życie świętej Lidwiny z Sziedam*, s. 72, 73, 89.

²⁶ Tamże, s. 117-120.

²⁷ Por. tamże, s. 185.

²⁸ Tamże, s. 60-61.

wykorzystanej w *Là-Bas*. Przez Boullana, który rozjątrzył i skanalizował jego mistyczne predylekcje, Huysmans dotarł też do egzaltujących się problematyką religijną pisarzy lub do branżowych komentatorów. A jeśli znał ich wcześniej, to teraz zorientował się, jak egzystencjalnie użyteczna może być dla niego ich eksploracja. Wśród postaci najbardziej pod tym względem znaczących wskazał trzeba zwłaszcza Josepha de Maistre'a, autora *Les Soirées de Saint-Petersbourg* (1821) i *Eclaircissement sur les Sacrifices*, odwołującego się do Pawłowych kategorii Odkupienia i Ciała Mistycznego oraz eksponującego uniwersalną wartość ekspiacyjną niewinnej ofiary (co prawda w *À rebours* Huysmans wyraża się o nim z sarkazmem i w końcu go nie docenia, ale w swej późnej twórczości podjął jego ultrakatolickie konstatacje). Najważniejsze w kontekście *reparacji* i *substytucji* jego idee powtarzają zarówno Auguste Nicolas w *Étude sur le Christianisme*, jak i Père Séraphin w *Principes de la théologie mystique* (1873). Boullan w zasadniczych swych ustaleniach pozostaje bezpośrednio zależny od de Maistre'a. Co do innego źródła, Pierre'a Simona Ballanche'a, to nie mógłby on nie urzec Boullana i Huysmansa, skoro napisał *Ville des Expiations* (1830), dywagację o mieście, w którym środkiem mądrościowego terminowania jest doświadczenie cierpienia. Rezerwuarem wiedzy dla Huysmansa, peregrynującego po preferowanych od początku lat 90. ścieżkach mistyki, były też prace wybitnych współczesnych teologów: Jacoba-Josepha Görresa (przekład jego 5-tomowego dzieła ukazał się we Francji w latach 1854-1855 pt. *La Mystique divine, naturelle et diabolique*) i M.-J. Ribeta (*L'ascétique chrétienne* z roku 1888 oraz *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines* wydaną w latach 1879-1883)²⁹.

Obfitych informacji o Boullanie dostarcza druga, najobszerniejsza część książki M. Belvala dotyczącej rozwoju myśli mistycznej Huysmansa. Uznając koncepcję reparacyjną Boullana za heretycką (podważanie zastrzeżonej roli Chrystusa jako Odkupiciela) i bulwersującą moralnie (branie na siebie cudzych grzechów), Belval wskazuje zarazem na ogromny wpływ lyońskiego teurga na Huysmansa, być może nawet determinujący jego konwersję. W polemice z opinią Bloy'a, że odpowiada za trzy czwarte zawartości *Là-Bas*, Belval ustala, że jej faktycznym patronem był Boullan, co mogłaby potwierdzić kompetentna, krytyczna edycja tego dzieła. Wiadomo też, że w dobie intensywnej korespondencji z Boullanem Huysmans postanowił zdyskontować swój traktat demonologiczny „białą” książką *Là-Haut* (wydaną dopiero w roku 1966, a stanowiącą pierwszą wersję *W drodze*).

Co można by sądzić o Huysmansowskim zwrocie mistycznym i jego egzystencjalnych przemianach stymulowanych konwersją, gdyby zależec miały od tak problematycznego oddziaływania? Kwestii tej, wymagającej debaty w sprawach

²⁹ Do autorów „reparacyjnych”, nawet jeśli ze stosownymi zastrzeżeniami, M. Belval zalicza jeszcze prekursorów samego de Maistre'a: Bossueta, Bourdaloue'a, Masillona; współczesnych rycerzy tej samej sprawy, dla Huysmansa będących tylko eklezjalnymi funkcjonariuszami bez polotu: d'Hulsta, Monsabré'go, Didona; a także Chateaubrianda, Lacordaire'a, Balzaka (poprzez postawy bohaterów *Komedii ludzkiej*), Stendhala (w epizodzie z XIX rozdziału *Czerwonego i czarnego*) oraz Klemensa Brentano (dzięki któremu dysponujemy *Pasją* Katarzyny Emmerich) i Ernesta Hello (autora *l'Homme* i przekładów pism Anieli z Foligno i Ruysbroeck), „gorliwego ucznia de Maistre'a”, wierzącego w „odkupienie grzesznika przez niewinnego”.

teologicznych i etycznych, nie zamierzam tutaj rozstrzygać. Usprawiedliwia bez wątpienia Boullana pewna tradycja interpretowania *Nowego Testamentu*, w którą swoim stanowiskiem jedynie się wpisuje. Był ponoć ujmującym człowiekiem, wyjątkową osobowością i wybitnym znawcą swojej dyscypliny, nie tylko w ocenie zauroczonego nim Huysmansa. By uchwycić ekskluzywność tej postaci, dość przypomnieć, że Doktor Johannes z *Là-Bas*, kierujący w Paryżu „jedynym, jakie kiedykolwiek istniało, czasopismem mistycznym”, to postać wzorowana na Boullanie, założycielu i głównym autorze „*Annales de la Sainteté au XIX siècle*”³⁰. Ów miesięcznik wychodzący od 1869 do 1875 (z przerwą podczas wojny 1870 r.), następca efemerycznych „*Annales du Sacerdoce*”, był forum obsesyjnego wykładania doktryny Reparacji przez jej niestrudzonego i frenetycznego promotora (w zamkniętym decyzją władz kościelnych periodyku znaleziono 177 błędów doktrynalnych, skutecznie kamuflowanych przez Boullana, twierdzi Belval, zagmatwaną logiką wywodu i grandilokwentnym stylem); egzegezy poniekąd suplementarnej, skoro już wcześniej Boullan poświęcił tej sprawie osobne dzieło *La Véritable Réparation ou l'Âme Réparatrice par les Saintes Larmes de Jésus et Marie avec un choix de prières admirables pour faire la réparation* (360-stronicowa książka, napisana „z polecenia Boga”, była owocem 18 dni pracy ukończonej w czerwcu 1859 r.). Huysmans niewątpliwie znał tę rozprawę, przysłał ją mu przez autora, ale szczególnie inspirująca była dla niego synteza reparatornej problematyki zawarta w artykule Boullana *Ce qu'il faut entendre par la divine Réparation* (w „*Annales*” z kwietnia 1873 r.).

Zarazem jednak, gdyby polegać na faktach w stosownej otoczce podanych przez M. Belvala, właściwej charakterystyce Boullana służyłyby może nieogłędne epitety: hochsztaplera (był kapłanem osobliwego kultu „chwalebne go ofiarowania Melchisedecha”), manipulatora (niewykluczone, że manipulacją, podszytą chęcią pozyskania dla własnej sprawy znanego pisarza, było przekazywanie mu rewelacji, ileż to cierpień, jakie stały się jego udziałem za sprawą okultystycznych manewrów różokrzyżowców, zostało mu oszczędzonych dzięki substytucyjnej postudze lyońskich przyjaciół?), szalbierza (trzyletni wyrok więzienia po oskarżeniu o zamiar wyłudzenia pieniędzy na działalność kongregacyjno-misyjną) i podejrzanego terapeuty (dywagacje o inkubach i sukubach, diabelskich nawiedzeniach, persekutowanych dziewczicach, potrzebie wystawienia się na cielesne pokusy w ramach substytucji etc.).

Podążając za M. Belvałem, opis sylwetki Boullana (urodzonego w 1824 r.) warto uzupełnić o kilka intrygujących szczegółów biograficznych, ważnych zarówno dla oceny jego samego, jak i w kontekście relacji z Huysmansem. Wyświęcony w 1848 r. porzuca w 1850 swą parafię św. Jana w Montauban, by odbyć w Rzymie studia teologiczne. Przekłada dzieło Amedeo de Coesare

³⁰ W *Là-bas* Dr Johannes przedstawiony jest rewerencyjnie jako „wielki biały mag, niegdysiejszy specjalista od egzorcyzmów” (R. Baldick, *La Vie de J. K. Huysmans*, s. 197). Reagując na deszyfracyjną pomyłkę jednego z krytyków, który rozpoznał Boullana w diabolicznym kanoniku Docrem (faktycznie prototypem był dla niego belgijski ksiądz Van Haecke uznany przez Huysmansa za demonicznego kryptosatanistę), Huysmans żarliwie broni swego lyońskiego mentora; traktuje go jako „szczególnie wykształconego mistyka i jednego z najbardziej przenikliwych kapłanów naszych czasów” (por. R. Baldick, *La Vie de J. K. Huysmans*, s. 202).

o *Boskim Życiu Świętej Dziewicy* oraz „ekstrawagancki i dyskusyjny” utwór Marii od Jezusa z *Agreda Mística ciudad de Dios y vida de la Virgen*. Do Maryjnej dewocji dołącza się w jego uczuciowości, zwłaszcza po dogłębnie przeżyтым objawieniu w La Salette (1857), predylekcja do cudów. W regule Adeli Chevalier, z którą zamierza ufundować kongregację reparatorną, dopatrzone się bez trudu, w Rzymie, dokąd udał się gwoli zatwierdzenia zakonnej inicjatywy, plagiatu reguły św. Franciszka Salezego. Opuściwszy więzienie w 1864 r. zobowiązuje się nie działać w sprawie Reparacji bez zgody władz kościelnych. Po pobycie w klasztorze i domniemanej poprawie udaje się znów do Rzymu; odbyta tam spowiedź owocuje odpuszczeniem win, ale nie zgodą na działalność kapłańską. Zdaniem Belvala, niewiele sobie robiąc z podjętego zobowiązania do respektu dla prawomyślnej doktryny, wraca do podszytej teologiczną dezynwolturą propagandy Reparacji. W korespondencji z Huysmansem i podczas kilku z nim spotkań mobilizuje go reparatornie (drugi z podsuwanych motywów – dotyczący Parakleta – nie zainteresował Huysmansa), przekonując przy okazji do demonologicznej diagnozy jego dolegliwości, a jako remedium na czary zaczepionych w *Là-Bas* okultystów proponuje modlitwy, aktywność substytucyjną lyońskich przyjaciół i „eliksir” jednego ze swych natchnionych przybocznych. Istotnymi elementami jego ideologii, do których zdołał przekonać Huysmansa, są kult maryjny (objawiany frenetycznie przez Huysmansa pod koniec życia), teza, wyartykułowana wprost przez Gévresina w *En Route*, o mistyce jako nauce *par excellence* („świat duchowy ufundowany na prawach doskonalszych niż prawa świata materialnego”, „*Annales de la Sainteté*”, 1869), i wiara w asystę aniołów przy kaźniach reparatornych: skoro Jezus potrzebował ich pociechy, to co dopiero jego śmiertelni pomocnicy! (motyw eksploatowany przez Huysmansa w opowieści o Lidwinie, której trwania jako *wazy* udręk nie sposób sobie wyobrazić bez wsparcia Chrystusa i aniołów).

Wydaje się, że Belval, ekspert w zakresie wiedzy o zapomnianym Boullanie, gorszący się zwłaszcza jego tezą o transferze grzechu z winowajcy na niewinnego, formułuje swoje argumenty z pozycji uniwersalnego humanizmu (a może modernistycznego katolicyzmu?), z gruntu nie do uzgodnienia z ultrakonfesyjną wykładnią rzeczywistości, umożliwioną (przy wszystkich formułowanych *post factum* zastrzeżeniach, odzwierciedlających dynamikę meandrycznego rozwoju teologii) epistolarną inicjatywą św. Pawła, a nadzwyczaj popularną w XIX-wiecznej Francji, ekspiujującej za nikczemności i masakry Wielkiej Rewolucji, która zresztą, wedle „reparatornej interpretacji dziejów”, rozkręciła spiralę cyklicznych wstrząsów i spektakularnej przemocy (rozmaite XIX- i XX-wieczne masowe społeczno-polityczne katastrofy).

Sojusznictwo w Męce

W wykładni Boullana św. Paweł zachęca w *Liście do Kolosan* (1, 24) do wspierania Chrystusa w chwalebnej Męce (służącej pomyślności Jego Ciała Mistycznego na ziemi), której On sam nie może już eksperymentować po tym, jak przelał swoją krew i skonawszy na Krzyżu, zasiadł w odseparowanym od temporalnego

świata ekskluzywnym Empireum: „Teraz raduję się w cierpieniach za was i ze swej strony w moim ciele dopełniam braki udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół”. Boullanowska interpretacja tego passusu, powtórzona za kilku innymi, wskazanymi już autorami, uznawana za doktrynalne zbłądzenie (por. komentarz do wersetu z listu Pawła w: *Biblii Tysiąclecia*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań-Warszawa 1971, wyd. drugie poprawione), jest wszelako bardzo ważnym źródłem trzeciej (konfesyjnej) fazy twórczości Huysmansa (po naturalistycznej, obejmującej wczesne teksty, i antynaturalistycznej, z eksplozywnym *Na wspan*). Znacząco podkreślonej w Huysmansowskim egzemplarzu *Pisma* odpowiedniej stronie *Listu do Kolosan* i medytacji Huysmansa pod koniec życia nad zawartym w wybranym fragmencie przekazem M. Belval poświęcił osobny komentarz (por. M. M. Belval, *Des ténèbres à la lumière*, s. 178-180). Dysydencko zinterpretowany ekscerpt Pawłowego listu jest zacznym koncepcji reparacji i substytucji jako przesłanek kontrowersyjnej Boullanowskiej doktryny teologicznej (określanej wręcz jako heretycka przez Belvala i Marcela Thomasa, znawcę twórczości Huysmansa i autora przekładu najważniejszej zapewne jego monografii autorstwa profesora Oxfordu Roberta Baldicka). Jej tezy (por. M. M. Belval, *Des ténèbres à la lumière*, s. 137-138) byłyby następujące: 1. Chrystus jako Zbawiciel scedowuje na nas część odpowiedzialności za odkupienie, którą potwierdzamy naszymi cierpieniami. 2. Możemy cierpieć za innych jako związani Adamową solidarnością uczestnicy Kościoła, Mistycznego Ciała Chrystusa. 3. Istnieją choroby, wobec których bezradna jest wszelka diagnostyka i środki zaradcze; aranżują one kaźń osobom wytypowanym przez Boga jako dusze reparacyjne do substytucji. 4. Substytucja polega też na przejmowaniu i obarczaniu się brzemieniem cudzych grzechów, a w swej najwyższej postaci jest złożeniem w ofierze własnego życia z intencją odkupieńczego wspomnienia bliźnich.

Pierwszy egzekutor mistycznego zastępstwa, wzorzec ekspiacyjnego pragnienia, nieskończonego jak stymulująca je miłość, chce, by jego zbawcze dziedzictwo aktualizowały wybrane przez niego dusze, zdolne obarzyć się pokutną misją³¹. Nieodzowną w tej mierze, w jakiej Bóg, dbający o globalną równowagę, zmuszony jest rzucać na szalę cierpienia niewinnych bądź katusze świętych, kiedy niebezpiecznie przeważać zaczyna szala ludzkich niegodziwości i występków. Święci ze swymi ekscentryzmami, kontemplacyjne zakony o rygorystycznych regułach – te „warownie modłów”³², przybytki bulwersujących dla rozsądku umartwień, notorycznych intencji i wstawiennictw – zapobiegają więc katastrofie nadwerżonej koherencji. Są one, jak napisze Huysmans w *En Route*, używając metafory Boullana, piorunochronami ratującymi gmach społeczny przed uderzeniami boskiego gromu. „(...) jakie kataklizmy groziłyby naszemu niepoczytalnemu światu, gdyby z nagła zniknęły wszystkie klasztory i załamała się przez to owa równowaga, co go ratuje od zagłady”³³. Tę refleksję opata

³¹ Tak właśnie świętych, rycerzy Chrystusa, wyobrażała sobie Lidwina: „czy oddani życiu czynnemu, czy kontemplacyjnemu, cierpieli, pomagając przez męki i modlitwy do zaspokojenia sprawiedliwości Bożej” (J.-K. Huysmans, *Życie świętej Lidwiny z Sziedam*, s. 182).

³² J.-K. Huysmans, *Życie świętej Lidwiny z Sziedam*, s. 25.

³³ J.-K. Huysmans, *W drodze*, s. 491.

trapistów uzupełnia pobudzająca zarówno jego, jak i Durtala idea wzniesienia wokół moralnie upadających miast „kordonu zakonów, który zabezpieczałby je od inwazji piekła”³⁴.

Wobec relatywnej rzadkości pojawiania się świętych, kurczenia się zakonów lub łagodnienia ich klauzur, Zbawiciel musi sięgać do suplementarnych zasobów reparacyjnych. Zwraca się do zwykłych śmiertelników, wynosząc ich do rangi podpory w swoim zbawczym przedsięwzięciu. Stąd nasze choroby, niedole i udręki. Wedle tej wykładni nadającej sens cierpieniu znosimy niedole, bo zostaliśmy wybrani do roli zadośćczyniących, wynagradzających Bogu (nie mściwemu ani bezradnemu wobec zła, ale zarządzającemu nim gwoli powszechnego dobra) za swoje winy lub za winy bliźnich. Choroba byłaby więc pokutą (której nie należałoby utożsamiać z boskim odwetem). Na taki jej status zwrócił uwagę alchemiczny lekarz, rzecznik analogii między mikroświatem ludzkiego organizmu a kosmosem, Paracelsus, którego stanowisko oznaczało, zdaniem niektórych, fantazmatyzowanie medycyny: „dziwny ten człowiek (...) rozumiał wielkie prawo równowagi Boskiej, gdy napisał, że każda choroba jest pokutą i jeżeli Pan Bóg nie uważa jej za skończoną, żaden lekarz przerwać jej nie może; lekarz uzdrawia tylko wtedy, gdy jego działalność łączy się z celem pokuty przez Pana wyznaczonej”³⁵. W XIX w. pogląd ten podtrzymywała Katarzyna Emmerich, eksponując wszakże nie komponentę elukubracyjnej metafizyki, ale komponentę chrześcijańską, cnotę pokory, w jaką uzbrajamy się, przeżywszy dogłębnie mękę Chrystusa i wyciągnąwszy z niej egzystencjalną lekcję: „Widzę w każdej chorobie albo szczególniejszy zamiar Boży, albo dowód popełnionego przez siebie lub innych grzechu, za który chory świadomie lub nieświadomie odpokutować musi. Każda próba na nas włożona to kapitał przez Chrystusa nam powierzony. Powiększyć go musimy cierpliwością, z poddaniem się woli jego świętej”³⁶.

Cierpimy straszliwie lub złorzeczymy z powodu nieszczęść, dopóki nie zdamy sobie sprawy ze swojego wybraństwa. Tak właśnie było z Lidwiną, zrazu próbującą wymknąć się cierpieniu³⁷, później zaś wspartą przez Chrystusa poszerzającym

³⁴ Tamże, s. 493. Podobnie determinację świętych deszyfrował Mauriac, podejmujący skądinąd w swym dziele motywy huysmansowskie: „Rzucają ze zdumiewającą ofiarnością cały ciężar swych cierpień, aby stworzyć przeciwagę grzechom świata” (F. Mauriac, *Święta Małgorzata z Kortony*, s. 73). Warto zauważyć koincydencję tych motywów, być może nieprzypadkową. W roku śmierci Huysmansa (1907) uwolniony wreszcie od rodzinnej kurateli Mauriac przybywa z prowincji do Paryża, by tu rozpocząć literacką karierę. Choć naturalnie różnic między obu promotorami francuskiej powieści katolickiej (czy przynajmniej powieści pisanych przez katolików bądź aspirantów do katolicyzmu) nie można zamazywać: estetyczna droga do Boga, dandyzm i ekscentryzm Huysmansa zapewne nie są w guście Mauriaca. Podobnie jak jego mizantropia, nie do usprawiedliwienia dla przenikniętego duchem chrześcijańskim autora, u którego apogeum międzyludzkich relacji, opisywanych niezmiennie jako kłębowski emocji i namiętności, jest miłość. „Nienawiść do człowieka” konstatuje Mauriac jako cechę pisarstwa „biednych następców” Flauberta: Zoli i Huysmansa. Dostrzega jednak oczywiście ewolucję poglądów tego drugiego od *Na wspan*, gdzie twarze mijanych ludzi budzą jadowitą awersję Des Esseintes’a, do późniejszych wyobrażeń zsynchronizowanych z konwersją: „śmieszne oblicze stopniowo zamieniło się w godne litości, później dostojne, następnie święte” (*Burza cichnie o zmierzchu*, przeł. B. Hłasko, Warszawa 1972, s. 533).

³⁵ J.-K. Huysmans, *Życie świętej Lidwiny z Sziedam*, s. 42.

³⁶ Tamże, s. 149.

³⁷ „(...) nieprzygotowaną jeszcze była do straszliwej drogi kalwaryjskiej” (tamże, s. 52). Ekspert od chorób niedających mu spokoju, Huysmans wskazuje na dynamikę świadomości cierpiącego – progres od modlitwy o wyzdrowienie i nadziei do rozpaczy, a później do rozpoznania martyrologiczno-ekspiacyjnej

jej świadomość i umożliwiającym przemianę doradztwem księdza Jana Pota: „rozum, że cierpisz, bo cierpieć nie chcesz, w tem leży tajemnica twojej męki; przyjmij te gniotące cię krzyże, a zobaczysz, że ci już tak dolegać nie będą”³⁸. Kiedy pojęła, że jest duszą odkupieńczą, Bóg przyszedł jej z pomocą. I żyła odtąd w nadzwyczajnym stanie kaźni połączonej z radością. Niczym św. Teresa w chwili spotkania z aniołem, który włócznie przebijając jej serce, prowokował wraz niewymowną mękę i rozkosz.

Owo zrozumienie przemianowujące ból w ofiarniczą afirmację osiągnęła Lidwina, rozważając Mękę Pańską³⁹, a zwłaszcza katusze w Ogrodzie Oliwnym⁴⁰, których krwawy blask naprawdę zinterioryzowała współcześnie, zdaniem Huysmansa, jedna tylko osoba – Anna Katarzyna Emmerich. Chociaż żyła w XIX wieku, Huysmans, przemawiający ustami Durtala, uznaje tę „krwawiącą otworami stygmatów” augustynkę za uosobienie ducha i mentalności średniowiecza. Jej wyobraźnię porównuje do wyobraźni malarskich mistrzów Niemiec i Flandrii (Grünewalda, van der Weydena, Boutsy). Swą *Pasję* budowała z obrazów „malowanych krwią a pokostowanych łzami”, odtwarzając, na podstawie straszliwych wizji i z pietystyczną dbałością o detale, wszystkie epizody „Bolesnej męki” (por. J.-K. Huysmans, *W drodze*, s. 248-252).

Doloryzm Lidwiny jest egzemplaryczny: „Przez cierpienie do szczęścia się dochodzi. (...) Życzę sobie tylko nie być ogołoconą z mych chorób i trosk. (...) Gdybym jednym Zdrowaś Marya otrzymać mogła zdrowie, nie zmówiłabym go. (...) Cieszcie się cierpieniami otwierającymi wam niebo”⁴¹. Prawdziwie zaangażowana miłośnicie wobec zaświatowego Oblubieńca, któremu wierności dochować można tylko w cierpieniu, Lidwina uznaje „boleść i miłość [za] nierozłączne”, w transcendowaniu miłości dochodząc aż do kontestacji pieszczoty: „Boleść jest często znakiem miłości; gdy cierpimy za kogoś, dajemy mu tem samym dowód, jak nam jest drogi. Pieszczoty mało mają znaczenia, bo nic nie kosztują”⁴². W miłości do Boga dokonuje się najtrudniejsza do wyobrażenia synteza: „dusza rozpalona miłością Bożą pożąda cierpienia i pragnie utrzymać w sercu wiecznie gorejące ognisko ofiary”⁴³. W stylu iście hagiograficznym, ale też w zgodzie ze swym pokonwersyjnym światopoglądem, Huysmans objaśnia tajemnicę chrześcijańskiej afirmacji: „Gdy Lidwina weszła na tę drogę

misji zleconej przez Jezusa (tamże, s. 53-54) – i dokonuje psychologicznej wiwisekcji chorych sprzed wyzwalającej metamorfozy: „i samotność im ciąży, i świat goryczą napelnia” (tamże, s. 55).

³⁸ Tamże, s. 61.

³⁹ Jan Pot wskazuje Lidwinie „posłannictwo ofiary, jakie ma spełnić na ziemi, odtwarzając wedle słów św. Pawła w ciełe swoim mękę Chrystusa Pana” (tamże, s. 59). Kiedy korzystała już z pełni Boskiej przyjaźni, Chrystus zapytał Lidwinę, czy chce pójść z nim na Golgotę: „Poszła za Panem, a gdy wróciła do łóżka, którego ciałem nie opuszczała, ujrano wrzody na wargach jej, rany na ramionach, znaki czerni na czole” (tamże, s. 121).

⁴⁰ Żarliwość i tkliwość Lidwiny, a przy okazji liryzm Huysmansa, objawiają się tu może najpełniej. Wyobrażenie wszystkich grzechów ludzkich, popełnionych i tych, które mają być popełnione, oraz osamotnienie Jezusa sprawiają, że „żadna męczarnia z Chrystusową nie da się porównać” (tamże, s. 63). Straszliwa jest rychła udręka moralna Jezusa na krzyżu, zalewanego wszystkimi niegodziwościami świata; nad Bogiem umierającym w takiej niedoli płaczą aniołowie (por. tamże, s. 65). Lidwina widzi też Jezusa-dziecko na odpowiednio pomniejszonym krzyżu oraz narzędzia Męki, które znikają pod jej pocałunkami (por. tamże, s. 89).

⁴¹ J.-K. Huysmans, *Życie świętej Lidwiny z Sziedam*, s. 61, 68, 72, 149.

⁴² Tamże, s. 151.

⁴³ Tamże, s. 152.

mistycznego zadosyć czynienia i ofiarowała się z własnej woli być tą owieczką pokutującą za grzechy świata, Pan Jezus położył na niej swe piętno i odtąd żyła tem życiem nadzwyczajnym, w którym przez boleści dochodzi się do radości”⁴⁴. Ostatecznie, wedle zalecenia Jana Pota pedantycznie zinterioryzowanego przez Lidwinę, w życiu chrześcijańskim trzeba błagać o krzyż i spodziewać się zmiłowania: „Powiedz Jezusowi, że chcesz zająć miejsce Jego na krzyżu, że pragniesz, aby sam wbił gwoździe w twoje ciało, a (...) spełni życzenie twoje. (...) ale gdy cię zobaczy rozciągniętą jak On niegdyś na krzyżu (...), to serce stopi mu się z litości i zdejmie cię z krzyża nie czekając na wypełnienie miary sprawiedliwości (...)”⁴⁵.

Martyrologiczna inwencja Lidwiny osiąga poziom kreacji natchnionego artysty. Huysmans nie szczędzi stosownych detali. Podobne w dosadnym wyrazie, choć motywowane inaczej, mianowicie straszliwym wspomnieniem młodzieńczego grzechu nieczystości (każącego sięgać po brzytwę, by oszpecić zbyt piękną twarz, udręczającą ewokację tamtego dramatu), są, skądinąd doestetyzowane przez Mauriaca, ekscesy Małgorzaty z Kortony wołającej nocą: „Miszkańcy Kortony, wstawajcie i nie tracąc czasu obrzućcie mnie kamieniami i wypędźcie ze swego miasta, gdyż jestem tą grzesznicą, która dopuściła się największych przewinień!” (...) Tylko w kraju, w którym powstała opera, mogła się narodzić ta szlochająca i załamująca ręce pod ugwieżdżonym niebem oblubienica, której skruczę wraz z nią przeżywało całe miasto”⁴⁶.

Estetyzacja i esencjalizacja cierpienia

Zrazu cierpienie Huysmans faworyzował tylko *estetycznie*. Des Esseintes sądził, że widzieć sprawy, jakimi są, może tylko cierpiący, natchniony artysta, rafinujący w sobie aż po fizyczną i mentalną degrengoladę predylekcję do wzniosłości. Naturalistyczna apologia zdrowia i tężyzny w wydaniu Zoli czy Maupassanta wydawała się Huysmansowi „wulgarna”. Mizoginicznie wyobrażana kobieta, istota z natury nieczysta i upadła, zyskuje w jego oczach dopiero wówczas, gdy dotknięta jest cierpieniem, quasi-magicznie przemieniającym przyrodzoną jej szpetotę w piękno moralne i fizyczne. Maria jako *Regina martyrum* nie jest już kobietą, narzędziem Szatana, ale za sprawą bólu, urastającego do rangi cnoty, staje się orędowniczką ludzkości łaknącej zbawienia⁴⁷. Można się domyślać, jak bliska temperamentowi Huysmansa w dobie pisania *Lidwiny* była predylekcja Magdaleny du Bourg, która „zwierza się poufale swym córkom duchowym, że gdyby sprzedawano boleści, zaraz by je nabyła”⁴⁸.

Estetyzacja cierpienia jest u Huysmansa aspektem tendencji do estetyzowania mistyki, która zanim uwiedzie go religijnie, istnieje dlań jako wzniosłość emanująca z dzieł sztuki sakralnej. M. Belval zauważa, że Huysmans interesował

⁴⁴ Tamże, s. 69.

⁴⁵ Tamże, s. 62.

⁴⁶ F. Mauriac, *Święta Małgorzata z Kortony*, s. 62.

⁴⁷ Por. R. Baldick, *La Vie de J. K. Huysmans*, s. 364.

⁴⁸ J.-K. Huysmans, *Życie świętej Lidwiny z Sziedam*, s. 152.

się sztuką, jaką wyłonił z siebie Kościół, na długo przed powrotem do Kościoła, jaki dokonał się za sprawą tej właśnie sztuki – rzeźby, malarstwa, architektury, muzyki (zwłaszcza uwielbianego przez Huysmansa chorału gregoriańskiego). I przypomina, w związku z predylekcjami artystowsko-mistycznymi Durtala, że a probuje on definicję sztuki podaną przez św. Hildegardę: jest ona „na wpół zatartym wspomnieniem pierwotnej kondycji, jaką utraciliśmy w chwili opuszczenia raju”⁴⁹. Jako spokrewniona z mistyką sztuka zawsze będzie dla Huysmansa pobudzająca i ważna: „nawet jako konwertyta postępujący się kategoriami teologicznymi pozostanie esteta i artystą”⁵⁰. Efektownym przejawem tego estetyczno-religijnego melanzu będzie *La Cathédrale*, eklektyczny i epatujący monstrialną ilością informacji traktat o architekturze i symbolice sakralnej, w którym dawny nieprzyjaciel natury (frenetyczne, postbaudelaire’owskie deklaracje artefaktowości w *Na wspak*) zaskakuje ekspozycją przyrodniczo-kościelnej analogii (przejętej od Chateaubrianda i powtórzonej przez Claudela): „Jest niemal pewne, że leśna aleja była inspiracją dla mistycznych ulic naszych naw”⁵¹.

Stopniowo przekonując się, że niepodobna umknąć niedolom życia i że znieść je trzeba z pokorą w imię ekspiacji za grzechy własne i cudze, Huysmans *moralizuje* cierpienie; rozpoznaje w nim w końcu jedyny cel życia: „W chwili nagłej klęski, jaką odczuwa człowiek, kiedy zapragnie wyjaśnić przerażającą zagadkę sensu naszego istnienia, jasno wyłania się tylko jedna myśl; ze szczątków przeróżnych koncepcji, które oto giną gdzieś i nikną, pozostaje tylko idea ekspiacji, którą przeczuwamy, nie rozumiejąc przyczyny – teza, że jedynym przeznaczeniem życia jest cierpienie”⁵². Tylko cierpienie bowiem, separujące człowieka od spontanicznej w nim nikczemności, oczyszczające duszę, może ją prawdziwie wywyższyć⁵³: „(...) bądźmy sprawiedliwi, bez cierpienia ludzkość byłaby już nazbyt podła, jako że tylko ono przez swoją moc oczyszczania dusz jest w stanie unieść je wzwyż”⁵⁴. Zrozumiała wydaje się w tym kontekście dolo-rystyczna eksklamacja: „Nigdy nie jesteście tak blisko Pana i nigdy nie uobecnia się on w nas bardziej niż wtedy, kiedy cierpimy”. Jest ona funkcją wyrażonego w merkantylnych terminach podejrzenia, którego heurystyczna moc musi pozostać niezwyfikowana: „Jak gdyby każdy musiał wyczerpać pewien określony zasób bólu zarówno fizycznego, jak i moralnego. A zatem ktokolwiek nie odrobi swego tu na ziemi, musi wyrównać rachunek po śmierci; a szczęście wydaje się jakby jedynie pożyczką, którą trzeba spłacić; i nawet jego namiastki czymś w rodzaju zaliczek a konto spadku, czekającej nas w przyszłości spuścizny bólu i trosk”⁵⁵. A jeśli tak, to nie jest może niedorzeczna konkluzja, wyrażona *nota bene* ostrożnie w pytaniach, choć brzmiąca skądinąd jak monstrialny sofizmat: „A w takim razie kto wie, czy środki uśmierzające ból ciała nie obciążają rachunku ludzi, którzy się nimi posługują? Kto wie, czy chloroform nie jest wykładnikiem

⁴⁹ M. M. Belval, *Des ténèbres à la lumière*, s. 29.

⁵⁰ Tamże, s. 21.

⁵¹ Por. tamże, s. 37.

⁵² J.-K. Huysmans, *W drodze*, s. 163.

⁵³ Za rodzimych prekursorów tej tezy Durtala uznaje M. Belval (s. 48) Baudelaire’a i Musseta.

⁵⁴ J.-K. Huysmans, *W drodze*, s. 164.

⁵⁵ J.-K. Huysmans, *W drodze*, s. 163.

oporu, czy lęk, jaki budzi w stworzeniu ludzkim cierpienie, nie jest objawem rebelii, niemalże zamachem na wolę Niebios?”⁵⁶.

Ostateczną wykładnią cierpienia u Huysmansa okaże się rzeczywiście ujęcie go jako współuczestnictwa w cierpieniu zesencjalizowanym, uobecniającym się wraz z grzechem Adama jako „ekspiacyjna siostra Nieposłuszeństwa” (*L'Oblat*) i zrehabilitowanym (oddzielonym od akcydentalnej zmazy, przed którą w imię witalnych celów trzeba by się chronić *per fas et nefas*) przez Chrystusa na Kalwarii. Zmaza od zarania dotyczy wszystkich, a jej usunięcie możliwe jest tylko dzięki ekspiacyjnej partycypacji w męce, której wzorcem jest kaźń na Golgocie: grzech „niszczy i odrywa człowieka od Boga, a najlepszym antidotum na tę truciznę jest cierpienie, które, poprzez cierpienie Chrystusa, oczyszcza duszę i zbliża ją do Niego”⁵⁷. Tak samo widział rzecz Hugh Benton, pisarz angielski, konwertyta z protestantyzmu na katolicyzm, jedyny może dokumentujący życiem wierność mistrzowi uczeń Huysmansa. Niepokojącą go zagadkę cierpienia deszyfrował w duchu partycypacji, Adamowej solidarności i substytucji: „cierpienie jednego z uczestników gatunku równowagi grzech innego. (...) W ten sposób ludzie jednoczą się w Zbawicielu, który dźwiga nasze grzechy. Jest to faktycznie jedyne dające się pojąć wyjaśnienie cierpienia” (C. Martindale, *The Life of Robert Hugh Benton*, cyt. za: M. M. Belval, *Des ténèbres à la lumière*, s. 205). Idiosynkratyczny i wrażliwy jak Huysmans, Benton zrozumiał w końcu, że cierpienie jest korelatem ludzkiego upadku i odkupione może być tylko w ofierze. Swoją gorliwość w obronie postawy Lidwiny potwierdził, proponując jednej ze swych korespondentek zastępstwo mistyczne, uznawszy je za niezmistyfikowaną egzekucję zalecenia św. Pawła: „Jeden drugiego brzemiona noście” (Ga 6, 2).

Uzasadniając wartość jednostkowego cierpienia, mistyczne zastępstwo jest jednocześnie doktryną o ewidentnej funkcji społecznej. Egzemplifikuje dwa prawa, ignorowane, jak pisze Huysmans, przez ludzkość wskutek jej beztroski, ale *de facto* przez nią kulturowane. Chodzi o reguły, które jeszcze przed Boullanem („*Annales de la Sainteté*”, 1872) wyartykułował de Maistre. Mianowicie o Adamową solidarność w złu⁵⁸ i „odwracalność zasług niewinnego na korzyść winowajców” (*Les Soirées de Saint-Petersbourg*). Ludzie zawsze wierzyli w ekspiacyjną wartość krwi niewinnego, w cudowną skuteczność dobrowolnego całopalenia

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ M. M. Belval, *Des ténèbres à la lumière*, s. 203.

⁵⁸ W ekstremistycznym ujęciu Boullana oznacza to, że grzechy muszą być równoważone pokutami desygnowanych ofiar, a w zakres serwowanych katuszy wchodzi nie tylko choroby, często niepozwalające się diagnozować i odporne wobec wszelkich zabiegów medycznych, lecz także pokusy szatańskie. Reparycyjny status chorób, związany z wybraniem do realizacji posługi wspierającej Boga – „spędzającego czas na doglądaniu równowagi świata” (Huysmans w liście do Marie de Villermont) – głosił przed Boullanem Séraphine. Obaj zainspirowali tą ideą Huysmansa. Cierpiący pod koniec życia z powodu raka ust, nie chciał wyzdrowieć. Swoje udręki traktował jako udział w oczyszczeniu, które miało mu zapewnić, jak wyznał w liście do przyjaciela, pomoc Dziewicy w torowaniu drogi do nieba. Komentując tę postawę Huysmansa, Belval pisał o osiągniętym przez niego wysokim stopniu rezygnacji chrześcijańskiej: „Stopniowo i boleśnie doszedł do naśladowania wystawianych przez siebie ofiar odkupieńczych, takich jak jego droga Lidwina”. Przypomniał też przy tej okazji o jakże symptomatycznych enuncjacjach z *Foules de Lourdes* (1906): „Lourdes stało się w jakiś sposób przeciwwagą Mistyki, bo w końcu powinno się tam prosić nie o wyzdrowienie, ale o wzmożenie chorób; powinno się tam pokutować za grzechy świata, złożyć siebie w ofierze!” (M. M. Belval, *Des ténèbres à la lumière*, s. 52, 54).

kogoś, kto powierza siebie boskości w roli przebłagalnej ofiary⁵⁹. Z tych przestanków nieodbiegających od ortodoksji można wyprowadzić niekanoniczne konkluzje. Przynależność jednostki do gatunku naznaczonego pierwotnym piętnem sprawia, że wszyscy jesteśmy w jakimś stopniu odpowiedzialni za winy innych i wszyscy powinniśmy uczestniczyć w ich odkupieniu⁶⁰. Braterstwo w grzechu powinno mobilizować do braterstwa w ekspiacji. Wobec zjednoczenia w zmacie i cierpieniu kulminacją empatycznego napięcia w relacji z bliźnim jest wzięcie na własne barki dźwiganego przezeń brzemienia. Z ryzykownym konfesyjnie przekonaniem – na pewno właściwym Boullanowi i przynajmniej poniekąd Huysmansowi – że można go odeń uwolnić, wchodząc w rolę odkupiciela: „każdy do pewnego stopnia jest odpowiedzialny za błędy innych i powinien też do pewnego stopnia za nie zadosyć uczynić, możemy więc także za pozwoleniem Bożym przekazywać część swych zasług tym, którzy ich nie mają lub starać się o nie nie chcą”⁶¹.

Źródłowa niedogodność bycia

Również u Levinasa życie przecina skaza niezbywalnej niewygody. *Miejsce „ja”* nie jest miejscem „w słońcu”, możliwość korzystania z przywilejów *conatus essendi* – spontanicznego pławienia się w żywiole życia – zostaje etycznie inkryminowana. Istnienie *innego* napawa wstydem biologicznie zorientowane ku zaspokajaniu swoich pragnień „ja”.

Jednym z istotnych wymiarów myśli Levinasa jest bez wątpienia promocja postawy a- czy antyegotycznej. Konstatacja podobieństwa z chrześcijaństwem to tutaj formalność. Sedno imperatywu moralnego Lidwiny tkwi w „zapomnieniu o sobie”⁶². Tyle że Lidwinę „odrywał od siebie samej (...) widok Oblubieńca”⁶³. Jeśli czuje się ona *zadłużona*, to wobec Chrystusa: „Pan w niepojętym swym miłosierdziu najmniejszą boleść mężnie zniesioną uważa za spłatę długu przez was zaciągniętego”⁶⁴. Dla Levinasa nasz dług jest zawsze atawistycznym, wziętym z niepamięci, ale wciąż pamięć i sumienie ożywiający długiem wobec bliźniego.

⁵⁹ W tonie już nie katerycznym, ale podszytym sceptycyzmem wobec enuncjacji racjonalnej teologii, opinię tę podtrzymuje mimo wszystko Mauriac: „Może błędne jest mniemanie, że cierpienie jest monetą wymienną za zbrodnie. Wierzy się w to odkąd istnieją ludzie, a nawet ci, którzy żyją bez Boga, postępują tak, jakby w to wierzyli” (F. Mauriac, *Święta Małgorzata z Kortony*, s. 173-174).

⁶⁰ „Wszyscy” to zapewne ważny, bo uzasadniający chrześcijański uniwersalizm, ale idealistyczny kwantyfikator. Zdystansowany wobec eklezjalnej dogmatyczności, a *fortiori* wobec skanonizowanego w chrześcijaństwie imperatywu moralnego, Mauriac odróżnia przytomnie męczenników, dla których źródłem dobrowolnie wybranej kaźni jest „nasza własna grzeszność”, od zwykłych wyznawców, z ich letniością i zadowalaniem się, w rutynowym istnieniu, „patetycznymi przerwami, do jakich sprowadza się nasze życie religijne”: „jak nędzne jest w oczach nieskończonej czystości to życie, uznane nawet na świecie za uczciwe i nabożne” (tamże, s. 148, 158, 116). Są, innymi słowy, dwa rodzaje chrześcijańskiego zaangażowania w wiarę: męczeńskie, to, które pociąga za sobą *substytucyjną* konsekwencję, i to drugie, na ludzką miarę: „Umieramy (...) jakby jeszcze spowici w ostatki dumy, w ostatki ambicji, źle wygaszonej czułości”, podczas gdy „świętość jest nagością”. W przeciwieństwie do nas, poniekąd zaangażowanych, zostawiających sobie zawsze jakieś odwody, residua istnienia, jakie pragniemy ponieść w zaświaty, święci, zaczynając jak my od grzechu, „nauczyli się przeciwstawiać byt nicości” (tamże, s. 98, 101).

⁶¹ J.-K. Huysmans, *Życie świętej Lidwiny z Sziedam*, s. 60.

⁶² Por. tamże, s. 63, 210.

⁶³ Tamże, s. 67.

⁶⁴ Tamże, s. 149.

Wobec przenikniętej niedolą inności *innego* nie mogą pozostać obojętni. Mobilizuje mnie on do wzięcia za niego odpowiedzialności, czyni mnie swoim *zakładnikiem*. Poza wszelką własną intencją, na mocy stwierdzanego w talmudycznym mesjanizmie faktu, określającego samą *sobotę*, niemożności niepodjęcia ciężaru, jaki nakłada na nas cierpienie innych. Cierpienie, które nie dopuszcza indyferencji, aktualizuje *substytucję*, znalezienie się na miejscu innego, przejęcie jego brzemion, wzięcie na siebie jego win, oskarżenie siebie i ekspiowanie za błędy, których nie popełniłem, które nie poczęły się we mnie. Miejscem „ja” nie jest zalegalizowany sankcją nieszkodzenia innym sybarytyzm; jest nim rudymen-tarnie niedogodne „nie-miejsce”, w którym zbiegają się niedole i winy innych. „Ja” jest „dźwigającym” i „cierpiącym”. Bądź też: „Wszyscy są Mesjaszem”.

Ponieważ nie jest rezultatem woli, ale prerefleksyjnej wrażliwości (*vulnérabilité*), substytucja nie może być widziana jako prosta odwrotność egoizmu, choć zakłada ona „odwrócenie subiektywności”, wyjście z oswojonego położenia ku *depozycji*. *Inny* jest apelem, wezwaniem do opieki, ale jest też oporem stawianym naturalnym predylekcjom „ja”, jest aktualnością doświadczanego przez „ja” „traumatyzmu persekucji”, persekucji anarchicznej rodzącej ambiwalencję: zgoda na nią jest nie do pomyślenia, a jej przemoc prowadzi do rezygnacji, na którą nie ma zgody. Przeciwnaturalna, niemająca związku ze spontaniczną *życzliwością* (*a fortiori* z moralnością sympatii i współczucia), substytucja odsyła do *obsesji*, mojej relacji z *innym*, w której „ja” to *obses* (zakładnik), a on to *obsessor* (oblegający).

Czy podmiot, koniecznie wydziedziczony relacją z *innym* ze swego miejsca, nieuchronnie dyslokowany obligującym wezwaniem *inności*, jest jeszcze podmiotem? Czy zaangażowany w substytucję, rozspajającą tożsamość, rozjątrzącą subiektywność, nie ryzykuje unicestwienia? Przed taką stratą chroni, zdaniem Levinasa, nieodłączny od substytucji *wybór*: nikt nie może usytuować się za mnie w miejscu innego. Czym jest ten wybór, jeśli nie jest aktem woli ani spontanicznością? Aktem sumienia, dającym się religijnie objaśniać atawizmem, śladem pamięci o prymarnej jedności? Znany jest jego paradoksalny skutek: w rozbiu swjej tożsamości „ja” odkrywa jedność siebie jako „wybranego” (*élu*). Rozpoznaje siebie prawdziwego tylko jako „ja” *innego*, „ja” *wszystkich innych*⁶⁵.

Debata: doloryzm vs odpowiedzialność

Czy obu autorom posługującym się kategorią *substytucji* chodzi o to samo? Łączy ich docenienie rangi bliźniego, jego uwznioślenie. Na ile może być ono szczerze, w jakim stopniu przewyżcza przyrodzony człowiekowi egotyzm?

Huysmans korzysta, zdawałoby się, z awantazu, jakim jest wzorzec Chrystusa, sugerujący bezkompromisowość w wyrzeczeniu i ztracie, która jest ofiarą w imię – dla (za) – innego. Czy jednak *powtórzone* ofiarowanie – to biorące się z woli naśladowania Chrystusa i skorelowane z oczekiwaniem zbawienia – nie jest zagrożone mankamentem każdej imitacji: uszczupleniem autentyczności? Czy to

⁶⁵ *Résumé* problematyki substytucyjnej u Levinasa zawarte w trzech powyższych akapitach podaje za: R. Calin, F.-D. Sebbah, *Le vocabulaire de Lévinas*, éd. Ellipses, Paris 2002, s. 56-58.

spodziewanie się czegoś za coś nie wprowadza kabotyńskiej domieszki? W jaki sposób serio traktować substytucję, potencjalnie dar z mojego życia *dla innego*, jeśli w ostatniej instancji ocalona zostaje – za sprawą wyczekiwanego *odpocznienia* (zbawienia) – moja najskrytsza predylekcja do nieśmiertelności, *conatus essendi* przelicytowujący temporalność i petryfikujący się jako zaświatowy? Czy życie, które poświęcam, nie uszczupla oto swej wartości wobec życia *par excellence*, będącego empirejską perspektywą? Czy wraz nie dewaluuje się moja ofiara, a bliźni nie staje się elementem gry chytrego i nigdy nieuśmierzonego *conatus*?

Nie dezawuuując srogich zaiste cierpień Huysmansa – egzystencjalnych i fizycznych – ani jego hojności w zakresie poświęcenia, której piękne egzemplifikacje odnaleźć można w jego życiu, a tym bardziej nie deprecjonując eklezjalnie usankcjonowanych przejawów świętości czy przynajmniej szczególnych charyzmatów (błogosławiona Lidwina), zapytać można, czy męczeńska abnegacja Huysmansa i tych, którzy doczekali się hagiografii, byłaby tak transparentna, gdyby nie wiodący ich Chrystus i uwiarygodniona jego zmartwychwstaniem obietnica wiecznego życia?

Czy autentyczność substytucji da się uzgodnić z przyjęciem chwalebego autorytetu, który *volens volens* czyniłby ją interesowną? Czy nie jest ona zawsze jedyna, konwulsyjna, niesprężona z żadną uniwersalizującą formą bądź tendencją? Ale czy uznanie jej partykularności i akcydentalności nie niweczy zamiaru nadania sensu pojedynczej egzystencji i humanistycznego wzmocnienia wspólnoty? Jeszcze inaczej: czy ma wartość substytucja bez transcendencji? A z drugiej strony, czy nosząca Chrystusową egidę transcendencja nie pozbawia jednostkowego gestu waloru autentyczności?

Być może inaczej trzeba mówić o transcendencji? Taka jest bodaj propozycja Levinasa, który czerpiąc argumenty dla swej filozofii z myśli żydowskiej, krytykowany jest zarazem przez samych jej reprezentantów zarzucających mu chrystianizowanie motywów judaistycznej tradycji. Levinas dokonywałby w niej wyłomu, hiperbolizując odpowiedzialność, która kumulowałaby w poświęceniu za innego, w czynieniu siebie w relacji z innym *zakładnikiem*. Ricoeurowi, reprezentującemu inną formację, acz także skonfundowanemu użyciem tego „straszego słowa”, Levinas odpowiada, że bezinteresowność i szczodrość w relacji z innym, odpowiedzialność za innego, zakładają gotowość znoszenia niesprawiedliwości, jaka tkwi w kondycji zakładnika. Przystać na tę rolę – „w miłości lub poszanowaniu” – wziąć na siebie ciężar Innego, to odpowiedzialność nie do przelicytowania – *świętość*⁶⁶. Przed jej potencjalnie dramatycznymi konsekwencjami (konwulsjami poświęcenia) chroni „nadstruktura społeczna”, gwarantująca, za „sprawą sprawiedliwości”, że „niesymetryczność relacji z innym” – wynosząca mnie do rangi *sobości* (podmiotowości, czyli podmiotu bezwzględnie interioryzującego odpowiedzialność), skazująca na „stanie w bierniku”, narzucająca rolę *wyznaczonego i niezastępowalnego* – „zostanie podporządkowana prawu, autonomii i równości”⁶⁷.

⁶⁶ Por. M. de Saint-Cheron, *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*, przeł. K. Kot, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008, s. 29-31.

⁶⁷ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 216: *Substytucja*.

Zrezygnować z Boga jako autonomicznego bytu esencjalnego, stwórczego i prawodawczego wobec świata, obiektywnej zasady uprawomocniającej wartość wszelkich ludzkich inicjatyw i rozświetlającej ludzkie cele – byłby to Levinasowski postulat polemiczny wobec judeochrześcijańskiej ortodoksji. Zastanawiać się, jak *de facto* czyni Levinas, nad tym, czy sprawiedliwość jest zasadą najlepiej służącą harmonizowaniu relacji między ludźmi, czy też domaga się ona horyzontu w postaci chrześcijańskiego miłosierdzia – to wkroczyć w sferę dialektycznych napięć między wywodzonymi ze Starego i Nowego Testamentu wykładniami świata oraz kondycji i powołania człowieka⁶⁸.

Uznanie, że w relacji z innym przysługuje mi status *zakładnika*, że dopiero w bezwzględnej asymilacji płynącego od innego *prześladowania* osiągnany zostaje szczyt ludzkich możliwości, bądź też, że *świętość* jako bez-interesowność sytuuje się ponad sprawiedliwością, sugeruje wychylenie ku optyce chrześcijańskiej. Zarazem jednak odsyła do zgoła nieeklezyjalnej wizji transcendencji jako korelatu czy śladu relacji z bliźnim, którego twarz jest emanacją nieskończoności (*epifania* jest w tym sensie czymś bliskim Objawienia), a więc transcendencji jako określającej się „już nie poprzez Boga, ale poprzez miłosierdzie, odpowiedzialność, a także miłość”⁶⁹.

Koncepcjami Boga i transcendencji, które nie mogą być klasyczne od momentu, gdy etyka urasta do rangi pierwszej filozofii (rewolucyjna detronizacja od zawsze uprzywilejowanej ontologii, odmowa uznania totalizmu zachodniej filozofii idealistycznej), Levinas naraża się zarówno judaizmowi, jak i chrześcijaństwu. Za argument wystarczy zwięzła i stanowcza, ale w niczym bodaj nieuchybająca idei Levinasa, egzegeza jego stanowiska u Saint-Cherona: „niebo jest puste, ale pełne Boga jest miłosierdzie jednej istoty wobec drugiej. Boga nie ma w niebie, ale jest w ofierze i w odpowiedzialności ludzi za innych”⁷⁰. Nie ma u Levinasa miejsca na autonomiczną dywagację o Bogu: „Nawiedzenie myśli przez Boga jest z pewnością równoczesne z odpowiedzialnością wobec twarzy innego człowieka”. Inkarnacja jest korelatem relacji z innym, kontaktu z twarzą: „Poznajemy Boga intymnie za pośrednictwem innego człowieka. Nie ma większej intymności”⁷¹. Znika esencjalistyczno-idolotryczna pobożność; pomysł na etykę jako dotyczącą „najpierw stosunku do Boga, a potem dopiero do bliźniego” opatrzony zostaje syntetyzującym komentarzem: „Czyż stosunek człowieka do człowieka nie jest już sam w sobie esencją relacji człowieka do Wiekuistego?”⁷². Z kolei transcendencja jest *komunikacją* lub *otwarcie*m; objawia się w relacji

⁶⁸ Dynamikę Levinasowskiej myśli, wielokrotnie z innych okazji eksponowaną i docenioną, w tym akurat miejscu usiłuje okiełznać Saint-Cheron, ulegając ideologicznej presji i wiktając się leksykalnie. Z jednej strony uznaje, że „świętość jest czymś ponad sprawiedliwością”, z drugiej zaś wskazuje, że „sprawiedliwy” jest w żydowskiej tradycji słowem synonimicznym wobec „męczennika” czy „świętego”, stosowniejszym wszelako, bo pozwalającym „odróżnić się od chrześcijaństwa, a zwłaszcza od Kościoła katolickiego” (M. de Saint-Cheron, *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*, s. 68). Innym lapsusem o podobnie idiosynkratycznej proveniencji jest wypowiedź Saint-Cherona o „radykalnym” u Levinasa, „ale pozbawionym odniesienia do chrześcijaństwa przywołaniu miłości, która jest substytucją, ofiarą, darem” (tamże, s. 70).

⁶⁹ Tamże, s. 62.

⁷⁰ M. de Saint-Cheron, *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*, s. 80.

⁷¹ Tamże, s. 45.

⁷² Tamże, s. 44.

z innym, w której podmiot transsubstancjalizuje się w *sobość*, wywłaszcza się czy zostaje ofiarowany, odpowiadając w akcie rozbratu z *przykuciem* do samego siebie na *oskarżenie*, *prześladowanie*, *wezwanie* Innego.

Domniemany, ale już podważony akces do chrześcijaństwa problematyzuje się jeszcze, kiedy Levinas, eksponujący archaiczność, an-archiczność, czyli pozaintencjonalność *nawiedzenia* – mojej obsesji zobowiązania wobec bliźniego – stwierdza, że *zastępowania* nie można uczynić byciem bytu, jakim jest „ja”, i że „substytucja nie jest aktem, lecz biernością nieprzekładalną na akt i wykraczającą poza alternatywę: akt-bierność”⁷³. Martyrologicznemu kwietyzmowi Huysmansa, dobrze oddającemu chrześcijańskiego ducha – można przypomnieć św. Teresę: „Panie, albo umrzeć, albo cierpieć!” – przeciwstawia Levinas chłonicie prześladowania, które nie przekształca się w oczyszczający płomień dobrowolnie wziętego na siebie cierpienia⁷⁴: *bierność* zastąpić ma *aktywność*, grożącą przemianowaniem w cierpiętniczy zapal zorientowany ku zbawieniu, w końcu anihilujący więc swoją egidę i swój sens: „dla innego”.

Kiedy Levinas przestrzega przed „romantyzmem cierpienia”, podejmując kwestię „granic ofiary”, to chodzi wówczas, owszem, o zgodny z żydowską tradycją szacunek dla naszego życia, którym nie należy szafować, jako że nie do nas (lecz do Boga) należy. W większym jednak bodaj stopniu chodzi o uniknięcie dorywczego egzaltacji, która zdradzałaby swą kabotyńską podszewkę: inny, *dla którego* cierpię, byłby instrumentalizowany w tej uwznioślającej mnie relacji, traciłby specyfikujący go status *absolutnego zewnątrz*, kogoś *całkiem innego*. Dla Levinasa inny jest emfazą obcości nie do zawłaszczenia. Pod żadnym pretekstem. Tym bardziej pod tak w końcu egotystycznym, jak wysiłek cierpiętniczej autorewindykcji. Cierpienie nie jest u Levinasa ekstazy, nie pozwala zapomnieć o własnej odrębności, nie może być użyte jako środek tożsamościowego rozproszenia; jeśli pojawia się w relacji z innym, pozostaje służebne wobec bliźniego. W tym świetle nieuprawniony wydaje się zarzut pewnych podejrzliwych krytyków, jakoby levinasowski „brak zainteresowania sobą” i „troska o innego” były „sublimacją egoizmu”⁷⁵.

Czy mówienie o substytucji w aurze bierności nie jest paralogizmem? Nie, o ile bierność oznacza przedintencjonalną – atawistycznie moralną/moralnie atawistyczną – mobilizację do podjęcia wyzwania odpowiedzialności i nawiedzenia, o ile więc nie wyklucza ofiarności, a wręcz zakłada mój brak obojętności na prześladowanie, na płynące ku mnie od twarzy innego wezwanie do niepozostawiania go samemu, przyjscia mu z pomocą, zaopiekowania się nim, świadczenia mu dobra.

Twarz, o której wiadomo, że nie da się jej zamknąć w zdawałoby się uniwersalnej poznawczo formule intencjonalności (Levinas rozstaje się tutaj z Husserlem, tak jak wynosząc etykę ponad ontologię, Innego ponad Bycie, bierze rozbrat z pierwszym swoim mistrzem, Heideggerem) – „widzenie” twarzy „nie oznacza percepcji”⁷⁶, jest ona „nie tyle przedstawieniem, co nieprzedstawialnym śladem,

⁷³ E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 197.

⁷⁴ Por. tamże, s. 198.

⁷⁵ Por. M. de Saint-Cheron, *Rozmowy z Emmanueliem Lévinasem*, s. 23-24.

⁷⁶ Tamże, s. 46.

sposobem, w jaki wydarza się Nieskończoność⁷⁷ – zniewala przedrefleksyjnie; zawiesza wartość dystynkcji logicznych i pragmatycznych, eksploduje prymarnością znoszącą sensy i intronizującą brak sensu, który wytrąca z egotyzmu, otwiera (na wezwanie) i inspiruje (do Dobra). Aktualizując naszą „praźródłową podatność”, to znaczy budząc bierność „wcześniejszą od wszelkiej receptywności”, „transcendentną”, twarz instauruje „niepamiętną uprzedniość”. Ostatecznie kielzna w nas impet egotycznej z gruntu wolności. Pierwotność rodzącej się z bierności odpowiedzialności, jej uprzedniość względem wolności – to Dobro⁷⁸. Twarz „jest przede wszystkim ewokacją, przypomnieniem cierpienia i śmierci (...) słabości i niedoli”⁷⁹.

Ale czy rzeczywiście chodzi tu o substytucję? Tak, o ile bycie pośród innych koniecznie naraża „ja” na cierpienia (traumatyzm prześladowania) i o ile, chcąc zaistnieć na sposób ludzki, nie może ono nie przemianować, w procesie antyegotystycznej transsubstancjacji, „przez innego” w „dla innego”. O ile więc nie może nie uznać nierówności łączącego go z innym stosunku, to znaczy własnej podległości, poddania się, „stania w bierniku” („dla kogo?” jest najważniejszym pytaniem Levinasa; „dla kogoś” – jego imperatywem; szczęśliwie też w polszczyźnie *biernik* kojarzy się z symptomatyczną u Levinasa *biernością*), bycia w bez-miejscu, niedysponowania komfortem spoczynku i posiadania ojczyzny. Asymetria w relacji z innym jest kanonem myśli Levinasa.

Równość „charakteryzuje świadomość”, jest uwznioślaniem przez *wolność* uprawnieniem. Występując przeciw Heglowi i wieńczony przez niego „czcigodnej tradycji” filozofii idealistycznej, Levinas przeciwstawia skodyfikowanym w zachodniej kulturze wolnościowym aspiracjom świadomości „opętanie bliskością” jako przymiot *sobości*, która przeszła trening „cofania się do siebie poza sobą”⁸⁰. Filozofia Levinasa jest końcem autorewindującego się w wolności *podmiotu* i inauguruje *podmiotowość* jako interioryzującą prymat bliźniego.

Wobec innego zawsze jestem winny; nie staję przed nim nigdy inaczej niż w „koszuli Dejaniry zrobionej z mojej skóry”⁸¹. Poczucie winy bierze się ze zła, w jakim wszyscy uczestniczymy; zła grzechu pierworodnego, które przejawia się w śmierci; umieranie innych jest traumą i inspiruje winą, że my przeżyliśmy. Jest w tym an-achronicznym poczuciu źródło ludzkiej solidarności, mechanizm napędowy traumatyzmu prześladowania, punkt wyjścia spirali ekspiacji: im bardziej uświadamiam sobie tę genezę, doświadczam braterstwa z innymi ludźmi, instauruję w sobie empatię *sobości*, tym bardziej czuję się odpowiedzialny, wydziedziczony z „ja” korzystającego z awantazy trwania, zdystansowany wobec „mojej wolności ukonstytuowanego, woluntarystycznego, imperialistycznego

⁷⁷ E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 196.

⁷⁸ Por. tamże, s. 208.

⁷⁹ M. de Saint-Cheron, *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*, s. 67. Podobne są też ewokacje samego ciała. W polemice z degradującym i trywializującym ciało idealistycznym dualizmem Levinas, zbliżając się do Merleau-Ponty’ego, wskazuje na rolę ciała jako inspiratora ducha: „Ciało nie jest ani przeszkodą zawadzającą duszy, ani zniewalającym ją grobem, lecz tym, co sprawia, że *Sobość* jest wyczuleniem samym. Skrajna bierność ucieleśnienia – być podatnym na choroby, na cierpienie, na śmierć, to być zdolnym do współczucia i, jako *Sobość*, do daru, który kosztuje” (tamże, s. 183).

⁸⁰ Por. E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 193.

⁸¹ Tamże, s. 184.

podmiotu (...). Im bardziej jestem sprawiedliwy, tym bardziej jestem winny”⁸². Bycie odpowiedzialnym za innego – mówiąc serio: bycie zakładnikiem – nie jest niepotrzebnie szokującą hiperbolą, ale tym, co czyni „na tym świecie możliwymi litość, współczucie, solidarność”⁸³. Tym, co go humanizuje. Wymogiem tej humanizacji, skonstatowanym paradoksalnie przez antyhumanizm, jest zakwestionowanie „prymatu osoby ludzkiej (...) jako celu i źródła samej siebie”⁸⁴.

Nie ma też u Levinasa zakamuflowanego kwietyzmu. Odpowiedzialność oznacza nie po prostu wyrzeczenie się siebie, ale służące właśnie konstruowaniu siebie rezygnowanie z egotystycznej fiksacji, z motywowanej biologicznie tudzież inspirowanej obawą o uszczuplenie prestiżu małostkowości w relacji z innym. Odpowiedzialność, będąca w ostatniej instancji afirmacją, nie alienuje, lecz emancypuje: czyniąc mnie wybranym (choć nie miałem wyboru), niezastępowalnym (choć mógłbym sobie tego nie życzyć), „pozwala mi odzyskać siebie i zająć miejsce w byciu”⁸⁵. W relacji z innym, która pozwala mi wynieść się do sobości, „inny ani nie alienuje toż-samego, ani nie sprawia, że oswobodzenie toż-samego od siebie samego staje się zniewoleniem przez innego”⁸⁶. Awatarem persekucji „przez innego” okazuje się natchnienie „za innego”⁸⁷. Inny i substytucja, jaką sobą zwiastuje, jest dla podmiotu szansą wyzwolenia z nudy, z „przykucia – w tautologicznej tożsamości – do samego siebie”. Przykucia jako dręczącego mankamentu istnienia, który przewyciężyć usiłujemy na modłę dość już konfundująco zdeszyfrowaną przez Pascala (*divertissement*). Odseparowane i zatroskane o siebie „Ja dusi się w sobie i poszukuje nieustannie rozrywki, jakiej dostarcza gra lub sen przerywający uporczywość trwania”⁸⁸.

Choć zmuszony niekiedy mierzyć się z żydowską wykładnią stosunku do *drugiego* – z tezy o niedysponowaniu swoim życiem, którym rozporządza jedynie Bóg, talmudyczny rabbi Akiba wywodzi przekonanie o pierwszeństwie mojego życia, podważając wartość i legalność dzielenia się z innym resztką wody na pustyni – Levinas traktuje substytucję jako synonim poświęcenia. Aż po dar z własnego życia: rozpoznanie własnej niezastępowalności, uświadomienie sobie, że zostało się *wyznaczonym* (to mnie wskazano jako zakładnika), sprawia, że jestem bezradny wobec obsesji, jaką jest dla mnie bliźni, że nie mogę „umyć rąk”, zastąpić innym siebie w zobowiązaniu wobec bliźniego. O ile wymaga aż tyle, o ile jako apogeum odpowiedzialności oznacza „przyjęcie największego daru śmierci za innego”, substytucja jest emblematem życia pod prąd, „na wspak”; substytucję, wydobywającą w ten sposób życie z kolein pragmatyki i rutyny, określić więc można jako „fakt «inaczej niż być»”⁸⁹.

Byleby się ustrzec egzaltacji, emfazy znoszącego granice „mistycznego zjednoczenia”. Levinas nie ufa romantycznym zapałom. Są dla niego odmianą sakralnej przemocy niwelującej różnicę, tchnącej indyferencją, dyslokacją człon-

⁸² Tamże, s. 188-189.

⁸³ M. de Saint-Cheron, *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*, s. 32.

⁸⁴ Tamże, s. 217.

⁸⁵ E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 173.

⁸⁶ Tamże, s. 213.

⁸⁷ Por. tamże, s. 192.

⁸⁸ Tamże, s. 212.

⁸⁹ Tamże, s. 197.

ków i krwią. Mistycyzujące *bycie-ku-śmierci* nie jest w jego guście. Czas to, jego zdaniem, nie Heideggerowskie odpowiednio doheroizowane wychylenie czy osuwanie się ku śmierci, ale żywioł egzystencji – jako śmiertelnego bytu – która jest „owym «jeszcze nie», oznaczającym sposób bycia przeciw śmierci, sposób uchylania się przed śmiercią w samym sercu jej nieubłaganej bliskości”⁹⁰.

Ten dystans wobec zanihilowanej różnicy, czy wobec pożogi przemocy i śmierci, nie zmienia jednak przekonania Levinasa, że jednostkowe biologiczne istnienie nie jest czymś nieredukowalnym ani prawomocnie roszcującym sobie pretensje do wynoszenia się ponad wszystko. Odnosząc się do podjętego w *Pieśni nad pieśniami* motywu miłości jako „równie silnej jak śmierć” i przywołując postawę Estery „gotowej poświęcić się za życie innych”, stwierdza, że „miłość jest silniejsza od śmierci i że najsilniejsza jest miłość wiodąca do śmierci za innego człowieka”⁹¹.

Występując przeciw paroksyzmem instynktów czy pokrewnej im inklinacji woli bądź tożsamości tęskniącej za rozproszeniem (mistyczna nostalgia komunikacyjna), Levinas krytycznie traktuje też świadomość. Skupiona na sobie, hermetyzująca się w swoich aktach, identyfikacyjnie zafiksowana, podlega ona u niego bezkompromisowej inkryminacji. Jej miejsce zająć by miała *sobość* („cofanie się do siebie poza sobą”) – spektakularnie artykułowana w macierzyństwie (zdolności transcendowania w zespoleniu ciał zawsze interesownej poządliwości i przemianowania jej w odpowiedzialność) – która jest też *substytucją, ekspiacją, komunikacją, otwarciem*. Przemianie tej potężnymi przejawami swej egotystycznej inercji opiera się „ja”. W ironicznym passusie Levinas próbuje nam uświadomić egzystencjalny awantaz i lekkość tej najtrudniejszej metamorfozy: „Sobość wprowadza w bycie sens o tyle, o ile w zbliżeniu zawiesza egoizm trwania w byciu, będący imperializmem Ja. Śmiertelność czyni bezsensowną wszelką troskę Ja o własną egzystencję i przeznaczenie. Byłaby to tylko śmieszna ucieczka w świat bez wyjścia. Nic chyba nie jest bardziej komiczne niż troska bytu o swoją egzystencję, której destrukcji i tak nie może on zapobiec”⁹².

⁹⁰ M. de Saint-Cheron, *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*, s. 127.

⁹¹ Tamże, s. 15.

⁹² E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 218. Również u Mauriaca pojawia się zachęta do wypracowania mortalnego dystansu: „Nauczmy się więc nie obawiać śmierci”. W oczywisty sposób bliższy aniżeli Levinasowi czy nawet Heideggerowi (patetyzującemu zdążanie do kresu) jest wszakże Mauriac duchowi św. Teresy i Huysmansa. Chociaż każde życie jest drogą ku wieńczącemu je krzyżowi i choć w końcu „trzeba będzie dotrzeć do tej okropności, do tej ostatniej pustyni konania”, to gratyfikacją odejścia będzie uszczęśliwiający spotkanie z Bogiem, apogeum – fantasmagorycznej tylko, dopóki żyjemy – komunikacji. Nabrać dystansu do śmierci to bodaj nabrać dystansu do siebie. Zdawałoby się, że wskazując na wolę świętych, by „odpokutować zbrodnię polegającą na tym, że jest się samym sobą”, Mauriac ustanawia wspólną płaszczyznę dla chrześcijaństwa i wymierzonego w egotyzm *conatus essendi* programu Levinasa. A przecież „poza sobą” znaczy dla chrześcijańskiego świętego tyle, co w znoszącej bariery i różnice „Istocie Nieskończonej”. Na mocy tradycyjnej wykładni sugerującej mistyczne rozpuszczenie monadycznego Ja w Boskiej Nieskończoności powinowactwo okazywałoby się tylko domniemane. Czy jednak rzeczywistość mistyka znosi wszystkie granice i oferuje zaturę w ekstazie? Czy był to przypadek św. Jana od Krzyża zmagającego się z *oschłością*? Lub św. Małgorzaty przez siedem ostatnich lat życia samotnej w celi Sant-Egidio? Mauriac pisze, że mogła wreszcie w milczeniu, poza trywializującym wszystko językiem, miłośnie komunikować się z Bogiem. Ale pisze też o jej trwodze: „zatracała poczucie dzieła dokonanego w niej przez miłość; nie czuła się już gliną w rękach zręcznego garncarza. Całkowicie odarta duchowo, tak jak była od lat odarta cieleśnie, nie mogła znaleźć w oschłości ze strony Boga żadnego oparcia, nawet takiego, jakie niegdyś znajdowała w ludziach”. Co prawda – to kolejne piętrowe dywagacji, które pozwala

U Levinasa, podobnie jak u Huysmansa, substytucja jest nie metaforą, lecz radykalnie rozumianą intensywnością, w której stawką jest moje życie. W odróżnieniu od Huysmansa, katolicyzującego dandyzm, podejmującego skrzętnie lub rozjątrzonego obecne w chrześcijaństwie motywy eskapizmu i egzorcyzmowania cierpienia poprzez jego uświęcenie⁹³, Levinas lansuje trzeźwe stawienie czoła istnieniu, którego koniecznym aspektem jest poczucie niedogodności, prześladowanie instaurowane obecnością innego i odpowiedzialność jedynie aranżująca odkupienie. Odpowiadając zasadniczo katolickim standardom koncepcję transcendencji aprobowaną przez Huysmansa (choć trzeba uwzględnić, że droga do Boga jest u niego meandryczna, wiedzie przez zachwyt zbrzydzonego nowoczesnością ekscentrycznego estety nad sztuką religijną, liturgią i kościelnym ceremoniałem⁹⁴) zastępuje Levinas koncepcją transcendencji uetycznionej, fulguracyjnej, emanującej w toku relacji z innym⁹⁵. Transcendencji, o której zbyt ryzykownie zapewne byłoby powiedzieć, że obywa się bez Boga, ale którą

może wyspecyfikować postawy Mauriaca i Levinasa – usensowniające istnienie odbijanie się barw świata „na ukochanym obliczu”, czyli bycie u boku drugiego człowieka, byłoby w końcu, zdaniem Mauriaca, tylko miłosną namiastką dla Małgorzaty, „kiedy zwraca się do Boga będącego jedynym przedmiotem jej poszukiwań i miłości”, tej miłości, której „brak umiaru (...) z trudem możemy pojąć” i która „zakłada oczyszczenie serca ze wszystkich jego złudzeń” (por. F. Mauriac, *Święta Małgorzata z Kortony*, s. 74, 77, 111, 154, 159, 163, 169).

⁹³ Eksploatowane przez Huysmansa katolickie tropy kumulują w szczytowym momencie chrześcijańskiej egzaltacji, czyli w koncepcji łaski, której w ostatniej fazie życia jest on żarliwym wyznawcą. Nie negując wartości tej koncepcji jako heurystycznej i terapeutycznej narracji, warto może w związku z konfrontowaniem „natchnionego” Huysmansa i „trzeźwego” Levinasa przywołać filipikę jednej z postaci Georges’a Bernanos’a. – Przeżywający kryzys starości Antoni Saint-Marin, znany pisarz, członek Akademii Francuskiej, ekspert od zagadnienia śmierci, o której zawsze wyrażał się grandiloquentnie i, jak teraz sądzi, fałszywie, przyjeżdża do prowincjonalnego Lumbres, by, w rachubach na konfrontację rozświetlającą egzystencję, poznać domorosłego mistyka, proboszcza Donissana. Akademika („ostatniego Greka”, jak sam siebie określa) czekającego w cichym kościele na spotkanie, do którego nie dojdzie z powodu nagłej śmierci osobliwego kapłana, Bernanos wyposaża w taką oto refleksję: „Czegóż jeszcze oczekują tu bigoci i bigotki, a i sam ten wiejski ksiądz, kiedy podnoszą nosy ku swemu pustemu niebu – poza rozluźnieniem więzów, chwilą spokoju, przelotnego pogodzenia się z losem? To, co naiwnie zwą łaską Bożą, darem Ducha Świętego, skutecznym działaniem Sakramentu, to w istocie taki sam moment wytchnienia, jakiego on teraz zażywa w samotności” (G. Bernanos, *Pod słowem Szatana*, przeł. Z. Milewska, „Pax”, Warszawa 1989, s. 292).

⁹⁴ Co prawda Simone Weil nie widziała by w tym nic nadzwyczajnego, skoro miłość do piękna jest dla niej „formą nieuświadomionej miłości do Boga”. Durtal, i sam Huysmans, estetycznie mobilizowani, wpadali by tylko w pułapkę zastawioną przez Boga, pułapkę boskiej miłości: „Naturalna skłonność duszy, aby kochać piękno, jest najczęstszą zasadzką, którą Bóg się posługuje, aby otworzyć ją na natchnienie z góry”. Ich przypadki dałoby się odnieść do metafory labiryntu, którego wejściem jest piękno. Błąkający się w nim trafić musi w końcu do jego środka: „tam Bóg czeka, by go pochłoniąć” (*Dzieła*, przeł. M. Frankiewicz, Brama – Książnica Włoczęgów i Uczonych, Poznań 2004, s. 660, 661).

⁹⁵ Oczywiście tę relację dowartościowuje również chrześcijaństwo. Jest ono przecież religią, w której Bóg zostaje uczłowiczony, a człowiek ubóstwiony. Ani Hildegarda z Bingen, ani Eckhart, ani Teresa z Awili – pryncypialni admiratorzy natchnień umożliwiających komunikację z boskością – mimo wszystko nie deprecjonują bycia w czasie (choć zdarzają się im egzaltacje mogące świadczyć o czymś przeciwnym: „umieram, bo nie umieram”; nie tyle orientują one jednak ku manicheizmowi, ile eksponują egzystencjalny dramat człowieka jako syntezy dysjunktywnych pierwiastków: predylekcji temporalnej i tęsknoty za nieskończonością). Ucieczka do Boga podszyta dezynwolturą wobec wymogów życia doczesnego byłaby dla nich gorszącym defetyzmem, egotycznym wyparciem się odpowiedzialności za świat. Jedną z ostatnich na filozoficznym gruncie wielkich emanacji przekonania o łączeniu przez chrześcijańskich mistyków skłonności ekstatycznych z troską o *profanum* i bliźniego była późna myśl Bergsona. Odwołaniem do epistolarnych enuncjacji apostołskich można by uzasadnić ortodoksyjność tej symultaniczności: „Kto twierdzi, że żyje w światłości,/a nienawidzi brata swego,/dotąd jeszcze jest w ciemności. (...) bo miłujemy braci,/ kto zaś nie miłuje, trwa w śmierci. (...) My także winniśmy oddać życie za braci. (...) aby ten, kto miłuje Boga,/miłował też i brata swego” (*Pierwszy list św. Jana*). Wszystko to nie przeszkadza je

zasadnie może określić by się dało jako korelat „idei Boga bez boskości, religii bez pobożności”⁹⁶.

Ontologizacja winy

Tym, co łączy myśli Huysmansa i Levinasa ponad wszystkimi podziałami, jest ekspiacja, której wola bierze się z poczucia winy. Winy – mającej źródło w grzechu: pierwotnym lub Kainowym – której nośnikami jesteśmy w an-archicznej odpowiedzialności. To ekspiacyjne *rudimentum* uzupełniają w każdym życiu partykularne traumy. U Levinasa chodziłoby o traumę, jaką wywołuje „niezasłużony przywilej przetrwania zagłady sześciu milionów”. U nękanego hiperestezją Huysmansa byłaby to może trauma, o jakiej z okazji Baudelaire’a pisał Paul Bourget: trauma duszy mającej potrzebę wzrastania ku pięknu, a brukanej złem temporalności i swoją nieporadnością w stawianiu mu czoła. Bierze się stąd filozofia, której wyrazem jest interioryzacja i apologetyzacja kamuflowanej zwykle lub mistyfikowanej winy, nadanie poczuciu winy pozytywnego sensu⁹⁷.

W *Epilogu swego Nowego pamiętnika życia wewnętrznego*⁹⁸ François Mauriac zastanawia się nad statusem „poczucia winy”. Czy jest ono „wrodzoną cechą natury każdego człowieka”, czy może tylko efektem katolickiego wychowania, przez jakie sam przeszedł w rygorystycznej, naznaczającej go egzystencjalnie postaci? Odpowiedź, w której skonstatowany został determinujący wpływ quasi-jansenistycznej aury okresu dzieciństwa, ma też swój wymiar metafizyczny, ontologizujący winę. Jeśli, jak sądzi Levinas, od odpowiedzialności nie sposób się uwolnić, to czy nie jest ona korelatem winy? Nie jako czegoś akcydentalnego, ale jako instancji transcendentalnej? Czy inny nie staje się bliżnim dopiero od momentu rozpoznania przez nas omnipotencji winy?

Chlubne wydziedziczenie

Kierkegaard sądził, że dojrzałość psychika osiąga w stadium religijnym. Grzech pierwotny i wina są według niego komponentami subiektywności *par excellence*, tego momentu w rozwoju osobowości, w którym nie szuka się już wybiegów, nie sięga po kataplazmy kamuflażu i złudzeń. Sprzymierzony z Kierkegaardem – jak zresztą, pod tym względem, z Schopenhauerem, Baudelaire’em, Huysmansem i Cioranem – Levinas stan dojrzałości psychiki, w którym podmiot uświadamia sobie swoje *post factum*, to, że jego bycie jest wrzuceniem w kontekst lub sytuację, że nie polega na niewinnym stawianiu się – „ani na projektowaniu, ani na traktowaniu świata jako swojego projektu” – nazywa odpowiedzialnością. Znosi ona zasadność pretensji, które uprawnione wydawały się nawet Hiobowi.

dnak odbiorowi przez katolików postulatów Levinasa jako przerafinowanych, bulwersujących, a *fortiori* trudnych do uzgodnienia z doktryną.

⁹⁶ M. de Saint-Cheron, *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*, s. 125.

⁹⁷ Por. M. de Saint-Cheron, *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*, s. 114.

⁹⁸ F. Mauriac, *Nowy pamiętnik życia wewnętrznego*, przeł. Z. Milewska, „Pax”, Warszawa 1967, s. 236.

Dlaczego zło dotyka niewinnego, który chciałby tylko korzystać z awantazu rozwoju w perspektywie przyrodzonej mu wolności? Podobnie pytają też zachodni filozofowie. Ich riposta – „w świecie, który jest sensowny, nie można ponosić odpowiedzialności, jeśli nic się nie zrobiło”⁹⁹ – podszyta jest wedle Levinasa „idealistyczną pychą”. Wbrew temu przekonaniu, sądzi Levinas, jest tak – a potwierdza to „skandal śmierci”, zgroza sprawiająca, że „pozostający przy życiu» nie może po prostu umyć rąk” – „jakby ludzkość uczestniczyła we wszelkim złu, jakie dzieje się na świecie”¹⁰⁰. Konstatacja, którą znów chciałoby się objąć formułą hiperboli. Sam Levinas ma świadomość trudności, skoro pyta, jak *Pasja*, otwarcie na „prześladowanie przez innego [stanowiące] podstawę solidarności z drugim człowiekiem”, może stać się doznaniem monadycznego podmiotu, jak „może wydarzyć się w czasie i przestrzeni świadomości”¹⁰¹? Odpowiadając, wskazuje, za Kierkegaardem (dla którego osobowość jest strukturą dynamiczną, ciągłością egzystencjalnych konsekwencji), na znaczenie świadomościowego przełomu; sięga, jak Bataille i Cioran, po kategorię *nocy*¹⁰², odwrotności zwykłego porządku, radykalnej różnicy, a *fortiori* – zwrotu, przemiany. Nokturn Levinasa nie jest jednak subiektywistyczny ani ekstatyczny. Przemiana „ja” w *sobosć* dokonuje się w nim pod wpływem chwalebnej przemocy, traumatyzmu prześladowania. Ta noc to an-archia wprowadzająca w zamęt bycie ukoherentniane totalizmem myśli idealistycznej, rozspajająca egotyczną tożsamość; to humanizująca ludzkie relacje „bierność bardziej bierna niż wszelka bierność, transcendowanie tożsamości, odpowiedzialność, substytucja”¹⁰³. Noc, pozbawiająca „ja” jego przywilejów, jako synonim humanizmu? Owszem, skoro „w ostateczności można by powiedzieć, że to drugi człowiek jest «celem», ja zaś jestem zakładnikiem, odpowiedzialnością i substytucją, dźwigającą świat w bierności wyznaczenia, które urasta do nieodpartego prześladowania w oskarżeniu”¹⁰⁴.

Krzysztof Matuszewski: The Idea of Substitution in Huysmans's and Levinas's Thought

The doctrine of mystical substitution and reparation in the late works of Huysmans serves as an ultimate explanation of the sense of suffering. The doctrine itself was earlier declared by de Maistre and other ultra-catholic thinkers, but Huysmans adopted it from Boullan, his demonologic mentor. According to an unorthodox interpretation of a passage from St. Paul's letter to Colossians, the Saviour, in the need of allies in the act of Redemption, appoints the expiatory elect for an indemnifying service, that is mimetic to His excruciation. The elect, each going his own *via dolorosa*, equalize others' sins, and on their own sacrificial initiative prevent cosmic harmony (that is guaranteed by God) from a demonic destruction.

⁹⁹ E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 207.

¹⁰⁰ M. de Saint-Cheron, *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*, s. 38.

¹⁰¹ E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 171.

¹⁰² Por. tamże, s. 209.

¹⁰³ Tamże, s. 209.

¹⁰⁴ Tamże, s. 217.

In Levinas's thought substitution is a culminative expression of a responsibility for *the Other One*. Under the pressure of shame and *persecution* that *the Other One* bears on the „Self”, which spontaneously immerses himself in his vital realm, there occurs a metamorphosis of an egotistic subject (*conatus essendi*) into a Subjectivity (*ipseitas*). The Subjectivity begins to be ready to carry *the Other One's* burden, and eventually, for the great sacrifice (in extreme situations, that should be prevented by social institutions, appointed to suppress violence).

The problem of substitution, that is placed by Huysmans in a devout context, exposing the value of a relation between a human-being and God substantially grasped, Levinas transferred to ethical context, where revindication of a debt owed to one's neighbour proves to be arousing for an emanation of divinity.

Krzysztof Matuszewski: Idée de substitution dans la pensée de Huysmans et de Levinas

En réfléchissant sur le sens de la souffrance, Huysmans ne se contente plus, à partir d'un certain moment, de constater sa contingence et commence à prôner son intentionnalité. Convaincu par les arguments de quelques auteurs confessionnels, surtout par ceux du démonologue Boullan, il acquiesce à l'historiosophie cosmogonique stipulant que Dieu, inquiet de voir se distordre l'ordre omnipotent du fait de la prépondérance qu'acquiert le mal dans sa rivalisation avec le bien, élit son Fils pour le rôle de victime rédemptrice. À l'instar de Boullan, c'est de l'interprétation non-orthodoxe d'un fragment de *l'Épître aux Colossiens* que Huysmans déduit le principe de *substitution* – de remplacement dans la souffrance, dans la mission expiatoire-rédemptrice que les «alliés» du Christ réaliseraient de façon imitative par rapport à son initiative, à savoir en mettant en cause son exceptionalité et sa suffisance. Impliqué dans la doctrine heuristique, problématique du point de vue ecclésial, qui permet de voir des porteurs effectifs de la souffrance des autres dans les acolytes de Boullan, Huysmans devient un partisan et promoteur ardent de la substitution. L'oeuvre, qui en fait une propagande peu modérée, s'avérera être la *Sainte Lydwine de Schiedem*, une hagiographie macabre, publiée en 1901, qui épate par son aura du «*naturalisme mystique*» ou du «*réalisme surnaturel*» que l'écrivain a précédemment retrouvés dans *la Crucifixion* de Grünewald. Lydwine, réduite à une loque piteuse suite aux maladies atroces, est présentée par Huysmans comme une âme *réparatrice* – pénitente et rédemptrice – que Dieu avait désignée en lui envoyant des maux draconiens pour que, avec ses souffrances, elle puisse racheter les délits et les impudences du monde. Elle est une incarnation exemplaire d'une victime innocente qui prend sur soi les péchés des autres, c'est une figure sans laquelle l'économie divine *du salut* ne saurait se réaliser.

Chez Levinas, la vie est de part en part marquée par le défaut d'un incomfort inaliénable. Le *lieu* du «moi» n'est pas une place «au soleil», et la possibilité de profiter des privilèges propres au *conatus essendi* – celui de nager spontanément dans l'élément de vie – est éthiquement incriminée. L'existence de *l'autre*

suscite la honte du «moi» qui est biologiquement orienté vers la satisfaction de ses désirs. Face à l'altérité de *l'autre*, pénétrée du malheur, je ne peux rester indifférent. Il me mobilise pour prendre la responsabilité de lui, il fait de moi son otage. Et ce au-delà de toute intention qui me soit propre, en vertu du seul fait, confirmé dans le messianisme talmudique, définissant le *soi* même, à savoir le fait de l'impossibilité de ne pas endosser le fardeau que nous impose la souffrance des autres. Souffrance qui n'admet pas l'indifférence, qui actualise la *substitution*: me trouver à la place de l'autre, prendre sur moi ses fautes, reprendre son fardeau, m'accuser et expier les fautes que je n'ai pas commises, qui ne se sont pas engendrées en moi. Le lieu du «moi» n'est pas le sybaritisme légalisé par la sanction de ne pas nuire aux autres; c'est un «non-lieu» foncièrement incommode où convergent les malheurs et les fautes des autres. Un tel «moi», c'est le moi «portant le fardeau» et «souffrant». Ou encore: «*Tous sont Messie*».

Est-il possible de comparer raisonnablement les positions des auteurs si, dans leurs pensées respectives, la catégorie de *substitution* joue un rôle crucial? Et ce terme renvoie-t-il aux intentions analogues, similaires, ou peut-être autonomes l'une par rapport à l'autre, ou encore carrément alternatives?

(traduit par Dariusz Adamski)

Ewa Izabela Nowak

Wpływ wychowania religijnego oraz tragedii Shoah na kształtowanie się myśli Emmanuela Levinasa

Lektura rozmowy z Derridą na temat więzi, jakie łączyły go z Emmanuelem Levinasem, zwróciła moją uwagę na fakt, iż religia odgrywała w życiu obydwu istotną rolę. Niemniej w przypadku Levinasa była pierwiastkiem zdecydowanie bardziej determinującym, niż było to w przypadku Derridy. Wspomniana rozmowa była opublikowana przez „Magazine Littéraire” w kwietniu 2003 roku, czyli półtora roku przed śmiercią tego, który na początku XXI w. był jednoznacznie uważany za najważniejszego żyjącego filozofa francuskiego. Emmanuel Levinas – pomimo nieustannie wzrastającej popularności od momentu opublikowania *Całości i nieskończoności*¹ – nigdy nie osiągnął statusu porównywalnego do statusu Jacquesa Derridy. Pojawia się pytanie dlaczego? Czy nie wiązało się to między innymi z jego przywiązaniem do religii manifestowanym w kraju, który od przeszło wieku pretenduje do bycia państwem o charakterze laickim? Odpowiedź jest zapewne bardziej złożona. Niemniej postaram się wskazać kilka wątków, które pozwalają sądzić, iż rola religijnego wychowania Levinasa oraz jego zwrotu ku religii po paroletniej „separacji” w czasie jego pobytu w Strasburgu oraz we Fryburgu miały zdecydowanie poważniejsze konsekwencje dla całokształtu życia filozofa, jak i formowania się jego myśli, niż się zazwyczaj uważa.

We wspomnianej powyżej rozmowie Jacques Derrida konsekwentnie wykazywał ogromne różnice istniejące między nim a Emmanuelem Levinasem widoczne zwłaszcza w dziedzinie „kultury” (francuskie słowo *culture* należy interpretować jako całokształt wykształcenia oraz referencji kulturowych i obyczajowych danej osoby). Podkreślał ponadto, iż różni ich historia polityczna. W rzeczy samej, dwaj wybitni filozofowie rozwinęli swoją myśl w kraju adopcji, czyli we Francji. Obydwaj przybyli do niej w celu odbycia studiów filozoficznych. Już od początku można zauważyć pierwszą różnicę: Emmanuel Levinas studiował na uniwersytecie w Strasburgu, zaledwie w parę lat po odzyskaniu przez Francję Alzacji i Lotaryngii. Jacques Derrida odbył studia w paryskiej Ecole Normale Supérieure – uczelni, która latami zapewniała „najlepsze” wykształcenie filozoficzne na terenie Francji. Emmanuel Levinas w czasie pobytu w Strasburgu dał się poznać jako „zdeklarowany” monarchista, Jacques Derrida zdecydowanie sympatyzował

¹ Doktorat Państwowy obroniony w 1961 r. Tytuł oryginału: Emmanuel Lévinas, „Totalité et infini. L'essai sur l'extériorité”, Martinus Nijhoff, Paryż. Polskie tłumaczenie autorstwa Małgorzaty Kowalskiej pod tytułem *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrznosci* ukazało się w 1998 r. nakładem PWN.

z grupą skrajnej, ale niekomunistycznej lewicy. Obydwaj w pewnym momencie zafascynowani byli Heideggerem. Levinas miał okazję przebywać na dwutygodniowym obozie dla wybranych studentów francuskich i niemieckich w Davos² w Szwajcarii w okresie między 17 marca a 6 kwietnia 1929 roku. W Davos studentom towarzyszyli wykładowcy uniwersyteccy. Ze strony francuskiej byli to: Henri Lichtenberger, Leon Brunschwig, Henri Tronchon oraz Albert Pauphilet. Ze strony niemieckiej właśnie Martin Heidegger oraz Ernst Cassirer. Studenci Ecole Normale Supérieure w Paryżu, którzy zostali wyróżnieni pobyt w Davos, nazywali się Maurice de Gandillac³ oraz Jean Cavaillès⁴. Obydwaj mieli w przyszłości stać się ważnymi postaciami dla kultury filozoficznej Francji.

Czterdziestoletni podówczas Heidegger w dużym stopniu swoją karierę akademicką zawdzięczał wstawiennictwu Husserla, który wpłynął na jego nominację na profesora w Marburgu w 1922 r. (katedrę we Fryburgu objął w 1928 r.). To właśnie Heidegger poinformował Levinasa w czasie jego pobytu we Fryburgu o możliwości wzięcia udziału w spotkaniach w Davos. Ze swojej strony młody Litwin – nawet jeżeli nie czuł podobnej fascynacji Heideggerem co Husserlem – polecał swoim przyjaciołom na uniwersytecie w Strasburgu lekturę świeżo opublikowanego dzieła niemieckiego filozofa *Sein und Zeit*⁵. Inaczej mówiąc, zaistniała między Heideggerem i Levinasem pewna zażyłość. W czasie konfliktu natury merytorycznej, jaki wytworzył się między dwoma słynnymi filozofami niemieckimi, Levinas opowiedział się po stronie Heideggera, który „starał się udowodnić, że już u Kanta istnieje koncepcja metafizyki, do której można wpisać husserlowską analizę egzystencjalną i tradycyjna interpretacja krytycyzmu jako naukowej teorii poznania jest nie tylko zbyt ograniczona, ale mylna”⁶. Podczas gdy Cassirer „wykonywał pracę wręcz przeciwną polegającą na zastosowaniu w stosunku do problematyki współczesnej fenomenologii

² Spotkania uniwersyteckie francusko-niemieckie w Davos odbyły się po raz pierwszy w marcu 1928 r. Zorganizowano je z inicjatywy Profesora Gotfrieda Salomona z Frankfurtu. Niekwestionowaną „gwiazdą” był wówczas Albert Einstein, który wygłosił wykład na temat „Fundamentalnych koncepcji fizyki i ich ostatnich transformacji”. Wielodniowa konferencja podzielona była na dwie części. Pierwsza poświęcona była filozofii i literaturze, druga prawu oraz naukom społecznym. Po raz ostatni odbyły się w roku 1931. W roku 1929 były sceną słynnej „kłótni w Davos” między Heideggerem i Cassirerem. To właśnie w spotkaniach między-universyteckich w 1929 r. uczestniczył Emmanuel Levinas jako jeden z dwójki studentów wysłanych przez Uniwersytet w Strasburgu.

³ Maurice Patronnier de Gandillac, znany pod nazwiskiem Maurice de Gandillac (14.02.1906 – 20.04.2006) był filozofem i historykiem filozofii, który przez wiele lat wykładał na Sorbonie. W konsekwencji jego nauczanie miało wpływ na parę kolejnych pokoleń francuskich filozofów. Pod jego kierunkiem powstawały pierwsze prace teoretyczne m.in.: Michela Foucaulta, Jacques’a Derridy, Jean-François Lyotarda, Louis Althusera czy Gillesa Deleuza. Pierwszy tłumacz na francuski Waltera Benjamina.

⁴ Jean Cavaillès (15.05.1903 – 17.02.1944) był filozofem i matematykiem. Jako student wielokrotnie odwiedził przedwojenne Niemcy. W roku 1931 poznał Edmunda Husserla oraz Martina Heideggera. Trzy lata później czytał *Mein Kampf*, miał też okazję słuchać przemówienia Hitlera. Te doświadczenia skierowały go ku ruchom antynazistowskim, a w czasie II wojny światowej działał we francuskim Ruchu Oporu. Aresztowany przez Gestapo w roku 1943, został poddany torturom, wydany przez Rząd Vichy Niemcom i rozstrzelany w cytadeli w Arras (Nord Pas de Calais, północ Francji). Pogrzebany w zbiorowym grobie, został ekshumowany, odznaczony pośmiertnie. Jego ciało spoczywa w Kaplicy Sorbony.

⁵ Prawidłowe tłumaczenie na polski: *Byt i czas*. Pierwsza publikacja oryginału: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927.

⁶ Tłumaczenie autorki tego tekstu. Fragment wypowiedzi Jeana Cavaillès’a przytoczonej w książce G. Fernières, *Cavaillès, un philosophe dans la guerre*, Paris, éditions du Seuil 1982. Tłumaczenie na podstawie: A.-M. Lescourret, *Emmanuel Levinas*, Flammarion, Paris 2006, s. 79.

sposobu rozumowania bezpośrednio określonego przez system zaproponowany przez Kanta”⁷. Emmanuel Levinas – w przeciwieństwie do większości Francuzów obecnych w Davos – szczerze podziwiał Heideggera. Jego „koledzy” uważali wywody ucznia Husserla za zbyt hermetyczne i w konflikcie, jaki zaistniał między nim a Cassirerem, jednoznacznie opowiedzieli się po stronie tego drugiego. Zaledwie parę lat później Levinas pożałował swojego stanowiska i nawet jeżeli z czasem ponownie był w stanie podziwiać „tego”, który napisał jedną z najważniejszych pozycji filozoficznych XX w., to nigdy nie wybaczył „temu”, który opowiedział się po stronie nazizmu w 1933 r.

Wróćmy do porównania historii politycznej, która różni Jacques’a Derridę i Emmanuela Levinasa. Jacques Derrida był młodszy, a jego biografia ma zupełnie inną genealogię geopolityczną. Przeżył II wojnę światową jako dziecko w Algierii i pomimo pozbawienia go na dwa lata obywatelstwa francuskiego przez Rząd Vichy, tudzież innych nieprzyjemności, które jego oraz jego rówieśników i współpracowników w tym czasie spotkały, był zdecydowanie mniej „naznaczony” i zapewne w inny sposób tragedią Shoah niż Levinas, który spędził wojnę w niemieckim obozisku. Trudno też zapomnieć, że ten drugi w sposób bezpośredni poniósł dotkliwe straty (cała jego rodzina została w okrutny sposób wymordowana w czasie wojny na Litwie, a żona i córka przeżyły dzięki pomocy francuskich przyjaciół). Być może była to jedna z przyczyn, dla których stosunek Derridy do Heideggera był mniej ambiwalentny oraz pozbawiony nuty żalu i rozczarowania natury etycznej. Lektury Sartre’a i Bergsona skierowały zainteresowania młodego Derridy marzącego o karierze sportowca ku filozofii, ale to właśnie pod wpływem tekstów Kierkegaarda oraz Heideggera podjął decyzję o wyjeździe do Francji z nadzieją poświęcenia się studiom filozoficznym.

Warte zauważenia jest, iż obydwaj wybitni myśliciele XX w. wywodzący się z kręgu kultury żydowskiej: Jacques Derrida i Emmanuel Levinas odbyli studia wyższe i rozwijali swoje rozważania teoretyczne w kraju adopcji, czyli Francji. Niemniej, obydwaj wywodzili się z bardzo odmiennych środowisk i przybyli do tego kraju z innym bagażem kulturowym, polegającym nie tylko na istnieniu kolosalnych różnic między kolonią francuską, jaką była Algieria do początku lat 60. ubiegłego wieku, a prowincją carską, w której urodził się Levinas na początku XX w. Różnice między nimi polegały głównie na odmiennej koncepcji judaizmu, z jaką obydwaj spotkali się we wczesnej młodości. Innym faktem trudnym do pominięcia jest to, że Derrida od dzieciństwa posługiwał się językiem francuskim, a Levinas musiał się go nauczyć w przyspieszonym tempie. Oznaczało to między innymi narażenie się na takie upokorzenia, jak dogmatyczna i bezpardonowa wypowiedź Leona Brunschviga, że nigdy nie pozwoli zdać ustnego konkursu państwowego Levinasowi z uwagi na jego silny akcent rosyjski⁸. Jednocześnie trudno nie zauważyć, iż właśnie dzięki wstawiennictwu cieszącego się podówczas silną pozycją Brunschviga młody adept filozofii mógł opublikować swoją pierwszą pracę doktorską (zwaną „małym doktoratem”) w prestiżowym wydawnictwie J. Vrin w Paryżu. Tego typu blokada – mam na

⁷ Tamże, s. 79.

⁸ Anegdotę tę przytacza Marie-Anne Lescoureff w biografii poświęconej Levinasowi, s. 90.

myśli zagrożenie przysłowiowym „oblaniem” egzaminu ustnego z powodów językowych – nie mogła spotkać ponad dwadzieścia lat później posługującego się od dzieciństwa językiem francuskim Derridy. Nawet jeżeli miał liczne inne trudności związane z jego niepokornym charakterem i elastycznym stosunkiem do edukacji zwłaszcza w młodym wieku. Emmanuel Levinas był wybitnym studentem, autorem obiecujących prac teoretycznych i znakomicie operował językiem francuskim w piśmie – niemniej we Francji początku lat 30. jako świeżo naturalizowany obywatel tego kraju nie mógł liczyć na żadną karierę uniwersytecką w przeciwieństwie do jego niekoniernie zdolniejszych czy wybitniejszych kolegów francuskich, którzy z łatwością zdołali przebrnąć przez oficjalne konkursy. W wieku dwudziestu pięciu lat Emmanuel Levinas poznał smak przymusowej skromności, upokorzenia, poczucia winy, kompleks porażki oraz uczucia niepewności w chrześcijańskim środowisku, nieobce musiało mu być zapewne poczucie niepełnej integracji.

Najprawdopodobniej bardziej z konieczności niż z wolnego wyboru Levinas w 1930 r. zaczął pracę w Uniwersalnym Związku Izraelickim (AIU⁹) i związał się ze Szkołą Normalną Izraelicką Orientalną (ENIO¹⁰). Przygoda ta – z paroletnią przerwą spowodowaną wojną – miała trwać trzydzieści trzy lata. Przez połowę dorosłego życia Levinas zanurzał się w atmosferze ośrodka dydaktycznego, którego działalność miała na celu pomoc w zdobyciu pełnego wykształcenia (uczniowie operowali językiem kraju, w którym się urodzili, francuskim oraz hebrajskim) oraz ułatwienie integracji we Francji młodzieży żydowskiej przybyłej z wielu krajów. Szkoła ta miała również drugi cel – kształcenie kadry pedagogicznej, która po powrocie do kraju urodzenia powinna była przekazywać swoją wiedzę oraz wizję świata innym.

Praca Levinasa w ENIO była długim okresem w życiu filozofa, w czasie którego nastąpiło jego ponowne i tym razem definitywne zbliżenie się do religii. Niezmiernie interesującą rzeczą jest fakt – wprowadza to w pewne zmieszanie oraz niekiedy w błąd osoby pochylające się nad biografią Levinasa – iż przez cały czas filozof niejako „równolegle” kontynuował pisanie esejów filozoficznych. Po roku 1930, czyli od momentu obrony pierwszego doktoratu poświęconego myśli Edmunda Husserla¹¹, systematycznie publikował w paryskich pismach takich jak: „Revue philosophique de la France et de l'étranger”¹², „Recherches philosophiques”¹³ czy w powstałym w 1932 roku „Esprit”. Niezależnie od tego systematycznie pisywał do pism żydowskich, jak na przykład: „Paix et droit”¹⁴

⁹ Alliance Israélite Universelle po francusku. Powstał w Paryżu 17 maja 1860 roku z inicjatywy siedemnastu młodych, zasymilowanych Żydów, którzy chcieli walczyć z przesądami oraz o równość praw dla mniejszości religijnych. Bezpośrednim inicjatorem był minister Adolphe Crémieux, ten sam, który wywalczył prawo równouprawnienia dla ludności żydowskiej pochodzącej z Afryki Północnej. Prawo to nazywane jest Prawem Crémieux.

¹⁰ Po francusku: Ecole Normale Israélite Orientale.

¹¹ Tytuł francuskiego oryginału: *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, (*Teoria intuicji w fenomenologii Husserla*). Praca przygotowana pod kierunkiem Maurica Pradinesa (1874-1958) została obroniona 4 kwietnia 1930 roku na uniwersytecie w Strasburgu.

¹² Tłumaczenie na polski: Pismo filozoficzne Francji i zagranicy.

¹³ „Poszukiwania filozoficzne”.

¹⁴ „Pokój i prawo”.

lub „Revue des études juives”¹⁵. Na początku lat 30. filozof, pomimo świeżej naturalizacji, był postrzegany jako emigrant z Litwy, hipoteza agregacji na profesora filozofii była mało prawdopodobna. W grę wchodziły zarówno czas, jak i możliwości materialne oraz być może wybór osobisty? Levinas był skromnym nauczycielem, szkoła zapewniała mu mieszkanie i jak po latach mówił o nim jeden z jego byłych kolegów w Strasburgu – Rémi Rontchevsky – „było oczywiste, że Levinas nie mógłby nigdy poślubić chrześcijanki”¹⁶. W rzeczy samej, filozof każdego roku jeździł na wakacje do rodziny na Litwę. W 1932 r. ożenił się z córką sąsiadów w Kownie, Raissą Lévi. Pochodziła z rodziny prawników, była wykształcona i grała na pianinie. Po przyjeździe do Paryża kontynuowała studia w konserwatorium muzycznym. Małżonkowie do końca życia rozmawiali między sobą po rosyjsku. We wspomnieniach wielu osób Levinas z początku lat 30. nie zwiastował Levinasa z początku lat 60., a już nic absolutnie nie zdawało się zapowiadać pozycji etyczno-moralnej, jaką osiągnie ponad sześćdziesiąt lat później. Skądinąd praca w szkole żydowskiej nie tylko absorbowała, ale i satysfakcjonowała Emmanuela Levinasa. Nigdzie w żadnym z wywiadów udzielonych w wieku dojrzałym nie można spotkać się z żadną wzmianką, która w jakikolwiek sposób wskazywałaby na jakikolwiek żal ze strony filozofa, iż jego kariera uniwersytecka nie zaczęła się wcześniej. Niemniej nie należy mieć najmniejszych złudzeń. W sytuacji narastającego w całej Europie lat 30. antysemityzmu – Emmanuel Levinas nie miał żadnych szans na rozpoczęcie kariery akademickiej. W dużym stopniu ze względu na „niepełną integrację”: jak zostałoby to nazwane dziś we współczesnej Francji. W przeciwieństwie do Leona Brunschviga – postrzeganego jako wzór asymilacji – Levinas urodził się poza granicami Francji i nigdy nie uczył się w szkole pewnych przedmiotów takich jak greka czy łacina, co w dużym stopniu ograniczało jego możliwości. Marie-Anne Lescourret pisze w jego biografii: „Sam Lévinas nie podaje w jasny sposób powodów, które nim kierowały”.¹⁷ Po czym cytuje fragment jego wypowiedzi „La thèse ne débouchait sur rien”¹⁸. Po latach, w oparciu o znajomość historii politycznej w Europie XX w. trudno zgodzić się z interpretacją zaproponowaną przez autorkę biografii Levinasa. Należy raczej przyjąć, iż filozof – pomimo olbrzymich walorów merytorycznych jego pierwszego „małego doktoratu” poświęconego Husserlowi – musiał wybrać drogę, jaka istniała w zasięgu jego rzeczywistych możliwości, tym bardziej, iż zdecydował się na małżeństwo i wkrótce urodziła mu się córka. Innymi słowy, Levinas założył rodzinę i poczuwał się do pełnej odpowiedzialności za jej funkcjonowanie. Jednocześnie rola początkowo opiekuna, następnie wychowawcy i ostatecznie dyrektora szkoły żydowskiej w pełni mu odpowiadała.

Co wpłynęło na wszelkie przeobrażenia osobowościowe Emmanuela Levinasa na przestrzeni lat? W jaki sposób ten niepozorny, młody mężczyzna, złakniony wiedzy i być może lekko pogubiony w nowej rzeczywistości, wszedł na drogę

¹⁵ „Pismo studiów żydowskich”.

¹⁶ Według M.-A. Lescourret, *Emmanuel Levinas*, s. 91.

¹⁷ Tłumaczenie autorki tekstu: „Levinas lui-même n’est pas clair sur les raisons qui l’ont conduit à emprunter cette voie”. Według M.-A. Lescourret, *Emmanuel Levinas*, s. 89.

¹⁸ Tłumaczenie autorki tekstu: „doktorat nie otwierał żadnych możliwości”. Tamże.

ewolucji prowadzącej go ku szczytom naukowego respektu, etycznego poważania oraz uznania?

Jak powszechnie wiadomo spotkał się ze skrajnym antysemityzmem w rodzinnej Litwie, poznał jego oblicze zarówno w carskiej Rosji, jak i w momencie pojawienia się bolszewizmu, najprawdopodobniej nie była mu obojętna (świadczy o tym ewolucja jego stosunku do Heideggera) niepokojąca atmosfera poprzedzająca dojście Hitlera do władzy, jak też początek izolacji ludności żydowskiej we Francji (bez wspominania masowego exodusu z Niemiec via Francja do Stanów Zjednoczonych). Właśnie w takiej sytuacji dokonał klarownego i jednoznacznego wyboru – zgodnie z przekonaniem wpojonym mu przez ojca wybrał postawę oficjalnego kultywowania i pielęgnowania swoich korzeni oraz religii, w której się urodził.

Różnica między „świeżej daty Francuzem” przyzwyczajonym do niezbyt dobrego traktowania oraz znakomicie zasymilowanymi Żydami urodzonymi we Francji jest ogromna. Ci drudzy bardzo często słabo znają ich tradycję, w zamian sprawują stanowiska ministrów, profesorów uniwersyteckich, są dziennikarzami, adwokatami i lekarzami. Przyjęcie w 1914 r. Henri Bergsona w poczet Akademii Francuskiej zdaje się ukoronowaniem ich namacalnego sukcesu. I nawet słynna „afery Dreyfusa” była jedynie znakomitą okazją do wykazania ich praw obywatelskich, powoli acz skutecznie nabywanych sukcesywnie od czasów rewolucji francuskiej.

W ostatecznym kształtowaniu się osobowości Levinasa kardynalną rolę odegrał z całą pewnością jego systematyczny – z racji pracy w szkole żydowskiej – kontakt z barwną postacią w latach 30., jaką był „Monsieur Chouchani”. Człowiek ten miał naturalny silny autorytet i w konsekwencji zdołał skierować uwagę Levinasa ku systematycznym badaniom Talmudu. Posiadał olbrzymią wiedzę, charyzmę i nikt nie wiedział, gdzie rzeczywiście się urodził. Potrafił opowiadać z równym prawdopodobieństwem, że miejscem jego urodzenia była Wenecja, Marakesz lub Kalkuta. Z olbrzymią zaciętością badał i interpretował pisma talmudyczne każdej soboty z uczniami w szkole żydowskiej. Posługiwał się w tym celu dosyć skrajnymi metodami. Jego „wykłady” zamieniały się niekiedy w długotrwałe sesje, podczas których słycać było jego podniesiony głos dochodzący niekiedy do krzyku. Według Marie-Anne Lescourret, miał tak silny wpływ na Levinasa, iż ten tak długo jak „pochylali się” wspólnie nad Talmudem – tak długo nie był w stanie publikować żadnych samodzielnych poważniejszych tekstów – w obawie przed miażdżącą krytyką swego Mistrza.

Levinas latami przechowywał fotografię świątyni w Urugwaju, gdzie został pochowany „Monsieur Chouchani”. Jest to najprawdopodobniej najsilniejszy dowód, jak ogromne znaczenie miała dla niego tradycyjna kultura żydowska, w której został wychowany i do której się zwrócił po niespełna dziesięcioletniej przerwie na początku jego pobytu we Francji. O ile niewątpliwie wzbogaciła ona osobowość filozofa i poprzez jej pryzmat snuł swoje rozważania teoretyczne, o tyle z całą pewnością wpłynęła na „opóźnienie” jego pełnej asymilacji w kraju adopcji, zwłaszcza w okresie przedwojennym.

Następnym niezmiernie ważnym faktem biograficznym, który zdeterminował kierunek rozważań Levinasa, jest silnie rozwijający się antysemityzm (również

we Francji) w okresie poprzedzającym wojnę oraz niewola w czasie wojny. Stopień podoficera w armii francuskiej zapewnił mu możliwość bycia tłumaczem języka rosyjskiego. Początkowo przebywał w Stalagu w Rennes, następnie został wysłany niedaleko Magdeburga w Niemczech. Status jeńca wojennego obronił go przed tragedią zagłady, był jedynie zobowiązany nosić napis JUD na mundurze. Podczas czterech lat niewoli Levinas pracował jako drwal w lesie. Pobyt w Obozie 1492 (nazwa symboliczna, data oznacza wypędzenie Żydów z Hiszpanii) był według późniejszych słów filozofa okazją do „bardzo ważnych doświadczeń chrześcijaństwa”. To wtedy spotkał Abbé Pierre’a. Oddziaływanie szlachetnej natury tego człowieka było tak silne, że filozof określił to zdaniem „Ogólnie rzecz biorąc, myślę, że dobroć chrześcijańska objawiała się wielu z nas jako równowaga hitlerowskich prześladowań”¹⁹.

Rzecz niezwykle ważna dla oceny całości kształtu doświadczenia wojennego: żona i córka oraz teściowa Levinasa pozostały w Paryżu. Para jego przyjaciół zadeklarowała pomoc i próbowała przechować jego córkę na wsi w Normandii, lecz po kilku dniach z uwagi na nieprzychylnie spojrzenia sąsiadów była zmuszona z tego zrezygnować. Wsparcie okazał wtedy najwierniejszy i najstarszy stażem przyjaciel: Maurice Blanchot, który – pomimo przedwojennej postawy antysemickiej – wypożyczył rodzinie przyjaciela swoje mieszkanie na parę tygodni, a potem znalazł kryjówkę u sióstr zakonnych w St. Vincent de Paul dla córki Simonne, podczas gdy Raissa Levinas ukrywała się u zaprzyjaźnionych aptekarzy. Jej matka z własnej woli podporządkowała się prawom Vichy i udała się na komisariat, aby zapisać się do kartoteki. Nikt nigdy więcej jej nie zobaczył.

Levinas w niewoli poznał Mikela Dufrenne’a i Paula Ricoeura oraz po raz pierwszy usłyszał o rozprawie filozoficznej Jean-Paul Sartre’a *Byt i Nicość*, która ukazała się drukiem w sierpniu 1943 r., a jej rzeczywista kariera zaczęła się po wyzwoleniu. Filozof oswobodzony wraz z towarzyszami niewoli przez armię amerykańską powrócił do stolicy Francji, by odzyskać żonę i córkę. Niestety cała jego rodzina pozostała na Litwie została wymordowana. W ciągu zaledwie paru dni po najeździe hitlerowskich Niemiec na sowiecką Rosję 22 czerwca 1940 r. Einsatzgruppe rozpoczęły tzw. akcje „samooczyszczenia” polegające na aresztowaniu, doraźnym mordowaniu oraz masowym rozstrzeliwaniu ludności żydowskiej w Kownie. Ci, którzy przeżyli pierwsze szykany, zostali zamknięci w getcie zamienione powoli w obóz, bezpardonowo zlikwidowany 4 lipca 1944 r. Levinas, przez lata powtarzając cytaty z Dostojewskiego „Winni, wszyscy jesteśmy winni (...), i ja bardziej niż inni”, zamknął się w przysłowiowej ciszy, by dopiero w 1978 r. zadedykować tekst *Autremont qu’être au au-delà de l’essence*²⁰: „Pamięci najdroższych istot spośród sześciu milionów pomordowanych przez narodowych socjalistów, spośród milionów żyć ludzkich wszystkich wyznań i wszystkich narodowości, ofiar tej samej nienawiści innego człowieka”²¹.

¹⁹ Tłumaczenie autorki tego tekstu. Według wywiadu François Poirié z Emmanuelem Levinasem, *Qui êtes-vous?*, Lyon, La Manufacture 1987, s. 84-85 (*Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?*, Entretien avec F. Poirié).

²⁰ Artykuł został napisany po francusku i w języku hebrajskim.

²¹ Tłumaczenie autorki tego tekstu. „A la mémoire des êtres les plus proches parmi les six millions d’assassinés par les nationaux-socialistes, à côté des millions et des millions d’humains de toutes confessions

Levinas po zakończeniu wojny zmienił swój stosunek do idei Boga i skoncentrował się na rozważaniach nad sensem cierpienia ludzkiego. W przyszłości skierowało go to ku koncepcji rozróżnienia bytu i bycia, teorii „twarzy innego” oraz rozważań nad ucieczką od samego siebie.

Być może w tym momencie należy podkreślić, iż Emmanuel Levinas pod wieloma względami jest postacią wyjątkową w „pejzażu” humanistycznym XX w. Związane jest to z jego wielokulturowością, jak też wyjątkowym pod każdym względem doświadczeniem życiowym. Droga, jaką przebył – w sensie symbolicznym – od momentu narodzin w litewskim miasteczku Kowno do śmierci w nowoczesnym, kosmopolitycznym centrum kulturowym, jakim jest stolica Francji, jest bogata i złożona. Już samo miejsce urodzenia i kontekst, w jakim ten filozof przyszedł na świat, mogły być przyczyną zdobycia doświadczeń, które zaowocowały w przyszłości pewnego typu wrażliwością i otwartością, nie zawsze oczywistą w kręgu myślicieli głęboko związanych z religią, ale zarazem niekoniecznie charakteryzującą myślicieli zachodnioeuropejskich. Zwykło się o nim mówić, że był głęboko przywiązany do precyzyjnych wskazań judaizmu. Trzeba zauważyć, że judaizm Levinasa z jednej strony był bliski badaczom Talmudu, ale zarazem nie odrzucał ortodoksyjnych środowisk mało wykształconych wyznawców tej religii. Był to rodzaj lustrzanego odbicia Litwy początku XX w., czyli Litwy dzieciństwa Levinasa. Poprzez przebywanie w swego rodzaju tyglu kulturowym, filozof od najmłodszych lat był przygotowany zarówno do spotkania, jak i akceptacji odmiennych poglądów, stylów życia, a nawet bulwersujących wydarzeń, jak też do nawiązywania z nimi dialogu bądź polemiki. Niewielu osobom na całym świecie i we wszelkich istniejących kulturach dana jest w ciągu życia możliwość konfrontacji tak wielorakich i odmiennych sytuacji. Jeszcze mniej osób potrafi się nimi posłużyć i potraktować jako pozytywną materię – materiał do rozważań natury filozoficznej, etycznej czy estetycznej. Wszystkie doświadczenia zarówno natury życiowej, jak i intelektualnej Levinasa okazały się niezwykle stymulujące dla rozwoju jego myśli i koncepcji świata. Innymi słowy – Levinas potrafił nie poddać się trudnym sytuacjom – jak na przykład śmierć całej rodziny pozostawionej na Litwie w czasie II wojny światowej – i zamienić swoje osobiste cierpienie czy dramat na przesłanki koncepcji filozoficznej. Oczywiście wydaje się, iż skierował się ku aspektom etycznym bycia człowiekiem. Nie bez powodu Levinas jest filozofem, który wykazuje w swoich rozważaniach, że jeżeli człowiek ogranicza swoją odpowiedzialność, to niszczy część swojej tożsamości, swojego „ja”, inaczej mówiąc, przestaje być „ja”, czyli zatracą swoje człowieczeństwo. Dla Levinasa tożsamość człowieka nieodłącznie związana jest z jego poczuciem odpowiedzialności na polu zarówno prywatnym, jak i publicznym.

Warte przypomnienia jest również, iż filozof często nazywany – przez współczesnych mu myślicieli, przedstawicieli świata judaizmu oraz osoby które znały go osobiście – „Litwak”²², różni się od większości jego kolegów filozofów,

et de toutes les nations, victimes de la même haine que l'autre homme”. Cytat za M.-A. Lescourret, *Emmanuel Levinas*, s. 125.

²² Czyli przybysz z Litwy.

proponujących swoje koncepcje analizy świata w analogicznym co Levinas czasie. Jest absolutnie niemożliwe sprowadzenie głoszonych przez niego teorii do kilku idei lub formuł, które można by uznać za jedną, koherentną koncepcję świata, rodzaj „Weltanschauung”. Tym właśnie, co stanowi o oryginalności i wyjątkowości Levinasa, jest fakt, iż rozwijał myśl w oparciu o złożoność charakteru ludzkiego i pod wpływem własnych bolesnych doświadczeń życiowych, dotykając, analizując, podając w wątpliwość, nieustannie powracając do tzw. „wielkich pytań” stawianych zarówno przez filozofię, jak i psychoanalizę, socjologię czy teologię. Bez względu na to, jaki ma się stosunek do poszczególnych elementów konstruujących propozycje filozoficzne Levinasa, trzeba się zgodzić, iż w żaden sposób nie można ich zamknąć w jednej, esencjonalnej formule ze względu na ich kompleksowość.

Reasumując, jest tak nie bez powodu: Levinas w ciągu swego życia otarł się kolejno o kulturę judaizmu w jej wschodnioeuropejskim wydaniu, a jednocześnie żył blisko kultury rosyjskiej (już wspominałam – do końca życia rozmawiał ze swoją żoną po rosyjsku); następnie studiował we francuskim, ale zarazem protestanckim Strasburgu, świeżo odzyskanym przez Francję po zakończeniu I wojny światowej, czyli noszącym silne piętno konfliktów francusko-niemieckich. Studia kontynuował w niemieckim Fryburgu, gdzie zetknął się zarówno z fenomenologią, jak i atmosferą poprzedzającą narodziny faszyzmu. Już sam fakt tak częstych i intensywnych zmian środowiska w pewnym okresie życia, a co za tym idzie konfrontacja różnych kultur odzwierciedlających się zarówno w odmiennych koncepcjach materialnych świata, jak i odmiennych systemach religijnych, predestynowała Levinasa do postrzegania świata w jego złożonym, wielokulturowym i skomplikowanym charakterze. Taka wielorakość i różnorodność uczyła na akceptację i w konsekwencji tolerancję wobec odmienności oraz kieruje nas ku wartościom etycznym. Niemniej doświadczenie wojny i Shoah było głównym „motorem” zwrócenia uwagi na wymiar etyczny i wyczulenia na zjawisko, które można by nazwać „odpowiedzialnością etyczną”. Dla Levinasa istnieje rodzaj relacji etycznej, która nie jest ani narzędziem, ani środkiem, ani gwarancją dobrych kontaktów międzyludzkich czy pewną umiejętnością życiową, tylko rodzajem obowiązku etycznego. Inaczej mówiąc: „Inny” nie może być zamknięty w hermetycznej sferze, tylko musi być pojmowany jako cel sam w sobie. Sprowadza się to do poglądu: „Traktuj ludzkość, *Innych (Innego)* i samego siebie, nie tylko jako środek na drodze do celu, lecz jako cel sam w sobie”. Trudno nie zauważyć ewidentnej analogii z biblijnym: „Kochaj bliźniego swego jak siebie samego”. W przypadku Emmanuela Levinasa największy wpływ na formułowane przez niego teorie i poglądy miało wychowanie i edukacja w dzieciństwie oraz wiek młodzieńczy, czyli wychowanie pod wpływem judaizmu, w jego „otwartej” formie, typowej dla postępowego środowiska, w jakim przebywali rodzice Levinasa.

Trzeba zdawać sobie sprawę, iż rodzina Levinasa nie przynależała do hasydizmu. Silna baza, jaką otrzymał filozof w początkowej fazie życia, rozkwitła na innym terenie, w momencie zetknięcia się z dziedzictwem intelektualnym francuskiego oświecenia oraz z fenomenologią. Zgodnie z jego własnymi słowami: „Nikt nie jest na tyle głupi, aby sądzić, że wielkie umysły kształtują się

pod wpływem tego co im wpojono w okresie studiów, bądź tego czym nasiąkły żyjąc w swoim środowisku. Niemniej «tło» jest pierwotną przyczyną²³.

Na początku tego tekstu omówiłam okres studiów Levinasa w Strasburgu oraz Fryburgu. Następnie pojawiła się problematyka asymilacji oraz silnego powiązania filozofa ze szkolnictwem religijnym żydowskim oraz jego badania pism talmudycznych pod wpływem Monsieur Chouchani.

Jakie więc „tło” kryje przeszłość jednego z najwybitniejszych i najbardziej oryginalnych filozofów XX w.? Wielką pomocą jest biografia filozofa autorstwa Marie-Anne Lescourret²⁴ oraz rozmowy François Poirié noszące znamieny tytuł „Kim pan jest?”²⁵. O ile Marie-Anne Lescourret usiłuje starannie scharakteryzować i określić wszelkie możliwe elementy natury historycznej, politycznej, obyczajowej i duchowej mogące wpłynąć na świadomość Levinasa, o tyle Levinas w rozmowach z François Poirié stara się dogłębnie odpowiedzieć, w jaki sposób czerpał i korzystał z wydarzeń, których był świadkiem czy sytuacji, w których uczestniczył. Uważna lektura tych dwóch źródeł zdaje się jednoznacznie wskazywać, jak ważny i właściwie zasadniczy był „korpus moralny” nabyty przez Levinasa w dzieciństwie.

Rodzina Levinasa, zdradzająca inklinacje literackie (ojciec oraz ciotka byli właścicielami księgarni) zapewniła mu wykształcenie najlepsze z możliwych, jakie mógł uzyskać w carskiej Rosji, w której obowiązywały ustawy antysemitckie ograniczające dostęp dzieci żydowskich do szkół publicznych. To właśnie istnienie tych ustaw, np. liczba dzieci żydowskich w szkołach publicznych była ograniczona do 10%, a w dużych miastach nawet do 3%, spowodowało bujny rozwój szkół żydowskich i dużą dbałość o poziom edukacji przez nie proponowany. Niezależnie od szkoły, młody Levinas już od szóstego roku życia miał prywatne lekcje języka hebrajskiego – co określało chęć rodziny wychowania go w tradycji postępowego judaizmu.

W tym właśnie momencie należy chyba powiedzieć coś na temat judaizmu litewskiego, gdyż odgrywał istotną rolę, a nawet był najważniejszą bazą, która zdeterminowała sposób odczuwania i rozumowania Levinasa w jego późniejszym życiu. Najstłynniejszym litewskim badaczem Talmudu pod koniec XVIII w. był Gaon Wileński. Stworzył wręcz szkołę bliską jansenizmu. Głosił, że „ignorant nie może być pobożny”, czyli nawoływał nie tylko do badania Talmudu i nauczania religijnego, lecz także do badania i nauczania tzw. nauk pozytywnych: matematyki, astronomii, anatomii. Przeciwwstawiał się tradycyjnej interpretacji świętych ksiąg, co wiązało się z wejściem w konflikt z ówczesnymi rabinami. Jednym z ulubionych powiedzeń Gaona było: „posługuj się własnym wzrokiem, a nie okularami innych”. Innymi słowy nawoływał do interpretacji świętych ksiąg w oparciu o rozum, a nie w oparciu o dogmaty i autorytatywność. W konsekwencji Gaon Wileński przeprowadził ponowne systematyczne badanie tekstów oryginalnych i wielokrotnie wykazał, jakie z czasem popełniano

²³ Tłumaczenie autorki tego tekstu. „Personne n'est assez sot pour penser que les très grands esprits s'expliquent par ce qui les nourrit dans leurs études et dans leur entourage. Mais l'arrière-plan comporte sa causalité propre”. Według E. Lévinas, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Editions de Minuit, Paris 1982, str. 203.

²⁴ Parokrotnie już cytowana biografia M.-A. Lescourret, *Emmanuel Levinas*.

²⁵ Wywiad François Poirié z Emmanuelem Lévinasem, *Qui êtes-vous?*

nadużycia w transkrypcji Talmudu. Przeprowadził racjonalną analizę, łączącą w sobie elementy pracy filozoficznej z naukową, która wpłynęła na modyfikację nauczania w szkole, ale również sposobu pracy litewskich rabinów. Jego pracę kontynuował jeden z jego uczniów: rabin Haim Wołożyner. Stworzył on podstawy judaizmu litewskiego bliskiego „sercu” i „świadomości” Levinasa. Do takiej właśnie formy judaizmu stworzonego przez Gaona i kontynuowanego przez Wołożynera oraz jego następców odwoływał się filozof w swoim późniejszym życiu. O tym, jak ważne to było dla niego świadczy fakt, że filozof napisał wstęp do francuskiego tłumaczenia jednego z najważniejszych dzieł Wołożynera *Dusza życia*.

Ewa Izabela Nowak: The influence of Religious Upbringing and Shoah Tragedy on the Development of Emmanuel Lévinas' Thought

The thought of Emmanuel Lévinas is unique in the history of the 20th century philosophy. His origin and extensive life experience enabled him to get to know other cultures and exposed him to different concepts of religion. Lévinas witnessed major transformations that occurred in the past century, such as: *the world wars (and local ones), National Socialism, Stalinism (and even de-Stalinization), the camps, the gas chambers, nuclear weapons, terrorism and unemployment...* as he himself expressed it in the mid-70s of the last century in *Proper names*. Twenty years later we could see the fall of the Berlin Wall and the dissolution of the Soviet Union. All of these experiences were reflected in the philosopher's words. Nevertheless, it should be emphasized that his philosophical thought oscillated, was constructed and deconstructed around the spiritual foundation he received in his childhood. He himself qualified this foundation as “a background encompassing the original cause”. As a child, he became inculcated with the principles of a progressive upbringing in a Jewish family living in Eastern Lithuania. The upbringing was based on the intellectual heritage of the Vilna Gaon and multi-ethnicity of the Kaunas residents, who were exposed to different languages, religions, and life models in their everyday life. This cultural richness is a basis for confrontations like: friendship/hatred, closeness/distance, acceptance/rejection among people. All of these elements contributed to Lévinas' deliberations in another context, when he was confronted with the French Enlightenment heritage and the origins of phenomenological thought in France.

Translated by Patrycja Hoffman

Ewa Izabela Nowak: L'impact de l'éducation religieuse et de la Shoah sur la pensée d'Emmanuel Lévinas

Emmanuel Lévinas occupe une place exceptionnelle dans la pensée philosophique du XX^e siècle. Ses origines, ainsi que ses multiples expériences, ont lui permis

de connaître de près les différentes cultures, ainsi que confronter les diverses conceptions de la religion.

Il est habituellement admis de considérer Levinas comme un „témoin” des bouleversements majeurs du dernier siècle, tels que: *les guerres mondiales et locales, le national-socialisme, le stalinisme et même la déstalinisation, les camps, les chambres à gaz, les arsenaux nucléaires, le terrorisme et le chômage...* C'est ainsi, que le philosophe lui-même a fait sa propre auto-présentation au milieu des années 1970 dans son ouvrage *Noms propres*. Vingt ans plus tard, on pouvait ajouter la chute du mur de Berlin et l'éclatement de l'Union soviétique.

Cependant – si Emmanuel Levinas, a su refléter dans ses propos les événements, dont il fut le témoin – il est important de souligner que sa pensée fut construite, reconstruite, déconstruite; travaillé et retravaillé autour d'une base spirituelle acquise dans son enfance. Cette base est qualifiée par lui-même comme „un arrière-plan comportant sa causalité propre”. Le philosophe a reçu dans son enfance une éducation d'un Juif éclairé, telle qu'elle fut envisageable à Kovno, la ville lituanienne proche et en même temps éloignée de Vilna, la ville des confins. Cette éducation a englobé l'héritage intellectuel de Gaon de Vilna, ainsi qu'une incroyable fécondité culturelle propre aux habitants de villes multiculturelles, côtoyant tous les jours différentes langues, différentes religions et différentes conceptions de la vie. Cette fécondité qui se trouve à la base d'une confrontation: amitié/haine, rapprochement/refus et acceptation/rejet entre les êtres humains. Tous ces éléments ont fait fructifier la pensée de Levinas dans un autre contexte, au moment de sa confrontation avec l'héritage des Lumières et l'introduction de la pensée phénoménologique en France.

Carlos Dimeo Álvarez¹

Świadkowie i biografia, podmioty i pamięć: język i reprezentacja

Utwory autobiograficzne Primo Leviego i charakterystyczne tematy, które powracają w kontekście jego literatury, życia i otaczającej go historii, na pewno zasługują na uwagę i pogłębioną analizę. W moim artykule postaram się spojrzeć na tę kwestię nie tylko z perspektywy jego własnych utworów literackich, ale także przez pryzmat innych twórców, którzy współdzielą z nim pewne doświadczenia bądź wierzą w znaczenie jego świadectwa. Przede wszystkim jednak interesować mnie będzie analiza w ujęciu Lyotarda i Lévinasa, ponieważ autorzy ci zajmują się problematyką kryzysu podmiotów ściśle związaną z modernizmem. W tym kontekście kryzys podmiotów dotyczy problematyki inności, ponieważ w czasach nazizmu inny zostaje unieważniony poprzez doświadczenie przemocy i kultury eksterminacji. W poruszanych współcześnie tematach władza i kryzys podmiotów są ściśle ze sobą powiązane. Z jednej strony władza znajduje się w kryzysie uprawomocnienia, z drugiej – następuje znaczący zanik podmiotu.

Bezpośredni związek twórczości Primo Leviego z pozostałymi autorami staje się wyraźny, jeśli spojrzymy na nią przez pryzmat badań Giorgia Agambena, który dogłębnie analizuje paradygmatyczne figury *homo sacer*: melancholika, muzułmana, a przede wszystkim świadka, który przekracza granicę pomiędzy językiem a innością, popędem a porządkiem, słowem a obrazem, i to zarówno z perspektywy Lyotardowskiej, jak i Lévinasowskiej. Z punktu widzenia figury i reprezentacji, popędu i porządku, wszystko wydaje się zniekształcone. Jean-François Lyotard twierdzi, że ocaleni z obozów zagłady mogą dokonać opisu i narracji śmierci, ale nie będą mogli nic powiedzieć o niegodziwości dyskursu, któremu zostali poddani.

Odnosząc się do obrazu świadka, zarówno Agamben, jak i Levi w trylogii złożonej z utworów *Czy to jest człowiek* (1958), *Rozejm* (1963), *Pogrążeni i ocaleni* (1986) poruszają jeden z tematów niezmiernie trudnych do zilustrowania, jakim jest bez wątpienia teoria podmiotu i jego kryzysu. Agamben przedstawia podmiot jako osobowość, jako jednostkę, która została rozmyta, jako doświadczenie innego w obozach koncentracyjnych i obozach zagłady utrwalone na wieki przez nazistowski Holokaust. W tym kontekście i według logiki zagłady obozu koncentracyjnego analizuje się też ideę zdrowego rozsądku, wspólnego dobra, kondycji ludzkiej (Hannah Arendt). Problem świadka i podmiotu wiąże

¹ Tłumaczenie artykułu, łącznie z cytatami, jeśli nie zaznaczono inaczej, Anna Wendorff.

się nieuchronnie z kwestią języka, społeczeństwa, polityki i technologii. Nie możemy tutaj zapomnieć o George'u Steinerze, który w swoim znanym eseju *Rzeczywiste obecności* odnosi się właśnie do tworzenia rzeczywistości i wartości we współczesnych strukturach społecznych, wytycza granice różnic i inności. Obozy koncentracyjne to przejaw niemieckiej gry z estetyką, to estetyka destrukcji, która nieustannie się przekształca i wytwarza zróżnicowane formy, które postaramy się przeanalizować.

Pierwsze wiadomości na temat nazistowskich obozów zagłady pojawiły się w przełomowym roku 1942. Były to informacje mgliste, ale zgodne: zarysowywały masakrę tak wielką, tak okrutną i tak zagmatwaną, że ludzie odrzucili ją ze względu na jej własny ogrom. Znaczącym jest, że to odrzucenie zostało przewidziane przez samych winnych, z których wielu pozostało przy życiu. Jak opisuje Simon Wiesenthal na ostatnich stronach *Gli assassini sono fra noi* (Garzanti, Milán, 1970), żołnierze SS zabawiali się, mówiąc cynicznie do więźniów:

Nieważne, jak skończy się ta wojna, wojnę przeciwko wam wygraliśmy; żaden z was nie zostanie, aby o tym opowiedzieć, a nawet jeśli któremuś z was uda się uciec, świat mu nie uwierzy. Być może pojawiają się podejrzenia, dyskusje, badania historyków, ale nie będzie żadnej pewności, ponieważ razem z wami zostaną zniszczone dowody. A jeśli nawet jakiś dowód utrzyma się przy życiu i chociaż któryś z was przeżyje, ludzie powiedzą, że zdarzenia, o których opowiadacie, są zbyt potworne, by w nie uwierzyć. Powiedzą, że są to przejawy skrajnej propagandy i uwierzą nam, a nie wam, a my zaprzeczmy wszystkiemu. My będziemy tymi, którzy napiszą historię *Lagru*².

Mówić za siebie/ Mówić za innych

Ta forma interakcji (*mówić za, w zastępstwie, w imieniu*) zakłada związek z *Innym* i poprzez *Innego*. W tym miejscu należy podkreślić, że jeśli chcemy poddać pod dyskusję myśl filozoficzną Leviego, to musimy przyjąć konkretną perspektywę. W naszej analizie spojrzymy na nią przez pryzmat etyki, jak to proponuje Lévinas, ponieważ w ten sposób przesłanie Leviego nie zostanie zniekształcone, a fakty wypaczone. Należy bowiem pamiętać o odpowiedzialności, którą każdy z nas powinien wziąć na siebie, co ja sam staram się uczynić za pomocą tego dyskursu. Nie mam możliwości wpływu na dyskursywność, jaką przybiera język, ponieważ to sam język zwiększa i ogranicza wolność *samego siebie*. Mimo że mogę mówić poprzez *Innego/Inną*, nie zwalnia mnie to z odpowiedzialności ani teraz, ani w przeszłości. Primo Levi z pewnością zdaje sobie z tego sprawę i uświadamia innym winę, nie swoją winę, ponieważ przemilczając ją, nie mógłby jej odkupić. Nie uwalnia się on od struktury obozu koncentracyjnego ani od mówienia o tym, co się wydarzyło. Jego „ocalenie” z jednej strony jest okolicznością, z drugiej – surową reprimendą, ponieważ poczuwa się on do obowiązku mówienia. Słowo staje się minimalną etyką, która służy także odkupieniu, zmazaniu winy tych, którzy pozostali bez głosu. Levi, który zostaje zmuszony do myślenia, musi wiedzieć, w jaki sposób będą sformułowane jego słowa i jaki ton przyjmie jego dyskurs, gdyż całkowite milczenie oznaczałoby

² S. Wiesenthal, *Gli assassini sono fra noi*, Garzanti, Milán 1970, s. 35.

unieważnienie *Innego*, tego, który już nie może zabrać głosu, który już nie pojawi się jako ciało, a więc nie może bronić swoich zasad etycznych, zasad, które zostały starte w proch, roztarte i rozkruszone.

Dla Lévinasa człowiek nie jest jedynie „kimś, kto stanowi o sobie za pomocą *w sobie*” ani tym bardziej kimś, kto powinien odnaleźć swoje znaczenie *w sobie*, ponieważ jest ograniczony przez tradycję historyczną. Wręcz przeciwnie: jest kimś, kogo znaczenie może zostać odnalezione w kontakcie z *Innym*. Etyka Lévinasa zasadza się na relacji *Ja z Innym*, a nawet z innością, która nie zawsze znajduje się po drugiej stronie, lecz często we mnie samym. Wyzwanie, jakim jest mówienie o wydarzeniach z obozu koncentracyjnego przez pryzmat relacji *Ja-Inny*, jest wyzwaniem Leviego, jest tą wewnętrzną innością, która nie pozwala mu *stawać się, tworzyć się*, aż do momentu, w którym zabierze głos. Paradoks, przed którym stoję w tym momencie, nie mogąc przedstawić tego artykułu sam, nie mogąc obejść się bez pomocy innych, pozbawiony głosu, zrównuje mnie z Levim i jego problemami, stawiając mnie w obliczu problemu etycznego: kto odpowiada za te słowa? Kto konfrontuje się z twierdzeniami tego dyskursu?

W pierwszej części trylogii Levi podaje w wątpliwość swój wstępny okres milczenia i późniejszą publikację biografii, która stała się biografią wszystkich. Zapytuje siebie i innych, jaki jest ich obowiązek etyczny. Wyjście uwolnionym jako ciało z przestrzeni obozu zagłady nie uwalnia go od winy. Nadal jest przecież świadkiem, który powinien mówić, by choć w części odkupić winę. Nie tylko nieludzkie warunki obozu zmuszają go do mówienia, ale także pewne wypadki, okoliczności, podziały i odmienności. Zwleka z mówieniem, ponieważ zastanawia się, jaka powinna być jego postawa, i akt ten zwiększa jego poczucie winy i, w konsekwencji, osłabia jego postawę etyczną. Jak to wyjaśnia sam Levi, problem nie jest natury moralnej, lecz natury metafizycznej, *być* może stać się *bytem* tylko i wyłącznie, warunek *sine qua non*, gdy przemówimy. Jego głos jest *przebaczeniem* (nie w znaczeniu religijnym), a dzięki temu, że przemówił, inni też mu przebaczyli. Brak głosu byłby brakiem rozpoznania sytuacji i wydarzeń. Dla Leviego poznanie, ocalenie pamięci jest niezbędne, by uniknąć powtórzenia tragicznych wydarzeń. „Nie możemy tego zrozumieć, ale możemy i powinniśmy zrozumieć źródło i być czujnymi. Jeśli zrozumienie jest niemożliwe, poznanie jest niezbędne, ponieważ to, co się wydarzyło, może się powtórzyć, świadomość może zostać oszukana i omamiona na nowo: nasza również. Dlatego medytacja na temat tego, co się wydarzyło, jest obowiązkiem każdego”³. Prawdopodobnie z takiego podejścia właśnie wynikało długotrwałe milczenie oraz późniejsza twórczość Leviego jako odpowiedź na „poczucie winy”. Lévinas uważa, że człowiek jest jednostką samotną, dlatego też wszystko, oprócz własnego istnienia, może dzielić z drugim człowiekiem⁴.

Wydaje się, że nie dostrzegamy melancholii ani w Levim, ani w jego lekturze obozu koncentracyjnego. Być może jego dążenie do „racjonalności” opisowej obozu jest jedynie czystym i wrażliwym aktem, sposobem postępowania mającym na celu skatalogowanie „symptomów”. Symptom jest bowiem zaledwie

³ P. Levi, *Si esto es un hombre*, Muchnik, Barcelona 1998, s. 59.

⁴ E. Lévinas, *Ética e infinito*, A. Machado Libros, SA, Madrid 2000, s. 53-54.

reprezentacją nieludzkiego aktu, który wstrząsa, porusza i złości. Symptom staje się desperacją bólu, jednocześnie ukaraniem siebie i zadowoleniem. Wina Edypa, popęd Erosa i popęd Thanatosa. Wszystko w Levim staje się powtórzeniem jednego, jedyne miejsce: LAGRU. Być może bez obozu sam Levi by nie istniał...

Związek między MELANCHOLIĄ a UTOPIĄ

W książce opublikowanej rok przed śmiercią Levi stwierdza, że „psychologowie zaobserwowali, że ocaleni z traumatycznych wydarzeń dzielą się na dwie precyzyjnie rozgraniczone grupy: tych, którzy blokują całą swoją przeszłość, i tych, w których pamięci katastroficzne zdarzenie trwa, tak jakby zostało wyrzeźbione w kamieniu, przeważając nad całym wcześniejszym i późniejszym doświadczeniem”. „Teraz – mówi Levi – nie z wyboru, lecz z usposobienia, należę do tej drugiej grupy”⁵. Pisarz dodaje, że ze swoich dwóch lat w lagrze – nazistowskim obozie koncentracyjnym – niczego nie zapomniał: „Bez zamierzonego wysiłku pamięć dostarcza mi wydarzeń, twarzy, słów, uczuć, tak jakby w tamtej epoce mój umysł doznawał egzaltowanej recepcji, podczas której nie zgubił się żaden najmniejszy szczegół”⁶.

Adolf Eichmann

Biegnie uwolniony wiatr po naszych równinach.
Wieczne morze smaga nasze plaże.
Człowiek zapładnia ziemię, ziemię kwiatów i owoców.
Żyje w bólu i uciecze, czeka i lęka się, płodzi słodkich synów.
... I ty przyszedłeś, nasz cenny wrogu.
Ty, istota opustoszała, człowieku otoczony śmiercią.
Co będziesz w stanie powiedzieć przed naszym zgromadzeniem?
Przysięgniesz bogu? Jakiemu bogu?
Będziesz skakał z radości w grobie?
Czy będziesz żałował, jak pod koniec życia żałuje pracowity człowiek,
dla którego było ono zbyt krótkie dla zbyt długiej sztuki,
twojego smutnego niedokończonego zadania,
trzynastu milionów pozostałych przy życiu?
Och! Synu śmierci, nie życzymy ci śmierci.
Żebyś mógł żyć tyle, ile nikt nie przeżył.
Byś mógł przeżyć bezsennie pięć milionów nocy.
Byś każdej nocy odwiedzał ból tych, którzy widzieli
zamknięcie drzwi, które uniemożliwiło im powrotną drogę.
By cienie wzrosły wokół ciebie, byś wziął na siebie atmosferę śmierci.
(20 lipca 1960) Ad ora incerta⁷.

Figura, która reprezentuje całkowite odosobnienie w obozach, ta, która w rzeczywistości byłaby tak naprawdę centrum samego obozu, wokół której obraca

⁵ P. Levi, *Moments of Reprieve*, Summit, New York 1986, s. 10-11.

⁶ Tamże.

⁷ P. Levi, *Ad ora incerta = A una hora incierta*, Señor Hidalgo, Barcelona 2005, s. 23.

się wszystko pozostałe, to muzułman. Wyobcowany wśród wyobcowanych nie może nawet porozumieć się z innymi, jest prawdziwym niemyym świadkiem terroru, unieważnioną twarzą, pograżonym wobec ocalonego. Muzułman uosabia paradoks świadka: ci, którzy przeżyli i mogli zrelacjonować to, co się wydarzyło, jak Primo Levi, nie mogą być prawdziwymi świadkami, ponieważ ocaleni są anomalną mniejszością, która uzurpuje sobie niewypowiedziane słowa muzułmana. Triumf antyświata obozów koncentracyjnych przedstawionych w figurze muzułmana, pokazuje nam, że nie tylko zniszczona została kondycja fizyczna człowieka, ale także natura ludzka uległa przekształceniu z powodu *conditio inhumana – inhumani*, to znaczy wykluczenia istnienia wielości. W tym kontekście przeraźliwie trafna staje się podstawowa sentencja totalitaryzmu: „wszystko jest możliwe”. Wyraża ona radykalne znaczenie totalitaryzmu i obozów koncentracyjnych, ponieważ zdołały one zmienić sens i wymiar egzystencji ludzkiej. Jak wspomina Levi, podmiot obozu koncentracyjnego sprawia, że zadajemy sobie następujące pytanie: co znaczy być nadal człowiekiem, być nadal istotą ludzką, to znaczy „tym, który pracuje w nieludzkich warunkach/ tym, który nie zaznaje spokoju/ tym, który walczy o kromkę chleba/ tym, który nie ma włosów ani imienia/ ani siły by je zapamiętać?”

Primo Levi – Co zostaje z Auschwitz – Agamben

Co zostaje z Auschwitz Giorgio Agambena skupia się wokół czterech głównych tematów: «Świadka», «Muzułmana», «Wstydu podmiotu» oraz «Archiwum i świadectwa», komentując eseje, przez które Levi chciał pokazać stan człowieka ocalonego i dać świadectwo więźnia nazistowskich obozów zagłady. Już od pierwszych stron Agamben analizuje kolejno teoretyczne aporie etyki twórczości i życia Leviiego. Ta etyka i dobór słów nie mogą być postrzegane jedynie poprzez kategorie prawne, takie jak «odpowiedzialność» lub «honor» (według Alexandra Passerina D'Entrèves), ocalonego osądzić można tylko w przestrzeni etycznej, przed sądem, a nie w szarej strefie, w której sprawiedliwy osąd jest niemożliwy z powodu braku rozróżnienia między tym, co ludzkie i nieludzkie:

[...] strefa nieodpowiedzialności i „impotentia iudicandi”, która nie znajduje się tam dalej [...], lecz [...] tutaj bliżej dobra i zła [...]. Ta haniebna przestrzeń nieodpowiedzialności jest naszym pierwszym kręgiem, z którego żadne wyznaczenie odpowiedzialności nie zdoła nas wyrwać [...] Władza ludzka graniczy z nie-ludzka [...] Stąd niepokój ocalonego [...] Człowiek nosi w sobie piętno nie-ludzkości, które znajduje się w samym centrum jego umysłu; przesywająca rana nieduszy, chaosu i nie-ludzkości jest okrutnie osadzona w jego bycie zdolnym do wszystkiego⁸.

Mówimy „Auschwitz”, nie „Oświęcim”. Sam fakt, że używamy nazwy obozu nie we własnym, lecz w obcym języku sprawia, że z jednej strony staje się ona negacją, z drugiej – oznacza stałą destrukcję odmienności. Obóz koncentracyjny nadal jest opresyjną, szkanującą i tyranizującą siłą wobec ciała, które zostało związane, zgwałcone i sprofanowane. Wspomniana negacja jest pewną formą

⁸ P. Levi, *La tregua*, Einaudi, Torino 1971, s. 65.

wykluczenia i przemilczenia innego. Słowo użyte przez Lyotarda przekształca się z całą siłą w obraz porządku i władzy.

Unieważnienie ciała

Wyniszczono ciało, myśląc, że zniszczono duszę. Nowoczesność stworzyła porozumienia, które pod koniec epoki Oświecenia zostały obalone. Namacalną tego oznaką są obozy zagłady. Koniec powszechnego porozumienia lub „wielkiego porozumienia”, w którym powinna przeważać kolektywizacja społeczeństwa, został wyznaczony przez II wojnę światową. Ponowoczesna przyszłość jest być może znaczącą próbą odtworzenia mozaiki znaków człowieka, społeczeństwa. O znak (wartość człowieka) Levi pyta w swojej książce *Czy to jest człowiek*, zastanawiając się, co pozostaje z człowieka trafiającego do obozu koncentracyjnego. Czy to zaledwie okruch, cień, wspomnienie jego ciała? Jakiego tonu użyć i w jaki sposób można o tym mówić? Pojawia się tutaj potworny, ironiczny paradoks pograżenia lub ocalenia. Niezależnie od tego, czy człowiek żyje, czy umiera, odchodzi jego ciało? A co z pamięcią? W przestrzeni między ciałem a pamięcią unaocznia się właśnie kwintesencja subiektywności. Ponowoczesność zawiesiła pojęcie podmiotu, nie widząc, że podmiot ten może stanowić sam o sobie. Terry Eagleton, mówiąc o podmiocie, stwierdza: „Historia filozofii zachodniej, w co (przyp. autora: postmoderniści) chcą byśmy uwierzyli, jest od początku do końca opowieścią tego podmiotu całkowicie autonomicznego, w przeciwieństwie do podmiotu rozmytego i oddzielonego od zwyczajowej, ponowoczesnej ortodoksji”⁹. Parafrazując maksymę Spinozy, Eagleton komentuje: Zarówno podmiot jak i jego wolność kończą się II wojną światową i od II wojny światowej. Podmiot Leviego zostaje przedzielony na pół, rozszczepiony (z jednej strony chce spokojnie żyć, z drugiej- czuje się winny). Jego ciało jest symbolicznie naznaczone, skazane na własne ograniczenia (podobnie jak ciało każdej osoby, która trafiła do obozu zagłady), w efekcie czego staje się on przekreślonym podmiotem. Levi jest zależny od Kantowskiego podmiotu w swoim własnym samookreśleniu moralnym, które wynika z „imperatywu kategorycznego” przeciwstawionego Marksowi, Kirkegaardowi i Sartre’owi. Ego jest agonicznie nieidentyczne z samym sobą¹⁰ i ostatecznie w znaczeniu Nietzscheańskim jest deklaracją śmierci podmiotu-człowieka, gdzie tylko władza i państwo są podmiotami znaczącymi i znaczącymi, które przywłaszczają sobie i rozmywają granice zadbanego i zdrowego ciała.

Ponowoczesność chce dokonać rekonstrukcji podmiotu ciała i człowieka, podmiotu, który teraz jest rozproszony, roztrząskany w drobne fragmenty opowieści. To rozproszenie jako dialektyczna gra jest także formą zagęszczenia, ukonkretnienia. Leviego dosięgły dwie złowieszcze epoki: nie tylko przeżył kryzys nowoczesności oraz kryzys myśli filozoficznej, ale także musiał być świadkiem kryzysu podmiotów i podmiotowości. Dlatego też problemem nie jest już jego

⁹ T. Eagleton, *Las ilusiones del posmodernismo*, Paidós, Buenos Aires 1996, s. 122.

¹⁰ Tamże.

ciało (obraz samego siebie i innych), lecz jego opowieść, której nie ominie efemeryczność. Trudność tkwi w tym, by nie zatrzeć pamięci, by nie zapomnieć. Koniec Leviego jako ciała jest najbardziej rzeczywistą reprezentacją i najbardziej namacalną kontynuacją opowieści, a jednocześnie najbardziej realnym podtrzymaniem pamięci, ponieważ świadomość jest zdefiniowana jako percepcja przedmiotu. W Levim zarówno on sam (byt-w-sobie), jak i jego ciało, doznały rozbitcia i braku ciągłości, a takie rozbitcie oznacza koniec epoki i właściwego jej sposobu myślenia, oznacza koniec myślenia nowoczesnego. Holokaust był najbardziej wierną i namacalną reprezentacją kryzysu wiedzy i kryzysu wielkich opowieści, *summum*, które zakończyło się dewastacją innego i zagubieniem się podmiotu, a także, oczywiście, myśli. Nie oznacza to jednak niemożliwości przywrócenia dawnego stanu rzeczy i rekonstrukcji utraconych wartości. Mamy tu do czynienia z problemem postawionym przez Lyotarda: dyskusja nie toczy się już między słowem i rzeczywistością, lecz między obrazem i słowem. Między językiem i reprezentacją (obrazem) nie ma już granicy. Elisabeth de Fontenay tłumaczy to w następujący sposób:

Et le processus de refoulement consiste précisément en une exclusive représentation de chose de l'objet, dans sa figuration, c'est-à-dire dans un retrait de l'investissement fixé sur la représentation de mot¹¹.

To koniec różnic, czyli, mówiąc słowami Cortazara, „ciągłość parków” („continuidad de los parques”¹²).

Carlos Dimeo Álvarez: Witnesses and Biography, Subjects and Memory: Language and Representation

In this article I analyze the autobiographical works of Primo Levi and its distinctive themes that reappear in the context of his literary life and surrounding history. I shall make my analysis not only from the perspective of his own literary works, but also from the perspective of other writers who have shared their experience or believe in the importance of his testimony. Primarily I am interested in an analysis in terms of Lyotard and Lévinas. These authors deal with the crisis of subject that is closely associated with modernism and that is understood as an issue of otherness, where the other is invalidated by the experience of violence and cultural extermination. In the topics nowadays discussed the authority and the crisis of subject are closely related. On the one hand, the authorial legitimacy is in crisis, on the other, there is a significant loss of entity. The paradigmatic figure of *homo sacer* such as a melancholic, a muslim and a witness, cross the boundary between language and the otherness, impulse and order, word and image, both from the perspective of Lyotard and Lévinas. Everything seems distorted from the perspective of figures and representation, desire and order.

¹¹ E. de Fontenay, *Une tout autre histoire. Questions à Jean-François Lyotard*, Fayard, Paris 2006, s. 33.

¹² J. Cortázar, *Continuidad de los parques*, w: *Final del juego*, Alfaguara, Madrid 1956.

Jean-François Lyotard argues that the survivors from the camps can make a narrative description of how the death had been administered to them, but they can not say anything about the wickedness of discourse to which they were subjected. In my article the following works were subjected to an analysis: *If This is a Man* (1958), *The Truce* (1963), *The Drowned and the Saved* (1986).

Carlos Dimeo Álvarez: Les témoins et la biographie, les sujets et la mémoire: langage et représentation

Dans cet article, j'analyse les oeuvres autobiographiques de Primo Levi et les thèmes caractéristiques qui reviennent constamment dans le contexte de sa littérature, de sa vie et de l'histoire qui l'a entouré. Je procède à mon analyse en adoptant non seulement le point de vue de ses propres oeuvres littéraires, mais également celui des autres créateurs qui partagent son expérience ou mettent leur foi en la signification de son témoignage; ce qui m'intéresse, c'est avant tout l'analyse menée selon l'optique de Lyotard et de Lévinas. Car ces deux auteurs s'occupent de la problématique de la crise des sujets, étroitement liée au modernisme. Crise des sujets, entendue comme une problématique de l'altérité, comme l'autre invalidé par l'expérience de la violence et de la culture d'extermination. Pour ce qui est des questions à l'ordre du jour, le pouvoir et la crise des sujets sont étroitement liés l'un à l'autre. D'une part, le pouvoir connaît une crise de légitimité, d'autre part, on assiste à la disparition significative du sujet.

Les figures paradigmatiques de l'*homo sacer*: mélancolique, musulman et témoin, franchissent la frontière tracée entre langage et altérité, pulsion et ordre, mots et images, aussi bien dans la perspective lyotardienne que lévinassienne. Du point de vue de la figure et de la représentation, de la pulsion et de l'ordre, tout semble déformé. François Lyotard soutient que les rescapés des camps d'extermination sont en état de fournir une description et une narration pour ce qui est de l'administration de la mort, mais ils ne pourront jamais rien dire de l'indécence du discours auquel ils ont été sujets.

Dans mon article, j'analyse les oeuvres suivantes: *Si c'est un homme* (1958), *la Trêve* (1963), *les Naufragés et les Rescapés* (1986).

(traduit par Dariusz Adamski)

Aleksander Temkin

**Gdzie dwóch się bije, tam Hegel korzysta,
czyli o więcej Kanta w Levinasie**

Wypowiedzi Levinasa na temat jego stosunku do Kanta są niestęchanie enigmatyczne. Enigmatyczności wypowiedzi Levinasa dorównuje faktyczna komplikacja tej relacji – modelowe miejscami przeciwieństwa przechodzą w serdeczny alians obydwu etyk. Składanie tego na karb dialektycznych konieczności byłoby dowodem braku szacunku dla obu antydialektycznych autorów.

Levinas potrzebuje Kanta, potrzebuje przeprowadzenia na sobie ograniczonej kandytacji. Levinas zbyt łatwo żegna się z ideą moralnej autonomii, z ideą ogólności prostej, zapośredniczonej w sobie samej i poza tę prostotę niewypadającej, ogólności wyłamującej się z roli ekspozytury Absolutu. Żegna się z nią, nie zadając sobie nawet wysiłku, by inkorporować ją do swojej etyki i zmusić do pracowania na rzecz jego filozofii. To duży błąd, owocujący problemami tak normatywnymi, jak i ontologicznymi, błąd, który można jednak naprawić. Co więcej: jest to błąd nierozpoznany, lecz faktycznie naprawiany przez samego Levinasa, czekający tylko na oficjalne już wymazanie. Pojednanie Levinasa i Kanta znalazło już u niego swoją, niewykorzystaną wprawdzie, formułę.

Nie próbując zagarnąć dla siebie idei autonomii, Levinas z konieczności oddaje ogólność w pakt diabłu, tj. popada w bardzo jednostronną, antagonistyczną wobec konkretnego wizję ogólności, nie potrafiąc pomyśleć innej, bardziej pokojowej i dobrosąsiedzkiej relacji między ogólnością i konkretem. Ratując Kanta przed Heglem, Levinas ratowałby jednocześnie własną skórę. Dialektyka Hegla, jak zauważa Adorno, wspiera się na momentach niedialektycznych; otóż jeden z nich uprzejmie sporządza Heglowi Levinas. Tak Kant, jak i Levinas, hołdując zbyt sztywnej wizji ogólności, ogólności, by wyrazić się zupełnie heglowsko, bezpośrednio przeciwstawionej bezpośredniości, padają ofiarą złej dialektyczności. Są idealnymi kandydatami do dialektycznego rozhuśtania. Levinasa i Kanta trzeba by sobą zaszczepić, a szczepionka ta byłaby zarazem osłabionym dialektycznym wirusem, broniącym przed właściwą chorobą.

Ofiarą levinasowskiej niemożności pada choćby jego koncepcja sprawiedliwości, krótko rozwijana przez Levinasa, lecz niestęchanie przecież ważna dla wyjaśnienia relacji między toż-samym a podmiotowością. Levinas, nie chcąc nic negocjować z kantowską ideą autonomii na poziomie monadycznej, związającej się w sobie podmiotowości, tym bardziej musi przed nią kapitulować w swojej wizji sprawiedliwości. Idea sprawiedliwości ma być pomostem pomiędzy strukturami samoświadomości a bezpośredniością przykazania odpowiedzialności,

przykazania, którym jest sam podmiot¹. Jest to jednak zapośredniczanie jednostronne, wbrew wszystkim deklaracjom Levinasa, oznaczające tylko jednokierunkowy upadek podmiotu w samozadowolenie świadomości.

Z przykazania odpowiedzialności, z formuły odpowiedzialności zostaje wyłącznie jakiś nastrój, atmosfera bezkompromisowości, bezkompromisowe trwanie przy uniwersalnych formułach, przy mieszczańskich cnotach, przy praworządności i przy własnym szczęściu, umożliwianym przecież w skromny sposób poprzez sprawiedliwość. Nie zaszczepiając wcześniej odpowiedzialności przeciw ogólności, teraz odpowiedzialność po prostu w niej zanika. Dzieje się tu coś szczególnie obcego przecież Levinasowi: przykazanie rozplywa się w wewnętrzności intencji, w ogólnikowym nakazie pamiętania o fundamentach tego porządku², w postawie za bardzo już przypominającej rycerza wiary Kierkegaarda. Levinas chrześcijańszkuje się tu w najgorszy możliwy sposób. Redukcja ekscesu odpowiedzialności do intencji i pamięci nakłada się na niechęć Levinasa do teologicznej kategorii Upadku³. W rezultacie Levinas nie jest w stanie za bardzo odróżnić od siebie „dobrej ogólności” tworzonej przez sprawiedliwość od ogólności, nazwijmy to, upadłej, rozwijanej przez świadomość. Jeżeli różnicą pomiędzy jedną ogólnością i drugą jest tylko powinność odpowiedniej pamięci i intencji, odpowiedniego nad sobą panowania, to znaczy jest nią, tą różnicą, sama istota świadomości, to różnica ta nie jest różnicą⁴. Szczególnie jednak smutno się robi, jeżeli pamiętamy, że na postać Trzeciego nie trzeba czekać, że sprawiedliwość jest wszczepiona w odpowiedzialność od razu⁵.

¹ „Trzeci wprowadza sprzeczność w Mówienie, którego znaczenie w obliczu innego zmierzało, jak dotąd, tylko w jedną stronę. Oznacza to ograniczenie odpowiedzialności, narodziny pytania: Co mam uczynić ze sprawiedliwością? Jest to pytanie świadomości. Konieczna jest sprawiedliwość, to znaczy porównanie, współistnienie, współczesność, zebranie, porządek, tematyzacja, widzialność twarzy, a co za tym idzie, intencjonalność i intelekt niosące inteligibilność systemu, który zakłada współobecność na równej stopie jak przed sądem. Istota jako synchronia: razem-w-jednym-miejsu.” E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 262.

² Są to uwagi tego typu: „Wszystkie relacje międzyludzkie, właśnie jako międzyludzkie, wypływają z bezinteresowności.(...) Konkretnie lub empirycznie znaczy to, sprawiedliwość nie jest praworządnością kierującą ludzkimi masami i dającą początek technice «równowagi społecznej», która harmonizuje antagonistyczne siły, byłoby to bowiem równoznaczne z usprawiedliwieniem państwa zniewolonego przez własne konieczności. Sprawiedliwość nie jest możliwa, jeśli ten, który ją wymierza, sam nie pozostaje w bliskości.(...) Sprawiedliwość, społeczeństwo, państwo i jego instytucje – wymiana i praca ujmowana na gruncie bliskości – nic nie wymsyka się kontroli odpowiedzialności jeden za drugiego. Ważne jest, by odnaleźć wszystkie te formy wychodząc od bliskości, w której jednak bycie, państwo, polityka, technika, praca, w każdej chwili mogą znaleźć swój środek ciężkości w sobie samych, nabrać samodzielnego znaczenia”. Prawa potrzebują sędziów i sal sądowych, i środków na utrzymanie jednego i drugiego. Naprawdę smutno robi się jednak za chwilę: „Nie jest więc rzeczą bez znaczenia, czy państwo realizujące równość i sprawiedliwość (w którym człowiek się spełnia, które należy ustanowić i, przede wszystkim, utrzymać) jest wynikiem wojny wszystkich ze wszystkimi, czy też nieredukowalnej odpowiedzialności jednego za wszystkich oraz czy może się ono obejść bez przyjaźni i twarzy. Warto znać odpowiedź na to pytanie, aby nie wywoływać wojny z nieczystym sumieniem”. Tamże, s. 266-267. Być może to ironia, której nie jestem w stanie odczytać, wydaje się jednak, że jest to raczej autoironia. Podsumowanie jest bezbrzeżnie smutne. Levinas – ironicznie? Żartem? – ujmuje siebie jako Hegla z nieczystym sumieniem. Z tym, podobno chrześcijańskim, wynalazkiem, którego, zawsze tak przekonująco nie lubił.

³ „Nie należy myśleć o sobości w kategoriach grzechu pierworodnego. Jest ona, przeciwnie, pierwotną dobrocią stworzenia.” Tamże, s. 206.

⁴ „Taka różnica mnie nie zachwyca” – jak mówi poeta.

⁵ „Nie znaczy to, że wkroczenie trzeciego jest faktem empirycznym i że moja odpowiedzialność za innego zostaje «siłą rzeczy» sprowadzona do kalkulacji, W bliskości innego nawiedzają mnie wszyscy inni niż inny i to nawiedzenie domaga się już sprawiedliwości, dopomina się miary i wiedzy – jest świadomością”.

Ideę sprawiedliwości można być może jednak uznać za kwestię w myśli Levinasa drugorzędną. Levinasowski problem z ogólnością zlokalizować można wtedy w innym miejscu. Otóż samoświadomość jest fundowana przez rozbijającą ją podmiot. W *Inaczej niż być* można odnaleźć dwa źródła świadomości. Jedną jest sprawiedliwość, wprowadzająca konieczność porównywania tego, co nieporównywalne, wspólnych miar, obowiązków, synchronii, etc. drugą zaś jest sama podmiotowość. Sprawiedliwość jest za słaba, nie posiadając na tyle punktowego przyłożenia, aby wydobyć świadomość z niezróżnicowanego bycia. Struktura podmiotowo-przedmiotowa, odklejenie świadomości od bycia, uchronienie jej od rozplaszczania się w chwili terażniejszej, odróżnienie patrzącego „kto” od „widoku” umożliwiane jest tylko przez traumę podmiotowości⁶. Samoświadomość fundowana jest przez belkę w swoim oku, przez podmiotowość powołującą czas i niszczącą pamięć. Podmiot, fundując świadomość, nie jest rzekomo jej a priori, będąc „starszy niż a priori”⁷, wymykając się tej zaszczytnej funkcji ze względu na niemożliwość pojawienia się i przedstawienia w ramach świadomości inaczej niż przez blokadę i zaburzenia jej mechanizmów. A jednak zaburzenia te są warunkiem owych mechanizmów, warunkiem samoposiadania się, wolności i wszechwładzy jaźni. Wszystko, co jest odmówione skurczonemu w sobie, cofającemu się w siebie podmiotowi, właśnie dzięki temu przyznane jest rozkurczowemu ruchowi świadomości. Podmiot nie może być a priori, jako czyste rozszczepienie samoświadomości, niemogąca się zasklepić rana, która nie zabijając świadomości, jako jedyna jej nie wzmacnia. W tym właśnie jednak tkwi błąd Levinasa. Trauma odpowiedzialności zbyt głęboko wchodzi w rozum, przestrzeliwuje świadomość na wylot, nie czyniąc jej krzywdy. Kula nie zostaje w środku. Właśnie dlatego, że podmiot jest obecny dla świadomości tylko jako „zadyszka”, tylko jako czyste „Mówienie”, przeciwstawione strukturze „Powiedzanego”, tylko jako czysta negatywność, podmiot tnąc idealnie gładko toż-samego, nie może go naprawdę skrzywdzić. Zakwestionowanie naiwnej spontaniczności ego, prawdziwy krytycyzm, prawdziwe ropienie rany świadomości możliwe jest tylko, o ile odpowiedzialność wchodzi w struktury toż-samego, o ile jest możliwy jednak jakiś ruch i „wymiana określeń” pomiędzy ogólnością struktur świadomości a bezpośredniością przykazania, o ile odpowiedzialność może nie tylko zanegować, lecz zmienić tę strukturę. Levinas, niepotrzebnie bojąc się heglowskiej tezy o powszechności zapośredniczenia, która sama z siebie jeszcze nic straszego nie znaczy, przeciwstawia w najfatalniejszy możliwy sposób bezpośredniość odpowiedzialności, wszystko zapośredniczającą sile świadomości. O ile odpowiedzialność nie staje się tematem re-prezentacji, o tyle jest tylko a priori świadomości, o ile chce być czystą bezpośredniością,

Dalej zaczynają się problemy; tekst staje się niepokojąco dialektyczny: „Znaczenie znaczy w sprawiedliwości, ale jest również starsze od niej i od niesionej przez nią równości, sprawiedliwość przekracza sprawiedliwość w mojej odpowiedzialności za innego, w mojej nierówności względem tego, którego jestem zakładnikiem. Drugi Człowiek jest od razu bratem wszystkich innych ludzi”. Tamże, s. 264.

⁶ Chociażby: „To dzięki znaczeniu jeden-za-drugiego można zrozumieć system, świadomość, tematyzację oraz wypowiedzianie prawdy i bycia. Dlatego jeden-za-drugiego można wypowiedzieć tak, jak gdyby było momentem bycia. Jeden-za-drugiego, Mówienie, w każdej chwili przemienia się w świadomość intencjonalną, w formułowanie prawd, w wiadomości nadawane i otrzymywane”. Tamże, s. 134.

⁷ „Jest uprzednością «starszą» niż a priori”. Tamże, s. 168.

nie zaś siłą zmieniającą kierunek zapośredniczeń, odginającą je, zapętłającą w sobie i zagęszczającą, o tyle jest tylko momentem zapośredniczającej siły świadomości.

Błędowi Levinasa można jednak zaradzić, wykorzystując formułę samego Levinasa. Cytuję *O Bogu, który nawiedza myśl*, choć można i inne pozycje: „«Każdy z nas jest winny wobec wszystkich za wszystko i za wszystkich, a ja bardziej niż inni». W drugiej części zdania ja przestało się uważać za szczególny przypadek Ja w ogóle. Jest jedynym punktem, który podtrzymuje wszechświat. Oczywiście to ja zostaje wkrótce przechwycone przez swoje ogólne pojęcie. Znowu musi stamtąd uciekać. Ja jako ja, jest tym ja, które wymyka się swojemu pojęciu⁸”. Levinas, rozwijając formułę Dostojewskiego, ukazuje ruch będący przechodzeniem od ja-pojęcia do ja-zakładnika. Czysta, poruszająca samą siebie ogólność, spontaniczność myślenia przechodzi w bezpośredniość biernika, w ruchu, w którym zapośredniczenie to zostaje zarazem zniesione, przechodzi w podmiot w taki sposób, iż uwalnia się od ruchu, który go ustanowił. Powszechność zapośredniczenia – obecna w formule Dostojewskiego – przechodzi w jedynność odpowiedzialności, przy czym przejście pozostaje w zgodzie z formą powszechności, przechodząc przez ucho igielne imperatywu kategorycznego; formuła Dostojewskiego pozostaje z nim zgodna. Formuła ta może być prawem powszechnym, spełniając kantowskie kryteria racjonalności, w tym niemożliwości pomyślenia przeciwnej formuły. Podmiot musi uciekać z pojęcia, ale tutaj mowa jest o takim pojęciu, które jest intymnie żyte z tymi ucieczkami, które ucieka samo od siebie. W przeciwieństwie do ogólności pojawiającej się wraz z trzecim, ruch zapośredniczenia pomiędzy świadomością a podmiotem jest tu dwustronny, nie zaś tylko kapitulujący na rzecz świadomości. Zapśredniczająca obie strony ucieczka podmiotu jest raczej rodzinną kłótnią, sprawiedliwości i odpowiedzialności ujętej w jednej formule. Niestety, jest to jednak formuła, do której Levinas nie posiada chyba pełnych praw. „Ja” sprawiedliwości przechodzące w „ja” odpowiedzialności to „ja” autonomii moralnej, „ja” istoty wolnej, to jest uogólniającej, przechodzące w uwarunkowane „ja” biernika. Możliwości

⁸ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Homini, Kraków 2008, s. 165. Levinas przywołuje cytat z Dostojewskiego zresztą parę razy: „«Każdy z nas jest winny za wszystko wobec wszystkich i za wszystkich, a ja bardziej niż inni» pisze Dostojewski w *Braciach Karamazow*. Podmiotowość podmiotu jako prześladowanie i męczeństwo: cofanie się do siebie nie będące «samoświadomością», w której podmiot zachowywałby jeszcze do siebie dystans, i mimo braku różnicy, jaka dzieliłaby go od siebie, w której nadal trwałby, nieważne, z jakiego powodu, w sobie, i byłby gotów zasłonić swoją twarz; cofanie się do siebie nie będące koincydencją ze sobą: spoczynkiem, snem lub materialnością, lecz cofaniem się poza siebie, poza brak różnicy w sobie i w tym sensie poza obojętność”, E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 245. Jednak kolejny raz powołując się na Dostojewskiego, Levinas mocno już przesuwa akcenty: „Chodzi o ja, którego nie można wskazać, ale które mówi: oto jestem. «Każdy z nas jest winny wobec wszystkich za wszystko i za wszystkich, a ja bardziej niż inni» mówi Dostojewski w *Braciach Karamazow*. Ja, które po prostu mówi, «ja», nie zaś uszczegóławia, lub indywidualizuje pojęcie, czy rodzaj: Ja, ale Ja jedyne w swoim rodzaju, które mówi do was w pierwszej osobie. Chyba że ktoś zdoła utrzymać twierdzenie, że to za sprawa indywidualizacji rodzaju lub pojęcia Ja, ja sam budzę się i otwieram na innych, to znaczy zaczynam mówić. To otwarcie nie przypomina świadomości siebie, powracania podmiotu do siebie, utwierdzania się Ja w sobości.” E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 150. A jednak tak właśnie jest. Levinas, pisząc z ironią „Chyba że ktoś zdoła utrzymać twierdzenie, że to za sprawą indywidualizacji rodzaju lub pojęcia Ja, ja sam budzę się i otwieram na innych” tuż po cytacie z Dostojewskiego prezentującym wprost taką „indywidualizację pojęcia”, potwierdza powiedzenie, że najciemniej jest pod latarnią.

tego przejścia Levinas nie objaśnia. Należy więc, wspomagając Levinasa, narysować linię prowadzącą od autonomii kantowskiej do głosu Objawienia, tam i z powrotem.

Tym punktem w etyce kantowskiej, który mógłby posłużyć jako miejsce spotkania z Levinasem, jest oczywiście drugie, materialne sformułowanie imperatywu kategorycznego. Idea człowieczeństwa „tak w sobie, jak w innych” jest ideą celu samego w sobie, celu bezwzględnie, niezależnie od jakiegokolwiek kontekstu, lecz źródła wszelkiej wartości i sensu. Odróżniona od ceny idea godności to idea wartości niewymiennej⁹, znaczenia bez kontekstu, znaczenia, które swój kontekst dopiero samo potrafi ustanowić, monady sensu, to idea bytu w sobie, niezapośredniczonego w żadnej ogólności, lub też idea prostej, w sobie samej zapośredniczonej ogólności¹⁰. Idea znaczenia bez kontekstu podkreślana jest przez nietypowe dla Kanta użycie kategorii celu. Prawo moralne dla Kanta nie jest celem, celem są dla niego działania wynikające z posłuszeństwa Prawu. Należałoby oczekiwać, że podobnie celem może być podjęcie pewnego rodzaju działania, odniesionego do idei człowieczeństwa, nie zaś sama ta idea. A jednak nie, Kant w rozwinięciu materialnego sformułowania nie przypisuje godności działaniom, lecz idei, do której działania te odsyłają i która godność im nadaje. Idea człowieczeństwa wydaje się posiadać tu minimalny naddatek w stosunku do idei „dobrej woli”, naddatek, którego trzeba się uczepić. Określenie człowieczeństwa jako celu samego w sobie stawia nacisk już nie tylko na obiektywną, powszechną ważność tego celu, lecz także na jego przedmiotowy charakter, jego własną strukturę, (czy też lepiej: fakturę) przedmiotowe warunki, które określają w niepatologiczny sposób kierunek naszej woli. Cel musi nadawać się do tego, by wola mogła go sobie wyznaczyć.

Godność człowieczeństwa jest jednak godnością pewnego rodzaju ogólności. Uczestniczymy w niej jako istoty wyznaczające cele swojemu działaniu – człowiek jest jedynym celem samym w sobie, gdyż jako jedyny wyznacza cele swojej woli. Oznaczałoby to, że człowiek jest wyłącznie nosicielem godności, której istota polega na uogólnianiu, wznoszeniu się ponad wszelką partykularność¹¹. W ten

⁹ „W państwie celów wszystko ma albo jakąś cenę, albo godność. To, co ma cenę, można zastąpić także przez coś innego, jak jego równoważnik, co zaś wszelką cenę przewyższa, a więc nie posiada żadnego równoważnika, posiada godność. To, co odnosi się do powszechnych ludzkich skłonności i potrzeb, ma cenę rynkową; to, co bez względu na jakąś potrzebę odpowiada pewnemu smakowi, tj. upodobaniu w samej bezcelowej grze naszych władz umysłowych, posiada cenę uczuciową; to zaś co stanowi warunek, pod którym jedynie coś może być celem samym w sobie, ma nie tylko względną wartość, tj. cenę, lecz wartość wewnętrzną, tj. godność.” I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 51.

¹⁰ „Twierdzę oto: człowiek i w ogóle każda istota rozumna istnieje jako cel sam w sobie, nie tylko jak środek, którego by ta lub owa wola mogła używać wedle swego upodobania, lecz musi być uważany zarazem za cel zawsze, we wszystkich swych czynach, odnoszących się tak do niego samego jak też do innych istot rozumnych”. Tamże, s. 45.

¹¹ „Moralność jest warunkiem, od którego jedynie zależy to, że istota rozumna może być celem samym dla siebie, ponieważ tylko dzięki niej można być prawodawczym członkiem w państwie celów. (...) I cóż to jest takiego, co upoważnia przekonanie i usposobienie moralnie dobre, czyli cnotę do rozszczenia sobie tak wielkich praw? Nic mniejszego jak udział, który zdobywa ona dla istoty rozumnej w powszechnym prawodawstwie, sprawiając przez to, że nadaje się ona na człon w możliwym państwie celów, do czego była już przeznaczona przez własną naturę jako cel sam w sobie i dlatego właśnie jako prawodawcza w państwie celów, jako wolna w odniesieniu do wszystkich praw przyrody, posłuszna jedynie tym prawom, które sama nadaje i według których jej maksymy mogą należeć do powszechnego prawodawstwa

sposób drugie, materialne sformułowanie imperatywu uzgodnione zostaje z jego pierwszym, formalnym brzmieniem, uzgodnione lub ściślej rzecz ujmując, przezeń wchłonięte. Na przeszkodzie pełnemu wchłonięciu materialnego sformułowania imperatywu przez pierwszą formułę stoi jednak wprowadzona przez Kanta bardzo szczególna idea osoby¹². Szczegółność tej idei polega na jej w gruncie rzeczy granicznym, przejściowym, transcendentualno-empirycznym statusie. Drugi imperatyw odpowiada przecież na pytanie: „co powinienem robić”, a nie na pytanie: „czego powinienem chcieć”. Oznacza to, że pojęcie godności człowieczeństwa, ogniskującej się w idei osoby powinno pozwalać na przejście od wyznaczania celów woli do wyznaczania celów w działaniu, a przecież taka właśnie miała być funkcja władzy sądenia dla praktycznego rozumu. Idea godności osoby nie sprowadza się do równoważnika godności istoty uogólniającej, lecz posiada pewną w stosunku do tego pojęcia nadwyżkę, pewną partykularną treść niebędącą jednak naturalnym określeniem. Inaczej mówiąc, idea osoby nie sprowadza się do idei woli. Treścią tej różnicy jest liczbowy charakter osoby, a dokładniej mówiąc, jej pojedynczość. Treść ta jest skromna, a jednak zupełnie wystarczająca. Pojedynczość nie jest czymś zewnętrznym w stosunku do idei osoby, lecz jej konieczną treścią, treścią określającą również pośrednio charakter osobowej godności. Godność więc nie może dotyczyć tylko ogólności, będącej w stosunku do konkretów czymś przypadkowym i zewnętrznym, jest zawsze godnością istoty pojedynczej, związana jest z partykularnością, która nie jest w tym przypadku patologiczna.

Określoność liczbową związaną z ideą osoby, zmieniając relację pomiędzy ogólnością a konkretem na bardziej równoprawną, unikając jednak wciąż wprowadzenia obowiązków wobec ludzi z ich naturalnych własności, zbliża ją do pojęcia „bliźniego”. Równoprawność tej relacji pomiędzy partykularnym, choć nie patologicznie oddziałującym przecież na wolę elementem, a ogólnością woli sprawia, że dla samej ogólności powinno stać się czymś ważnym pozytywne odniesienie do pojedynczości, określoności osoby.

Jeżeli jednak idea godności człowieczeństwa zawiera w sobie koniecznie element pewnej określoności, naraża się tym samym na sprzeczność. Osoba jest celem samym w sobie poprzez uczestnictwo w pewnej ogólności, której istotą jest tylko uogólnianie, negacja partykularności, negacja tego, co jest w sobie. Ogólność ta polega na abstrahowaniu od wszelkiej godności, uogólnianiu, które wznosi się ponad wszelką partykularność. Godność polega na abstrahowaniu od godności, cel sam w sobie na usuwaniu wszystkiego, co jest w sobie.

W tym punkcie Kant okazuje się nietzscheańskim „nihilistą europejskim”. Cel staje się nielokalizowalnym ośrodkiem instrumentalizacji, ruchem utracania wszystkiego, co poszczególne z celowej pozycji, jego ogólność zaś wyłącznie negacją konkretnego,

(któremu zarazem sama się poddaje). Albowiem wszystko posiada tylko tę wartość, którą wyznacza mu prawo. Samo zaś prawodawstwo, które określa wszelką wartość, musi dlatego posiadać godność, tj. bezwarunkową, nieporównaną wartość, dla której słowo szacunek jest jedynym odpowiednim wyrazem oceny, jakiej istota rozumna winna ją poddać”. Tamże, s. 51-52.

¹² „To, co istnieje, a czego istnienie zależy nie od naszej woli, ale od przyrody, ma mimo to – o ile jest czymś pozbawionym rozumu – tylko względną wartość, i zwie się dlatego rzeczą; natomiast istoty rozumne nazywamy osobami, ponieważ już ich natura wyróżnia je jako cele same w sobie, tj. jako coś, czego nie należy używać tylko jako środka, a więc o tyle ogranicza wszelką dowolność (i jest przedmiotem szacunku)”. Tamże, s. 45.

ruchem odmawiania celowej godności wszystkiemu, co istnieje. Staje się nim, o ile celowość celu okazuje się określaną tylko przez odniesienie do swego przeciwieństwa, zresztą od razu je w sobie zawierając – już w samym imperatywie pojawia się zastrzeżenie, by ideę człowieczeństwa ujmować „nie tylko jako środek, ale i zarazem jako cel”. Równocześnie środki do jakiegoś celu muszą móc być zarazem celami, muszą mieć własną ziarnistość, własną fakturę i określoność, muszą móc być tematyzowalne. Przeciwieństwo celu i środka nie jest więc przeciwieństwem bezwzględny, jedno definiuje się przez drugie i żadne z nich nie ma znaczenia poza parą tego przeciwieństwa. Celowość celu bez pojęcia instrumentalizacji staje się niezrozumiała, nabierając treści wyłącznie jako ruch „obracania wniwecz”¹³ wszelkiej treści zdającej się kandydować do pozycji celu. Jeżeli tak jest, Kant okazuje się być karykaturą samego siebie z nietzscheańskiej *Woli mocy*. Cel definiujący się poprzez instrumentalizację tego, co nim nie jest, jest słynną nicością z końca *Genealogii moralności*, której lepiej pragnąć niż niczego nie pragnąć¹⁴.

Wszystko to sprawia, że trzeba się skupić bardziej na samej fakturze celu, na przedmiotowych warunkach, jakie musi spełniać cel, aby wola mogła go sobie za cel wyznaczyć – trzeba więc, o ile jest to możliwe, za pomocą jak najskromniejszych środków określić cel niezależnie od jego przeciwieństwa.

Jeżeli ma istnieć jakiś cel dla woli, musi on definiować się nie poprzez odniesienie do środków, lecz przez odniesienie do wielości ustanawianych przez siebie celów samych w sobie¹⁵. Jeżeli ma istnieć dla woli jakiś cel bezwzględny,

¹³ „To obracanie się wniwecz przedstawia się jako unicestwienie się, jako instyktowne wybieranie tego, co musi niszczyć”. Potem: „Dziennik nihilisty. – Deszcz zgrozy z powodu wykrytego «fałszu». Pustka; żadnej myśli więcej; silne namiętności obracające się dookoła przedmiotów bez wartości – widzowie tych niedorzecznych wzruszeń za i przeciw: górujący, szydercy, oziębli względem siebie. – Najsilniejsze wzruszenia przychodzą jak uwodziciele i kłamcy: jak gdybyśmy mieli wierzyć w ich przedmioty, jak gdyby chciały nas uwieść. Najmocniejsza siła nie wie już, po co? Wszystko jest, tylko nie ma żadnych celów (...) Faza namiętnego przeczenia i zaprzeczania: w nim wyladuje się nagromadzona żądza potwierdzenia, uwielbiania. Faza pogardy nawet względem przeczenia... nawet względem wątpienia... nawet względem pogardy... Katastrofa: czy aby kłamstwo nie jest czymś boskim? Czy aby wartość wszystkich rzeczy nie polega na tym, że są fałszywe?” Wreszcie: „Nihilista zupełny. Oko nihilisty zmienia wszystko w ideał przyrody, sprzeniewierza się swoim wspomnieniom: pozwala im opaść, ogotocić się z liści; nie chroni ich przed trupio bladymi zafarbowaniami, jakimi słabość zwykła pokrywać rzeczy dalekie i przeszłe. A to, czego nie czyni względem siebie, tego nie czyni też względem całej przeszłości ludzkiej, porzuca ją”. F. Nietzsche, *Wola mocy*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 19-26.

¹⁴ „Żeby zaś jeszcze na końcu rzec, co rzekłem na początku: człowiek woli raczej jeszcze chcieć nicości, niż nie chcieć...”, tenże, *Genealogii moralności: pismo polemiczne*, przeł. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 125.

¹⁵ Jest to myśl trzymającą się wciąż kantowskiej litery. W załączkowej formie, zresztą wewnątrz przypisu, pojawia się ona w *Religii w obrębie samego rozumu*. Kant pisze: „Cel jest zawsze przedmiotem pewnej skłonności, tj. bezpośredniej żądzy wejścia w posiadanie jakiejś rzeczy za pomocą działania, tak jak prawo (które nakazuje praktycznie) jest przedmiotem poszanowania. Cel obiektywny (tj. ten, który powinniśmy posiadać) to ten cel, który jako taki zostaje nam nadany przez sam rozum. Cel, który zawiera w sobie nieodzowny i zarazem wystarczający warunek wszystkich innych celów jest celem ostatecznym. Własna szczęśliwość jest subiektywnym celem ostatecznym wszystkich istot ziemskich (...), a wszystkie praktyczne twierdzenia, których podstawę stanowi ten cel ostateczny, są syntetyczne, ale zarazem empiryczne. To jednak, że każdy powinien uczynić celem ostatecznym najwyższe możliwe w świecie dobro, jest syntetycznym praktycznym twierdzeniem a priori, twierdzeniem obiektywno-praktycznym zadany przez czysty rozum, ponieważ jest to twierdzenie wykraczające poza pojęcie obowiązków w świecie i dodające skutek (rezultat), który nie jest zawarty w moralnych prawach, a więc nie może zostać wywiedziony z nich analitycznie. Prawa te nakazują bowiem po prostu, ich skutek jest zupełnie obojętny, ba, gdy idzie o poszczególny czyn zmuszają nawet do abstrahowania od skutku. (...) Atoli jednym z ograniczeń człowieka i jego (...) praktycznej zdolności rozumu jest to, że przy wszystkich działaniach rozgląda się na wynikający z nich skutek, aby odnaleźć w nim coś, co mogłoby posłużyć mu za cel i udowodnić czystość

potrzebuje on odniesienia do wielości ustanawianych przez niego dla woli celów bezwzględnych. Cel bezwzględny nie może więc być tylko ośrodkiem instrumentalizacji, spychającym wszystko na pozycję środka, lecz musi rozmnażać dla woli cele¹⁶. Jeżeli jednak bezwzględność celu osiągnięta jest właśnie dzięki takiemu odniesieniu, wielość celów jest zaledwie środkiem umożliwiającym celowi jego bezwzględność. Cel nieuwarunkowany i bezwzględny może więc definiować się przez odniesienie do wielości celów bezwzględnych, tylko o ile określanie się poprzez ową wielość jest zarazem ustanawiającą ją abdykacją ze swej celowej pozycji. Nieuwarunkowanie celu możliwe jest tylko poprzez abdykację na rzecz swoich warunków. Cel sam w sobie musi ustąpić ze swej pozycji w medium woli, ustanawiając i umożliwiając w tym samym akcie wielość celów w sobie, z których jednym z nich jest sama wola. Cel osiąga bezwzględność, o ile jego abdykacja ma również znaczenie pozytywne, o ile pragnie miłosierdzia, a nie ofiary, o ile ustanawia kult etyczny, i tylko za jego pośrednictwem jest celem dla woli. Abdykacja Celu bezwzględnego nadaje bezwzględność obu stronom relacji. Nie tylko dla utajonego Celu, lecz także dla wielości stworzonych celów w sobie umożliwia ona inny rodzaj definicji niż tylko instrumentalizujące odniesienie do wielości środków. Wola może definiować dla siebie cele stworzone, w tym siebie poprzez abdykację Celu, dzięki czemu zasada instrumentalizacji nie wchłania w siebie zasady celowości. Abdykacja jest dobrocią celu. Polega ona na tym, że „Dobro w swej dobroci odchyła pragnienie, które we mnie budzi i kieruje je

intencji – cel jest tym co ostatnie w działaniu, lecz tym, co pierwsze w przedstawieniu i intencji”. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Znak, Kraków 1993, s. 26-28. Następnym ruch – abdykacją celu najwyższego, z pozycji celu pierwszego na pozycję celu ostatecznego, byłaby tym, co pozwoliłoby wyjaśnić to odwrócenie porządku intencji i działania, samo w sobie dość naiwne, odwrócenie, bez którego byłoby niemożliwe niewchłaniające warunkowanie wielości celów przez Cel Najwyższy. Gdyby więc Levinas zyczliwiej potraktował Kanta, tę odwróconą relację zinterpretowałby jako sygnaturę Stworzenia, separacji. Byłby to manewr bliski, a może słuszniejszy, od jego zabiegów na Kartezjuszu; w *Całości i nieskończoności* poświęca *passus* kartezjańskiemu problemowi pamięci: „Według Medytacji Trzeciej za oczywistością cogito kryje się byt nieskończenie przewyższający swoją ideę w nas – zgodnie z Kartezjańską terminologią: Bóg. Ale odkrycie w cogito tej metafizycznej relacji stanowi, chronologicznie rzecz biorąc, dopiero drugi krok w refleksji filozofa. Fakt, że porządek chronologiczny może różnić się od porządku „logicznego”, że postępowanie filozoficzne może zawierać kilka momentów, że w ogóle jest jakieś postępowanie – oto separacja. Czas sprawia bowiem, że byt jeszcze nie jest, ale to «jeszcze nie» nie przekształca go w nicłość, lecz trzyma go na dystans od samego siebie. Jestestwo nie jest od razu. Nawet jego przyczyna, choć starsza od niego, ma się dopiero pojawić. Przyczyna skutku jest myślna lub poznawana przez swój skutek, jakby była od niego późniejsza. Możliwość owego jakby uważa się lekkomyślnie za oznakę iluzji. Ale ta iluzja nie jest daremna, stanowi wydarzenie pozytywne. Można powiedzieć, że późniejszość tego, co wcześniejsze – inwersja logicznie absurdalna – wydarza się tylko dzięki pamięci i myśleniu. Ale «nieprawdopodobne» zjawisko pamięci i myślenia powinniśmy uznać właśnie za rewolucję w bycie. Dlatego już myślenie teoretyczne – choć na mocy głębszej jeszcze struktury, która je podtrzymuje, czyli psychiki – wyraża separację (...) ją rzeczywistość”. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 46. To dobre słowo o Kartezjuszu o wiele bardziej należałoby się powyższym kantowskim fragmentom.

¹⁶ Levinas pisze smutno: „Posiadać sens to być środkiem do pewnego celu, a tym samym być nieodłącznym od woli, dzięki której cel jest celem – niezależnie od tego, czy o celowości celu decyduje wola, czy też cel jest źródłem woli. Cel w sobie – boskość – byłby celem, który chce sam siebie. Czy jednak teologiczny cel w sobie potrzebuje jeszcze środków? Należy zatem cofnąć się poza korelację łączącą cel i wolę do systemu relacji, w którym same relacje teleologiczne są tylko pewnym wycinkiem, systemem relacji odwracalnych – jeśli nie odwzajemnialnych – i który znosi hierarchię celowości w aksjologicznej indyferencji”. Tenże, *Inaczej niż być*, s. 161.

Jest to jeden z tych momentów, w których oczekiwaloby się, że Levinas zawróci, dostrzegając w idei autonomii coś więcej niż tylko okazję ku kolejnej tyradzie. Właśnie tu, w miejscu tej zbyt oczywistej klęski, można ją ratować.

ku odpowiedzialności za bliźniego(...)»¹⁷”. Cel Najwyższy nie umożliwia wielości celów poprzez zerwanie relacji z wolą, lecz przez zastąpienie oblicza w medium tej relacji. Można go będzie czcić, ustanawiać celem wyłącznie poprzez inne cele same w sobie, nie wymieniając Jego imienia, nie tworząc Mu żadnego obrazu oprócz wielości celów w sobie. Nakazana woli wstydlivość to nakazana woli autonomia, ustanawiana dzięki możliwości odniesienia do nieobecnego Celu. Wola, autonomiczna dzięki nieobecności Celu Najwyższego, utrzymuje się w swej autonomii, o ile swą maksymą czyni: „Każdy jest winien za każdego, a ja bardziej niż wszyscy”. W maksymie tej wyraża się nie tylko to, że człowiek jest istotą wolną tzn. uogólniającą, lecz że jest również Stworzeniem, to znaczy celem odnoszącym się do wielości celów. W świecie, w którym godność byłaby godnością istoty uogólniającej, tzn. abstrahującej od wszelkiej godności, nie zaś istoty stworzonej, w którym cel określałby się tylko wobec środków, tylko przez instrumentalizację, wola takiej maksymy nie mogłaby chcieć sobie wyznaczyć.

Aleksander Temkin: Two dogs strive for a bone and Hegel runs away with it or more Kant in Lévinas

Kant's philosophy is probably the common ground for Lévinas and Lyotard. Lévinas' relation to the thought of Kant is however ambiguous and enigmatic, as Jacques Derrida has shown in his essay "Violence and Metaphysics". I don't want to focus on the enumeration of similarities and differences between Lévinas and Kant, but I would like to bring those two ethics closer to each other. Without this operation, as I'm trying to show, those two ethics are helpless in a confrontation with their common enemy – Hegel. Lévinas gets rid of the concept of moral autonomy instead of incorporating it into his own philosophy. This serious error leads to many normative as well as ontological problems. In my article I present a brief sketch of a few possible solutions of such correction that are based on Lévinas' and Kant's texts and do not neglect their intentions. The most important of these is a reformulation of the concept of justice that would link the universality of duty with the excess of responsibility.

Aleksander Temkin: Levinas et Kant ou une tentative de trouver une place pour une «bonne généralité» dans l'éthique de Levinas au moyen d'un contrat réciproque avec l'éthique kantienne

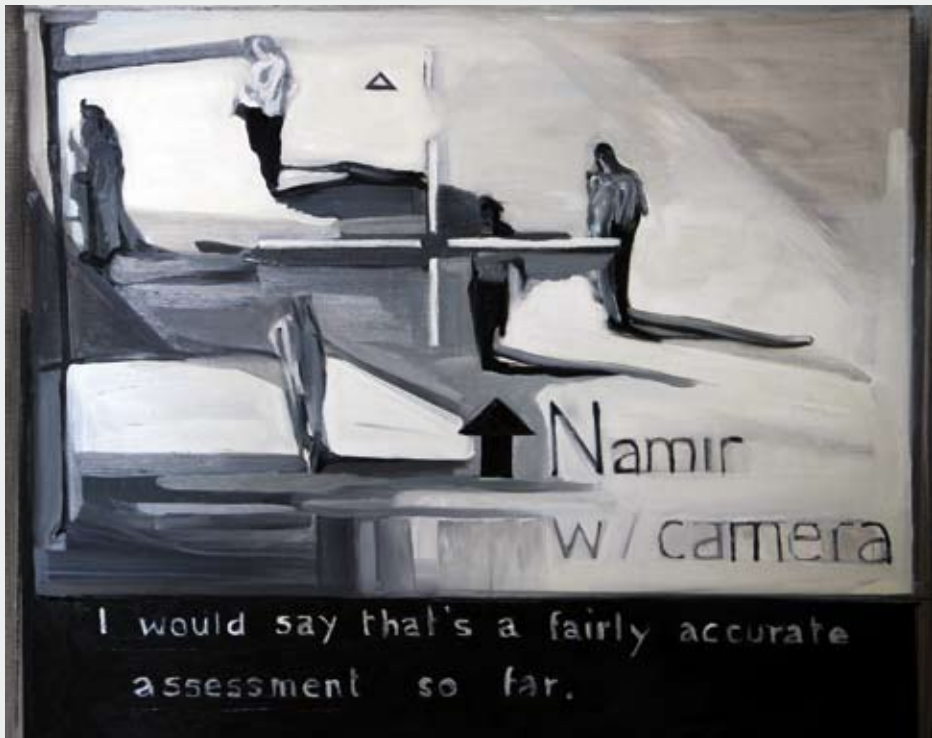
Selon toute évidence, Immanuel Kant semble constituer le moyen terme pour la pensée de Lévinas et de Lyotard. En réalité, les propos de Levinas au sujet de son rapport à Kant restent au plus haut point énigmatiques, ce dont se plaignit

¹⁷ „Wyznaczenie mnie przez Dobro jest relacją, która «przeżyła śmierć Boga». Śmierć, która oznacza być może jedynie możliwość zredukowania każdej wartości jako źródła popędu do popędu jako źródła wartości. To, że Dobro w swojej dobroci odchyła pragnienie, które we mnie budzi i kieruje je ku odpowiedzialności za bliźniego, pozwala zachować różnicę w nie-indyferencji Dobra, które wybiera mnie, zanim ja je przyjmę”. Tamże, s. 209.

déjà Derrida dans sa *Violence et métaphysique*. Le caractère énigmatique des propos de Levinas n'a d'égal que la complexité réelle de cette relation: les contradictions, par endroits exemplaires, deviennent une entente cordiale entre deux éthiques. Le remettre sur le compte des nécessités dialectiques, ce serait donner une preuve du manque de respect envers ces deux auteurs antidialectiques. Il est tout aussi impossible de ramener à la communauté de l'esprit, opposée à la différence de la lettre, «l'élévation de la Torah au-dessus de Dieu», par exemple, qu'ils partagent en commun, et en même temps la différence radicale entre leurs perspectives éthiques, entre leurs visions de la source de son caractère obligatoire. Dommage que ce soit Levinas lui-même qui essaie de la sorte d'en finir avec cette relation en déclarant malencontreusement dans l'esprit d'Alexandre le Grand aux pages d'*Autrement qu'être*: «si je n'étais pas Levinas, je serais Immanuel Kant».

Dans mon exposé, je ne voudrais pourtant pas me concentrer sur le repérage des similitudes et des différences entre Kant et Levinas. L'objet de mon texte, c'est la nécessité de lier les éthiques de Kant et de Levinas, de les voir se supposer mutuellement et passer l'une à l'autre. J'essaierai de montrer que, sans une telle complémentarité nécessaire, sans implanter les deux «rigorismes» l'un sur l'autre, ces systèmes éthiques ne sont en mesure de poser aucune résistance à leur pire ennemi, à savoir Hegel. Levinas congédie trop facilement l'idée d'autonomie morale sans un moindre effort de sa part pour l'incorporer dans son éthique et de la forcer à travailler au profit de sa philosophie. C'est une grave erreur qui se traduit par des problèmes tant normatifs qu'ontologiques, mais il est possible de la corriger. Dans mon texte, j'essaierai d'esquisser des façons possibles de procéder à une telle rectification interne de la pensée de Levinas (et de Kant), qui correspondrait tout autant aux intentions de cette vision que, dans la mesure du possible, à la lettre du texte. Une récompense de ces efforts devrait être une vision légèrement reformulée de la justice, qui relierait l'universalité du devoir à l'excès de la responsabilité sur le fond de conditions un tant soit peu meilleures qu'auparavant, à savoir dans l'*Autrement qu'être*.

(traduit par Dariusz Adamski)



Ewa Bobrowska, *Fairly accurate assessment*, olej na płótnie, 65 x 73, 2010



Ewa Bobrowska, *Maybe it was just a visual illusion*, olej na płótnie, 75 x 80, 2010



Ewa Bobrowska, *Nice*, olej na płótnie, 65 x 73, 2010

Les limites de la parole et de l'image dans les pensées de Lyotard et Levinas

Les 15 et 16 mai 2010 dans les salles du Centre d'Art Contemporain de Zamek Ujazdowski à Varsovie a eu lieu une conférence polono-française dont le sujet était la question de la parole et de l'image dans deux philosophies importantes et toujours vivement discutées: celle de Jean-François Lyotard et d'Emmanuel Levinas. Cette réunion était le résultat d'une collaboration de philosophes polonais et français associés à la Société Internationale de Recherches Emmanuel Levinas (SIRL). Du côté polonais les organisateurs étaient l'Institut de Philosophie de l'Université de Varsovie et la Société Polonaise de Phénoménologie.

Edition spéciale et bilingue du numéro 38-39 de la revue *Art et Philosophie* présente les résultats des travaux de recherche qui ont abouti à des exposés de conférence. Les auteurs traitent de questions qui - indépendamment des différences dans la façon dont ils abordent les sujets - forment un champ assez cohérent de références philosophiques que les organisateurs de la conférence présentent dans leur avant-propos du programme. Par conséquent, il vaut la peine de citer ce programme dans le cadre de cette introduction:

Lyotard et Levinas, chacun avec sa propre méthode, constatent la crise de la culture de leur époque, que nous appelons la modernité tardive. Les deux philosophes parlent de la critique et de la transformation nécessaires des notions philosophiques les plus fondamentales, en particulier celles de l'éthique et de l'esthétique. Leur opposition face aux conséquences du règne des principes de la métaphysique traditionnelle conditionne deux projets philosophiques qui sont en même temps différents, mais parallèles dans la tentative de se situer en dehors de l'ontologie traditionnelle. Cette tentative est liée à une orientation éthique de leur pensée et a pour conséquence l'élaboration de nouveaux concepts philosophiques concernant le problème d'autrui, de l'altérité, de la différence, de la justice etc. De plus, la phénoménologie a fortement influencé la forme de leurs projets philosophiques.

L'orientation des recherches chez Lyotard ainsi que chez Levinas conduit au-delà des concepts traditionnels de l'image et de ce qui est visuel, ainsi qu'au-delà de la conception traditionnelle du langage. Chez Levinas, cette attitude entraîne une sorte d'iconoclasme, un traitement novateur du langage ainsi que de la conception de l'épiphanie. Chez Lyotard, elle pousse à postuler l'abandon des récits narratifs et de la sémantique et mène à la conception de la figuration du langage, à une interprétation énergétique de l'art, à la conception de l'anamnèse dans la peinture ou à la revalorisation philosophique de la catégorie kantienne du sublime. Le dépassement des limites, dont parle le titre de la conférence, peut donc être compris comme un geste de suppression critique du sens de certaines catégories esthétiques et le fait de leurs attribuer de nouvelles significations, inspirées par la pensée de ces deux philosophes. Ce dépassement concerne tant la transgression de la signification envers les usages jusqu'à maintenant inexplorés, que la découverte des tensions qui naissent entre les différents champs de la réflexion abordant les questions des mots, de l'image et de la sensibilité.

Iwona Lorenc

Jean-Michel Salanskis

De la sensibilité à l'art et à son telos: Lyotard avec et contre Lévinas

Lévinas n'appartient pas à l'attelage de la philosophie française des années 60-70, bien qu'il lui soit objectivement associé. L'un des points par où il déroge à la tonalité que définissent ensemble Deleuze, Derrida, Foucault et Lyotard, c'est celui de la mise en vedette de l'art, ou de la fonction esthétique-littéraire. Nos auteurs appartiennent à un contexte, qui les apparente en l'occurrence à Merleau-Ponty et Sartre, ou qui se traduit par le privilège volontiers accordé à la troisième critique kantienne sur les deux premières. Ou encore, il se rattache à cette fibre culturelle que l'on peut associer au salon Verdurin: elle détermine la prépondérance de la juste compréhension de l'art et de sa novation sur toute autre manifestation de l'esprit. Pour achever de camper cette atmosphère: nous savons bien que le traitement attendu de la "rédaction" qui porte sur l'aventure que l'on rêve de mettre dans sa vie – exercice volontiers soumis aux élèves des établissements secondaires de 13 ou 14 ans – est celui qui anticipe la création artistique comme contenu futur des jours.

A des degrés divers et de façon variable, Derrida, Deleuze ou Lyotard consacrent un privilège de l'art et de l'esthétique: l'écriture/littérature est la voie de la déconstruction, l'art est le laboratoire de l'agencement divergent, le faire événement de l'œuvre est la voie de la subversion qui se maintient après la mort des grands récits, après la fin de l'encadrement rationnel de la politique.

De cela, Lévinas ne veut pas. Cette vocation supérieure de l'art, il ne la reçoit pas, ou ne la prend pas pour argent comptant en tout cas. Il le déclare de manière fort nette, en particulier, dans l'article «La réalité et son ombre».

Or, ce qui justifie que nous fassions l'effort d'une réflexion qui s'interroge, qui creuse l'affaire sans préjuger de la conclusion, c'est que Lyotard, paradoxalement, est à la fois l'auteur qui, peut-être, revendique de la manière la plus absolue cette fonction ultime et essentielle de l'art, et celui qui se place de la façon la plus ostentatoire sous le patronage de la pensée de Lévinas. Comment un tel différend dans la révérence est-il possible? C'est ce que je voudrais essayer sinon d'expliquer, au moins de creuser.

Mon intuition est que, pour saisir l'abîme entre les deux pensées en liaison avec les proximités réelles qui les ajoinent, il faut partir de la compréhension de la sensibilité que l'on trouve, chez Lévinas et chez Lyotard. C'est en effet un point commun entre eux que tout part d'une "philosophie de la sensibilité", déterminant pour une part l'originalité et la force de leurs pensées.

Le sensible chez Lyotard et Lévinas

Le sensible interruptif de Lyotard

La prise en vue de ce point avant toute chose nous est à vrai dire recommandée par l'incipit même de *Discours, figure*, le premier livre personnel important de Jean-François Lyotard. Evoquant explicitement la pensée de Lévinas, il y déclare sa volonté de défendre le sensible contre Lévinas d'un côté, de trouver dans la dérive ou le déchirement induits par lui l'équivalent de l'irréversible ou l'altérité s'associant à l'éthique selon Lévinas de l'autre côté. C'est donc d'emblée à propos du sensible que s'énoncent la filiation et le différend.

Est-il possible, tentant une synthèse dans l'après coup des phases successives de la pensée de Lyotard, de dire comment il comprend le sensible?

En tout cas, il le comprend comme traumatisant. Déjà, dans le passage du début de l'œuvre que nous venons de rapporter, il est question d'un "déséquilibre" de la subjectivité héritage du sensible ou de la sensation. Au long de *Discours, figure*, en effet, Lyotard nous raconte que le visible ne se produit pas comme matière à reconnaissance, mais comme énergie travaillant l'ordre textuel et conceptuel, le bouleversant. Le sensible est, certes, le vis-à-vis pour la pensée, placé au bout de la relation référentielle, mais il est aussi l'excès, ce qui subvertit et déconstruit, comme le processus primaire dans le travail du rêve selon Freud.

Dans la suite de l'œuvre, ce statut va à vrai dire se confirmer et se radicaliser. De ce point de vue, c'est sûrement le dernier Lyotard, celui d'après *Le Différend*, qu'il faut citer, parce que c'est lui qui a le plus systématisé cette pensée du sensible.

Si on écoute, donc, des textes fortement significatifs, comme *Chambre sourde*, la section «Présence» de *Que peindre?*, ou le chapitre «Prescription» de *Lectures d'enfance*, on arrive à une représentation de la sensibilité comme interruption insensée, en quelque sorte.

Dans «Présence», le sensible nous apporte des grains de présence pure, refusant leur intégration à ce que Lyotard appelle l'*intrigue*. Le prototype en est donné par le souvenir d'un bleu du ciel de Vendée, pendant d'anciennes vacances d'été. L'intrigue, c'est l'enchaînement du sens, du texte, des phrases, du concept. A ce moment de la réflexion de Lyotard, la narration n'est plus la fonction fondamentale de tous les récits, y compris les petits, qui assure le croisement et l'ajointement des jeux de langage divers. Elle devient au contraire plus ou moins congruente avec ce que Lyotard appelait *signe sémiotique* dans *Economie libidinale*: elle correspond à la mise en réseau engageant tout contenu dans le nihilisme structural. À son aune, les contenus ne signifient jamais autre chose que leur position ou leur fonction dans un ensemble ou un contexte, à quoi, justement, l'intrigue les a enchaînés.

Dans *Chambre sourde*, le sensible, dans certains cas extrêmes, s'identifie à notre angoisse éperdue: dans ce sensible, pour ainsi dire, nous rejoignons une animalité terrifiée, perdant tout recul par rapport au senti, s'identifiant à lui dans une fuite d'avance vaine (l'exemple princeps est celui d'un souvenir de Malraux à l'hôpital, marchant à quatre pattes pendant une crise, dans un état proche de

la mort). Ce sensible-limite, à la faveur duquel remonte cette dose d'intensité en cours de reconversion cyclique que nous sommes, cet être intime de notre vie la vouant à la mort qui nous innerve, vaut tout de même comme exception à ce que Lyotard appelle la *Redite*, qui joue un rôle analogue à l'intrigue dans «Présence». La *Redite*, c'est la répétition cyclique héraclitéenne de la vie et de la mort, dans leur enchaînement absurde. Pourquoi la montée d'animalité paniquée en nous fait-elle exception à la *Redite*, selon Lyotard? C'est parce qu'elle est angoisse. Tout est entre les mains de l'être et de sa processualité absurde, sauf la stridence de notre angoisse, embarqués sans pouvoir en elle. Ce n'est pas la fonction thématique de la pensée conceptuelle qui fait exception, c'est la stridence de l'angoisse dans le sensible limite.

Dans «Prescription», Lyotard présente le sensible – la fonction réceptive de l'*aïsthésis* – comme l'enfance de l'humanité, ineffaçable dans sa priorité. Nous sommes d'abord corps, et cela signifie que nous avons été "touchés" par le sensible, nous avons exercé la fonction de sentir avant toute pensée, toute valeur, toute loi, toute intrigue, tout enchaînement. Cette "stase" originaire de l'éprouver du corps/sensibilité est aussi nommée sauvagerie et innocence: suffisance à soi hors de tout jugement, parce que l'espacement temporel permettant l'évaluation n'y est pas ouvert. Le chapitre «Prescription» décrit la jalousie de la loi à l'égard de ce commencement sensible, et l'horreur de la procédure de vengeance et de compensation intentée par les serviteurs de la loi.

On voit bien la figure commune de l'interruption dans ces trois éclairages de la sensibilité: présence qui trouble l'enchaînement de l'intrigue, stridence qui arrête sur l'acuité de l'angoisse le cours mortifère de la *Redite*, stase temporelle sauvage et innocente d'avant le système du sens. Dans la troisième formule, l'interruption, si l'on veut, n'en est pas une, elle est une stase "à l'origine" interdisant que s'amorce et que se déploie ce qui pourrait être intrigue ou *Redite*: l'*aïsthésis* originaire, mythique, est une interruption qui n'a pas à interrompre parce qu'elle a été mythiquement projetée avant le tissu qu'il s'agirait de rompre.

Mais disons aussi, tout de suite, que la fonction, la mission ou la raison d'être de l'art/la littérature, chez Lyotard, s'accroche à cette valeur interruptive du sensible. Dans «Présence», c'est bien de cela même qu'apportent Arakawa, Adami et Buren qu'il s'agit de rendre compte. Une difficulté étant, d'ailleurs, que le modèle ne convient apparemment qu'à Arakawa, mais Lyotard s'en explique. Une théorie générale de tout ce qui est art, illustrée aussi par Hölderlin, le lie à ce que Lyotard appelle âme, et qui correspond à la réflexion hébétée de la pure présence. Dans *Chambre sourde*, la syncope singulière de l'angoisse dans la stridence est ce que signe l'œuvre, Citons Lyotard:

Syncope singulière, cette touche où s'éprouve même pas le rien, mais rien, ladite "création" en littérature et en art lui donne abri. S'il arrive qu'une œuvre puisse nous infliger l'inextricable stupéfaction que la critique nomme benoîtement émotion esthétique, en dépit de la fugacité des âges et des lieux, l'œuvre doit cette transitivité dans l'histoire à la "présence" intransitive en elle de la nuit. Présence in absentia. Éprouvé aux confins de la singularité, le silence de la nuit, n'étant rien, scelle l'universel. Harcelé et forcé par l'écriture, qui à chaque fois nécessairement se contredit, le monstre informe, inerte, est commis, supplié, supplicié, de prendre forme.

Le sensible lévinassien de l'exception

Comment la sensibilité est-elle déterminée chez Lévinas? Je discerne en substance trois moments de sa lecture dans son œuvre.

D'abord, il y a le moment fondamental des livres du commencement, *De l'évasion* et *De l'existence à l'existant*. La sensibilité s'y trouve liée à l'évasion, à l'exception à l'être. Dans *De l'évasion*, Lévinas commente le plaisir, sa montée, sa déflagration et sa retombée: au cours de sa montée, le plaisir s'avère «(...) un abandon, une sortie hors de soi, une extase, autant de traits qui décrivent la promesse d'évasion». La figure de la sensibilité qu'est le plaisir se voit ramenée à l'espérance d'une échappée à nos coordonnées. Notre vibration dans notre situation suivant le plaisir va vers la fuite, la dissipation. Le plaisir apparaît comme l'émotion nostalgique d'un délestage par rapport à l'être, au monde: délestage au cours duquel serait lâchée même la part mondaine, ontologique de nous. Dans *De l'existence à l'existant*, Lévinas raconte l'effort ou la paresse dans la perspective du fardeau de l'être: de cette assomption toujours contractée de l'existence par l'existant, qui, à la faveur de ces expériences, prend la valeur d'une carte forcée, se vit concrètement de manière répulsive. Dans le sentir de moi-même, le se sentir de mon corps, se soulève la répugnance à l'égard du fardeau de l'existence. Lévinas saisit dans la sensibilité l'aspiration à l'échappée, la mission de l'échappée peut-être, une mystérieuse mission insensée par rapport à l'être: mais l'être est l'insensé lui-même – et non pas le mal, comme on le raconte – c'est ce que décrit la figure à nouveau phénoménologique de *il y a*.

Ensuite, il y a la doctrine de *Totalité et infini*, qui égalise la sensibilité à la jouissance. La sensibilité n'est pas la fonction épistémologique de l'information, elle est la façon dont le sujet se fait une vie "dans le dos" de l'être: il va aux ressources du monde comme à des nourritures, et use d'elles selon la jouissance au-delà de son intéressement même. Certes, l'assimilation des nourritures est au programme biologique de ma conservation, mais le mode humain de la survie, en quelque sorte, consiste à jouir dans l'exercice de la survie, faisant de celle-ci un prétexte. Le jouir est une finalité suffisante, et c'est ce qui se passe dans mon sentir, il est l'inflexion du sentir propre à mon humanité. Dans le jouir je m'enroule et reviens à moi-même, je reviens au centre d'exception que je suis en tant qu'hypostase gagnée contre *il y a* ou depuis *il y a*. La sensibilité "triche" avec les fonctions de capture de mes surfaces d'irritation (comme dirait Quine), elle joue le drame de la jouissance dans le dos du métabolisme, ou de l'enregistrement.

Et, finalement, il y a l'additif ou le retournement de *Autrement qu'être*. La sensibilité est toujours jouissance – déployant, au fond, l'exception pensée depuis *De l'évasion* – mais cette jouissance s'inverse topologiquement en *l'un-pour-l'autre* à l'occasion de la matérialité du jouir. Que le circuit de la jouissance se vive dans le dos de mon *conatus essendi* objectivé par les sciences cognitives, cela veut dire que j'emploie toujours une matérialité comme appui et source de ma jouissance: or cette matérialité, *l'un-pour-l'autre* me l'arrache pour la donner à autrui. C'est encore ma sensibilité à qui il faut imputer l'arrachement: je donne parce que je "sens" l'appel d'autrui, inscrit archaïquement en moi. Tout sentir est

ouverture de ma peau, tendance expositive de mes surfaces, ouverture de ma boule de fermeture. Et dans un tel sentir d'ouverture se sera toujours insinuée la demande de l'autre homme: en revenant à la boucle économique de moi, mieux au secret de l'exception jouissante, je retrouve le *pour l'autre*, comme si le *pour l'autre* était toujours éclos à mon insu dans mon sentir. Je ne puis m'excepter que comme sentir jouissant, mais le sentir jouissant sent l'appel de l'autre, il est ouverture, exposition.

Première comparaison

Notre tâche est alors, immédiatement, de comparer cette vision de la sensibilité avec celle que nous avons auparavant déchiffrée chez Lyotard.

La proximité et l'écart s'expriment d'emblée dans la différence entre l'idée d'*interruption* et l'idée d'*exception*. La sensibilité est foncteur d'exception à l'être, du début à la fin chez Lévinas, elle est chez Lyotard interruption de la trame (l'intrigue, la Redite, la raison/loi). Creusons cette distinction elle-même: ce que qualifie le mot *exception* chez Lévinas, c'est bien entendu, l'antagonisme humain à l'égard de l'être-processus absurde comme tel, ne laissant place à aucun moi, aucun ici, aucun maintenant, à aucun indexical de l'économie de la subjectivité. On peut estimer, certes, qu'une telle conception est extrêmement proche de l'idée lyotardienne d'une trame totalisante (l'intrigue, la Redite, la raison/loi) interrompue par le sensible: mais la différence tient en ceci que la sensibilité lévinassienne est une intrigue justement. Elle est d'abord l'intrigue d'une auto-référence emprisonnée (celle de l'hypostase dans *De l'existence à l'existant*), ensuite l'intrigue de l'enroulement sur soi dans le dos de l'économie dans *Totalité et infini*, et finalement, l'intrigue paradoxale du retour à soi/sortir de soi dans *Autrement qu'être*. Or l'interruption lyotardienne ne doit pas être une intrigue, elle doit s'égaliser à pure ponctualité de la déchirure. La présence se trahit déjà si sa réflexion l'élabore et la décale, la stridence de l'angoisse tombe dans la Redite si on la laisse parler, si on tolère que des contenus s'agencent pour l'exprimer. La sauvagerie et l'innocence primitive de l'*aïsthésis* relèvent d'un temps qui est temps de la pure stase (sans cyclicité ou sans diachronie, imperméable à toute intrigue, donc).

L'autre différence, liée à la première, c'est que la sensibilité lyotardienne n'est pas engagée dans la signification folle d'autrement qu'être, comme l'est la lévinassienne. Le nom de l'interruption peut être *présence*, soit un des noms caractéristiques de l'être en sa venue. La sauvagerie et l'innocence de l'*aïsthésis* correspondent à une phase ou un moment où l'être de l'homme est sans querelle avec l'être: où le corps et sa vie fonctionnent comme nouage avec l'être/dans l'être sans problème, où tout est ramassé dans l'immédiateté sans schize du sensible. Le cas de la stridence de l'angoisse est différent. Par un côté, Lyotard le décrit en parfaite analogie avec l'horreur de l'être lévinassienne: c'est par rapport à un grand courant englobant absurde du passage de toute chose que se sent l'angoisse. Mais en même temps, la stridence de l'angoisse est liée à la remontée en moi du lémurien, de l'animal identifié à l'être et son bougé dans l'identification à sa sensibilité: elle est interprétée comme coïncidence plutôt que comme exception. Et d'un autre côté, la Redite nomme le processus de l'être

comme discours: l'absurde est celui de la pensée, du discours autant que de l'être. Mais si l'être, il faut s'en excepter, en revanche le discours ou la pensée, il faut les interrompre, a-t-on envie de dire pour mettre à plat le discord. Disons en tout cas que l'on ne retrouve pas le sens an-ontologique et anti-ontologique de la sensibilité chez Lyotard. Et ce en dépit d'une analogie étonnante que délivre le texte de *Chambre sourde*: l'angoisse y est décrite comme supplément par rapport à la Redite, dans une formulation extrêmement proche de "Tout est entre les mains de Dieu, hors la crainte de Dieu" («Les instants extrêmes de l'épouvante ont seul, à l'occasion, une valeur universelle. Les dieux peuvent mourir, et l'humanisme ; l'angoisse est immortelle»). Mais dans cette citation encore, l'écart: l'angoisse vaut par deux traits "logico-ontologiques", l'immortalité et l'universalité, elle s'exhausse au niveau de tout homme et tout temps, plutôt qu'elle ne s'excepte de la totalisation des hommes et des temps.

Un deuxième axe de comparaison pourrait avoir pour titre "sensibilité et commandement": il s'agirait de savoir jusqu'à quel point, pour Lyotard et Lévinas, la sensibilité désigne une instance qui éprouve ou reçoit un commandement. Y aurait-il convergence entre eux dans une interprétation déontique plutôt qu'ontique de la sensibilité? L'élément qui peut faire songer à une telle lecture est l'apparent thème commun de l'effraction sensible, chez eux. Si la sensibilité peut avoir la signification de l'un pour l'autre, en fin de compte, c'est selon *Autrement qu'être*, parce que le sentir est fondamentalement invasion non suscitée non consentie. Mais l'interruption par le sensible, chez Lyotard, correspond bien à cette figure de la réception traumatique impossible: nous sommes une existence à laquelle ses conditions d'être ont été originairement imposées, qui a été originairement assaillie par une entrée inassimilable. Le livre *Heidegger et les juifs*, surtout dans sa première partie consacrée à la *Nachträglichkeit*, est peut-être le plus éloquent à ce sujet. Mais une telle vision hante pour ainsi dire toute l'œuvre du dernier Lyotard (le cinquième). La vision de l'affinité de Lévinas avec un tel motif, justifiée par *Autrement qu'être*, joue d'ailleurs un rôle important dans la reconnaissance par les auteurs de la *French Thought* de Lévinas comme un des leurs. Elle est aussi utilisée de façon critique par un lecteur comme Raphaël Lellouche pour marquer les limites de l'adhésion possible à Lévinas, dès lors que l'on n'a pas d'atomes crochus avec le thème de la passivité originaire en tout cas. Sans nul doute le sensible est lieu d'élection pour une telle discussion.

Pourtant, chez Lévinas, la dimension du commandement ne s'attache au sensible qu'à l'instant, pour ainsi dire, où l'effraction – qui serait forcément effraction ontologique – se commue en l'un-pour-l'autre, c'est à dire en sortie an-ontologique plutôt. Ma peau ne joue que virtuellement, et au titre d'une sorte de préalable logique, le rôle d'une membrane toujours déjà outrepassée par l'intensité et la force du monde ou de l'être pressant au dehors: l'intrigue lévinassienne de la sensibilité consiste dans la substitution archaïque, ayant toujours déjà eu lieu, de l'aventure de l'exposition à autrui à celle de cette transgression par l'être. Si je suis – dans ma sensibilité – sans repli intérieur, c'est que mon intérieur est toujours déjà en fuite suivant la responsabilité vers autrui plutôt que traumatisé par l'extérieur pressant. Et si je suis persécuté,

c'est dans l'exacte mesure où le *Me voici!* de mon oblation éthique est ma plus extrême intimité: mon m'exposer m'ouvre et m'amène à la blessure, plutôt que l'être ne me traumatise. La sensibilité, ainsi, est persécution strictement au sens où elle est commandement et où elle est liberté, même si c'est une liberté qui m'échappe, au choix archaïque de laquelle je n'assiste pas sur le mode de l'accompagnement et de la délibération.

Nous pourrions résumer l'idée lévinassienne en énonçant avec force et solennité que l'être ne commande pas chez Lévinas. Il n'a pas la compétence du commandement en quelque sorte. Cette thèse est de la plus fondamentale importance chez lui, notamment parce qu'elle établit l'incompatibilité radicale avec la conception heideggerienne: si quelque chose ne vas pas dans la conceptualité du second Heidegger, pour un lévinassien, c'est bien l'idée que l'être appelle, que l'être précipite historiquement un monde, qu'il mande les formes esthétiques et éthiques autant que le style de toute connaissance possible. Pour Lévinas l'être ne nous veut rien, il est l'indifférence même.

Or, et c'est ici que les choses se compliquent, Lyotard, à un premier niveau, est celui qui a superlativement entendu et reçu cet enseignement lévinassien, et qui l'a même retranscrit et répercuté avec force et profondeur. Lyotard nous a enseigné, à l'origine, que Heidegger greffait une valeur prescriptive sur la décloison sans légitimité, que l'obligation et la nécessité étaient incommensurables.

Mais est-il resté ferme sur la pensée de cet écart, de cet abîme?

Dans *Le Différend*, l'abîme se maintient lorsque Lyotard compare le *Arrive-t-il?* avec le *Arrives-tu?*: très explicitement, Lyotard nous dit que le principe pur de l'occurrence ne nous veut rien, ne nous attendait pas, il dissimile son *Arrive-t-il?* de tout commandement et lui attribue les splendides attributs de l'être, neutralité et nécessité.

Mais pourtant, le dernier Lyotard présente la pensée comme "endettée" à l'égard de la *chose*, et on est en droit de se demander si cela ne reconstitue pas le syncrétisme onto-déontique à la Heidegger qu'il avait pointé et rejeté de façon si aigüe.

La pièce héritée de Jean-François Lyotard qui, peut-être, se prête le mieux à l'examen de ce problème est la section *L'autre* du court article «La peinture, anamnèse du visible». Dans cette section, Lyotard compare explicitement la dette à l'égard de la chose et la dette à l'égard de la loi, ou bien les deux modes de l'altérité que sont la chose et la voix (la *chose* qui commande le travail de l'œuvre, le poème, et la *voix* qui engage dans l'obligation éthique).

D'abord, dans ce passage, Lyotard décrit le rapport à la voix, l'habitation du souci éthique, et il le décrit, singulièrement, à sa manière, comme rapport à un *Tu dois !* strictement sans contenu, dont procède une étrange morale indécidable, voire morale de l'indécidable. Vis-à-vis de cette voix, notre responsabilité serait fautive chaque fois qu'elle croit avoir répondu (parce que ce serait manière de présumer avoir épuisé le sens et la portée de la voix), et fautive si elle se commue en abstention quiétiste, en acquiescement à n'importe quoi (parce que la voix, tout de même, nous appelle et nous bouge). J'ai écrit ailleurs pourquoi cette interprétation de l'obligation me paraissait trahir, de deux façons différentes, les deux maîtres dont elle se réclame, Kant autant que

Lévinas: en substance, le premier parce que l'impératif catégorique, selon Kant, est un mode de justification censé recouvrir la moralité commune et intuitive, en telle sorte que le "contenu" fait partie de l'enjeu et de l'épreuve de la moralité, et le second parce que le *pour autrui*, quoique schème infini, est déjà contenu, et exige de contenu, de contenu matériel même. La redescription lyotardienne me paraît symptôme de ce que, même lorsqu'il s'agit de décrire la moralité, c'est l'indéterminé ou l'inassignable comme valeur que l'on décrit, conformément à ce qui fut la passion de cette génération. Il n'est pas inutile de le rappeler ici, parce que cette peinture de la dette envers la voix est déjà "altérée" autant qu'il est possible pour la faire ressembler à la dette de l'artiste envers le dispositif en souffrance.

Mais enfin Lyotard, quant à lui, discrimine. La discrimination, pour ce que je comprends, passe par plusieurs éléments.

D'abord, la chose commande sans rien demander. Ce qui veut dire encore qu'elle ne s'adresse pas, elle ne contient pas de *tu*.

Vient alors le second élément, qui élabore peut-être cette non adresse: la chose ne s'adresse pas, parce qu'elle hante et parasite plutôt, elle est "toujours déjà là", sur un mode qui, à la limite, m'expulse de moi. Mais cette prise de la chose sur moi est synonyme de la possibilité d'un réglage corporel inouï, ou encore d'un espace-temps inusuel, d'une position (celle de la chose, à réveiller) qui est liminaire sans l'être selon un repérage explicite partagé: elle est la prise d'une entité *da* en même temps *fort*.

Un troisième élément serait qu'à la dette envers la chose correspond aussi l'oubli de notre propre construction culturelle. Mes façons d'écrire et de penser en me référant à des modèles qui constituent ma formation sont autant de manières de ne pas laisser s'installer le silence de la présence fantomale et présomptive de la chose en moi. La dette envers la chose commande toujours de laisser se lever en nous des dispositifs "nécessaires", des formes débloquent le factuel paradoxal de la chose, plutôt que de suivre la tentation de nos rhétoriques acquises et identifiantes. L'intéressant, ici, est que Lyotard parle implicitement de l'écriture, et notamment de l'écriture philosophique. Une des dimensions de la réflexion sur la peinture est qu'elle englobe pour lui le cas philosophique (ce qui ne va pas de soi).

Mais que la chose commande sans demander, pouvons-nous vraiment le comprendre? La prise de la chose sur moi, immémorable et inrepérable, si nous en acceptons le récit lyotardien, ne pourrait-elle pas être envisagée comme indifférente? J'ai l'impression de penser comme Lyotard me l'a appris en parlant au sujet de cette prise comme au sujet de la donne de l'étant de la présence, en contemporanéité avec le retrait, chez Heidegger: cela ne me veut rien, cela ne me concerne pas, cela ne m'engage pas. Le cas de la chose telle que Lyotard la peint est-il différent? Le langage qui décrit le statut de la chose, d'ailleurs, n'est-il pas plus ou moins le même? Elle est présence, elle est un là originaire par rapport à ses dimensions d'inscription. Dire qu'elle est un mode de mon corps correspond à une adaptation merleau-pontienne connue de nous.

Sans l'adresse, on perd la commande. Les mots de Lyotard le disent d'ailleurs pour une part, comme ils le disaient déjà à propos du «Arrive-t-il?» dans *Le*

Différend: «Elle n'attend de toi aucune réalisation parce qu'elle n'est même pas ton allocutaire». Mais dans ce cas, peut-on dire que la chose commande?

Lyotard concède que la différence entre la voix et la chose, dans l'expérience, se brouille. Finalement, il nous lâche un propos capital, qui réorganise la conception en cours: «Quant à la chose indifférente, elle résiste, elle a la nuque raide, mais c'est la voix qui révèle sa surdité à la chose, son silence, en exigeant que tu l'exhibes». L'enjeu à propos de la chose, c'est que l'on respecte son silence, son indifférence. Mais la situation – que la chose nous hante sans là, nous expulse, nous est indifférente – et l'exigence – que nous exhibions ce statut qui n'en est pas un et a besoin d'un art pour être manifesté – passent par l'intervention de la voix. Il faut une prescription pour qu'il y ait dette, et, même, pour que le *non à entendre* de la chose se voie. La dette envers la chose serait donc elle-même endettée envers la dette à l'égard de la voix. Seul l'humain ayant reçu l'éducation de l'obligation peut la recherche de l'art.

Lyotard refuserait donc, au dernier moment, de concéder une "prescription" immanente au se produire de l'être, qui constituerait le secret de la sensibilité comme interruption.

Lyotard: le marquage de la stupeur

Mon programme, je l'ai dit, est d'examiner l'enchaînement d'une conception de la sensibilité sur une conception de l'art et de sa finalité.

Chez Lyotard, pour commencer, les choses paraissent de prime abord simples. La conception de l'esthétique est tellement enchâssée dans la conception de la sensibilité que nous n'avons pu, dans la section précédente, dire la seconde sans commencer à dire la première. Si la sensibilité est l'interruption, l'art, comme service de cette interruption, est – au moins selon sa pure essence – révolutionnaire. Cette vision elle-même, si on l'analyse, me semble liée à deux "continuités" présumées: d'une part la continuité de ce que la sensibilité interrompt avec les figures de l'obstruction socio-politique ; d'autre part la continuité de la "trouée" sensible avec l'œuvre. Ces deux continuités, je dirais, ont été alléguées, plaidées, mises en scène par Lyotard.

Pour ce qui est de la première, d'abord. Ce qu'interrompt le sensible – comme présence, stridence, ou innocence de l'*aisthèsis* – c'est un ordre englobant tantôt figuré comme celui du logos et tantôt comme celui de la narration. Cet ordre est, tendanciellement, celui du théorique, ou du langage et de la raison, comme organes et modes de l'attitude de la *théoria*: sauf peut-être l'innocence de l'*aisthèsis*, plutôt décrite comme innocence d'avant l'éthique, innocence du corps qui sent et se meut avant d'entendre ce que lui veut la loi. La pensée qui établit la continuité avec l'affaire socio-politique est alors celle qui assimile l'ordre de l'économie, de la technique et de la science à cet ordre du logos et de la narration: il faudrait reconnaître le capitalisme, l'informatisation du monde et la sophistication croissante des modèles scientifiques comme figures de la Redite ou de l'intrigue. La conjecture la plus vraisemblable, à cet égard, est celle qui fait remonter la vision d'une telle continuité à la description du

signe sémiotique dans *Economie libidinale*, dans son opposition au signe tenseur. D'abord, cette description donne effectivement lieu, dans le livre, à une mise en scène des mathématiques, du système, du discours et du capitalisme comme congruents: c'est, me semble-t-il, la première occurrence chez Lyotard de cette conception syncrétique. Ensuite, quand on lit la section «Présence» de *Que peindre?* et *Chambre sourde*, on entend, je crois, que le péché de l'ordre que le sensible interrompt est le péché relationnel: le péché d'un principe de valorisation qui procède de la relation et de son auto-entrecroisement, de sa générativité complexe. L'intrigue doit être interrompue parce qu'à son aune, ce n'est jamais la trouée de présence qui compte et vaut, mais l'enchaînement du *Si...alors...*, mais le tissu de moments synthétisés par la mémoire et le projet: l'intrigue est un réseau, une trame, un système au sens saussurien. La Redite est, certes, le mouvement absurde de la naissance et de la mort, de l'entropie et de la négentropie, de la combinaison et de la déliaison (la figure s'apparentant à celle de *l'il y a*, nous l'avons dit): mais elle l'est sous le nom et l'emblème de la récurrence du *dit*. C'est donc comme si la simple cohérence projetant au bord intentionnel de soi des contenus de pensée, qui est le propre du discours, était interprétée par Lyotard comme conjuration de la lacune sensible et oubli irrémédiable de sa "valeur". Au profit d'une pseudo-valeur du cumul, du progrès, de l'extension, de la complexité. Valeur ruinée de l'intérieur par la mort, qui transite dans toute systématisation, que toute systématisation accomplit autant que le sens auquel elle prétend. De ce point de vue, le signe tenseur repérait déjà la valeur de blocage et d'immanence singulière attribuée au sensible: il préparait la conception du dernier Lyotard.

Pour ce qui est de la seconde continuité, maintenant. Lyotard "doit" penser que le procédé ou le geste de l'art sont continus avec la trouée du sensible. Ici, une difficulté se soulève. Il y a une secondarité dans l'art, une technique, un recours aux formes et aux combinaisons. De bien des manières, Lyotard, qu'il commente Butor ou Cézanne au début, ou Adami, Arakawa et Buren à la fin, y a été attentif. Une partie de sa philosophie de l'art passe par l'examen de détail des procédures des uns et des autres. Le problème est alors de savoir si la simple intervention de cette compétence, de cette activité, de ce montage, suffit à défaire et démentir la trouée du sensible.

Le problème est discuté aux pages 33-38 de la section «Présence» de *Que peindre?*. Lyotard a soutenu que l'événement de l'art était celui de la réflexion de la présence. Et il se demande ce que peut signifier ici de pour lui acceptable le mot *réflexion*. Ce mot, en effet, semble vouloir dire la prise d'image spéculaire d'un contenu. Mais réflexion en ce sens, c'est déjà l'intrigue, pour Lyotard. Ou encore, selon un autre de ses postulats lexicaux, la réflexion en ce sens est par excellence l'œuvre de l'esprit, reconduisant déjà son parcours, projetant son retour à soi, se félicitant de ses sacrifices et décomptant les bénéfiques qu'il en espère. Mais la présence est affaire d'âme, pas d'esprit. La réflexion devrait donc être réflexion de la matière interrompant l'esprit dans l'esprit, au sens d'une sorte d'effraction et d'étalement induisant la stase d'une stupeur. Le bleu du ciel de Vendée fait effraction en l'esprit du cycliste et s'y réfléchit, sans que le cycliste réfléchisse ce bleu comme un contenu. Hölderlin et la sagesse zen sont

convoqués pour donner illustration à ce schème de la présence et de la bonne nouvelle de la stupidité reçue d'elle, reçue en elle, de la stupidité et de la stupeur comme mode d'étalement et de validation intime de l'interruption. L'art réside à cet endroit exactement, pour Lyotard, parce que la "faculté d'âme" de l'œuvre est ce qui la qualifie contre les fabrications simplement talentueuses.

Pourtant, il persiste aussi à dire que la résonance de l'âme est liée à un montage de formes. La matière n'attend aucune forme, contrairement au préjugé de l'esprit à son endroit, dit Lyotard, mais c'est toujours à l'apprêt de certaines formes que tient le frissonnement de l'âme, la stase bienheureuse du sans forme. Dans *Chambre sourde*, il écrit:

Sans répit, le style travaille, défait et refait le matériau pour l'arracher à l'enchaînement du sensible, le subvertir et l'offrir à l'appel de l'inouï. Mais les sons, les mots, les couleurs, tous les timbres dont il compose l'œuvre, le style les maintient fermement dans leur élément matériel, et les formes qu'il leur invente et qu'il impose à la réalité ne seront pas émancipées de celles-ci: elles lui *promettent* l'évasion.

Il y aurait donc deux techniques, une technique de l'âme et une technique de l'esprit ; deux sortes de formes, des formes platoniciennes dérochant la matière à elle-même, et des formes pieuses à l'égard de l'interruption, promettant à la matière une évasion à l'égard des premières qui est retour à sa pure valeur de présence. Mais il y a de même deux sensibles: un vrai sensible de l'interruption, et un faux sensible de la continuité bientôt assumée dans une connaissance, j'imagine.

Pourtant, de la trouée du sensible à l'art, le passage n'est pas continu, n'est pas immédiat ou direct. L'art ne peut pas résider simplement dans la réflexion en l'esprit de la matière comme présence. Il faut aussi une transmutation active propre à «offrir l'appel de l'inouï». Il faut le marquage de la stupeur comme destin et comme mission dans le sensible par l'artiste. Et nous voici de nouveau avec un sujet, un acte et son lieu. Un sujet interpellé par une voix prescriptive lui commandant le marquer la stupeur comme telle. Une telle restitution de son propos n'aurait pas convenu à Lyotard, je pense. Je ne parviens pas à l'éviter pour ma part, tout en comprenant la volonté de se maintenir avant elle. Ce que veut Lyotard, c'est une description de notre misère. Si, comme artistes, nous sommes mandés par une mission, nous sommes trop riches à ses yeux. Lyotard veut à la fois que nous sauvions la pensée en vivant dans la dette, et que nous soyons pauvres de toute interpellation.

Lévinas: suspendre le réel

Lévinas, en un sens, comprend lui aussi l'art à partir du sensible. Mais le sensible dont il dérive l'art n'est pas le même que celui que nous avons décrit plus haut: pas le même que ce sensible d'exception que nous avons comparé au sensible d'interruption de Lyotard. Il y a, dans la distinction de ce nouveau sensible par rapport au précédent, de la différence entre le hors être et le hors monde d'une part, de la différence entre exception et suspension d'autre part. Le sensible

de l'art, selon Lévinas, est le sensible de la suspension de monde, et non pas le sensible de l'exception à l'être, passant par la jouissance et s'accomplissant comme l'un-pour-l'autre. Le "bon" sensible, celui que nous avons analysé, tend au hors être, assume la mission du hors être, mais il le fait sur le terrain du monde, dans le contexte du sérieux du monde, et son accomplissement est une subjectivation: de l'évasion au *Me voici !* en passant par la jouissance, c'est le sens du plus humain de la subjectivité qui se trouve.

En revanche, l'art commence lorsque le sensible cesse de valoir comme nourriture pour la sincérité de notre intentionnalité primitive: il devient plutôt emprise, rythme, il m'embarque parmi les choses, sans pouvoir, et sans que cette passivité soit compassionnelle (elle est plutôt réceptivité anonyme, résurgence en phase). *L'image* est d'emblée un tel sensible, même si elle est image représentative: du simple fait qu'elle vaut comme achèvement suffisant détaché du sérieux du monde et de son ouverture pratico-épistémique, elle prend cette valeur de rythme, d'emprise, de musicalité.

Lévinas franchit une étape supplémentaire en élevant l'image au statut ontologique. Cette modalité suspensive à l'égard du monde n'est pas une perversion de notre sensibilité envisagée comme fonction subjective, mais elle correspond à une dimension du réel: le réel s'échappe à lui-même, il se déréalise. Le réel inclut dans sa présentation la possibilité du figement, qui confère à l'ensemble des traits de l'apparaître la valeur de résidus sans vie. Le réel est son propre caricaturiste, et il peut à chaque instant soustraire la fraîcheur, la vivacité ontologique à tout étant, pour le ravalier à "l'image de soi", à l'ombre de soi dit Lévinas, à une caricature.

Cette auto-caricature de l'être est le procès alternatif à celui de la vérité: selon la vérité au contraire, les étants se manifestent dans la lumière de ce qu'ils sont, ce qui signifie justement qu'ils affichent la vivacité de leur authenticité. Se référant à Platon, Lévinas impute au sensible cette possibilité. Le sensible, ici, n'est plus la fonction subjective, innocentée puisque c'est l'être qui se caricature, il est le mode de la ressemblance immanente à l'être dont procède la possibilité de l'obscur autant que celle du vrai:

Le sensible, c'est l'être dans la mesure où il se ressemble, où, en dehors de son œuvre triomphale d'être, il jette une ombre, dégage cette essence obscure et insaisissable, cette essence fantomatique que rien ne permet d'identifier avec l'essence révélée dans la vérité. Il n'y a pas d'abord image – vision neutralisée de l'objet – qui ensuite, diffère du signe et du symbole par sa ressemblance avec l'original: la neutralisation de la position dans l'image est précisément cette ressemblance.

L'image n'est pas un se rapporter à l'objet, elle est l'ombre portée de la ressemblance à soi de l'être, position neutre d'une sorte d'autoévaluation du sensible suivant le jeu de l'identité et de la différence qu'il est.

Mais finalement, le destin de l'image selon cette finalité dévoyée du sensible est le figement dans sa dimension temporelle. Même quand la caricature se veut perfection – on pense par excellence à la statue idéalisant l'apparence et le port humains – elle condense le réel dont elle est l'image dans l'achèvement éternel d'un instant. Le geste demeure fixé une fois pour toutes au point où il

a été saisi, le visage crisper pour l'éternité l'émergence du sourire sur lui. Pour Lévinas, cette contraction du temps sur l'entretemps du figement dans l'image apporte la figure fondamentale du destin: l'antique figure ou divinité du destin ramène l'apparent devenir, l'apparent mouvement, à des formes où tout se prend et s'achève. Lévinas décrit l'image-destin comme "révélation à rebours" et justifie ainsi a posteriori l'interdiction de l'image idolâtre dans le judaïsme.

Un aspect frappant de cette doctrine, dont on retrouve les accents essentiels dans la section «L'exotisme» de *De l'existence à l'existant*, est que la description péjorative de l'esthétique est déroulée de manière platonicienne, dans un contraste avec l'ethos de la vérité, suivant lequel une subjectivité dévoile l'intelligibilité d'un monde fait de choses qui montrent leur envers, et en direction desquelles notre orientation va droitement. C'est d'abord la connaissance et la vérité que l'esthétique trahit, en prenant le sensible sous son angle ombrageux.

En second lieu, Lévinas porte, bien sûr, aussi la critique éthique, en faisant valoir que le passage à l'image, en défaisant le monde et en remplaçant les choses par leur caricature, rend inimportant le mal, en le rendant inoffensif: l'image de la cruauté ne me fait pas de mal, ne me menace pas. Mais ce sur quoi il a surtout insisté, c'est le démontage de l'axe sujet-objet structurant la vérité: le sensible de l'art ramène le sujet à un pâtre égaré-participant, et soustrait l'objet à ses coordonnées de monde, à son intrigue de développement temporel dans le monde (sa trajectoire pour une physique, si l'on veut). Lévinas voit bien que l'art contemporain veut cet exotisme, cette coupure, cette déréalisation: il la veut au point de valoriser l'âme ambiguë, trouble et non subjective, des choses-images tremblant parmi une vibration collective du non-monde, où Lévinas reconnaît finalement *l'il y a*.

Est-ce à dire que la fonction artistique perde toute valeur dans la perspective construite par Lévinas? Il serait abusif de le conclure. Pourtant, c'est bien un élément fort de son discours que la remise en question du privilège de l'art dans la philosophie française (comme nous l'avons déclaré dans l'introduction de cet article). Lévinas, dans «La réalité et son ombre» écrit:

Mais c'est pour cela que l'art n'est pas la valeur suprême de la civilisation et qu'il n'est pas interdit d'en concevoir un stade où il se trouvera réduit à une source de plaisir – que l'on ne peut contester sans ridicule – ayant sa place – mais une place seulement – dans le bonheur de l'homme.

Dans *Difficile liberté*, de même, il n'est pas rare qu'il s'inscrive en faux contre ce qu'il ressent comme le consensus, unanime autour de lui, faisant de l'art le mode ultime et par excellence de l'aventure spirituelle.

Néanmoins, nous l'avons annoncé, sa position ne se limite pas au repérage du cul-de-sac ontologique de l'image. Pour commencer, dans «La réalité et son ombre» même, Lévinas distingue le discours du critique d'art de l'art lui-même, et ce, de façon surprenante pour un Français (plutôt enclin à qualifier dédaigneusement les critiques d'art d'artistes ratés), au profit du premier. La critique réintroduit l'artiste et son travail dans le monde, pour élaborer à leur sujet une connaissance droite, déployant de l'intelligibilité. Ou, même, lorsqu'elle se fait critique philosophique, elle s'attache à comprendre en termes intelligibles le

dévoilement même de l'objet dans l'image, du temps dans l'entretemps. De cette manière la critique « (...) l'aura réintroduit dans le monde intelligible où elle se tient et qui est la vraie patrie de l'esprit» [il s'agit de l'art]. Mais s'agit-il en l'occurrence vraiment d'une requalification de l'art? L'art récupère-t-il quelque chose de la valeur qui a été reconnue à sa critique? Encore une fois, cet éloge de la critique prouve que Lévinas ne partage pas le discrédit du théorique, de la connaissance et de la science qui semble implicite dans beaucoup d'écrits de la philosophie du XXème siècle en France côtoyée par lui.

Il faut maintenant ajouter deux réserves plus substantielles, vis-à-vis du tableau qui précède.

La première émane de cette parole rapportée par François Armengaud dans la brève préface de l'entretien *De l'oblitération*:

(...) il affirmait que la tension de l'art, vécue entre désespoir et espérance de l'homme est une lutte "aussi dramatique que le dévoilement du vrai et que l'exigence impérative du bien".

La phrase semble accorder à la "recherche" de l'artiste la même dignité qu'à celles du savant ou du moraliste. Encore ne le dit-elle pas *stricto sensu* (elle ne reconnaît ouvertement qu'une analogie théâtrale entre ces recherches) ; mais admettons qu'un tel contenu est tout de même implicite. Remarquons tout de même, une fois de plus, que la science figure à côté de l'éthique parmi les incontestables.

La seconde est la plus importante, parce qu'elle s'associe au commentaire par Lévinas de l'œuvre de Blanchot, et qu'elle est, nous allons le voir, compatible dans son principe avec l'analyse du "mauvais" sensible de l'image que nous venons de traverser. Rappelons le raisonnement de Lévinas dans «Le regard du poète», texte introductif du livre *Sur Blanchot*. Il commence par observer que la littérature au sens où la prend Blanchot assume la fonction de défaire l'habitation du monde:

L'espace littéraire où nous conduit Blanchot (qui se refuse aussi, du moins sous une forme explicite, aux préoccupations éthiques) n'a rien de commun avec le monde heideggérien que l'art rend habitable. L'art, d'après Blanchot, loin d'éclairer le monde, laisse apercevoir le sous-sol désolé, fermé à toute lumière qui le sous-tend et rend à notre séjour son essence d'exil et aux merveilles de notre architecture – leur fonction de cabanes dans le désert.

Mais de là, il enchaîne sur une interprétation en quelque sorte éthique ou pré-éthique de cette désolation même:

Mais pour Blanchot, la littérature rappelle l'essence humaine du nomadisme. Le nomadisme n'est-il pas la source d'un sens, apparaissant dans une lumière que ne renvoie aucun marbre, mais le visage de l'homme? Si l'authenticité dont parle Blanchot doit signifier autre chose que la conscience du non-sérieux de l'édification, autre chose qu'une raillerie – l'authenticité de l'art doit annoncer un ordre de justice, la morale d'esclaves absente de la cité heideggérienne.

Et plus loin:

Mais dans le monosyllabisme de la faim, dans la misère où maisons et choses retournent à leur fonction matérielle, au sein d'une jouissance sans horizon, luit le visage de l'homme.

Le raisonnement de Lévinas tourne, il me semble, autour de deux pôles de signification. D'un côté, le démontage blanchotien de toute édification par la littérature – selon son axe pur d'écriture et de désœuvrement – est compris par Lévinas comme régression à l'avant toute configuration d'équilibre et de conciliation dévouée à l'être à travers le lieu, à l'avant tout *habiter* entrant dans les syntagmes heideggeriens du «bâtir, habiter penser» ou du Quadrat. D'un autre côté, l'espace de désolation où ce travail de la littérature nous conduit est conçu par Lévinas en liaison avec la fête juive de *Souccoth*, à l'occasion de laquelle, régulièrement, le peuple juif se souvient du dénuement, de la perte dans le désert des appuis stables de l'usage ordinaire du monde.

En tout état de cause, si l'on accepte une telle interprétation – de la littérature au moins, de tout art peut-être – alors il semble possible d'établir une sorte de concordat avec les conceptions de type lyotardien (dont Blanchot me semble ici pour une part simplement un cas). On dira que ce qui est raréfaction et démontage chez Blanchot, interruption du sensible interdisant l'intrigue ou la redite chez Lyotard, est le prélude ou l'annonce de la prophétie éthique, de l'appel du visage. Elle lui fournit son cadre, en quelque sorte. Ou encore (pensons à la citation plus haut), elle fournit au démontage sa seule raison d'être acceptable. Le deuxième morceau de citation esquisse la pensée que, pour nous tourner vers autrui comme demande et enseignement, nous avons besoin de nous déprendre de la jouissance et la célébration du monde, dont il s'agit encore dans les philosophies de l'être interprétant le cœur de l'événement de ce dernier comme mystère.

L'art se retrouve, dans une telle lecture, en position analogue à celle du service des *mitsvot* dans le projet juif de société: il serait la procédure ramenant l'homme au dénuement préparant l'entente éthique, comme l'observance est l'élément pratique arrachant l'homme à son enfermement autocentré paresseux pour le jeter dans la vigilance pour l'autre.

Je pense que les lecteurs philosophes, littéraires et artistes de Lévinas se sont spontanément emparés d'une telle compréhension, qui permettait de conjuguer de manière heureuse leurs anciennes amours de la "spiritualité artiste" avec leur nouvelle conviction de la centralité du moment éthique. Je ne suis néanmoins pas convaincu qu'un tel arrangement, que Lévinas paraît en effet autoriser et accueillir dans le contexte malgré tout exceptionnel de son amitié avec Blanchot, marche jusqu'au bout: qu'il puisse exprimer la vérité de ce que Lévinas dit et cherche à dire.

Les textes que nous venons de commenter – ceux de «La réalité et son ombre» et de «L'exotisme» – en effet, sont absolument critiques à l'égard du désamorçage du monde par l'art. Lévinas a bien vu que cette opération était le fond de la chose artistique, mais il ne la dépeint pas comme bonne. Elle est, au mieux, pour lui, le moyen du plaisir. Lévinas lui reproche même explicitement d'empêcher le "remplissement" infini du réel par l'intelligibilité que réalise tous les jours la connaissance, par excellence la science. Comment le désamorçage du monde deviendrait-il le préalable de la mobilisation éthique? L'objection temporelle de Lévinas, suivant laquelle l'art, débranchant le monde, nous installe dans l'éternité de l'inaccomplissement de l'affaire humaine, ne vaut-elle pas

toujours? La littérature qui fait accéder à la désolation est elle aussi prise dans cette temporalité, elle nous fait revenir indéfiniment aux gestes de langage qui défont le monde: elle est fort loin, à vrai dire, de nous plonger dans la véritable temporalité ouverte du dénuement. Lévinas semble valoriser chez Blanchot l'acte littéraire à travers ce que cet acte simule ou désigne plutôt qu'au nom de cet acte lui-même.

Pour tenter de démêler une telle difficulté, je ferai appel à un ultime document: à ce que Lévinas dit dans l'avant-propos du recueil *L'au-delà du verset*, qui paraît cette fois exprimer une authentique apologie de la littérature. Dans quelques lignes (à peu près deux paragraphes) s'esquissent conjointement une philosophie de la littérature et une philosophie du langage.

Lévinas évoque une «littérature d'avant la lettre» qui exprime l'«essence inspirée du langage»: elle émerge avec «(...) la ligne qui, en quelque manière, se dessine, et s'épaissit ou se dégage comme un verset dans la fluence de la langue – de toute langue sans doute – pour s'y faire texte, comme proverbe ou comme fable ou comme poème ou comme légende avant que le stylet ou la plume ne l'imprime comme lettres sur des tablettes, le parchemin ou le papier».

Cette littérature est donc une parole adressée – fût-elle narrative ou lyrique –, une cristallisation au sein du flot des messages possibles, mise en posture d'offrande, engagée d'office dans la répétition ou la reprise d'une transmission, que l'on peut concevoir comme d'abord orale (et Lévinas, ici, pense à la fois au aèdes et aux *hahamim*, à Homère et à la Bible).

La vertu de cette pré-littérature est, selon les mots de Lévinas, d'instaurer un ordre «ontologique» nouveau: elle fait quelque chose d'autre que restituer le monde et la logique des choses, que dire le devoir être ou qu'exprimer le fond sans fond de la subjectivité. Dans le langage de Lévinas, qualifier un événement, ou une catégorie d'événement, de catégorie d'ordre ou de portée «ontologique», cela ne signifie pas l'associer au régime ontologique et à sa cartographie – régime dont il a montré à l'envi que notre humanité ne s'y retrouvait pas – mais plutôt le ou la signaler comme un lieu ou un mode exceptionnel et éminent du sens (ainsi quand, parlant de Rosenzweig, il le loue d'avoir pensé le judaïsme comme une catégorie de l'être). La cristallisation de la pré-littérature se déterminant comme offrande et transmission, c'est pour lui l'avènement même d'une dimension de sens de l'humanité, dont on réduit l'ampleur et la profondeur si on l'égalé à la science, l'utopie ou l'expression personnelle.

Que le concept de cette littérature originaire possède dans l'esprit de Lévinas une ampleur universelle, il nous le confirme aussitôt dans le passage suivant:

Essence religieuse du langage, lieu où la prophétie fera surgir les Saintes Ecritures, mais que toute littérature attend ou commémore, qu'elle le célèbre ou qu'elle le profane. D'où le rôle éminent que jouent, dans l'anthropologie même de l'humain – et non seulement dans la superstructure et la fragilité de ses cultures – les littératures dites nationales, Shakespeare et Molière, Dante et Cervantès, Goethe et Pouchkine.

Nous avons un cas de la littérature qui, en l'occurrence, est plus que valorisé par Lévinas. Est-ce à dire, à son sujet, que le dispositif de pensée des textes critiques évoqués plus haut n'ait plus cours? Dans ces textes, pourtant, Lévinas

assimilait à la posture dé-mondanésante de l'esthétique les romans et leurs intrigues: en nous plongeant dans l'éternelle répétition d'un destin saisi par le romancier, ils nous assujettissaient eux aussi au plaisir ambigu de l'image caricature de l'être. Comment le livre de Goethe *Les aventures du jeune Werther*, le *Don Quichotte* de Cervantès ou le *Don Juan* de Molière ferait-il exception?

La différence, à l'évidence, est que le texte, ici, est envisagé au-delà de sa façon de "faire face" comme une monstration. Il l'est de trois manières:

1) D'une part les mots consignés dans les écrits littéraires, ici, sont pris comme des cristallisations de la parole pour autrui, des offrandes. La littérature vient de la pré-littérature qui est l'emploi de la parole comme offrande de sens, liant l'homme à l'homme selon la voie d'une transmission.

2) D'autre part, en tant que textualité effectivement consignée, la littérature invite à l'interprétation: «Signifiant au-delà de leur sens obvie, elles invitent à l'exégèse, droite ou tortueuse – mais en rien frivole – qui est vie spirituelle».

3) Enfin, la consignation de la pré-littérature à laquelle Lévinas pense est «littérature nationale». Et les noms d'auteurs qu'il énumère sont ceux qu'emploient les nations pour faire connaître à travers des instituts dédiés leur culture (sur le modèle des Instituts Goethe), ou ceux qui servent à dénommer les langues de cette culture (la langue de Shakespeare et la langue de Molière): Dante et Pouchkine, il me semble, ont un statut comparable.

Dans le paragraphe qui suit, Lévinas ajoute une remarque qui, pour ainsi dire, invente ou appelle une nouvelle philosophie du langage:

L'"animal doué de langage" d'Aristote n'a jamais été pensé, dans son ontologie, jusqu'au livre, ni interrogé sur le statut de son rapport religieux au livre. Ce rapport n'a jamais mérité, dans les "promotions" philosophiques des catégories, le rang d'une modalité aussi déterminante pour la condition – ou incondition – de l'humain, et aussi essentielle et irréductible, que le langage lui-même ou la pensée ou l'activité technique, comme si la lecture n'était que l'une des péripéties de la circulation des informations et le livre qu'une chose entre choses, manifestant dans les manuels – tel un marteau – son affinité avec la main.

Lévinas interroge plutôt l'anthropologie philosophique que la philosophie du langage. Il aurait pu, cela dit, remarquer que l'herméneutique philosophique avait tendance à penser le langage à partir du mot ou en privilégiant le mot, cependant que la philosophie analytique décidait clairement a priori que tout s'organisait à partir de la phrase et de sa forme. Il manque une philosophie du langage accordant au palier du livre le plus haut rang. Mais le livre n'est-il pas forcément littérature? De ce point de vue, le fait que Lévinas décrive la parole de la pré-littérature comme *verset* demeure peut-être ambigu. Dans les descriptions qu'il donne de ces "versets" originaires, il les décrit comme toujours déjà consignation de prescriptions s'appliquant à moi, et plus encore et avant tout comme fragments de langage s'adressant, ouverts sur une transmission. Mais ces aspects ne nous conduisent pas jusqu'au livre, dont il fait pourtant un éloge insistant. Une des façons d'entendre radicalement la littérature, en revanche, est de la concevoir comme enveloppant l'idée d'un chemin conduisant la parole jusqu'au livre (ce chemin dût-il être celui du dialogue et du commentaire).

On comprend peut-être, à la lumière de cette discussion, l'importance de la dimension collective (dans la positivité de la littérature à laquelle ici Lévinas

consent, il y a son caractère de littérature nationale). Le livre, ou la consignation littéraire, c'est peut-être par excellence le pont qui s'étend de l'événement éthique de la parole jusqu'à la texture d'un monde partagé – un texte –. Le passage de l'intrigue duelle à la totalisation en fonction du tiers. Les noms d'auteurs cités par Lévinas sont ceux dont les écrits font monde, ont un caractère océanique, tel que tout aspect de l'expérience humaine semble promettre de s'y réfléchir. Quelque fois, leurs projets littéraires portent même la signature d'une telle idée (ainsi Dante et sa *Divine comédie*).

En rapport avec cette dimension littéraire du livre, également, la double valeur de son exégèse, soulignée par Lévinas: d'un côté le lecteur est sollicité dans son génie propre, au niveau de ce que son humanité unique peut apporter comme couche de sens à lire dans le texte, de l'autre côté, les lectures des uns et des autres se font face dans une interlocution infinie empilant les siècles d'une communauté du sens.

Dans le cas du *Talmud*, sans doute, le livre fait littérature par l'empilement même de cette société dialoguante des uniques. Mais on peut soupçonner que la faculté littéraire des livres, leur capacité à faire monde, à capter ou promettre l'infinie diversité de la chose humaine, est liée à ceci que le langage s'y abandonne à sa puissance de lien, d'"adresse-lien" a-t-on envie de dire. Mes fragments de parole, en tant qu'adressés, se lient à d'autres fragments de parole. Que ce soit sous la plume d'un seul ou au fil de l'exercice d'une société historique, un livre est comme l'enregistrement d'un faire monde selon l'"adresse-lien" du langage. Vu de cette manière, il cesse de signifier l'éternelle redite de ses intrigues, la photographie figée et neutralisée de la destinalité (bonne et mauvaise) de l'homme. Au contraire, il recueille une "masse critique" de l'adresse-lien, au-delà de laquelle la relance exégétique s'infinetise spontanément.

Tel serait le statut positif de l'art littéraire suggéré par Lévinas, et qui n'entre pas dans les cases de sa première philosophie de l'art et la littérature.

Au terme de cette évocation de la vision lévinassienne de la chose esthétique-littéraire et de son *telos*, je voudrais une dernière fois tenter une comparaison et une confrontation avec Lyotard.

Conclusion

Il m'est à vrai dire difficile de conduire cette mise en regard: j'ai le sentiment d'avoir juste accompli le travail de déchiffrement nécessaire à la réflexion et à l'évaluation qui doivent venir ensuite, et de manquer du recul nécessaire. Voici néanmoins quelques premières remarques.

Dans un premier temps, on a envie de dire que les thèmes de l'interruption et de la suspension se répondent, se font écho l'un à l'autre. En telle sorte que Lévinas et Lyotard auraient lié l'art en général à un même événement ou une même puissance du sensible: un événement qui, dans les deux cas, se détermine principalement comme déshabilitation du *logos*. Seulement le *logos* est compris par Lyotard principalement comme enchaînement systématique, par Lévinas comme production d'intelligibilité. A cette différence d'interprétation

du logos correspond clairement une différence axiologique: grossièrement, l'interruption est chez Lyotard bonne alors que la suspension est chez Lévinas mauvaise. Achéons ce premier niveau de confrontation en revenant sur ce qui sépare l'interruption de la suspension, prises en tant que telles: l'interruption enveloppe une négativité, elle inclut en principe la déliaison d'un élément d'avec tout ce à quoi il menace de se rattacher selon la logique du sensible usuel, logique tramée par le logos, l'intrigue, etc. ; en revanche la suspension, chez Lévinas, ne semble réclamer aucun effort de négativité, elle consiste simplement à suivre une pente de caricature qui serait celle de l'être lui-même au plan du sensible ; comme chez Lyotard, elle enferme en fin de compte, dans une prison qui est à la fois celle du mystère et de l'instant éternellement recommencé ; mais cette isolation fatale n'est pas la construction formelle de l'art contre la logique du sensible ordinaire.

Cette dernière observation rebondit vers une autre, qui concerne le statut d'ensemble du sensible entre Lyotard et Lévinas. Chez Lévinas, il y a à vrai dire deux sensibilités: celle dont l'art est la célébration, et qui correspond en quelque sorte à l'antilogisme du sensible dénoncé depuis toujours par la tradition platonicienne ; mais aussi celle qui articule dans une transition étonnante la jouissance et l'un pour l'autre, la sensibilité de *Autrement qu'être*. Le discord entre les deux auteurs tourne alors autour de l'interprétation de la passivité, il me semble. L'un et l'autre enseignent la valeur d'une dépossession, et de ce point de vue, la relation entre eux est sans doute d'influence: Lyotard a depuis le début cherché dans le sensible et au niveau de la sensibilité une dépossession comparable à celle de la relation éthique au sens de Lévinas. Cette filiation fait que, chez l'un comme chez l'autre, est accentuée la dépossession incluse dans la notion de sentir même: sentir, c'est pâtir, c'est-à-dire se trouver toujours déjà au-delà de sa frontière auprès de ce qui sollicite, ou envahi par ce qui nous a requis. Mais la dépossession du sensible, si elle doit fonder l'excellence et la mission de l'art, chez Lyotard, est dépossession à l'égard de la pure présence – une figure de l'être – ou de la force d'effraction de l'intensité – une autre figure de l'être – ou encore de la remontée en nous de l'horreur naturaliste de la Redite – encore une figure de l'être? Alors que chez Lévinas la dépossession trouve sa vérité dans le sentir du visage comme m'appelant, comme à ma charge selon l'attestation du plus nodulaire de moi, toujours déjà parti auprès d'autrui à secourir. Lyotard cherche à rapatrier du côté d'un sensible de l'être la dépossession qui chez Lévinas concerne seulement le sensible d'autrui. Cela fait, semble-t-il, que la dépossession change de figure entre l'un et l'autre. Au plus profond, la sensibilité de Lévinas, celle que raconte Lévinas, n'est pas ontologique, elle correspond au plus humain de l'homme. La sensibilité de Lyotard paraît prétendre, quant à elle, recouper la sensibilité factuelle de l'*anthropos*. Encore faut-il relativiser cette opposition, sans doute: faire face à la présence selon les montages de l'art, est-ce l'expression de l'essence humaine pour Lyotard? Une telle lecture paraît forcée.

Je remarque encore autre chose, qui me paraît affecter la possibilité même de la confrontation: chez Lyotard comme chez Lévinas, le motif de l'art englobe en principe les arts plastiques, la littérature, et la musique. Ainsi le veut, en

quelque sorte, le sujet de dissertation de la philosophie de l'art. Mais il n'est pas clair pour moi que ce qui est dit par l'un et par l'autre concerne vraiment de façon universelle chacun de ces domaines. Lévinas conjugue, dans «La réalité et son ombre», les trois registres, mais la notion d'image autour de laquelle se construit son propos appartient proprement au domaine des arts plastiques. Le champ musical intervient seulement pour apporter l'idée d'une sensibilité participative pour laquelle l'être est rythme: les œuvres musicales ne sont pas vraiment prises en compte. Et, au-delà, la littérature est officiellement ramenée au schéma de la suspension, bien que, nous l'avons vu, ce qu'écrit Lévinas par ailleurs prouve au moins qu'il dispose d'un autre regard sur la littérature. Symétriquement, les vues de Lyotard sur l'interruption du sensible lui viennent de la peinture, comme le prouve l'abondance de ses commentaires d'œuvres et de peintres, qui n'a pas de véritable équivalent du côté littéraire. Dans le chapitre «Prescription» de *Lectures d'enfance*, il s'agit en fait de l'*aisthesis*, et pas de ce que ferait trembler par sa ressource propre la littérature. Les aperçus philosophiques légués par Lyotard et Lévinas nous invitent, il me semble, à remettre en question l'unité du motif de la philosophie de l'art. Et, de ce point de vue, on trouve chez Lévinas l'esquisse d'une pensée propre de la littérature, ce qui ne me semble pas le cas chez Lyotard: lorsqu'il parle de Butor ou de Gertrud Stein, par exemple, il ne lit dans la littérature que les "coups avec le langage", analogues à des montages plastiques, qu'elle recèle.

J'en viens à ma dernière observation, qui portera sur le thème de la communauté. La valorisation de l'esthétique par la philosophie française, avec laquelle Lévinas en découd, est fortement connivente avec ce qui est à la fois un sentiment politique et une valorisation du politique comme tel. Il n'est donc pas surprenant que la façon dont l'art y est pensé ait beaucoup à voir avec une manière de penser en même temps la communauté. Lyotard dépeint très clairement, à la fin de *Chambre sourde*, une certaine image de la communauté improbable, ou de la communauté non commune, non communautaire, qu'il associe à sa pensée d'un art réflexion/montage de l'interruption sensible. Chaque événement sensible/artistique, pour lui, est une interruption, une stase de présence, qui, peut-être, possède un retentissement, mais n'est pas calculé tel, et ne contient aucune communauté dans sa portée propre. La communauté des gestes d'art, il l'envisage quand même, mais sous la figure d'une sorte de diagramme aléatoire et imprévisible des renvois de singularité à singularité. Dans *Chambre sourde*:

La bande anonyme des amants de l'art et de la littérature, créateurs, amateurs, reste en loques, brigade de maudits interloqués. L'inouï va et vient, aléatoire, perçant dans telle ou telle œuvre. Même dans le musée imaginaire, aucune œuvre n'est assurée de rencontrer l'oreille qui consente au supplice de la stridence. Les singularités ne fusionnent qu'autant qu'elles ne peuvent pas s'échanger ni s'entendre. L'universel est au prix de la séparation.

Ce serait, à la rigueur, l'opinion de Malraux que dit Lyotard. Mais dans le paragraphe suivant, c'est sûrement la sienne:

Aucune considération pour les autres dans la "création". A qui s'adresse l'écriture est une question inane. On fait des mots, avec des sensibles physiques, des sortes de trachées vides où

le silence peut-être vibrera. Personne n'en est dépositaire, comptable, ni responsable. Pas plus qu'un chat ne l'est de bondir, de griffer l'anecdote qui passe, de s'éclipser.

Je ne peux que remarquer que, dans son entretien pour *Traces* avec moi, il dépeint exactement de la même manière la communauté éthique. Parce que, pour lui, l'auto-détermination éthique, envisagée sur un mode kantien, replie la causalité dans le mystère de l'une seule fois de la causalité intelligible, elle n'ouvre sur aucune chaîne effective de conséquences de monde, et en particulièrement pas, donc, sur une société historique: la "société des êtres raisonnables" est juste une idée à l'arrière plan de chaque auto-détermination, pas quelque chose qui s'avère dans l'intersubjectivité au fil des comportements moraux. Je le cite à nouveau:

Dans le contexte, je me demande si on peut aller vers une communauté éthique à partir de la problématique kantienne de l'obligation, et ma conclusion est que non. Je serais plutôt tenté de dire qu'il y a conflit entre la problématique kantienne et la problématique juive sur cette question. Parce que l'affirmation de la transitivité de l'obligation n'est probablement pas incompréhensible, mais il faudrait examiner sous quelles conditions. On voit très bien, quand on prend Kant et quand on le met en quelque sorte sur écran lumineux comme des photographes, que la communauté éthique ne peut se constituer que pour autant que viennent s'infiltrer des catégories qui viennent de l'histoire, et non pas de la deuxième critique.

Là contre, nous venons de trouver chez Lévinas, un enseignement qui contrebalance «La réalité et son ombre», et qui voit dans la littérature, lancée comme parole prophétique de pré-littérature, et conduite comme élaboration d'un trésor de significations en lequel puiser indéfiniment de l'intelligibilité, le fait communautaire même, l'esquisse d'un monde partagé qui serait à la fois celui du bien et du vrai (un monde de la *hohma*).

Tout ceci est à comprendre par rapport à la politique et la désillusion de la politique. La pensée de Lyotard – mais sans doute aussi de quelques autres, parmi lesquels, sans conteste, Blanchot – est une longue méditation de ce qui reste à la fois comme la faute et l'échec de la politique (faute avec le nazisme, échec avec le marxisme indéfectiblement stalinien). Du côté de l'art et de la littérature, ils vont chercher une déstabilisation du monde qui évite une telle faute et un tel échec. Ils veulent se souvenir de la révolte éthique, de l'appel à une rédemption au-delà du monde, mais ils retiennent comme secret ou explication de la faute et de l'échec la présomption du *nous* dans la communauté. C'est parce que les nazis ou les communistes voulurent si désespérément faire corps dans un nous, jugent-ils, qu'ils ont écrasé l'homme sous leur passage. L'espérance politique apparaît donc a posteriori comme innocente seulement lorsqu'elle reste en deçà du nous, ou, à tout le moins, s'abstient radicalement de chercher le nous et de le construire: l'art ou la littérature s'avèrent alors les voies, facilement reconnues, de cette nouvelle politique.

Lévinas représente, vis-à-vis du même problème, il est vrai à partir d'une situation dans l'histoire autre, une tout autre réponse. A mon sens, chez Lévinas, ce n'est pas le nous ou la communauté qui, comme tels, sont fautifs, c'est le politique lui-même: le mélange de l'eschatologie et du pouvoir, de l'eschatologie et de la guerre pour la représentativité du corps social. Il y a donc place pour une

proposition et une construction du nous bonne. Peut-être, même, toute nation historique enveloppe une telle proposition-construction. Et celle-ci passe par la littérature, admet la littérature comme un de ses moments. Une littérature, en l'occurrence, affranchie du vertige de l'image, et vouée à l'intelligibilité.

Iwona Lorenc

**Le versus esthétique éthique.
Les lieux de rencontres possibles entre Lévinas et Lyotard**

Les célèbres arguments de Lévinas, adressés à l'encontre de l'art dans son ouvrage *La réalité et son ombre*, ne devraient pas voiler le fait, que plusieurs aspects de solutions philosophiques de l'auteur de *Totalité et infini* rapprochent les solutions proposés par Lyotard. Ce dernier, ne formule pas de reproches aussi radicaux envers des représentations artistiques. Loin de là, il étire de semblables prémisses philosophiques, un raisonnement, et un jugement du sens esthétique, radicalement différents que ceux-ci de Lévinas. Je suis persuadée, cependant, qu'il est possible d'accorder sur le plan philosophique, les conceptions du langage et de l'image, de ces deux auteurs. À présent, je tenterai de démontrer quelques convergences possibles entre ces deux conceptions. Cet espace éventuel de conjonction, d'un côté, affaiblit l'obligation de respecter la critique de l'art proposée par Lévinas dans l'ouvrage cité, et de l'autre, nous fait prendre conscience que cette critique ne concerne pas pour autant l'expérience esthétique comme telle, mais le modèle présupposé par Lévinas. Probablement, une telle évaluation de l'art, notamment dans sa version post-cézaienne proposée par Lyotard, pourrait s'opposer aux objections formulées par Lévinas.

Rappelons, que ces contestations sont formulées comme suit:

1. L'art capte le temps, et promet une libération illusoire du temps. Pourtant, la seule voie pour sauver l'homme est de s'immerger dans la richesse de la vie s'écoulant, vécue comme un flux. L'art est sa pétrification.

2. L'art séduit par une promesse illusoire de bonheur, nous détournant de notre posture de responsabilité. Dans ce sens, l'art est le contraire de l'engagement. Il est impersonnel, en s'adressant à tout le monde, il s'adresse à personne.

Je n'ai pas l'intention, à présent, de discuter les principes, sur lesquelles Lévinas a basé son argumentation. Parmi ces fondements, importante est la conviction, que généralement, les manières occidentales d'articuler le sens, notamment en arts plastiques, tentent vers la présentation d'un idéal non accessible durant notre vie, vers la vie inexistante, couronnant notre vie achevée, accomplissant d'une certaine façon «l'immortalisation de la fin», et que ces principes contribuent à stopper le désir. Dans ce sens, l'idée de plénitude comme un accomplissement total, est interprétée par Lévinas comme le noumène de la mort du désir. D'après Lévinas, ce n'est pas l'art qui est la manière de quitter ce cercle de mort, imposé par la culture, mais l'expérience du visage en tant que relation

éthique. Est-ce que l'abandon, de tout ce qui est esthétique, en faveur de tout ce qui est éthique, signifie cependant la renonciation de représenter?

Catherine Chalier remarque, que la tradition hébraïque, à laquelle se réfère l'épiphanie du visage de Lévinas, n'interdit pas toute la présentation, mais celle qui prétend être complète (l'homme ne devrait pas tenter devenir l'égal de Dieu). La présentation donc, ne devrait pas démontrer le plein sens en plein éclat (ceci est impossible). En revanche, est possible la présentation, dont sont harmonisés: la lumière et l'ombre, le visible et l'invisible, ouvert et fermé.

Ce motif issu de la tradition hébraïque, cité déjà – comme nous le savons – tout en restant un fort impulse pour Lévinas, est renforcé par des influences phénoménologiques. Il s'agit notamment de la version heideggerienne de phénoménologie développée en France, dans le même esprit que les premiers travaux de Lévinas, l'œuvre de Merleau-Ponty, ou les débuts phénoménologiques de Lyotard.

Et Lévinas, et Lyotard, situent leurs analyses de l'expérience du sens dans l'espace antérieur au langage, et plus large que celui traité par la sémiologie. Pour Lévinas, l'expérience épiphanique du visage, échappe aux catégories sémiologiques. Lyotard, ne souhaite pas y enfermer que des relations éthiques, mais également des expériences esthétiques, notamment de l'art contemporain. Tous les deux, sont animés par l'objection à l'encontre des tendances logocentriques de la culture occidentale. Ils s'opposent à amener le sens vers la signification, à la hypothèse de la «transmission» du sens (dont le sens d'expérience éthique et esthétique) en langage de notions. Ils s'opposent, également, à enfermer le sens dans la relation: signifiant – signifié, dans les limites imposées par des règles de la communication linguistique. L'un, et l'autre se nourrissent par les inspirations phénoménologiques (la différenciation *Sinn* et *Bedeutung* Frege-Husserl), par la catégorie d'intentionnalité de Husserl, par l'interprétation phénoménologique de l'expérience en tant qu'un acte d'auto-transcendance (l'entité de l'expérience est de transgresser ses propres limites vers ce qui le dépasse). Tous les deux ont une attitude critique et sélective par rapport à la tradition phénoménologique, et rejettent ses versions scientifiques classiques, ainsi que ses conséquences «égologiques».

Le visage impose un rapport intentionnel, oblige à réduire ce qui est visible en faveur du sens transcendantal, invisible. L'expérience du visage n'est pas une lecture de signes: elle est un appel, et pas une expression ou une image de quelque chose de caché, son sens n'est pas réductible à des images de langage. Cette expérience initie un engagement, qui n'est ni une initiative, ni une manifestation du pouvoir de l'image. Parmi les éléments de cet engagement, il y a la réceptivité, donc, l'ouverture vers tout ce qui est différent, une auto-renonciation à la formule fermée de l'identité du sujet. La représentation plastique aurait été la pétrification de cet engagement, la mise à mort du désir motivant cet engagement.

Lyotard, n'enlève pas à l'art ses capacités de sauvegarder et de susciter des désirs, même ceux, qui forment des relations éthiques. Maints éléments de ladite description, nous trouvons dans ses analyses des expériences esthétiques contemporaines.

Ces expériences (comme par exemple l'épiphanie du visage de Lévinas), sont concrètes, idiomatiques. Elles n'entrent pas dans des cadres imposés par l'analyse traditionnelle philosophique de relation: sujet-objet. D'un côté, elles font tomber les prétentions du sujet de régner, et de l'autre, elles contestent l'enfermement du sens dans des formules de signification d'identité de l'objet. Ce qui lie Lévinas et Lyotard, c'est leur rapport spécifique au concret. Il est positionnel. Cette expérience du concret, remet en question la position établie, tant du sujet, que de l'objet. On ne peut pas la généraliser, ni la répéter. Elle est davantage: *l'épreuve* que *l'expérience*. Ainsi, son sens n'est pas donné, découvert, compris; mais il est quelque chose en train de se produire, quelque chose qui m'étonne.

Lyotard et Lévinas, tous les deux sont persuadés de la force impérative du sens en train de se produire. On n'est peut pas choisir le sens, ce n'est pas le sujet qui décide de l'accepter, et encore moins, le sujet n'est pas son «auteur». Tous les deux philosophes, parlent des expériences transcendantales du sens. Dans les analyses de tout ce qui est esthétique chez Lyotard, cette trame est renforcée par la référence à la notion du sublime de Kant.

Une caractéristique semblable du sens en train de se produire, est, chez les deux philosophes, basée sur les différents champs d'observation. Lévinas rejette la possibilité de traiter les expériences esthétiques dans ces catégories, il abandonne tout ce qui est esthétique, en faveur de tout ce qui est éthique. En revanche, chez Lyotard, tout ce qui est éthique, peut être inscrit dans le mouvement esthétique d'auto-transcendance. Chez l'un, comme chez l'autre, ce n'est pas l'éthique de normes universelles qui importe, mais l'éthique de la responsabilité individuelle: mon rapport à l'Autre est le rapport à l'infinité. Cette ouverture vers l'infinité au travers de l'engagement éthique, d'un côté, oriente mon existence finie, et la ramène vers quelque chose qui la surpasse; et de l'autre côté, c'est justement cette ouverture, qui me permet de garder l'inimitabilité de mon existence. La relation avec du visage, résiste à l'anonymat, et à non-différenciation *Du Même*. L'expérience éthico-esthétique de Lyotard, pareillement, nous maintient dans l'espace de différenciation, et de résistance envers de l'unification généralisée – elle est dissensus, et non consensus, elle est un désaccord, et non une coordination ou une médiation.

Ce qui nous permet de dessiner une échelle successive d'analogies entre ces deux conceptions philosophiques du sens en train de se produire, est son interprétation dans des catégories énergétiques. Ainsi, on peut interpréter le «désir» et la «jouissance», donc la satiété par la vie de Lévinas. Lyotard, en parlant de l'énergie, s'inspire par la psychanalyse (*Les dispositifs pulsionnels*), ainsi que par les définitions physiques (*Les Immatériaux*). Chez les deux philosophes, les aspects énergétiques sont impliqués dans la rhétorique du sens en train de se produire. Ce sens, est considéré par eux, comme un lieu d'une particulière condensation de l'énergie. Les aspects cités, ne se réduisent pas aux catégories sémiologiques.

L'aspect figuratif de l'art et du discours, dont parle Lyotard dans son livre *Discours figure*, c'est leur non réductibilité à la sphère de signification, et justement leur caractère énergétique, gestuel et expressif. Tout discours chez Lyotard,

est une lutte contre toute différence. Ce discours signifie, mais également est signifié,; son sens échappe alors aux intentions du sujet parlant. L'hypothèse, qu'on ne peut pas enfermer le sens du langage dans le „vouloir dire“ du sujet, est commun pour Lévinas et Lyotard.

D'après le second philosophe, l'aspect figuratif du discours et de l'image est habituellement voilé par leur signification. Cet aspect constitue partie omise et oubliée. C'est pourquoi le travail d'anamnèse, effectué par des artistes est si important. La littérature accomplit l'anamnèse des mots, et la peinture: l'anamnèse des couleurs et des lignes. L'anamnèse est un processus parcourant à travers de l'affectif, permettant d'atteindre ce qui est irreprésentable, hétéro génique, idiomatique, tout en restituant son sens émotif, de l'énergie cachée de matière des mots et des couleurs¹.

Nous pouvons lire à ce sujet, en outre, dans *L`inhumain*: «Cette présence en l`absence de l`esprit actif est et n`est jamais que timbre, ton, nuance dans l`une ou l`autre des *sensoria*, dans l`une ou l`autre des passibilités par ou l`esprit est accessible à l`événement matériel, peut en être touché: qualité singulière, incomparable – inoubliable et immédiatement oubliée -, du grain d`une peau ou d`un bois, de la fragrance d`un arôme, de la saveur d`une sécrétion ou d`une chair, aussi bien que d`un timbre ou d`une nuance»². Cet «événement matériel», dont parle Lyotard, est un sentiment, une passion, une souffrance, une peur; il a un caractère unitaire et inimitable. La couleur comprise comme un «événement matériel», est alors quelque chose de plus qu'une qualité physique, perçue par notre organisme psychomotrice. Le peintre – en faisant de couleur un événement du sens – accomplit une certaine suspension, une annulation (on dirait dans le langage du phénoménologie – une mise entre les parenthèses) de cette valeur chromatique, qui conformément à la coutume, à la tradition ou au langage, attribue habituellement la perception à l'objet. À travers cette suspension (une négation, une «erreur»), le peintre fait de couleur un événement sans pareil, saturé par une énergie, «remplit matière par l'âme», dans un certain sens accomplit sa dématérialisation. Ce que Lyotard, appelle l'immatérialité de matière picturale³, est un événement, un autre état de substance picturale, différent de matière dans le sens physique.

Le jaune et le bleu chez Vermeer, deviennent quelque chose d'immatériel grâce au fait que sur l'écran-mémoire (dans le sens freudien), il y a des *images mnésiques*. Si la mémoire du vécu est enregistrée en couleur, la couleur devient un moment spécifique de restitution du temps, un chromatisme particulier. Lyotard, aperçoit cette fonction de couleur non seulement en peinture, mais également en cinéma, et en littérature. D'après Lyotard, cette tendance d'immatérialiser de l'art – illustrée à l'aide de couleur – devient de plus en plus forte dans l'art contemporain. Elle lie des artistes comme Adami, Arakawa ou Buren. Les œuvres de ces artistes sont pour l'auteur de *Que peindre*, une manifestation d'une

¹ Plus largement sur l'anamnèse chez Lyotard, écrit Françoise Coblence in: *Les peintres de Jean-François Lyotard*, dans *Les transformateurs de Lyotard*. Op. cit.

² *Après le sublime, état de l'esthétique (1987)*, in: *L`inhumain*, op. cit., p. 152-153.

³ Voir: *Les Immatérielles*, in: *Parachute* nr 36, IX-X 1984, Montréal, *La peinture, anamnèse du visible* (w: *Misère de la philosophie*, Paris, Galilée, 2000, Posthume), *Que peindre*, Adami, Arakawa, Buren, 2 vol., Paris La Différence, 1987.

certaine crise de sensualité, inséparablement lié au motif auto- thématique. La matière picturale immatérialisée, devient un élément de réflexion sur soi-même, un témoignage du travail constant sur la question concernant les potentialités de peinture. Le moment d'*aesthesis* crée des tensions avec tout ce qui est matériel. Il est interprété dans l'esprit du jeu freudien en «fort – da».

La présence du monde évoquée par la couleur ainsi comprise, est ce qui visible et affectif, échappant à la fois aux significations linguistiques. Cette présence n'est pas reproductible. Dans son œuvre *Misère de la philosophie*, Lyotard, souligne cette particularité de peinture, qui n'est pas destinée à reproduire la présence, mais qui „donne à voir” ce qui est figuratif. La couleur, comprise comme une qualité du visible, rend visible sa face, donc tout ce qui est invisible, affectif, énergétique.

Soyons clairs : l'anamnèse en peinture n'est pas un mécanisme pour rétablir du passé, bien au contraire, elle explore le sens du présent (par exemple, d'une couleur précise). Son temps, c'est le temps présent. Dans la ligne d'Adami, ou dans les constructions d'Arakawa, le sensuel est irréductible – il ne s'agit pas de transmission physique du message pictural en sentiments passés ou actuels. Le but est de lui rendre son propre sens, libéré de significations métaphysiques antérieures (allant des significations communes et utilitaires, linguistiques ou technoscientifiques vers les significations philosophiques). C'est un sens tacite d'événement pictural, son silencieux, fondement énergétique conditionnant sa visualisation figurative.

À la fin, je tiens à attirer votre attention, à des coïncidences entre la direction des analyses citées de Lyotard, avec les analyses d'enchevêtrement humain quotidien de Lévinas. Ce dernier, parle de modalités de la vie quotidienne, telles que l'éros, savourer la vie (jouissance). Lévinas parle également d'économie, en tant qu'un «élément», nommant des conditions de genèse du sujet mature éthiquement. Dans de distincts espaces, ces deux philosophes déterminent différemment les conditions et le déroulement de transformation de cet enchevêtrement. Cette transformation est la délivrance de tout ce qui est: «moral», «immatériel», «subjectif»; et à la fois, elle se déroule au-delà des chemins d'articulation de spiritualité et de subjectivité, établis par la métaphysique et la sémiologie occidentales. Elle ne mène pas vers l'abandon du matériel, comme dans la métaphysique dominée par l'optique platonicienne, mais lui octroie une nouvelle modalité. Ni l'expérience éthique de Lévinas ne va pas «au-delà de ce monde», ni le message éthico-esthétique de l'artiste contemporain n'exige pas d'abandonner «aesthesis», mais il dévoile ses modalités connues par la tradition occidentale.

Les analyses de Lyotard, ne pouvaient pas trouver de place dans la philosophie de Lévinas en raison de la direction différente de leur pensée, puis, des accents différemment posés. Je crois, cependant, que ce n'est pas en raison des arguments invoqués par Lévinas à l'encontre de l'art dans son ouvrage *La réalité et son ombre*. Ces arguments sont relatifs à un certain modèle de l'art, fonctionnant dans la culture occidentale. Ils sont issus de la critique de cette culture, et de la direction anti-logocentrique de cette critique qui est semblable chez les deux philosophes. Lyotard, en utilisant les catégories du sens en train

de se produire, ne pense pas à cet art. Les analyses de l'expérience de limites du langage et de l'image, comme les conditions du sens, sont peut-être des plans possibles, mais non accomplis, d'un concevable accord entre Lévinas et Lyotard. Cela mérite, bien évidemment, d'être analysé plus largement que dans mon ébauche.

Jacek Migasiński

Lévinas: la phénoménologie génétique, l'empirisme transcendantal et les limites de l'expérience

La tendance principale de la pensée lévinassienne, c'est assurément – pour évoquer l'intitulé de cette conférence – le dépassement des limites du mot et de l'image. C'est une pensée sans aucun doute transgressive. Les effets d'une telle transgression influencent la compréhension et, du moins, le statut des attitudes philosophiques telles que la phénoménologie, le transcendantalisme, ou celui des concepts philosophiques tels que la subjectivité, l'expérience, le témoignage. Comme ce sont des attitudes et des concepts d'une importance philosophique considérable, il convient d'examiner les changements survenus dans leur compréhension, dus aux analyses de Lévinas; ce qui nous aidera à éclairer – tel est notre espoir – l'état actuel d'une certaine partie, tout au moins, du champ problématique de la philosophie contemporaine.

En général, on peut constater que, dans la forme classique de la phénoménologie, ce qui repousse le plus Lévinas, ce sont son idéalisme transcendantal et l'interprétation, qui lui reste liée, de cette catégorie principale qu'est l'intentionnalité. Cette interprétation mène vers une façon d'envisager la relation entre la conscience humaine et le monde (ainsi que les autres consciences) selon les catégories propres au donner-du-sens (la *Sinnggebung* husserlienne), entendu comme production des objets de connaissance, ce qui empêche de la concevoir comme une référence à «l'extériorité» vraie – ce qui constitue, comme on le sait, l'objectif principal des analyses lévinassiennes.

Tout compte fait, même si la tâche que Lévinas a entreprise «dépasse la phénoménologie», «nos analyses» – constate-t-il – «proviennent de l'esprit de la philosophie husserlienne», à savoir de la phénoménologie qui est «revenue au rang de toute la philosophie»¹.

Une telle ambivalence de Lévinas envers la phénoménologie n'a pourtant rien d'étrange, elle n'est non plus une «invention» de son cru ni une «découverte». Elle s'enracine dans la phénoménologie même de Husserl. En déclarant soutenir la priorité de la certitude apodictique de l'ego transcendantal, Husserl commence à élaborer une tout autre façon d'appréhender la constitution, et il dit: «le caractère constitutif de l'expérience du monde ne signifie pas seulement

¹ E. Lévinas, *Czas i to co inne (Le temps et l'autre)*, p. 16; *Istniejący i istnienie (De l'existence à l'existant)*, p. 61; *Całość i nieskończoność (Totalité et infini)*, p. 8 et 15; *O Bogu, który nawiedza myśl (De Dieu qui vient à l'idée)*, p. 42, 69, 157, 200; *Inaczej niż być lub ponad istotą (Autrement qu'être ou au-delà de l'essence)*, p. 159, note en bas de page p. 37, p. 300-301.

mon expérience complètement privée, mais également une expérience communautaire: le monde même, conformément à son sens à lui, est un et le même monde auquel, par principe, nous avons tous accès à travers l'expérience»; et puis, de façon fort significative, il conclut que, comme la subjectivité possède sa propre «genèse temporelle interne», on doit s'attendre à ce que «cette genèse possède, elle aussi, son propre *apriori*», et que, «à la constitution des objets, "statique" car référée à une subjectivité déjà "développée", correspond la *constitution génétique apriori*»; et alors «dans ce que l'analyse dévoile comme intentionnellement contenu dans la constitution du sens dans la vie, il reste un résidu de "l'histoire"»².

Cependant, on ne peut ne pas apercevoir que, également dans la seconde des versions de la phénoménologie indiquées plus haut, il reste certains éléments du transcendantalisme si l'on entend par là une recherche des conditions de possibilité de la fondation du sens de la vie et du monde, et donc tout aussi celles de l'expérience et du savoir. Pour Husserl en tant qu'auteur de cette version, la relation intersubjective entre les corps vivants, la communauté de la disposition naturelle dans le monde de la vie quotidienne et certains «résidus» historiques superposés dans les pratiques humaines et dans la pensée constituent tout autant un certain *apriori* de l'expérience, mais un *apriori historique*, dynamique.

Natalie Depraz appelle une telle phénoménologie, en renvoyant à Wilhelm Szilasi, «empirisme transcendantal»³. Il est bien connu que la position philosophique définie de la sorte est liée avant tout à la philosophie de Gilles Deleuze. Dans ses recherches pourtant, Deleuze ne s'inspirait aucunement de la phénoménologie – il voulait reproduire la genèse «objective» des phénomènes et des concepts, qui provient de la structure de la réalité, structure certes ontologique, mais «événementielle», à chaque fois différente, plus profonde que le niveau de la relation sujet-objet. Ses recherches le conduisaient plutôt à renverser d'un geste décidé tous les privilèges épistémologiques et ontologiques du sujet⁴. À l'opposé de la phénoménologie de Husserl.

Si nous admettons pourtant que les conditions transcendantales de l'expérience peuvent être tirées de l'expérience même (de la relation sujet-objet) qui, elle, change au cours du temps, l'expression «empirisme transcendantal» – au sens différent de celui de Deleuze – peut être appliquée au projet de la phénoménologie génétique d'Husserl. D'ailleurs, on sait que Maurice Merleau-Ponty a été le premier à avoir développé de façon programmatique la phénoménologie de la genèse.

Or, en retournant à notre sujet principal, nous posons la thèse que, dans une grande partie de ses analyses, Emmanuel Lévinas a lui aussi pratiqué «l'empirisme transcendantal» au sens expliqué plus haut, ou autrement dit,

² Voir E. Husserl, „Intersubiektywność a podmiotowość transcendentalna (fragment *Formale und transzendentale Logik*)”, tr. B. Baran, in: *Teksty Filozoficzne – Twarz Innego*, PAT, Cracovie 1985, p. 5, 9, 12, 15, 23.

³ Voir N. Depraz, „Le tournant politique de la phénoménologie”, in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, no 2/2004, p. 153-154; à consulter également N. Depraz, *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, Kluwer, Dordrecht 2001.

⁴ M. Herer, *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje (Structures – machines – créations)*, Universitas, Cracovie 2006.

il a pratiqué la phénoménologie génétique indépendamment de sa façon de se couper d'un geste décidé de la phénoménologie «statique»; d'où l'ambivalence décrite. La seule question essentielle pour nous reste celle de savoir si le «transcendentalisme de Lévinas» est un fondement stable ou s'il laisse plutôt sa place à une autre attitude au fur et à mesure que la position du philosophe se radicalise (ou évolue).

Dans son oeuvre, Lévinas réalise le programme d'une métaphysique qui est conçue comme une éthique, qui dépasse le cadre ontologique de l'expérience et qui reste donc à la recherche de nouveaux moyens d'expression dépassant les fonctions descriptives, prédicatives (propres au plan ontologique), moyens renvoyant aux fonctions prescriptives et même performatives du langage. En réalisant ce programme, Lévinas affronte la tâche d'une description de la genèse de la subjectivité humaine à partir du niveau des expériences les plus originaires et les plus quotidiennes jusqu'au niveau du sujet qui, parvenu à l'état de maturité morale, prend sur soi la responsabilité inconditionnelle pour l'autre. Tel est le problème central de sa philosophie. Lévinas le résoudra en imposant des conditions de plus en plus radicales à la subjectivité parvenue à l'état de maturité morale – sans le dire donc, mais en dégageant de l'expérience son niveau transcendantal. C'est un procédé en effet transcendantal: Lévinas avance à reculons à partir des phénomènes empiriquement observables jusqu'à leur condition de possibilité. Une telle condition, mais tout autant la source de ces phénomènes, c'est la nature de l'être même, proprement saisie et corrélée à leur caractéristique essentielle. Le philosophe les décrit, comme on le sait, en employant la formule intraduisible de *l'il y a* – c'est une formule commode, car elle désigne une situation impersonnelle et signifie l'existence, tout en se passant du verbe «être» qui renvoie d'habitude à un être.

En tout cas, la sphère de *l'il y a* n'est aucunement une réalité empiriquement donnée, mais tout au plus une strate dégagee de la réalité, sa strate transcendante qui assure la compréhension de la genèse du sujet humain. C'est n'est pas une sphère de quelque *apriori* idéal, mais c'est un fragment de la structure ontologique de la réalité.

Dans les analyses de Lévinas, cette genèse se présente sous la forme de quelques figures successives de la subjectivité. Rappelons-les sommairement sans les analyser dans le détail. La première figure, c'est «l'hypostase».

La figure originelle du sujet, décrite ainsi, ne correspond pas bien sûr à l'objectif ultime de Lévinas qu'est la fondation du sujet ouvert à l'altérité absolue, à la transcendance qui est la source de l'obligation éthique. C'est pourquoi en cherchant une possibilité d'ouvrir le sujet charnel à l'autre, sa possibilité de saillir au-delà de son identité et de sa solitude, le philosophe fait appel aux phénomènes dont la possibilité se manifeste d'une manière ou d'une autre. De tels phénomènes – à proprement parler, ce sont déjà des non-phénomènes, car ils cachent derrière eux un «mystère» qui ne leur permet pas d'apparaître «dans la lumière» de la conscience, qui rend impossible leur expérience objectivante – ce sont la «mort», la «féminité» et la «fécondité». Ils servent donc à démontrer que, dans la structure ontologique même du sujet, se logent des germes de son ouverture au multiple et à la transcendance.

Dans les analyses de Lévinas, une fonction similaire est encore remplie par deux phénomènes, ou peut-être deux modifications de la figure du sujet que sont la «jouissance» et la «vie économique» (que forment le travail et la «de-meure»). Ces deux modalités de la vie quotidienne, à savoir la jouissance et la vie économique, permettent à Lévinas de saisir la conscience quand elle surgit dans son existence charnelle, et par conséquent, les possibilités de la connaissance avec la fonction fondamentale qu'elle a de se représenter des objectifs possibles à atteindre, mais tout autant avec la distance qu'elle prend par rapport au monde tel qu'elle le trouve, et avec la possibilité de s'en retirer.

Dans les analyses de Lévinas, les phénomènes énumérés plus haut, les événements ou les figures de la subjectivité, constituent des pas successifs menant vers la découverte d'un sujet qui soit éthiquement fondé. Ce sont des conditions de la constitution de la subjectivité humaine, charnelle et consciente, parvenue à l'état de maturité éthique, qui n'est pas encore éthiquement fondée tout en restant prête à rencontrer un autre homme, l'absolument Autre (Dieu) dans «l'épiphanie du visage», prête à répondre à l'interpellation venant du visage, à prendre sa responsabilité. Dans les descriptions de Lévinas, toutes ces conditions, c'est-à-dire l'hypostase, le contact avec la mort, avec la féminité, avec l'enfant à travers la «fécondité», la vie de jouissance et la vie «économique», jouent un rôle similaire à celui, présenté plus haut, de la strate ontologique originelle, à savoir celui de *l'il y a*. Ce sont des conditions transcendantales de la genèse de la subjectivité, tirées de l'expérience quotidienne et soumises à la réduction eidétique. Elles montrent de quelle manière et grâce à quelles situations dans la structure ontologique de la réalité se manifestent des possibilités de détacher le sujet charnel de sa solitude, de sa matérialité, de son présent, de son identité ontique, et de l'ouvrir au multiple de l'existence, à l'avenir, et tout autant de l'élever au-dessus de l'être matériel même si une telle élévation ne devait se ramener qu'à une jouissance esthétique ou à une maîtrise, égoïste quoique déjà consciente, du monde. Cependant, une vraie fondation du sujet humain parvenu à sa maturité éthique, de celui qui place le bien au-dessus de l'être, exige encore des conditions de possibilité tout à fait différentes. D'après Lévinas, une telle fondation peut être inaugurée par une rencontre avec «l'absolument Autre», lorsqu'on entre en «intrigue éthique», lorsqu'on entame un «discours» avec l'autre qui, en tant qu'étranger, vient de «l'extériorité» absolue et m'implore de l'aide tout en «enseignant d'en haut»; par là même, il m'«élit» de façon irremplaçable pour une responsabilité sans limites. Ce n'est que là que se réalise la métaphysique conçue en tant qu'éthique.

La question que nous posons maintenant demande si les conditions de possibilité, successives et cruciales, de la constitution du sujet qui est parvenu à sa maturité éthique, conditions de la métaphysique conçue en tant qu'éthique, ont elles aussi le caractère transcendantal, si elles se laissent saisir dans le cadre de l'expérience, si elles ont tout simplement le caractère empirique.

L'imprévisible, l'impensable et l'insaisissable, peuvent-ils constituer un contenu de l'expérience? Dès le début de son oeuvre, lorsque Lévinas a aperçu les limites de la méthode phénoménologique, il s'est mis à douter que ses recherches (concernant, entre autres, les relations entre «l'existant» et «l'existence») puissent

se référer légitimement à l'expérience.⁵ Cependant, dans sa période ultérieure, il parle nettement de l'expérience qui dépasse «les sens sains» en constituant une sorte de folie platonicienne; il parle de l'expérience d'une «nouveau» complète, de «l'expérience absolue» qui est une révélation de l'être, lequel fait éclater toute forme en s'exprimant, de l'expérience «pure» entendue comme une expérience de «l'absolument étranger», c'est-à-dire comme le «trauma d'étonnement», de «l'expérience au sens propre» en tant qu'expérience de «l'idée de l'Infini». Il décrit également la «phénoménologie de l'Eros» où la transcendance de la féminité prend un caractère non-objectif. Ce sont les conditions que Lévinas impose à la possibilité de constituer un sujet éthiquement responsable que nous pourrions considérer comme des conditions dégagées de l'expérience même. Ce seraient toujours des conditions empirico-transcendantales de possibilité d'un tel sujet, bien qu'elles soient phénoménologiquement insaisissables. Ce serait pourtant une situation-limite de l'empirisme transcendantal.

En tout cas, le sujet parvenu à la maturité éthique, même si l'Autre le met en cause dans son identité à lui, est toujours encore d'une certaine manière justifiée, il est défini comme un «autochtone» dans l'être. Le côté subjectif de l'expérience se laisse toujours décrire phénoménologiquement.

Or, tout cela change dans la dernière période de Lévinas que représentera ici son *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La figure de la subjectivité à l'état de maturité morale, dessinée dans cette oeuvre, diffère significativement des figures précédentes, ontologiquement fondées à un degré considérable, bien que, en la caractérisant, le philosophe recoure aux techniques de la description phénoménologique. Rappelons, tout en passant, que c'est un sujet à structure diachronique, quelqu'un qui, à proprement parler, *n'est pas* ou qui vit «autrement qu'être».

La maternité est une illustration phénoménologique de cette figure du sujet⁶. Et même si certains éléments d'une telle structure du sujet peuvent être interprétés comme certains phénomènes-événements à caractère phénoménologique, néanmoins ce qui constitue fondamentalement le sujet en tant qu'«otage de l'autre» – l'«illéité» donc conçue comme une trace effacée de la transcendance absente, un «passé immémorial», une passivité an-archique, une matérialité découlant de l'intelligibilité – n'est rien qu'on puisse saisir dans une description phénoménologique et exprimer dans un langage prédicatif. Un tel sujet n'est pas un phénomène appartenant au contexte des autres phénomènes du monde, un tel sujet ne peut même pas parler. Il n'est pas en état de transmettre ses expériences. Le caractère préalable des conditions de sa possibilité n'est pas thématizable. Il est impossible de prendre envers lui l'attitude transcendantale – elle se trouve remplacée par un langage elliptique et emphatique, par une sorte de dialectique apophasique. Dans ce cas, la position de Lévinas dépasse l'empirisme et le transcendantalisme.

Par rapport à tout cela, une dernière question se présente à nous. Si l'expérience, au sens le plus large du mot (et renvoyant à l'étymologie polonaise du

⁵ Voir E. Lévinas, *Czas i to co inne (Le temps et l'autre)*, p. 40.

⁶ Voir E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą (Autrement qu'être ou au-delà de l'essence)*, p. 19-32, 86-99, 116, 126-135, 165-200.

mot «expérience» – «doświadczenie»), peut signifier également un «témoignage de quelque chose» – «świadczenie», le sujet éthique de Lévinas est-il soumis aux exigences les plus radicales, peut-il encore témoigner de quelque chose, peut-il transmettre un témoignage quel qu'il soit?

Peut-il être un sujet-*modèle* pour toute humanité?

En essayant de répondre à la question ainsi formulée, il vient à l'esprit une comparaison avec les analyses de Giorgio Agamben concernant la «vie nue», le statut ontologique du «musulman» des camps de concentration. Le «musulman», c'est un prisonnier se tenant à la limite de la vie et de la mort, c'est une forme intermédiaire entre végétation et conscience, en vérité c'est encore un homme, mais réduit à l'état du degré «zéro» d'humanité, plongé dans une apathie complète et en proie aux réflexes physiologiques; à coup sûr ce n'est pas un animal (car il arrive que les animaux soient parfaits dans leurs formes), mais ce n'est pas non plus un sujet – c'est une existence complètement désubjectivée. Un musulman ne parle pas, *il ne peut pas témoigner*. Agamben approfondit avec obstination cette situation paradoxale qu'un témoin «intégral» qui atteint le degré extrême, degré «zéro» d'humanité, ce ne peut être que celui qui, justement, ne peut pas témoigner, et le témoignage sur sa vie et sa mort ne peut être apporté que par celui qui a été sauvé. Ainsi «le rescapé et le musulman sont indissolublement liés l'un à l'autre et seule leur unité-dans-la-différence peut constituer un témoignage». Ce qui conduit à la question suivante: «Que signifie être un sujet de la désubjectivation? Comment un sujet peut-il rendre compte de sa propre dissolution?» À Agamben de répondre: «L'homme est une négation de l'homme, un vrai être humain, c'est celui dont l'humanité a été anéantie», car «le témoignage ne se produit que là où il y a eu une possibilité de parler, et le témoin n'est que là où une dé-subjectivation a eu lieu – le musulman est vraiment un témoin intégral, et c'est pourquoi il est impossible de séparer le musulman du rescapé»⁷.

La situation évoquée plus haut peut être comparée, toutes proportions gardées, au sujet éclaté de la responsabilité éthique radicale des analyses lévinassiennes. Sa situation est tout aussi paradoxale et dialectique. Il est contraint à être responsable au-delà de tout *logos*, au-delà de la possibilité de parler, de penser et de se représenter quoi que ce soit. Pourtant il peut encore témoigner de sa propre éthicité – c'est un témoignage tout à fait utopique et inimitable s'il n'entre pas en relation avec le «tiers» envers qui il peut, face à «l'autre» commun, présenter quelques revendications qui découlent du concept universel de la justice.

(traduit par Dariusz Adamski)

⁷ Voir G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek* (Ce qui reste d'Auschwitz: l'archive et le témoin), tr. S. Królak, éd. Sic!, Varsovie 2008, p. 136-137, 144, 147-149, 158-159.

Gaëlle Bernard

**Ecouter, parler, écrire.
Droit à la parole et exigence de silence chez Lyotard**

Le thème de la parole est incontestablement l'un des lieux de rencontre de la pensée de Lyotard avec celle de Lévinas. Et d'une rencontre qui nomme dans une certaine mesure avant tout un accord, si l'on a à l'esprit d'une part que chez les deux penseurs, la parole en première personne se trouve secondarisée par rapport à l'écoute, voir légitimée par elle, et d'autre part que l'exclusion hors de la communauté parlante est bien l'instanciation pure et simple du mal, comme nous allons y revenir dans un instant. Toutefois, cet accord n'empêche pas des divergences que nous voudrions ici commencer d'éclairer. Une de ces divergences, nous dirions presque la divergence essentielle et radicale, apparaît clairement dès que l'on se penche plus précisément sur la question du droit (et surtout du devoir d'exercer le droit) à la parole. Si l'on se concentre sur la pensée de Lyotard, on verra que, pour le dire ici schématiquement, ce dernier met en regard de ce droit / devoir de parler un droit / devoir de silence qui vient dans une certaine mesure limiter le premier tel est du moins ce qui est engagé par la problématique du «recel» (développée particulièrement dans le recueil *Moralités postmodernes*), ou encore du droit à une «existence secrète» qui est aussi le droit de ne pas répondre aux/des autres. Existence qui, bien qu'indépendante de la situation d'interlocution ou de l'énonciation claire et audible, n'est cependant pas «hors langage», puisqu'elle est suspendue à l'écoute silencieuse d'une voix inaudible, écoute que Lyotard considère comme un devoir absolu au fondement non seulement des droits et des devoirs, mais également de ce qu'il thématise sous le nom d'écriture, véritable «enfant du silence» (Proust) dont autrui n'est ni le principe, ni le destinataire.

C'est sur cette problématique lyotardienne de l'exigence de silence, qui repose sur un jeu de relations complexes entre la capacité, le droit, le devoir de parler et ses bornes, que nous voudrions centrer notre propos, parce qu'elle nous semble être l'occasion d'explorer un des aspects non négligeable de l'abîme qui sépare les pensées de Lyotard et Lévinas.

Pour introduire plus précisément notre propos, disons que la question du silence se décline chez Lyotard selon trois figures – le silence imposé à autrui, le silence imposé à moi par autrui, le silence que je m'impose à moi-même – dont on peut bien considérer qu'elles sont le lieu d'une confrontation au moins implicite avec trois thèses centrales de Lévinas. Thèses qui peuvent être résumées à leur tour comme suit: l'interdit arbitraire de la parole d'autrui est le mal; ma

parole suppose mon silence, parce qu'elle suppose l'écoute d'autrui: elle est réponse et donc responsabilité; l'essence du langage est socialité, ce qui permet de considérer la parole, dans la mesure où elle est adresse et interpellation, comme ramassant l'essence du langage, notamment dans le privilège qu'elle a sur l'écriture (du moins chez le Lévinas de *Totalité et infini*). Il nous semble que ces trois thèses sont explicitement ou implicitement discutées par Lyotard, et que s'il affirme clairement sa sympathie pour la première, les deux autres demandent selon lui à être nuancées, voire clairement rejetées au moins dans certaines de leurs conséquences: ici la divergence prend le pas sur l'accord, étant entendu que c'est paradoxalement cet accord de fond qui engage le désaccord.

Mais rentrons désormais dans le vif du sujet, afin de «déformaliser» ces remarques qui peuvent paraître quelques peu abstraites.

Mort et parole

Commençons par rappeler rapidement le point de convergence indéniable entre les pensées de Lévinas et Lyotard, qui concerne l'interprétation de la privation ou de l'interdit de parole d'autrui comme mort, voire comme meurtre, mal, terreur ou tort, selon les idiomes respectifs de chacun.

Un des enseignements central de *Totalité et Infini* consiste bien en effet à dire que la mort d'autrui concerne toutes les formes d'indifférence possibles à son égard, et particulièrement l'indifférence à l'endroit de sa «manifestation», de sa révélation, qui est toute langagière: car autrui, c'est avant tout la parole – première parole, parole d'honneur –, et refuser d'écouter autrui, c'est commencer de tuer. De ce point de vue, l'originalité de la pensée de Lévinas consiste dans le renversement des rapports entre mort et parole qu'elle opère: ce qu'il nous enseigne, c'est que ce n'est pas seulement la mort qui impose silence, mais que c'est au contraire l'imposition de silence, l'exclusion hors du monde de la parole – et la parole seule fait «monde» selon lui – qui doit être pensée comme mort. Si le point de vue de Lyotard sur la question est plus politique qu'éthique, il détermine lui aussi la mort d'autrui de cette façon. Beaucoup de textes le suggère, dont le remarquable article intitulé «The Other's Rights», où Lyotard affirme explicitement que le décès n'est pas nécessairement un tort, mais qu'au contraire «c'est le tort qui fait mourir parce qu'il implique l'exclusion du locuteur hors de la communauté parlante»¹: tort puisque interdit de parole, autrui est banni de la socialité qui s'institue par la parole sans avoir les moyens de faire appel de son bannissement. A quoi Lyotard ajoute par ailleurs que «quoiqu'on en pense, la peine de mort, si légale soit-elle, évoque toujours ce crime»², ce qui l'amène à traduire de façon apparemment très lévinasienne

¹ «The Other's Right», in: *On Human Rights, The Oxford Amnesty Lectures 1993*, dir. S. Shute et S. Hurley, Basic Books. Nous citons la version française titrée «Les droits de l'autre» déposée au fonds Lyotard de la bibliothèque Jacques Doucet, d'où l'absence de numéros de pages. Toutes les citations sans pagination et sans autre références proviennent de cet article. Rappelons une des définitions du tort donnée dans *Le Différend*: «un tort serait ceci: un dommage accompagné de la perte des moyens de faire la preuve du dommage» (*Le Différend*, n°7, Paris, Minit, coll. «Critique», 1983).

² «l'intime est la terreur», *Moralités postmodernes*, Paris, Galilée, 1993, p. 179.

le «tu ne tueras point» thématise par Lévinas. Citons encore «The Other's Right»: «La loi dit: tu ne tueras pas. Cela veut dire: tu ne refuseras pas à autrui sa place d'interlocuteur». Dès lors, la parole apparaît bien chez Lyotard comme le «droit de l'autre», et comme le droit au fondement de la communauté, comme il entend le montrer dans l'article éponyme. Par où apparaît un autre point de convergence entre Lévinas et Lyotard: c'est que pour l'un comme pour l'autre, cette communauté ne précède pas la parole, mais en découle. C'est évident chez Lévinas, pour lequel s'en tenir à la perspective de la communication comme «fait originel» n'est pas suffisant dans la mesure où cela revient à présupposer un "nous" problématique, une socialité qu'il s'agit au contraire de fonder: en d'autres termes, il faut un événement qui explique la socialité et fasse entrer en dialogue, événement qui n'est autre que le passage du Visage³. Or ceci, à nouveau, Lyotard le dit tout aussi clairement: «le *nous* humain résulte de l'interlocution et ne la précède pas»⁴.

Ainsi la parole est-elle thématisée chez nos deux auteurs comme l'instigatrice de la communauté, et comme étant avant tout un droit de l'autre, droit fondamental qu'il faut absolument faire respecter: la menace de silence ou d'abjection est du même coup ce à quoi on – ce «on» incluant paradigmatiquement le philosophe – doit se rendre sensible: ce que l'on doit entendre par delà le bruissement des paroles, c'est le silence arbitraire toujours potentiellement imposé à l'autre.

Or, tout ceci revient en fait à suggérer que ce qui fait à son tour *mon* droit à la parole est l'écoute que je porte à *l'autre*. On trouve ici un autre point de convergence entre nos deux auteurs qui revient à affirmer que la limite «conditionnante» de ma parole n'est autre que l'écoute que je porte à autrui.

Ecouter et parler

Lyotard comme Lévinas semblent en effet thématiser l'idée que je ne suis parlant que parce que j'ai été *adressé* et que parce que j'ai *écouté* la parole de l'autre, même si c'est assez différemment; autrement dit, je ne suis un destinataire que parce que j'ai été, «avant»⁵, un destinataire. C'est là aussi une thèse «basique» de Lévinas, qui fait remonter mon entrée dans le langage à l'adresse d'autrui: la parole d'honneur du Visage est la première parole, qui jette la lumière sur le monde silencieux de l'économie et du Même, donnant au Moi la possibilité de s'exprimer, de se manifester en quittant l'existence phénoménale de Gygès, et ainsi de devenir moi (singulier). Si chez Lyotard, le pôle du destinataire est avant tout limité par celui du référent (je suis parlé avant d'être parlant: c'est la veine dite «païenne» de sa pensée, qui se développera par la réflexion sur *l'infantia*),

³ Cf. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le livre de poche, 1996 [1974], p. 190.

⁴ Nous soulignons. C'est du reste en regard de cette thèse que s'explique un des reproches constant qu'il fait à Rorty: le pré-consensus interlocutoire suppose une communauté humaine qui ne peut que résulter de la parole et de sa fonction d'adresse.

⁵ Avant placé entre guillemets car ce terme est compliqué par l'un comme par l'autre. Nous ne pouvons malheureusement nous étendre ici sur ce point, qui engage toute leur réflexion respective sur l'immémorial.

il l'est aussi par celui du destinataire, soit par le fait que je suis adressé avant que de pouvoir parler et d'avoir la capacité de me parer du langage (ce qui relève cette fois-ci de ce que l'on pourrait appeler la veine «juive» de la pensée de Lyotard⁶). Mais il faut même aller plus loin: car on trouve chez Lyotard non seulement l'idée que ma parole est seconde par rapport à l'écoute de la parole d'autrui, mais aussi que c'est cette écoute, qui coïncide avec mon propre silence, qui rend ma parole *légitime*, qui, en d'autres termes, m'autorise à parler.

Cette idée est là aussi exposée dans «The Other's Right», où Lyotard se pose la question suivante: quand ai-je droit à la parole? Quand et comment la parole, qui est avant tout, on l'a souligné, un droit de l'autre, devient-elle *mon* droit? Car si l'homme a naturellement la capacité de parler, c'est-à-dire de s'adresser à l'autre⁷, cette capacité ne fait pas un droit: il n'y a pas de droit naturel, et cela vaut également pour le droit à la parole qui, comme tout droit, se «mérite». Lyotard explique en effet que pour que ma parole soit légitimée, il faut qu'elle contienne ce qu'il appelle la promesse de l'interlocution, c'est-à-dire qu'elle promette de ne pas faire taire autrui et qu'elle s'ouvre au dialogue. Or, cette visée du dialogue, cette promesse, c'est précisément ce que méconnaît ou ignore la sauvagerie de l'enfance: elle exige donc, pour se réaliser, apprentissage et civilisation. Cette civilisation, Lyotard l'analyse alors comme le moment d'un certain silence, le silence imposé par la relation d'enseignement qui nous apprend à nous taire: «Le maître parle et l'élève écoute, disait Aristote. Dans ce moment le *je* m'est interdit, je suis assigné à la position du *tu* [...] L'élève a la capacité de parler, il doit en conquérir le droit, et à cette fin il doit se taire. [...] Ce silence est bon. [...] Il est l'exercice nécessaire à l'excellence de la parole. [...] L'étrangeté d'un autre sens s'impose en silence à travers l'altérité du maître. Il me prend en otage pour me faire entendre et dire ce que j'ignore. Emmanuel Lévinas a déployé ce thème mieux que personne». Effectivement: qui ne songera ici aux magnifiques passages que *Totalité et Infini* consacre à autrui comme maître, qui introduit en moi ce qui n'y était pas – l'Infini? Pour Lyotard, c'est ce silence, lequel est donc aussi une écoute, qui transforme ma capacité de parler en mon droit à la parole: l'écoute-silence étant le moment d'un enseignement à l'opposé de ce que la tradition a pu concevoir comme maïeutique, elle permet que ma parole soit neuve, c'est-à-dire porteuse d'un sens inédit, et par là même justifiée.

Arrivé à ce point, il semble donc que la pensée de Lyotard soit en parfaite congruence avec celle de Lévinas, et ce qu'il s'agisse du silence imposé à autrui – mauvais silence de l'injustice absolue –, ou de celui imposé par autrui à moi – bon silence civilisateur qui m'enseigne le prix, la valeur de la parole. Pourtant,

⁶ Il s'agit en effet d'une leçon du judaïsme, cf. *Au juste*, avec Jean-Loup Thébaud, Paris, Bourgois, 1979, p. 137, où Lyotard explique que la pragmatique du judaïsme (le «jeu du juste») se caractérise par le fait que l'important n'est pas de parler mais d'écouter: «on n'y parle qu'en écouteur, pas en auteur». Lyotard complète ce «jeu» par le «jeu païen», dont le modèle est dans ce texte la pragmatique des Cashinahua. Il y a là aussi un lieu de divergence avec Lévinas. On peut trouver chez lui une réflexion sur l'être référent: réflexion sur l'histoire, le jugement par contumace. Mais jamais elle ne prend la coloration positive qu'elle peut prendre chez Lyotard. Car chez ce dernier, être parlé sans pouvoir rétorquer – condition de l'enfance – est à la fois misère et ressource.

⁷ La parole est thématifiée par Lyotard, notamment dans «The Other's Right», comme étant d'essence vocative.

la chose mérite d'être nuancée: car il est clair que la problématique de Lyotard fait subir une légère distorsion au récit de Lévinas, qui va finalement mener Lyotard bien loin des thèses de ce dernier. C'est que dans son analyse, Lyotard omet un point central de l'enseignement de Lévinas: à savoir que la parole d'autrui est avant tout un *commandement*, et conséquemment que ce à quoi m'introduit autrui est le *devoir* de répondre.

«Devoir» de parler, «droit» de non-réponse

Chez Lyotard en effet, la figure d'autrui comme Maître se trouve déliée de celle d'autrui comme celui qui m'ouvre au devoir et à la moralité: il ne considère la parole d'autrui que comme parole d'enseignement, au sens où mon silence et mon écoute sont avant tout le moment d'un apprentissage qui va me permettre de dire autre chose que le déjà dit. Si cette écoute autorise ma parole, cette légitimation ne vient donc pas de la réponse à un commandement, mais de la possibilité d'un dire inouï: l'écoute de la parole d'autrui fonde mon droit de parler parce qu'elle me rend apte à poursuivre la tradition de l'inédit sans laquelle la parole perd sa valeur. Le silence imposé par l'apprentissage civilisateur est le moment d'un travail d'étranglement qui va permettre de parler autrement que je ne le fais et dire autre chose que ce que je sais, de sorte que ce qui justifie la prise de parole, ce qui en fait un droit, c'est la rupture avec le déjà-dit: la capacité de parler, écrit Lyotard dans *The Other's right*, «ne se mue en droit à la parole que si celle-ci peut dire autre chose que le déjà dit. Le droit de parler suppose le devoir d'annoncer». Sans cela la parole ne serait que conservation des significations acquises: à ce titre, elle pourrait certes permettre une extension de la communauté, mais tout en la maintenant prostrée «dans la constatation euphorique qu'elle s'entend bien avec elle-même». D'où l'idée que «l'interlocution et le droit de parler, n'est pas une fin en soi. Elle n'est légitime que si, par autrui, l'Autre m'annonce quelque chose que j'écoute sans entendre». Remarquons ici un décalage important par rapport à la problématique de Lévinas, qui est lui aussi au principe d'une divergence essentielle entre nos deux auteurs: par autrui, ce que j'écoute est en fait ce que Lyotard appelle l'Autre, de sorte qu'autrui comme maître n'est maître que parce que par sa parole s'annonce un Autre que j'écoute sans entendre⁸. Cette substitution de l'Autre à l'autre montre que le maître n'est pas, selon Lyotard, l'autrui concret et empirique si l'on peut dire: «Le maître n'est pas la figure d'autrui, de toi, mais la figure d'un Autre dans toute sa séparation. Il est un étranger, l'étranger». Si autrui peut être maître d'enseignement, c'est seulement parce qu'il est lui-même l'otage d'un Autre – qui semble bien être au principe de sa propre autorisation à parler, de sa légitimité en tant que sujet parlant. De sorte que ce qui est au principe de la possibilité de dire le neuf, ce n'est pas tant autrui que

⁸ Nous allons revenir sur cet Autre: précisons que la majuscule est de notre fait, afin de distinguer cet Autre des autres (autrui).

l'Autre qu'il peut receler: ce que m'apprendrait autrui, c'est à écouter l'Autre «dans sa séparation», à apprendre sa langue.

Bref: si tout droit suppose un devoir, on voit que selon Lyotard, je n'ai le *droit* de parler que parce que je *dois* annoncer – ce qui semble somme toute fort peu «lévinassien». En quel sens néanmoins? Evidemment, nous ne voulons pas dire par là que Lévinas refuserait l'idée d'un devoir d'annoncer, bien au contraire, mais simplement souligner que chez ce dernier, la question de la légitimation se pose autrement. Car sur cette question du rapport entre enseignement et commandement, la pensée de Lévinas nous convie là aussi à un renversement: toute sa pensée sur la question – et on sait les difficultés que cela soulève – ne consiste-t-elle pas en effet à dire que ce n'est pas le maître qui fait le commandement, mais le commandement qui fait le maître, le «tenir-pour-maître» si on nous passe l'expression? Chez Lévinas, c'est parce qu'autrui me commande qu'il peut être pensé comme maître d'enseignement, et non l'inverse: la maîtrise, c'est-à-dire la «hauteur» pour reprendre les catégories structurantes de sa pensée, découle en effet de la «misère». Certes, qu'autrui soit maître signifie bien qu'il m'enseigne ce que je ne saurais dire par moi-même: mais cet infini auquel il m'introduit est aussi, et même est avant tout l'infini du devoir. L'inédit qu'il introduit en moi et que je ne pourrais jamais découvrir seul et par moi-même est aussi la responsabilité, la possibilité de donner et d'offrir les ressources de mon économie: bref, la possibilité d'un partage du monde, ou plutôt d'un devenir monde par le partage (justement opéré premièrement par le rapport langagier, dont on sait que Lévinas le pense comme une pro-position du monde⁹). Par là on peut dire que si la parole d'autrui suppose mon silence, elle *exige* également ma parole comme un *devoir* que j'ai à remplir. Pour Lévinas, que «je» ne sois autorisé à parler qu'en fonction d'une écoute, c'est indéniable: car dans le fond c'est par cette écoute que mon existence peut se «justifier». Mais cela signifie aussi que je ne suis autorisé à parler que parce que je suis *requis* de répondre à autrui, de sorte que ma capacité de parler ne se mue en droit de parler que par le devoir de réponse: elle n'est un droit que pour autant qu'elle est responsabilité. C'est du reste ce que dit le «Tu ne tueras point» du Visage: que le visage parle, cela signifie que le moi est sollicité à la parole face à autrui, qu'il est investi comme sujet parlant, de sorte que parler, c'est être appelé à la parole, c'est être engagé à entrer en dialogue, à répondre, enjoint à ne pas se refuser à la communication¹⁰. Par conséquent, on peut dire que chez Lévinas, refuser d'entrer en dialogue, refuser de répondre à autrui est la violence même, c'est revenir à l'existence naïve, à ce qu'il appelle l'«athéisme» de l'«existence séparée». C'est commettre, précisément, une, voir la faute.

Or sur ce point précis, Lyotard est en parfaite rupture avec l'auteur de *Totalité et Infini*. Le *droit* de parler n'est aucunement un *devoir* de parler, pas plus

⁹ Cf. *Totalité et Infini*, Paris, Le livre de poche, 1998 [1961], pp. 94-100.

¹⁰ Ce que Lyotard sait parfaitement bien; il avait noté très tôt que le propre de ce qu'il appelait à l'époque le «dispositif judaïque» est qu'il véhicule le grand paradoxe que je est celui qui est saisi par la parole et que tu est celui qui parle, de sorte que c'est de tu que le «je» reçoit le don de parler, qu'il est irréductiblement «en dette» vis-à-vis de ce don de parole, et que «le péché consiste à méconnaître cette dette». Sur ce point cf. «Sur une figure du discours», *Des dispositifs Pulsionnels*, Paris, UGE, 1973, p. 147.

que le refus de parler n'est condamnable. Au contraire même, Lyotard s'oppose fermement à l'équation droit / devoir et met en évidence un droit, voire un devoir de se taire face à autrui. Ce qui du même coup indique finalement une différence dans l'interprétation du «tu ne tueras point»: ne pas répondre à autrui, ce n'est pas, comme chez Lévinas, perpétrer le meurtre; ne pas tuer exige seulement de ne pas être sourd à autrui, de ne pas le bâillonner et de défendre sa liberté d'expression lorsqu'elle est menacée. C'est ce que suggère la lecture de certains textes du recueil *Moralités postmodernes*, comme «Ligne générale» ou encore «Intime est la terreur», où Lyotard affirme de façon assez tranchante que l'«on n'a jamais encore prouvé qu'un silence voulu soit une faute. Ce qui est un crime est de l'imposer à l'autre»¹¹. Dans ces textes, Lyotard met en évidence l'existence d'un autre silence légitime que le silence de l'enseignement, silence qui est exigé comme un devoir au risque que ma propre parole perde tout son sens.

Avant d'expliquer ce point, concédons que dans ces textes Lyotard ne mentionne jamais explicitement Lévinas: ses ennemis nommés sont plutôt les philosophes dits «de la communication» (Habermas et Rorty essentiellement), et ce qu'il vise et attaque, c'est toute forme de pensée contribuant à poser la communication, l'interlocution et l'échange comme tâches ultimes de la réflexion philosophique. Mais ceci dit, il nous semble que tout lecteur de *Totalité et Infini* ne pourra, à lire ces pages, que penser à Lévinas: car ces textes font résonner un lexique lévinassien qui ne peut manquer d'interpeller. Lyotard y développe en effet l'idée d'un droit à une «existence séparée», qui est le «droit de ne pas être exposé», c'est à dire le «droit de ne pas avoir à répondre aux autres», le droit de garder un «quant à soi» dont il affirme précisément que le rapport dialogique avec autrui ne peut, s'il devient hégémonique, qu'annihiler¹². Comment, ici, ne pas songer à Lévinas, et ne pas voir une prise de recul nette vis-à-vis de sa «philosophie première»?

Parler ou écrire

Dans «Ligne générale», Lyotard cherche à montrer la nécessité de préserver la possibilité d'une ligne d'existence dite «intime» et, assez étrangement au premier abord étant donné l'anti-subjectivisme ferme qui caractérise la pensée de Lyotard, à défendre l'existence d'un soi qui n'est pas qu'au dehors et qui se perd à être trop exposé. Dans cette veine, il y explique que l'appel à l'expression, à la communication, au dialogue, à la discussion peut, si elle s'insinue dans le tout de notre existence, nous porter au seuil de nous-mêmes, jusqu'à évider la parole de son sens et à lui faire perdre son prix et sa valeur. Car parler, nous l'avons déjà souligné, n'a de valeur que comme possibilité de l'inédit et sortie hors des «redites». Or dire le neuf, cela suppose certes d'être enseigné par autrui, mais cela suppose aussi d'écouter un Autre en soi – dans le soi et qui fait le soi –,

¹¹ «Intime est la terreur», *Moralités postmodernes*, p. 179.

¹² Cf. «Ligne générale», *Moralités postmodernes*.

écoute qui suppose l'arrêt de la parole adressée et dont Lyotard estime qu'elle est ce qui fait le prix ultime de la parole. Citons là encore Lyotard: « Il y a dans ce soi un autre [...]. Cet autre exerce sur le soi un droit absolu qui n'a jamais été contracté et qui ignore la réciprocité. Il est tout autre que "les autres". Il exige notre temps et notre espace secret sans rien nous donner en échange [...]. Or, tout occupés à la légitimité des échanges dans la communauté avec les autres, nous sommes inclinés à négliger *le devoir* que nous avons d'écouter cet Autre et [...] à devenir ainsi nous-mêmes parfaitement permutables dans les conditions du droit public et privé, sans reste»¹³. Cet Autre, c'est ce qu'ailleurs Lyotard appelle le partenaire bizarre, la région inhumaine, la quasi-voix intérieure dont l'écoute silencieuse peut seule fonder à ses yeux la liberté d'expression. Lyotard demande en effet: «Pourquoi aurions-nous la liberté d'expression si nous n'avions rien à dire que le déjà dit? Et comment avoir chance de trouver à dire ce que nous ne savons pas dire si nous n'écoutons pas du tout le silence de l'Autre en dedans?»¹⁴ On a dit plus haut que les philosophes visés dans ces pages étaient avant tout les tenants de l'éthique de la discussion: et effectivement, ce que Lyotard tient à souligner ici, c'est que la requête de communicabilité – et plus généralement la demande d'exercer ses droits et de les faire respecter – est une violence faite au soi, dans la mesure stricte où elle est une violence faite à l'Autre différent des autres, c'est-à-dire à l'inhumain qu'il abrite et dont on sait qu'elle est la ressource (misérable) de résistance à l'autre inhumain, celui du système¹⁵. Ainsi, si l'on ne peut dénier que le droit à la parole soit un droit auquel doivent veiller les institutions politiques et tout simplement la république, il faut aussi résister à celles-ci quand ce droit se trouve métamorphosé en devoir de réponse et en vient à écraser l'Autre en soi, dont on voit finalement qu'il est le véritable fondement de la sortie hors du circuit des redites.

On comprend alors pourquoi un silence voulu ne doit pas forcément être considéré comme une faute: c'est parce qu'en lui se joue au contraire le *respect d'un devoir face à l'Autre*. Ce qui est objet d'un devoir, ce n'est pas de s'adresser à l'autre, c'est de prêter écoute à l'Autre en moi, qui est certes au principe de la sortie des redites, mais qui suppose aussi l'interruption du circuit de l'échange linguistique: parler aux autres (et parler, encore une fois, est toujours s'adresser) ne peut, si cela est érigé en «impératif catégorique», que nous amener à résilier le devoir que nous avons d'écouter la voix de l'Autre. D'où, pour maintenant y revenir, un certain déplacement par rapport aux analyses de Lévinas: le tort, l'injustice absolue, ce n'est pas de ne pas parler, de ne pas répondre, et ce n'est pas non plus *seulement* de bâillonner la voix des autres, c'est aussi d'oublier la quasi-voix silencieuse de l'Autre au-dedans. Autre qui

¹³ *Id.*, p. 109, nous soulignons. On voit qu'ici Lyotard quitte Lévinas sur un autre point précis. Alors que chez ce dernier, c'est le rapport à autrui qui permet au même de devenir moi, soit de gagner sa singularité, chez Lyotard, ce rapport peut menacer l'ipséité («...devenir ainsi nous-mêmes parfaitement permutables...»), dans la stricte mesure où il peut nous amener à négliger l'Autre en soi, l'hôte clandestin qui rend chacun singulier, et dont Lyotard démultiplie les noms: langue, Chose, enfance... La similarité de structure (celle de l'Autre dans le même) ne doit donc pas masquer des différences massives.

¹⁴ *Id.*, p. 110.

¹⁵ Cf. «Avant-propos: de l'humain», *L'Inhumain*, Paris, Galilée, 1988, p. 15.

demande, pour être entendu, l'exercice d'une violence faite à soi-même, une terreur intime, c'est-à-dire un l'imposition d'un silence à ma propre voix.

Tout se passe donc ici comme s'il y avait en fait plusieurs silences: le mauvais silence du despotisme d'abord, silence arbitrairement imposé à l'autre; le bon silence civilisateur ensuite, celui de la relation asymétrique que m'impose le maître et qui m'introduit à l'Autre comme la possibilité de l'évènement; et enfin le silence de l'existence séparée, du devoir d'écoute de l'Autre qui requiert comme sa condition de faire taire l'échange de parole avec les autres, de s'exiler de la communauté interlocutrice qui le menace: silence que je m'impose et que je *dois vouloir* m'imposer. Car si ce silence n'est, à la différence des deux autres, à strictement parler ni bon ni mauvais, il est la condition pour que le crime contre autrui ne soit transformé en crime contre l'Autre, et pour que réponse soit ainsi fait à sa voix. Or ce travail d'écoute et de réponse n'est autre que *l'écriture*: par où nous en venons maintenant, trop brièvement, à ce qu'on peut bien considérer comme une limite «absolue» (non «conditionnante») de la parole chez Lyotard.

Ecouter et écrire: phraser «l'imparable»

Nous avons souligné que l'écoute de l'Autre – et non d'autrui – est selon Lyotard ce qui donne à la parole sa valeur, puisqu'elle permet de dire le neuf: elle semble donc la légitimer. Mais il faut nuancer: car à bien lire les textes, on verra que cette écoute n'est pas seulement au principe de l'interlocution, mais de ce que Lyotard appelle l'écriture au sens vaste, dont Lyotard ne cesse justement de suggérer qu'elle n'a absolument rien à voir avec la parole, dont elle semble supposer au contraire l'arrêt.

Qu'on considère d'abord la façon dont Lyotard caractérise l'écriture, et l'on verra qu'elle est toujours déterminée comme suspension ou réduction de tout ce qui est indéfectiblement attaché à la parole. D'une part, Lyotard souligne que l'œuvre d'écriture n'est possible que dans ce qu'il appelle un «désordre pragmatique» qui met à mal l'axe de la destination. L'écriture est en effet sans destinataire: on n'écrit pas pour quelqu'un, mais bien plutôt sur le mode de la bouteille jetée à la mer. Lyotard n'a cessé de le répéter, jusque dans ses derniers textes sur Malraux: «il y a [...] dans l'œuvre d'écriture et de pensée une indétermination pragmatique de destination», et tout au plus peut-on dire que le «destinataire de l'écriture et de la pensée présente tous les traits d'une entité non-empirique, vide»¹⁶. L'écrivain ne sait donc pas à qui son écriture s'adresse, plus même: il n'en a cure; d'où ce jugement tranchant prononcé dans *Chambre sourde*: «Aucune considération pour les autres dans la "création". A qui s'adresse l'écriture est une question inane. [...] Personne n'en est dépositaire, comptable, ni responsable»¹⁷. Ce que disait déjà à sa façon *Au juste*, qui insistait sur le fait qu'«à parler en général, l'écriture est irresponsable, au sens strict du

¹⁶ «Un partenaire bizarre», *Moralités Postmodernes*, pp. 124-25.

¹⁷ *Chambre sourde. L'antiesthétique de Malraux*, Paris, Galilée, 1998, p. 112.

terme, parce qu'elle ne vient pas en réponse à une question»¹⁸. Ce texte pourrait du reste nous emmener bien plus loin, jusqu'à nier l'idée qu'il y aurait un destinataire de l'écriture: car n'est-ce pas ce que Lyotard explique à Jean-Loup Thébaud dans la première journée de *Au juste*? Me parlant, m'interrogeant sur mes livres, demandant explication, tu me places en position de répondant et c'est toi qui, finalement, me constitue comme auteur, c'est de toi que je tiens la paternité de l'œuvre – comme si l'être auteur était bien le propre, comme le pense du reste Lévinas, de la «parole vive», au contraire de l'écriture qui effectivement serait bien «orpheline». Car, selon Lyotard, écrire ce n'est pas se poser en maître, c'est au contraire une démaîtrise extrême: l'écriture n'est en effet pas un «genre», il n'y a en elle aucune règle prédéterminée à respecter, pas plus qu'elle n'est polarisée par un enjeu ou une finalité. C'est que de fait, on n'écrit pas sur le mode du vouloir dire mais au contraire pour apprendre ce que l'on avait à dire: non pas pour s'exprimer et communiquer donc, mais pour inventer un idiome¹⁹. Invention qui doit tout et n'est possible que par l'écoute du partenaire bizarre que Lyotard reproche au pragmatisme d'ignorer, et qui impose de penser que la pragmatique n'est pas seulement externe – pensable comme rapport de moi aux autres – mais également interne. Pragmatique pour le moins paradoxale ceci dit, puisque, comme on l'a suggéré, elle n'est pas analysable sur l'axe de la destination, et résiste en tout cas à l'interlocution: car si l'Autre semble bien parler et s'adresser à nous, ce serait plutôt au sens où c'est nous qui étendons la parole au-delà de ses bornes. L'Autre n'est en effet pas un interlocuteur: «ce partenaire, ce destinataire, cet autre n'est justement pas le nôtre tandis que nous discutons. La discussion l'élimine *a priori* puisqu'il n'est pas un interlocuteur. Elle ne peut l'admettre qu'en troisième personne, comme ce dont nous discutons. C'est ce que j'appelle mettre entre guillemets. Nous le citons à comparaître»²⁰: comparution qui, ajoute Lyotard, fait précisément taire sa voix et l'annihile.

Dès lors, comment ne pas penser qu'il y va ici, avec l'exigence d'écrire, d'une limitation non pas seulement conditionnelle, mais inconditionnelle de la parole? Car comment l'échange de parole pourrait-il faire réponse de l'Autre? S'il y a en moi un autre qui parle autrement que je ne le fais, et que l'intéressant est de «tenter de parler cette langue de l'autre» comme Lyotard le souligne dans «Intéressant?»²¹, *cette diction se peut-elle vraiment par la parole? S'agit-il réellement de tenter de parler cette langue? Tenter de parler la langue de l'Autre, n'est-ce pas là le "propre" de l'écriture?* Tel est du moins ce que nous semble

¹⁸ *Au juste*, p. 19 et suivantes, où Lyotard explique qu'on écrit toujours en l'absence du lecteur, qu'il faut que toute demande, y compris celle du lecteur, soit mise en suspens.

¹⁹ «Ligne générale», *Moralités postmodernes*, p. 108. On pourrait approfondir cela en montrant que dans l'écriture, l'axe sémantique est lui aussi bien évidemment limité, au sens où il n'y a pas de référent. Cf. par exemple «Le temps, aujourd'hui», *L'inhumain*, p. 84, où Lyotard s'oppose au projet de Carnap. On a là une différence avec Lévinas qui n'accorderait sans doute pas un caractère «positif» à cet orphelinat de l'écrit, comme le fait au contraire et bien évidemment Lyotard.

²⁰ «Un partenaire bizarre», *Moralités postmodernes*, p. 130. Citation ou mise entre guillemets dont on sait qu'elle est chez Lyotard le procédé de la pensée spéculative. On ne peut pas non plus s'empêcher de penser là aussi à Lévinas, à ce qu'il analyse comme «thématisation» d'autrui. Avec, évidemment, toute la différence qu'on voit sans mal entre nos deux penseurs: là encore, substitution de l'Autre à l'autre.

²¹ «Intéressant?», *Moralités postmodernes*, pp. 58-59.

suggérer Lyotard: une différence entre l'ordre de l'écriture et de l'interlocution, mais même plus généralement de *l'écriture* et de *la parole* tout court, qui recouperait en somme la différence entre l'Autre et les autres et, finalement, entre deux formes de silence et d'écoute. «Celui ou celle qui écrit essaie de mettre sa langue à la mesure d'un Autre dont il ignore l'idiome, et même s'il en a un. C'est ce partenaire bizarre que chacun abrite dans sa solitude, *qui fait résistance à la transparence interlocutrice*. Seule la présence incertaine de cet autre en chacun peut inspirer à ses phrases leur véritable valeur, qui n'est pas d'être échangeables, mais annonciatrice de la chose difficile à phraser. Je suis bien d'accord avec vous que l'écoute de cette "présence", *seule l'écriture en a la charge (l'interview, par exemple, l'interdit)*»²². Il nous semble qu'il faut prendre cette déclaration à la lettre. Soutenir l'écoute de l'inaudible voix de l'Autre, c'est toujours témoigner de ce qui certes squatte la parole, l'inspire peut-être et en tout cas la dérange, mais qu'elle ne peut signaler sans la trahir, ou sans se nier elle-même. Seule l'écriture pourrait faire entendre (sans entendre) ce qui est dans la parole, ou plutôt: ce qui nous fait parler, mais qui n'est pas et ne peut pas être parlé. Lyotard écrit: «Chacun, le plus "grand" surtout, écrit pour attraper par et dans le texte quelque chose qu'il sait qu'il ne sait pas écrire. Qui ne se laissera pas écrire, il le sait. Baptisons cette chose *infantia*, ce qui ne parle pas, ne se parle pas»²³. Ecrire, c'est bien tenter de témoigner – indéfiniment – de la sauvagerie de ce qui ne s'échange pas, de ce qui ni ne parle ni ne se parle, et qui à ce titre ne peut que s'absenter du dialogue et de la parole vive. La limitation de l'interlocution semble bien trahir une limitation de la parole telle quelle, l'indicible étant avant tout un «imparlable» – ce dont on ne peut parler. Certes, on nous objectera certainement que la parole n'est pas toujours interlocution, qu'elle n'est pas toujours pensable sur le modèle de l'échange – c'est du reste le premier reproche que Lyotard fait à Rorty: où est l'échange dans la phrase éthique? –, et toute parole n'est pas non plus compréhensible²⁴: mais il demeure que toute parole est toujours au moins adressée, c'est-à-dire minimalement articulée, pragmatiquement articulée. Dire le non déjà dit, sortir des redites, cela suppose le désordre pragmatique au principe de l'invention d'idiome: or comment la parole pourrait-elle l'idiome? Cela est toujours, chez Lyotard, la tâche d'une *littérature*: parce que rendre possible l'inédit, cela suppose d'écrire certes dans la langue, avec elle, mais aussi *contre* elle²⁵, ce qui à son tour suppose aussi une défaite de l'autorité et de l'auctorialité par où

²² «"Réponses" à *Philosophie, Philosophie*», avec T. Briault, P. W. Prado et J. Rogozinski, in: *Philosophie, Philosophie*, Revue des étudiants de Paris VIII Vincennes à Saint Denis, n°5, 1994, p. 105 (nous soulignons).

²³ Dos de couverture de *Lectures d'enfance*.

²⁴ C'est encore le cas de la prescription, qui ne dit rien d'audible; la Voix de Jahvé, que l'on écoute sans entendre. Par où on voit que cette parole est au plus près de l'écriture, car elle comporte du silence au sens que *Le différend* donne à ce terme.

²⁵ Par exemple «Glose sur la résistance», *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 1986, p. 134: «On écrit contre la langue, mais nécessairement avec elle. Dire ce qu'elle sait déjà dire, ce n'est pas écrire». Comment la parole pourrait elle contrer la langue sans nier ses propres traits? On retrouve en tout cas cette idée de l'incommensurabilité de la parole et de l'écriture jusque dans les derniers textes. Par exemple: «La stridence n'est pas commensurable avec la parole» (*Chambre Sourde*, p. 98). Cf. aussi «La male oreille» préface à *Céline, le rappel des oiseaux*, Philippe Bonnefis, Paris, Galilée, coll. «Incises», 1996, p. VII.

s'atteint paradoxalement le règne de la liberté, et d'une liberté au-delà de la responsabilité de la parole.

On peut bien "parler pour ne rien dire", mais on ne peut parler sans s'adresser: la parole est d'essence vocative²⁶. Mais la parole n'est pas le tout de "l'usage" du langage, qui peut être indésigné. Et il nous semble que c'est bien là du reste un des reproches (qui est aussi une défense de la «pensée française») fait aux pragmatistes et communicationnistes: en réduisant tout l'usage du langage à l'interlocution ou à la discussion, on est conduit à ne pouvoir penser cet usage que sur le modèle de la parole, c'est-à-dire en privilégiant l'axe de la destination, ce qui conduit à un concept «pauvre» de l'écriture. «Pauvre» car cela revient à égaliser les réponses, pourtant incommensurables selon Lyotard, aux deux questions «Pourquoi parle-t-on?» et «Pourquoi écrit-on?»: vouloir que tout le langage assume une fonction d'interlocution ou même d'adresse, c'est modéliser l'écriture sur le parler (effectivement toujours adressé et à ce titre toujours promesse d'une communauté), et c'est donc étendre la parole au-delà de ses bornes, c'est la dé-limiter ou l'illimiter de façon non critique.

Mort et écriture: la mémoire du crime

Bref: l'incommensurabilité de la parole et de l'écriture se double bien d'une restriction de la parole telle quelle. C'est ce qui fait dire à Lyotard que «autant la terreur, et l'abjection qui en est le doublet, doit être exclue du régime de la communauté, autant elle doit être subie et assumée, singulièrement, dans l'écriture, comme sa condition»²⁷, car elle est la condition de la non forclusion de la parole inaudible de l'Autre. Mais plus souterrainement, si, comme nous venons de le suggérer, la parole est incapable de témoigner ou en tout cas ne suffit pas à témoigner de l'Autre comme tel, c'est parce que cet Autre relève de ce que Lyotard appelle *l'intraitable*, c'est-à-dire (pour le dire vite ici) de ce qui n'est «pas communicable, ni communiel, pas commun du tout»²⁸, ce qui se refuse au partage et donc au traitement et à l'ordre politique, l'ordre de la chose publique. Or la parole, elle, est au contraire profondément publique et profondément politique: ne serait-ce que parce qu'en tant qu'adresse, elle est promesse d'une communauté, potentiellement réglée sur l'échange interlocutoire, sur l'annonce d'un partage. Ce qui, cela mérite d'être souligné, est sa force: car si l'interlocution semble souvent dépréciée par Lyotard, notamment parce qu'elle fait dans le fond l'intérêt du système et répète le tort que celui-ci fait au langage (l'extension au langage de la routine de l'échange), elle est aussi affirmée comme le recours et la garantie de la communauté humaine. Lyotard affirme même souvent que c'est le mérite de la république, justement

²⁶ Point d'accord avec Lévinas, qui fait aussi tout le désaccord. Selon Lévinas, le langage s'ouvre comme parole, et c'est à cette ouverture qu'il doit être reconduit car il y doit sa signification: de sorte que l'essence du langage est le vocatif, la socialité instaurée par la parole d'autrui, le Dire comme adresse à, que l'on peut retrouver derrière tout dit. Ce que Lyotard refuse, ce n'est pas que la parole soit d'essence vocative, mais de penser que le langage l'est.

²⁷ «Intime est la terreur», *Moralités postmodernes*, p. 180.

²⁸ «A l'insu», *Moralités postmodernes*, p. 162.

définie comme «communauté interlocutrice», que de garantir la communauté en garantissant le droit à la parole et à l'interlocution. La parole, l'adresse, c'est l'institution d'une scène commune, sa production et sa garantie; de sorte que le droit de parler, c'est effectivement, pour y revenir, ce qui interdit le meurtre arbitraire, la menace d'abjection. On l'a dit: refuser à autrui le droit de parler et d'être entendu, c'est commettre un crime; et c'est cette terreur que la république interdit et est chargée d'interdire en faisant de la parole un droit et un devoir: de sorte que la parole apparaît bien comme *la vie et la préservation de la vie de la communauté*.

Ceci dit, Lyotard rappelle souvent que cette vie de la communauté interlocutrice s'autorise, se fonde pourtant elle-même sur un *crime*: que si le droit de parler est ce qui interdit la terreur, le meurtre arbitraire, elle est aussi en retour liée vitalement à un meurtre qui n'est pas le meurtre de l'autre, mais celui de l'Autre justement. Or c'est en prenant en compte cette remarque singulière que l'on verra que si la parole – ou plutôt: l'interdit de parole – est liée, comme nous l'avons vu à la mort, l'écriture – la limitation absolue de la parole – l'est également, quoique de façon inverse, voire quasi conflictuelle avec à la première.

Nous songeons notamment à un passage de l'article déjà cité «Intime est la terreur», où Lyotard, discutant les thèses de Rorty et d'Habermas, leur demande de se souvenir du crime à l'origine de la république française, lui-même pensé comme crime coextensif à l'érection de toute république, soit de toute «communauté interlocutrice». Il s'agit bien évidemment de la décapitation de Louis XVI en 1793: «En décembre 1792, lors du Procès du roi, tenu en sa présence à la Convention nationale, Saint Just se tourne vers la droite où siège la gironde: cet homme, lui déclare-t-il, doit vivre ou mourir. L'alternative exclut la survie. Louis Capet ne peut pas entrer dans la communauté républicaine. Roi, il tenait son autorité de Dieu. La république ne connaît de loi qu'en la liberté. Quand on coupe la tête de Louis 16 en janvier 1793 sur la place de la révolution, c'est à Dieu qu'on coupe la parole. La république, et donc l'interlocution, ne peut se fonder que sur le déicide, elle commence par l'affirmation nihiliste qu'il n'y a pas d'Autre»²⁹. La république, la communauté interlocutrice sous l'idée de liberté, émerge donc comme régicide qui est en fait un déicide, qui lui-même est un altéricide: décapiter le roi, c'est couper la parole à l'Autre, c'est refuser l'écoute de l'Autre, c'est dire qu'il n'y a pas d'Autre, aucun Autre auquel on devrait obéissance. Et telle serait aussi la terreur: le priver de sa voix pour pouvoir donner la parole à soi et aux autres. Manière de dire que la communauté interlocutrice et le droit à la parole se conquiert sur l'oubli de l'Autre et de la dépendance. Forclusion de l'Autre donc, que Lyotard, dans «The Other's Rights», identifie précisément au mal: «le mal dont souffrent les sociétés contemporaines, le mal postmoderne, c'est cette forclusion de l'autre, il est le revers du mal qui affecte les républiques modernes à leur naissance». Revers du crime à l'origine de la communauté interlocutrice et de son érection: mal que, pour cette raison, la communauté ne peut qu'oublier.

²⁹ «Intime est la terreur», *Moralités postmodernes*, p. 180.

Or ce qui est frappant, c'est que c'est à ce crime que Lyotard rattache souvent ce qu'il appelle «écriture»: dans *Moralités postmodernes*, mais aussi dans un entretien avec Rorty, ainsi que dans *Heidegger et «les juifs»*, où on sait que Lyotard lie la question de l'écriture avec la question de l'oubli, l'écriture étant en charge de témoigner, de faire mémoire qu'il y a de l'oublié (à même cette dite mémoire)³⁰. Son idée est en fait que toute politique est d'oubli et que la communauté ne peut qu'oublier ce qui est à son origine. Ainsi, si l'on relie ces textes entre eux, on arrive à l'idée que l'écriture, c'est ce qui n'oublie pas le crime, soit la mémoire de ce que la communauté ne peut quant à elle qu'oublier: à savoir que son être et que les droits qu'elle garantit – et singulièrement le droit de parler et d'échanger des paroles, ce qui est le propre de la république – dépendent de cette violence meurtrière à l'endroit de l'Autre. On comprend alors que toute interlocution, tout échange de parole ne puisse que forclure cet Autre: car la liberté d'expression ne se gagne qu'à la faveur de sa mise à mort alors même que, selon Lyotard, le rapport à l'Autre en est le principe de légitimité.

Résumons. La parole, c'est la vie de la communauté, et la préservation du droit de parler, la garantie contre la terreur arbitraire. Mais cette vie qui préserve du meurtre arbitraire ne se gagne pourtant que par le crime, qui est la mort de l'Autre. L'écriture, c'est ce qui n'oublie pas ce que la communauté interlocutrice oublie: c'est donc ce qui n'oublie pas le crime de l'Autre, ce qui n'oublie pas l'intraitable. Or comment la parole, qui est promesse, vie, ouverture, garantie de la communauté, pourrait-elle témoigner de cet intraitable? Comment un tel oubli pourrait-il dès lors se parler? Il s'agit bien plutôt, avec l'écriture, d'une exigence, voire d'un devoir de silence, que l'on ne peut supprimer qu'au risque de répéter l'altéricide au principe de la civilité, et de se faire soi-même despote.

On remarquera que tout ceci nous fait rejoindre une méfiance ancienne de Lyotard à l'endroit de la parole: son incapacité critique, sa force communielle, c'est-à-dire idéologique. Et on comprend alors pourquoi il est essentiel de limiter la parole, c'est-à-dire de laisser ouvert et possible un «usage» du langage qui ne soit pas destiné et adressé: c'est une ligne de résistance, la seule possible, ou, pour être exact, pas la seule possible, mais la vraie résistance, car seule elle ne forclot pas l'Autre et la dette que toute âme contracte à son égard, par delà la dette «empirique» à autrui. Comme le dit souvent Lyotard³¹, il y a deux sens du mot résistance. Résister, c'est d'abord exercer ses droits et ses devoirs, c'est-à-dire intervenir lorsque les droits fondamentaux ne sont pas respectés, participer au débat, et même s'enrôler dans des combats. C'est une ligne de résistance éthico-politique, effectuée du sein de la scène politique, et selon les règles du système, qu'elle admet par principe, parce qu'elle sait qu'il n'y a pas

³⁰ Cf. notamment «Discussion entre Jean-François Lyotard et Richard Rorty», in: *Critique*, n°456, mai 1985, p. 583; l'adresse aux français dans «Aller et retour», préface à l'édition française de *La pensée américaine contemporaine*, dir. J. Rajchman et C. West, Paris, PUF, 1991; *Heidegger et «les juifs»*, Paris, Galilée, 1988, p. 17; ainsi que le début de *Vortrag in Wien und Freiburg, Heidegger und «die Juden» / Conférence à Vienne et Freiburg, Heidegger et «les juifs»*, éd. bilingue, trad. C. Pornschlegel et W. Rappl, Vienne, Passagen Verlag, 1989.

³¹ Cf. Par exemple «A l'insu», *Moralités postmodernes*, p. 167-168; «débat » dans *Témoigner du différend, Quand phraser ne se peut*, dir. F. Guibal et J. Rogozinski, Paris, Osiris, mai 1989, p. 119.

plus à espérer une alternative globale au système. Mais il y a aussi une autre voie, qui elle n'emprunte rien à l'espace politique, que cet espace, en tant que scène de l'échange discursif, tend au contraire à écraser: celle de l'écriture justement. Résistance que Lyotard qualifie de «secrète», comme l'écriture du journal intime de Winston dans *1984* d'Orwell, et qu'il thématise comme une justesse envers l'*infantia*, comme une attention à l'oublié (au constitutivement oublié). Résister alors, ce serait s'approcher de l'hôte clandestin qui hante l'esprit et, peut-être, rappeler l'oubli du crime coextensif à tout acte d'interlocution, voire à tout exercice des droits.

La question que nous voulons soulever par ces remarques est la suivante: cette différence entre les deux lignes de résistance ne recoupe-t-elle pas dans le fond la différence entre exigence de parler et exigence d'écrire? Différence entre, d'une part la résistance civique et citoyenne qui fait de la parole et du devoir de parler un droit fondamental, dont le travail minima est de le défendre contre toute menace d'abjection qui peut peser sur le dire de chacun, contre l'étouffement des différends; et, d'autre part, la ligne d'écriture dont le travail est cette fois-ci de résister à la menace d'abjection de l'Autre, que constitutivement toute revendication et défense d'un droit refoule. Or une telle ligne d'écriture est forcément une ligne de silence, qui résiste à la parole en tant qu'adresse, ouverture et promesse de communauté. Ne pas oublier qu'il y a de l'oublié, signer l'intraitable que rejette toute communauté, témoigner de l'enfance, c'est-à-dire de l'âme misérable, dépendante, c'est bien témoigner de ce que la communauté ne peut pas parler: résistance qui ne peut que venir contrecarrer la première, au risque de faire taire l'Autre dont toute âme est débitrice.

Quoiqu'on en pense, il nous semble par contre indéniable que dans le fond, la différence et les bornes entre parler et écrire recoupe celle entre souci de civisme, devoir d'étendre le consensus et de s'adresser, et méfiance, soupçon vis-à-vis de tout ce qui étend et garantit la communauté: car cette extension et cette garantie suppose une mise au silence de l'Autre, analogue à l'exclusion d'autrui hors de la communauté. Nous n'avons gagné nos droits, et singulièrement notre droit de parole, qu'à tuer l'Autre.

Un différend?

Notre patient lecteur remarquera sans mal que nous nous sommes bien éloignés du rapport à Lévinas. Mais précisément cette distance n'est-elle pas révélatrice de l'abîme qui sépare nos deux auteurs? Essayons quelques brèves remarques pour raccrocher à cette confrontation en guise d'ouverture.

Nous avons voulu montrer que, outre la problématique de l'*infantia* dont nous n'avons ici quasiment rien dit, Lyotard paraît limiter doublement la parole, au nom de deux écoutes qui sont aussi deux formes de silence. Deux limites qui n'ont pas le même statut, puisque l'une – l'écoute du Maître – conditionne, et même légitime la parole (la fait entrer dans l'ordre des droits), alors que l'autre – l'écoute de l'Autre en moi – la restreindrait plutôt en tant que telle, en légitimant l'écriture qui à son tour apparaît comme limite absolue (non

conditionnante) de *ma parole comme telle*. Le décalage avec la problématique de Lévinas apparaît bien évidemment lorsque Lyotard reconnaît un Autre qui n'est pas autrui et auquel est dûe une obéissance absolue, dont l'écriture a pour tâche de témoigner. Nous n'avons pas parlé de l'écriture chez Lévinas: or sur cette question, et à chercher du côté du Lévinas «confessionnel» plutôt que du Lévinas «philosophe», du Lévinas qui affirme la hauteur de la lettre et non de l'auteur de *Totalité et Infini*, il n'est pas certain que nous ne trouverions pas des points de convergence, tournant, pour le dire vite ici, sur le thème du témoignage, de l'oubli, de la Voix, de l'immémorial et de l'ininscriptible. Conclure sur ce sujet demanderait donc des analyses supplémentaires que nous ne pouvons mener ici. Remarquons juste que Lyotard emprunte beaucoup, dans sa pensée de l'écriture, à ce qu'il lit de la tradition juive et à ce qu'il appelle «les juifs». On pourrait même affirmer et montrer qu'il y a un véritable «devenir juif» de l'écriture chez Lyotard, eu égard bien sûr à ce qu'il entend lui-même par «les juifs», mais dont l'élaboration conceptuelle suppose des emprunts lévinassiens là aussi assez frappants. Du reste, ces deux points, pensée de l'écriture, détermination des «juifs», ne s'élaborent pas indépendamment l'un de l'autre, comme le montre bien la lecture d'*Heidegger et «les juifs»*, où la question de l'écriture se pose à chaque page. Ceci dit, il nous semble clair qu'une divergence de taille ne peut manquer d'apparaître à l'endroit précis où Lyotard affirme le caractère indésigné de l'écriture, sans public ni auteur, refusant d'accorder que le tout de l'«usage» du langage puisse être d'essence vocative.

Ce qui nous mène au deuxième point, concernant la notion de parole. Ici, la chose est finalement tout aussi complexe: car c'est en réalité en fonction d'un accord de fond sur ce qu'en dit Lévinas que Lyotard cherche à se démarquer de ses thèses. Pour Lévinas, la parole est socialité, paix, fait d'une existence justifiée qui ne se refuse pas à la manifestation, en cela gain de ma véritable singularité qui gît dans la responsabilité. Autant de points que Lyotard accorde dans une certaine mesure, mais qui justifie également à ses yeux que la parole puisse être limitée, et singulièrement limitée par l'écriture. La parole est socialité et paix: certes, mais précisément, c'est aussi ce qui fait qu'elle masque «l'angoisse», qu'elle fait le jeu de la communauté qu'elle rassure contre la menace constitutive de l'intraitable et assure contre la mémoire de l'altéride; de même, comme fait d'une existence publique, la parole risque de nous faire perdre la ligne d'existence intime, et sa responsabilité est aussi ce qui risque de masquer l'autre dépendance, l'autre dette, la dette et la dépendance à l'Autre; enfin, quant à la singularité, ne dira-t-on pas plutôt civilité? Comment la parole nous singulariserait-elle si elle n'était liée au silence de l'écoute de l'Autre différent d'autrui, qui fait, rappelons-le, que nous ne sommes pas tous «permutables»? La parole n'est elle pas du reste aussi ce qui risque de noyer le quant à soi comme quant à l'autre, et donc faire perdre ce qui fait qu'ultimement on peut nous dire homme, l'ordre de l'inhumain de l'enfance? Tout ce que la parole vient menacer, c'est ce que l'écriture vient préserver, en tant que l'écriture est proprement ce dont autrui n'est ni l'enjeu, ni le principe, mais tout au plus égard dû à l'Autre, c'est-à-dire aussi à l'enfance. Rappelons à ce titre que la parole d'autrui comme maître d'enseignement justifie ma propre parole, me permet de m'ouvrir à la

promesse de l'interlocution – ce que, Lyotard le souligne, *l'enfant* ne peut pas faire spontanément. Par là, la parole d'autrui me fait passer à l'âge adulte: ce qui signifie, pour le dire brutalement, qu'elle oublie l'enfance. Or s'il y a bien une chose à préserver, à réserver, chez Lyotard, c'est cela: cette misère d'être né avant que d'avoir les moyens de sa propre existence.

Tout ceci nous semble pouvoir être rapporté à une divergence fondamentale entre nos deux auteurs, bien résumée par cette phrase de Lyotard: «Il serait intéressant d'examiner si l'on peut écrire une Critique de la raison altruiste. Ce serait une chose essentielle parce que ce à quoi nous assistons en ce moment, (...) c'est finalement l'acceptation sans examen (...) de l'idée d'autrui comme constitutive de l'enjeu principal de la pensée»³². Cette phrase n'est certes pas là non plus destinée à Lévinas, mais aux philosophes de la «communication». Mais répétons notre étonnement: comment ne pas penser à Lévinas? Et comment ne pas y lire en creux le refus de l'enseignement basique de ce dernier, à savoir que la transcendance ne se dit *que* dans l'injonction éthique du Visage, que dans la concrétude empirique d'autrui, altérité de l'autre homme qui me commande absolument et incessamment? Et comment ne pas dire qu'un tel refus résume finalement le *différend*?

³² In «Les lumières, le sublime. Un échange de paroles entre Jean-François Lyotard, Willem van Reijen et Dick Veerman», *Les Cahiers de Philosophie* 5, «Jean-François Lyotard, Réécrire la modernité», Printemps 1988, Lille, p. 98.

Claire Pagès

Le différend de Lyotard avec Habermas et Rorty: pourquoi communication et consensus ne permettent pas de penser la communauté

Introduction

Commissaire de l'exposition *Les Immatériaux* en 1985 au Centre Georges Pompidou, J.-F. Lyotard agence le parcours autour de cinq notions dont il donne une lecture pragmatique¹: matériau, matrice, matière, matériel, maternité. L'exposition mettait ainsi en avant le passage du paradigme de la matière à celui du langage ou le passage de l'objet au message.

Lyotard a pris acte de l'importance croissante que prenait dans la société la composante communicationnelle, véritable compulsion à communiquer et à assurer la communicabilité, faisant passer les questions du langage au tout premier plan. Cela l'a conduit à réagir à la montée des pensées pragmatistes du social, et à engager un débat virulent avec toutes les pensées du consensus – ce qu'il nomme «la pragmatique sociale» (il a alors tendance à amalgamer les positions pragmatistes de Rorty et celles de Habermas). En retour, *La Condition Postmoderne* et *Le Différend* furent à l'origine d'une vive polémique entre leur auteur et certains de ses critiques les plus sévères comme J. Habermas et R. Rorty. Lyotard a des mots extrêmement durs à leur rencontre, il parle de «l'impérialisme conversationnel de Rorty» et qualifie le «consensus» habermassien de valeur «désuète et suspecte». À la fin de *Pérégrinations*, il évoque encore ces «bonnes âmes» qui pensent remédier aux problèmes avec les règles du dialogue... Il faut rappeler que les propos de Habermas ou Rorty n'étaient pas plus cordiaux. Ainsi Habermas présentait les postmodernes/post-structuralistes comme de jeunes conservateurs, rejetant le monde moderne au nom d'une subjectivité décentrée, d'un esthétisme et d'une liberté d'inspiration nietzschéenne. S'ils sont conservateurs, c'est qu'en abandonnant toutes les normes, ils ont perdu la possibilité de critiquer rationnellement les institutions existantes, critique qui suppose la préservation d'une norme; leur philosophie se couperait ainsi de la réforme sociale². Rorty

¹ D'où viennent les messages?, à quoi réfèrent-ils?, selon quels codes sont-ils déchiffrés, sur quels supports sont-ils inscrits? comment sont-ils transmis aux destinataires?

² J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, NRF, Bibliothèque de philosophie, 1988, Préface, p. IX: «À la suite de la réception du néo-structuralisme français en Allemagne, ses aspects philosophiques ont pris une place grandissante dans l'esprit du public; il en est de même pour l'expression «post-modernité» lancée par la publication de J.-Fr. Lyotard. C'est pourquoi le défi que

qualifiait quant à lui le discours postmoderne de *littéraire* et lui déniait toute effectivité politique³.

À l'occasion de ce débat, Lyotard va déployer tout un argumentaire contre les pensées relatives à la communication de ses contemporains. Dans *Pérégrinations*, il en distingue trois sortes, qui sont à ses yeux autant de modèles pragmatistes de la communauté mais qu'il marie le plus souvent parlant de «pragmatique sociale». D'abord, le modèle de l'unanimité raisonnable, soit le *Diskurs* de Habermas; ensuite, la fonction ultime de la raison elle-même dans l'argumentation méta-pragmatique intersubjective chez Apel, enfin l'accord librement consenti grâce à la discussion ou «conversation libre», ce qui nous reste de raisonnable passés les vains espoirs de fondation de la communauté chez Rorty⁴.

On proposera de développer les arguments qu'oppose J.-F. Lyotard en particulier aux dispositifs de Habermas et Rorty, principalement à l'idée de consensus, en montrant que sont en jeu solidairement le statut et la fonction du langage et la façon dont il faut penser la communauté. Lyotard va défendre plusieurs choses: que le langage n'est affaire ni de communication ni d'information, que son enjeu n'est pas celui de la performativité et que ce n'est pas un médium doté d'unité et «maîtrisable». Au «paradigme communicationnel», il formule trois objections que nous suivrons et qui ont trait à l'usage du langage, à son unité et à sa fonction. *D'abord*, le langage n'est pas quelque chose dont on «use», ce n'est pas un instrument dont on se sert. Celui-ci est d'abord toujours opaque et, en outre, on est, comme c'est aussi le cas avec l'enfance et l'inconscient, toujours aliéné dans et par la langue. *Ensuite*, le langage n'est pas un milieu homogène. Il est fait de différents régimes de phrases, incommensurables, si bien qu'il n'est pas d'unité de l'expérience qui vaille. On peut comprendre alors à quel niveau se situe vraiment le problème de la traductibilité. *Enfin*, Lyotard met en cause la fonction conférée au langage dans le paradigme communicationnel: parler d'une même voix. Le modèle du consensus serait sous-tendu par un grand récit dont il s'agit plutôt de se défaire. Cette structure communicationnelle moderne émancipatoire, accréditée comme modèle politique et ontologique, donne une fausse idée de la communauté et constitue même un risque. En faisant droit aux phrases sentiment, il s'agit plutôt de comprendre la fonction politique du dissensus.

1. L'usage de la langue

La première objection que Lyotard adresse au paradigme communicationnel consiste à défendre que le langage n'est pas un médium de communication.

constitue la critique de la raison menée par le néo-structuralisme définit le point de vue à partir duquel je tenterai de reconstruire pas à pas le discours philosophique de la modernité». Et «La modernité: un projet inachevé», pp. 950-969, in: *Critique* N° 413, Octobre 1981, Vingt ans de pensée allemande, Editions de Minuit, p. 951 sq.: «La modernité est-elle aussi *obsolète* que le prétendent les post-modernes? Ou, à l'inverse, la post-modernité proclamée par tant de voix n'est-elle pas pour sa part pur battage? Le «post-moderne» n'est-il pas un slogan qui permet d'assumer subrepticement l'héritage des réactions que la modernité culturelle a dressées contre elle depuis le milieu du XIXe siècle?».

³ «Brigands et intellectuels», R. Rorty, pp. 453-472, in: *Critique* n°493-494, Juin-Juillet 1988, *La philosophie, comme elle continue...*, Editions de Minuit, pp. 466-467.

⁴ J.-F. Lyotard, *Pérégrinations*, Paris, Galilée, Débats, 1990, p. 77.

Le langage n'est jamais un instrument. Ce n'est jamais quelque chose dont on use. Or le paradigme communicationnel supposerait des locuteurs maniant le langage, sorte d'usagers du langage, maîtres d'idiomes potentiellement transparents et dociles. L'argumentation de Lyotard est triple: (1) Faire du langage un instrument de communication appauvrit considérablement ce qu'il est. (2) Les locuteurs ne sont jamais des usagers du langage. (3) Le langage n'est pas un objet d'usage, car nous sommes plutôt aliénés par le langage, tributaires du langage.

(1) Lyotard décrit d'abord ainsi l'illusion qui a conduit à faire du langage une marchandise comme les autres: depuis 20 ans, dit-il, dans *Le Tombeau*, il est question de faire du langage une marchandise productive. Les phrases deviennent des messages à encoder, décoder, transmettre, ordonner, conserver et sont estimés à proportion de l'information transmise. Le critère est alors celui de la performativité. Le langage devient un des artéfacts permettant de stocker de l'information et de la communiquer plus ou moins bien. C'est là pour Lyotard une grave invalidation des possibilités du langage que de le tenir pour un instrument de communication plus ou moins performant.

C'est d'abord prendre le langage pour une partie, une dépendance alors qu'il est le tout, qu'il est «tout le lien social»⁵, le sol de toutes les œuvres vives du social. Surtout, cela repose pour Lyotard sur une hégémonie, celle du discours cognitif auquel est adossé l'aspect pragmatique et interrelationnel du langage. Le «poétique» se trouve mis de côté⁶. Cet usage du langage qui occupe les contemporains a pour enjeu de connaître les objets aussi exactement que possible et de réaliser à leur sujet, dit Lyotard, un consensus aussi large que celui que peut produire la communauté scientifique⁷. Cette fonction donnée au langage opère comme un procès de rationalisation qui oblitère ses autres dimensions: «Le langage est-il un instrument destiné par excellence à doter l'esprit de la connaissance la plus exacte de la réalité et d'en contrôler autant que possible la transformation?»⁸. Cette rationalisation conduit avant tout à dénier la part de passibilité (à l'événement) et de créativité dans le langage⁹. Lyotard discute alors le fait qu'on nomme *rationnelle* cette rationalité qui revient à n'accepter comme seule valeur que la performativité. Le modèle du consensus, emprunté à la communauté argumentative des sciences – modèle qui ignore en passant le rôle et l'importance du dissensus dans les sciences et leur histoire – conduit à imposer aux sociétés humaines comme idéal une rationalité hégémonique et oublieuse de quantité de genres de discours. Le capital est alors pour Lyotard le nom de cette raison aveugle qui «s'empare des phrases elles-mêmes pour les mercantiliser et en faire de la plus-value dans la nouvelle condition du *Gemeinwesen* qui s'appelle «société informatisée»¹⁰. Il s'agit du genre de dis-

⁵ J.-F. Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Paris, Galilée, Débats, 1984, p. 83.

⁶ «Le temps aujourd'hui», J.-F. Lyotard, pp. 563-578, in: *Critique* n°493-494, Juin-Juillet 1988, *La philosophie, comme elle continue...*, Editions de Minuit, p. 572.

⁷ Idem.

⁸ Ibidem, p. 574.

⁹ Ibidem, p. 575.

¹⁰ J.-F. Lyotard, *L'enthousiasme, La critique kantienne de l'histoire*, Paris, Galilée, La philosophie en effet, 1986, p. 113.

cours qui prétend valider toutes les phrases selon son critère de performativité. L'argument est néanmoins plus fin car ce devenir-marchandise ou instrument du langage, explique Lyotard dans *L'Enthousiasme*, bénéficie de la poussée au commerce qu'il y a dans les phrases¹¹.

En outre, cette compulsion à communiquer et cet intérêt unique pour la communicabilité des énoncés qui contribue à l'accessibilité généralisée des biens culturels n'a pas été vraiment facteur de progrès¹². Lyotard nomme d'ailleurs «barbarie nouvelle cet appauvrissement du langage...»¹³ qui s'accompagne de l'abolition de l'expérience locale, singulière au profit de la communicabilité.

(2) Deuxième argument: les locuteurs ne sont pas des usagers ou utilisateurs du langage. Pour Lyotard, le dit ne se résorbe pas dans l'intention de signification, car le médium n'est pas un milieu transparent qui se contenterait de transmettre fidèlement des intentions, des idées. Le langage est bien plutôt un champ de perception qui fait sens indépendamment des intentions de signifier, car les phrases ne sont pas maîtrisées par les locuteurs qui les prononcent comme on maîtrise et contrôle une production technique, mais ce sont «des concrétions discontinues, spasmodiques, d'un «milieu parlant» continu...»¹⁴. Ici Lyotard revendique sa proximité avec la façon dont Malraux, Merleau-Ponty et Heidegger ont pu appréhender le langage. Il est plus explicite encore dans son entretien avec Niels Brügger. En effet, en dépit de son inspiration wittgensteinienne, Lyotard sous-entend qu'il va plus loin que Wittgenstein, en ne supposant même pas l'existence d'individus parlants¹⁵. Il n'y a, dit-il, que des phrases avec des positions exigées par ces phrases et des enchaînements. Dans cette conception phrastique, l'idée d'un locuteur comme maître et possesseur de son discours se dissout: «Donc il y a ici un renversement des rapports qui exclut que les humains se servent du langage comme d'un moyen»¹⁶.

(3) Troisième argument: le langage n'est pas quelque chose dont on ferait usage, car il est bien plutôt ce dans quoi nous sommes irrémédiablement aliénés. La seule véritable aliénation vient alors chez Lyotard du langage. On n'est pas aliéné par tel ou tel moyen de communication, par le téléphone, et on connaît la grande et profonde critique du concept d'aliénation conduite par lui depuis *Economie libidinale*. Pourtant, il est une aliénation irréductible, une aliénation sans renversement, sans perspective de réappropriation, une aliénation dont on ne sort pas et qui vient du langage. En réalité, celle-ci est triple et caractérise cette situation que Lyotard désigne par le fait d'être «tributaire de» qui désigne le fait d'être dans un bain qui nous rend autre que ce que nous sommes, qui désigne une aliénation en nous, insurmontable, mais qui nous rend plus riche, d'où procède un excès d'identité. Cette aliénation particulière caractérise l'enfance, l'inconscient et le langage.

¹¹ Ibidem, p. 112.

¹² «Le temps aujourd'hui», p. 567.

¹³ Idem.

¹⁴ Ibidem, p. 574.

¹⁵ «Entretien avec Jean-François Lyotard», pp. 137-153, in: *Lyotard, les déplacements philosophiques*, dir. N. Brügger, F. Frandsen, D. Pirotte, De Boeck, Le point philosophique, 1993, p. 148.

¹⁶ Idem.

Dans l'entretien télévisé reproduit dans *Chimères* sous le titre «L'aliénation», Lyotard revient sur cette situation du bébé qui, au sortir du ventre de sa mère, dans le monde où il n'est plus chez lui, entend parler autour de lui sans savoir parler. Il est déjà aliéné par rapport au langage. Ce qui va être dit de lui va le marquer sans réappropriation possible. Comme l'inconscient et l'enfance, le langage se donne comme le milieu de vie dans lequel nous sommes aliénés sans recours. Plus spécifiquement, dit Lyotard, la langue est plus sage et plus riche que nous, chargés de mots dont le sens nous est inconnu, élément qui résiste et donne du fil à retordre. La langue ne se laisse pas faire et exige bien des efforts; sans cesse nos phrases disent autre chose que ce que nous disons et engendrent faux-sens, contresens, méprises et d'autres effets – parfois positifs – qui échappent tout à fait aux intentions de signification. C'est pourquoi, dit Lyotard, «il est évident que nous ne communiquons pas»¹⁷, car la communication implique de prétendre se servir de la langue ou de l'utiliser. C'est là, pour Lyotard, selon une expression favorite, «plaisanterie pure», car la langue «ne se donne pas comme une brave chose». Sa défense de la langue tient à cela, à la reconnaissance de son étrangeté, de son excès sur le locuteur, de sa résistance aux usages, son opacité foncière. C'est pourquoi aussi, dans l'entretien avec Niels Brügger, Lyotard souligne que les hommes n'usent pas du langage mais sont saisis par lui. Il se permet donc de reformuler la troisième blessure infligée au narcissisme humain, que Freud dégageait comme son œuvre, comme blessure linguistique: «nous ne sommes pas les maîtres du langage. Il y a quelque chose qui parle dans notre langage et que nous ne connaissons pas»¹⁸.

Une remarque s'impose ici. Cette idée de l'aliénation dans le langage semble très proche de certains thèmes lacaniens. Pourtant, cela ne doit pas masquer les positions très anti-lacaniennes de Lyotard dans *Discours, figure*¹⁹. Dans *Discours, figure*, l'insistance sur l'irréductibilité du rêve au discours préside à la critique de Lacan: «l'affirmation va à rebours de ce que je crois être l'interprétation de Jacques Lacan, et plus généralement du penchant présent à enfourner toute la sémiologie dans la linguistique»²⁰. Le langage de l'inconscient, si l'on veut vraiment user de cette formule, est sans rapport avec le discours, qui repose sur un système d'oppositions. Il «n'a pas son modèle dans le discours articulé, lequel se dit dans une langue, comme on sait; mais plutôt que le rêve est le comble du discours désarticulé, déconstruit, dont aussi aucun langage, même normal, n'est vraiment exempt»²¹.

2. L'unité du langage

La seconde grande forme d'objection que Lyotard adresse au paradigme communicationnel porte sur l'unité du langage que celui-ci sous-entend, ou du

¹⁷ «L'aliénation», J.-F. Lyotard, pp. 133-138, in: *Chimères*, «La fabrique des affects», n°34, Automne 1998, p. 136.

¹⁸ «Entretien avec Jean-François Lyotard», p. 151.

¹⁹ À cet égard, *Discours, figure* a retenu toute l'attention de Jean Laplanche qui cite le livre à plusieurs reprises pour contrer les perspectives purement linguistiques et formalistes sur l'inconscient. Voir *Problématiques IV*, Paris, PUF, Quadrige, 1998, p. 106; p. 123.

²⁰ J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1985, p. 251.

²¹ Ibidem, p. 253.

moins sur l'unification du langage à laquelle il se livre. À cela, il va opposer que le langage n'est pas homogène mais fait de quantité de régimes de phrases incommensurables. Cette discussion possède quatre ramifications : la critique de la raison et la promotion des raisons, la défense d'une pluralité irréductible de jeux de langage, la question de l'imprésentabilité et celle de la traductibilité.

(1) Lyotard vise d'abord l'universalité et l'unicité de la Raison à laquelle lui semble adossé le paradigme communicationnel. Cette raison devrait entrer dans l'ère du soupçon et se voir préférer un souci *des* raisons qui donnent lieu non pas à des grands discours et récits totalisants mais à ce que Lyotard appelle des «micrologies»²². S'il faut prendre ses distances à l'égard de cette raison universelle, héritée des Lumières mais plus lointainement ancré dans le projet philosophique moderne, c'est que celle-ci ne se déploie pas sans faire tort à d'autres expressions qu'elle écrase et qui ne peuvent pas se retrouver dans l'impératif de communicabilité qui lui est associé par les pragmatistes. Cette raison universellement partagée, partageable et transmissible, constitue déjà un oubli du corps, et surtout du corps inconscient qui définit un type de langage, absolument individuel et singulier, puisqu'il enferme chacun dans un secret intransmissible²³. C'est pourquoi Lyotard définit le fantasme comme cet idiome qui se parle dans l'idiome que je parle mais qui parle plus bas que moi, que le moi pris dans l'interrelationalité discursive et raisonnable²⁴. À la croyance dans l'universalité de la raison est associée, précise-t-il, cette autre exigence dommageable qu'est le projet d'une langue universelle. Lyotard défend ainsi que ce projet moderne d'une langue universelle, soit l'espoir et la foi dans «un métalangage capable de recueillir sans reste toutes les significations établies dans les langages particuliers», a conduit paradoxalement à une grande confusion des raisons²⁵. Contre, Habermas et Rorty, Lyotard engage donc une défense des raisons et des «micrologies».

(2) S'ils croient à la raison, c'est, suppose Lyotard, qu'ils croient à l'unité du langage. Or, celui-ci dit reprendre à son compte, dans l'entretien avec Niels Brügger, l'idée que le langage n'existe pas. Le langage n'existe pas, car *il y a des jeux de langages*. En outre, il y a des phrases qui ne sont pas articulées, par quoi Lyotard se sépare aussi des conceptions structurales, ce qui implique qu'on peut «parler» ou «faire signe» hors du langage articulé. Cet inarticulé qui parle ou se parle est irrémédiablement occulté par le langage de la raison. C'est le figural et l'affect. Rendu hégémonique, le discours cognitif réduit le langage et la parole à ses minima. Dans la *Condition postmoderne*, Lyotard critiquait l'idée selon laquelle la légitimité procéderait, comme le soutient Habermas, du consensus obtenu par discussion. En effet, cette procédure violente l'hétérogénéité des jeux de langage pour produire *un discours un*. Celui-ci sera pauvre, car l'invention se fait, dit-il, sous condition de dissentiment. Aussi Lyotard appelle de ses vœux une condition postmoderne du savoir qui serait culture de la sensibilité

²² J.-F. Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Galilée, Débats, 2005, 5.01.1985, p. 108.

²³ J.-F. Lyotard, *Le Postmoderne*, 21.06.1985, p. 138.

²⁴ Idem.

²⁵ J.-F. Lyotard, *Le Postmoderne*, 25.05.1984, p. 96.

aux différences et capacité de supporter l'incommensurable²⁶. Le corollaire de la pluralité des jeux de langage est en effet leur incommensurabilité. Cela signifie qu'il n'est pas de traduction d'un régime de phrase à l'autre²⁷.

En un sens, Lyotard assume et revendique le reproche que lui adresse Habermas (qu'il adresse plus généralement aux poststructuralistes français). Ceux-ci auraient abandonné le projet moderne en cultivant une vie brisée et clivée en spécialités indépendantes. Or Lyotard revendique le bien-fondé de cette parcellisation de la culture, qui fait droit pour partie – et pour partie seulement – à l'hétérogénéité des jeux de langage. Il soupçonne plutôt la façon dont Habermas entend remédier à cette situation et sa requête faite à l'art, aux arts et à l'expérience de jeter un pont entre tous les discours, de la connaissance, de l'éthique, de la politique, ce qui signifie «frayer un passage à une unité de l'expérience»²⁸. Il faut ainsi liquider tous ces réquisits du paradigme communicationnel que sont la raison universelle, l'unité du langage et celle de l'expérience.

On sera alors en état de saisir la réalité de l'imprésentable. Le problème du langage n'est pas ainsi comme le suppose Habermas avec le discours, celui du consensus, mais celui de l'imprésentable. C'est pourquoi, contre le paradigme communicationnel, Lyotard se réclame des intuitions et pratiques de Diderot et Schlegel. Ce qui est à phraser et qui prend de cours cette tentative, c'est l'événement comme présentation d'une phrase inconnue, inacceptable, et qui ne peut le devenir qu'à la faveur d'une expérience originale²⁹. À cela tient le vrai souci du complexe dans cette passibilité du milieu parlant à l'événement. Cela exige bien sûr de laisser le langage le plus ouvert possible et de résister, dit Lyotard, au projet de Carnap de «réduire et construire le langage»³⁰. Ce souci de l'imprésentable opposé au consensus se révèle essentiel pour la communauté, car il est décisif que l'idéal de la société libre ne soit pas présenté, qu'on comprenne qu'il ne peut pas être montré: «Le droit ne peut pas être de fait: la société réelle ne tire pas sa légitimité d'elle-même mais d'une communauté qui n'est pas nommable en propre mais seulement requise»³¹.

(3) Tout cela permet à Lyotard de critiquer la façon dont a été posée, en particulier par R. Rorty, la question de la traductibilité. Lyotard vise l'attachement de Rorty à la question de la différence des langues. L'incommensurabilité véritable, souligne-t-il, n'est pas celle de la pluralité des langues mais celle des genres de discours, car entre les genres, il n'y a pas de traduction possible. Certes, on peut passer d'un genre à l'autre, changer de genre, mais ce n'est pas une traduction mais une transcription qui implique perte et gain³². Ainsi, pour Lyotard, l'idée que la différence des langues est une difficulté voire un obstacle pour la com-

²⁶ J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Editions de Minuit, Collection «critique», 1979, Introduction.

²⁷ J.-F. Lyotard, *Tombeau*, p. 84.

²⁸ J.-F. Lyotard, *Le Postmoderne*, p. 11.

²⁹ J.-F. Lyotard, *Tombeau*, p. 82.

³⁰ «Le temps aujourd'hui», p. 575.

³¹ J.-F. Lyotard, *Le Postmoderne*, 26.11.1984, p. 76.

³² «Discussion entre Jean-François Lyotard et et Richard Rorty», pp. 581-584, in: *Critique n°456*, Mai 1985, *La traversée de l'Atlantique*.

munication et la production du consensus est un faux problème dont on verra qu'il repose aussi sur une représentation erronée de la communauté. Certes, la communication devient un problème quand on emploie une langue étrangère, quand il faut traduire – c'est d'ailleurs le seul problème de communication qui ait un peu de consistance pour Lyotard – pourtant la traduction d'un idiome à l'autre est possible: «C'est pourquoi je ne crois pas que la communication mérite aujourd'hui un soin particulier»³³. L'intraduisibilité n'est pas ce qui menace les communautés: «les langues sont traduisibles les unes dans les autres, et leur multiplicité contrarie si peu l'universalité d'un sens que la traduisibilité d'une expression est plutôt la pierre de touche de cette universalité»³⁴.

Le vrai problème de la traductibilité, qui reste inaperçu dans le paradigme communicationnel, est celui des phrases sentiments, des phrases affects, celle qui ne sont pas articulées, des phrases silences. Il s'agit de phrases pour lesquelles il n'y a pas de code commun et pas de consensus. Ces phrases sont fragiles et si faciles à négliger. Le discours en effet n'a pour protagoniste que des phrases articulées, avec un locuteur, un destinataire, un message, etc. Le modèle argumentatif, discursif, qui est celui de Habermas et Rorty conduirait à reconduire toutes les phrases à cet unique modèle:

«Prenons l'exemple d'articulation que j'ai nommé l'axe de la destination. La phrase-affect est dite non-destinée. Que sera-ce que de respecter son mutisme en matière d'adresse? Au moins, de lui prêter l'oreille: C'est la règle freudienne, notamment, de «l'attention également flottante», dite aussi de la «troisième oreille». «Pourquoi ne me dite-vous rien?» En demandant pourquoi ce mutisme s'adresse à celui qui le questionne, la question articule le silence en présupposant qu'il s'adresse au moins à l'interlocuteur actuel, le questionneur. Nous appelons cette présupposition d'adresse une demande. Le questionneur demande: «Pourquoi est-ce à moi que vous adressez votre affect, en ne me disant mot?» Cette demande du questionneur requiert que le mutisme du questionné soit adressé. Voici la phrase-affect transcrite dans l'intrigue pragmatique. Cependant celle-ci exige que les phrases soient articulées»³⁵.

C'est pourquoi, finalement, l'objet dont la communauté vivante doit avoir souci n'est pas pour Lyotard le consensus, l'unité du discours, mais le dissensus des phrases: «Le seul consensus dont nous ayons à nous soucier, je pense, est celui qui peut encourager cette hétérogénéité...»³⁶.

3. La fonction du discours. Consensus et dissensus

Le troisième faisceau d'arguments que Lyotard dirige contre le paradigme communicationnel vise la fonction qu'il confère au langage: la recherche et production du consensus. Il concerne le modèle inavoué et selon lui critiquable du paradigme communicationnel. Lyotard va ainsi rapporter le consensus à la structure du grand récit tout en dégageant parallèlement tous les présupposés contestables attachés à l'idée de consensus. On pourra alors revenir sur la

³³ J.-F. Lyotard, *Pérégrinations*, p. 86.

³⁴ Ibidem, «Mémorial pour un marxisme: à Pierre Souyri», pp. 89-134, p. 103.

³⁵ J.-F. Lyotard, «L'inarticulé ou le différend même», pp. 201-207, in: *Figures et conflits rhétoriques*, Ed. M. Meyer, A. Lempereur, Editions de l'Université de Bruxelles, 1990, pp. 205-206.

³⁶ J.-F. Lyotard, *Pérégrinations*, p. 87.

divergence de vue concernant la question de la communauté qui est le fond de ce débat entre Lyotard et Habermas et Rorty.

(1) Il propose d'abord une déconstruction de la structure communicationnelle. Dans la *Condition postmoderne*, Lyotard affirme sans détour que le principe du consensus comme critère de validation est insatisfaisant en ce qu'il repose sur un grand récit devenu obsolète et contestable. Pour Lyotard, l'idée élaborée et défendue par Habermas d'un accord des hommes comme intelligences croissantes et volontés libres conditionné par la pratique du dialogue des argumentations repose elle aussi, sans en avoir l'air, de façon presque inavouée, sur l'idéal de l'émancipation. Supposer d'une part que les locuteurs peuvent tomber d'accord et qu'ils sont destinés à tomber d'accord, c'est-à-dire que la finalité du dialogue est le consensus – ce que conteste Lyotard, faisant valoir que le consensus est non seulement un état et non la fin mais en outre un état local en raison de l'hétéromorphie des jeux de langage – tient à la croyance d'une humanité comme sujet collectif universel en quête de son émancipation et de la légitimité de ses énoncés³⁷.

Dans une lettre du 15 novembre 1984, reprise dans le *Postmoderne expliqué aux enfants*, il détaille le caractère émancipatoire de la structure communicationnelle moderne reprise par Habermas, Rorty, etc. Leur communauté a pour sujet un «nous», première personne du pluriel, c'est une communauté de sujets devant laquelle les autres occupent la place de la troisième personne (eux). Le mouvement d'émancipation vise à ce que le tiers intègre la première personne, rejoigne son girond ce qui demande un long travail. L'émancipation réalisée, mais aussi bien le consensus obtenu grâce au dialogue par argumentation, signifie qu'il n'y a plus que vous et moi. Le consensus implique que nous parlons d'une même voix: «La place de la première personne est en effet marquée comme celle de la maîtrise de la parole et du sens»³⁸.

Or, pour Lyotard, la faillite des grands récits nous oblige à réviser le statut du «nous», de la première personne et la façon dont celle-ci joue la question de son identité, et, ce faisant, à critiquer la figure de l'intellectuel pensé comme avant-garde qui voit venir l'humanité libre de demain. Contre la tentative de Habermas et Rorty, il faut faire le deuil du «nous» total, de l'unanimité, sans pour autant prendre le parti d'un «nous» borné à la particularité et verser ce faisant dans la tyrannie. La question du sujet doit donc éviter deux écueils: la reconduction subreptice du sujet moderne et la tyrannie, position cynique. Il faut donc «abandonner la structure linguistique communicationnelle (Je/tu/il) que les modernes ont accrédité comme modèle ontologique et linguistique»³⁹.

(2) Lyotard s'emploie alors à faire émerger les croyances et présupposés qui sous-tendent l'idée de consensus. C'est supposer à tort ceci: que tous les locuteurs peuvent tomber d'accord sur des règles qui vaudraient pour tous les jeux de langage en dépit de leur hétéromorphie⁴⁰. La pragmatique sociale suppose en effet indûment pour Lyotard la possibilité de déterminer des métadescriptions

³⁷ J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, p. 106.

³⁸ J.-F. Lyotard, *Le Postmoderne*, 15.11.1984, p. 46.

³⁹ J.-F. Lyotard, *Le Postmoderne*, 15.11.1984, p. 48.

⁴⁰ J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, p. 106.

communes à tous les jeux de langage et qu'un consensus révisable embrasse toutes ces métaprescriptions qui règlent l'ensemble des énoncés d'une communauté. C'est là une croyance qu'il faut abandonner complètement et avec elle le rôle qu'accorde Rorty à la persuasion dans la production du consensus. À cet égard la «Première journée» de *Au juste* est éclairante, qui s'intitule «Le consensus impossible» et défend l'inexistence de tout *sensus communis*⁴¹.

(3) Ce modèle procède de plusieurs oublis qui faussent inéluctablement sa représentation de la communauté. D'abord, la différence irréductible entre l'effet des messages. L'idée de communication d'information ne rend pas compte des effets et formes radicalement diverses des messages selon leur genre – dénotatif, prescriptif, évaluatif, performatif, etc.⁴² Au fond, la performativité n'est pas un critère pour le discours mais un genre parmi d'autres genres. Ensuite, l'aspect agonistique des jeux de langage, le fait que les jeux de langage sont des coups. Or, cela est pour Lyotard indispensable pour penser les rapports sociaux, raison pour laquelle «il ne faut pas seulement une théorie de la communication mais une théorie des jeux avec une agonistique»⁴³. D'une façon générale, le paradigme communicationnel ferait fi du discours de l'autre, de la résistance et de la consistance de l'autre discours, phrase, langage.

(4) Aussi Lyotard, énumérant les modèles pragmatiques, déclare dans *Pérégrinations* qu'ils ignorent l'antinomie du goût, le partage du goût, qui fait la communauté. Leur communauté cherche en effet à valider des jugements par l'argumentation. Une telle communauté qui tente de se faire, de s'actualiser dans une voix unitaire risque ainsi inlassablement de se faire et de défaire: «un consensus de cette nature ne peut donner qu'un nuage de communauté»⁴⁴. Elle n'a de communauté que le nom. L'hétérogénéité des jeux de langage et les phrases sentiments font de la seule communauté éthique possible une idée ou une promesse, une question ouverte qui n'est pas tranchable par le jugement et l'argumentation. En effet, le consensus est vu par Lyotard comme un exercice du jugement déterminant là où seul vaut le libre jeu des facultés. Il fait donc tort à nombre de phrases, raison pour laquelle Lyotard estime à la fois désuète et suspecte voire dangereuse l'idée de consensus⁴⁵. La justice ne réside pas là mais dans l'écoute inquiète de l'hétéromorphie des jeux de langage: «Il faut donc parvenir à une idée et une pratique de la justice qui ne soit pas liée à celle du consensus»⁴⁶.

Conclusions

(1) À ce qu'il nomme la «pragmatique sociale», Lyotard reproche avant tout le sort réservé au langage. Le problème est triple. Il tient d'abord à l'idée que le langage serait un objet d'usage. Ensuite à la représentation du langage

⁴¹ J.-F. Lyotard, J.-L. Thébaud, *Au juste*, Paris, Christian Bourgeois, Titres, 2006, p. 46.

⁴² J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, p. 32.

⁴³ Ibidem, p. 33.

⁴⁴ J.-F. Lyotard, *Pérégrinations*, p. 77.

⁴⁵ J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, p. 106.

⁴⁶ Idem.

comme un médium un et homogène. Enfin, à la fonction conférée au langage, la production du consensus. Lyotard s'inscrit en faux contre ces trois thèmes, affirmant que nous ne nous «servons» pas du langage, que celui-ci n'a aucune unité mais est fait de différents régimes de phrases incommensurables et qu'il faut au contraire se garder de l'hégémonie d'un genre de discours, fut-il rationnel, et préserver les dissensus. La communauté n'a alors jamais rien d'une réunion où l'on parlerait d'une même voix dans un même genre de discours mais garde le statut inquiet et le caractère imprésentable d'une idée ou d'une promesse.

(2) Il semble que la position de Lyotard à l'égard du rapport entre langage et communication se soit radicalisée. Le refus de leur coïncidence reste néanmoins une ligne de force de toute sa pensée. Un des objets de *Discours, figure* consistait en effet à comprendre l'écart entre le langage poétique et le langage de communication ordinaire. Le «récessus» était d'ailleurs précisément défini comme l'introduction dans le langage d'opérations qui retardent la communication, par exemple l'alexandrin classique. En dépit du changement de statut de la poésie à la fin du XIX^{ème} et au début XX^{ème} siècle sur lequel travail Lyotard, celle-ci a toujours été autre que la communication. Dans *Discours, figure*, il explique ainsi que la poésie a longtemps été confondue avec l'écriture, car dans les sociétés non-critiques, on lui donnait pour fonction de résorber au niveau métaphorique ou symbolique, dans une langue métaphorique mais socialement admise, les contradictions de ces sociétés. La poésie et l'art en général possédaient une «fonction intégratrice». L'art possède aujourd'hui, pour Lyotard, une «fonction critique»: «il n'est pas vrai que la fonction poétique soit de communication. Elle est aujourd'hui de critique; elle a été d'intégration, mais même alors, cette intégration de la collectivité à elle-même s'effectuait dans un autre registre que celui du langage profane de la communication...»⁴⁷. Néanmoins, à la fin des années 1960 et au début des années 1970, le langage ordinaire restait étroitement lié à la communication. Lyotard distinguait ainsi l'ordre du figural de deux autres ordres du sens⁴⁸. D'une part, l'ordre pratique, celui où vaut le critère de transformabilité, objets perçus ou écrits qu'on peut transformer. De l'autre, l'ordre du discours où vaut le critère de communicabilité linguistique. Ces deux ordres pouvaient servir classiquement à définir la réalité, les objets réels étant communicables dans le langage et accessibles à une pratique. Dix ou quinze ans après, son propos semble s'être considérablement radicalisé car il en vient à contester la compréhension même du langage ordinaire en termes de communication, allant jusqu'à affirmer que même dans nos discours les plus usuels «nous ne communiquons pas».

⁴⁷ J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, p. 320.

⁴⁸ «Notes sur la fonction critique de l'œuvre», pp. 230-247, J.-F. Lyotard, *Dérive à partir de Marx et Freud*, Paris, 10/18, 1973.

noty o autorach

Carlos Dimeo Álvarez – doktor nauk społecznych w zakresie Studiów Kulturoznawczych (Uniwersytet Carabobo, Wenezuela). Obecnie pracuje w Instytucie Filologii Romańskiej na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Gaëlle Bernard – doktorantka w Université de Lille II.

Patrycja Bobowska-Nastarzewska – magister, absolwentka filozofii i filologii romańskiej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, pracownik Katedry Filologii Romańskiej UMK.

Maja Chmura – magister, doktorantka w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.

Maria Gołębiwska – dr hab., profesor nadzw. w Zespole Filozofii Kultury w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk.

Rafał Ilnicki – doktorant w Instytucie Kulturoznawstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Małgorzata Kowalska – dr hab., profesor Uniwersytetu w Białymstoku, kierowniczka Katedry Filozofii w Instytucie Socjologii UwB.

Magdalena Kozak – doktor filozofii, adiunkt w Wyższej Szkole Oficerskiej Sił Powietrznych w Dęblinie oraz na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie.

Piotr Kozak – magister, doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.

Andrzej Leder – profesor nadzw. dr hab., kierownik Zespołu Filozofii Kultury w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk.

Iwona Lorenc – profesor zw. dr hab., kierownik Zakładu Estetyki Uniwersytetu Warszawskiego.

Barbara Markowska – doktor, adiunkt w Katedrze Socjologii Collegium Civitas.

Krzysztof Matuszewski – dr hab., profesor Uniwersytetu Łódzkiego.

Jacek Migasiński – profesor UW dr hab., kierownik Zakładu Historii Filozofii Nowożytnej Uniwersytetu Warszawskiego, dziekan Wydziału Filozofii i Socjologii UW.

Ewa Izabela Nowak – doktor, artysta, krytyk sztuki, kurator wystaw.

Claire Pagès – doktor, Université Paris X Nanterre.

Nelly Przybylska – doktor, adiunkt w Katedrze Filologii Romańskiej Uniwersytetu Szczecińskiego.

Jean-Michel Salanskis – profesor filozofii w Université Paris X Nanterre.

Xymena Synak-Pskit – doktor, adiunkt w Instytucie Anglistyki i Amerykanistyki Uniwersytetu Gdańskiego.

Marta Szabat – doktor filozofii, adiunkt w Zakładzie Filozofii i Bioetyki UJ CM.

Aleksander Temkin – magister, doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.

Anna Wendorff – magister, asystent w Katedrze Filologii Hiszpańskiej Uniwersytetu Łódzkiego.

informacje dla autorów

P.T. Autorów *Sztuki i Filozofii* informujemy o zasadach, których będziemy przestrzegać w naszym piśmie:

1. Objętość przysyłanych artykułów nie powinna przekraczać 22 stron znormalizowanego maszynopisu, tj. 1800 znaków na stronie, recenzji zaś – 8 stron.
2. Przypisy powinny być umieszczone na dole strony i mieć formę przyjętą w ostatnich tomach pisma z pełnym tytułem, nazwiskiem tłumacza, redaktora tomu bądź pracy zbiorowej, nazwą wydawnictwa, datą i miejscem wydania (np. J. Derrida, *Głos i fenomen*, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 133). Jeżeli w tekście pojawia się motto, to powinno być ono również opatrzone przypisem bibliograficznym.
3. Materiały powinny być przysyłane w 2 egzemplarzach wraz z dyskietką lub w formie elektronicznej (preferowane formaty: MS Word 6, Open Office) na adres: sztuka.wfis@uw.edu.pl.
4. Autorów prosimy o dołączenie krótkiej noty (zawierającej stopień lub tytuł naukowy oraz aktualne miejsce pracy) wraz z dokładnym adresem korespondencyjnym (również elektronicznym).
5. Prosimy także o dołączanie streszczenia w języku polskim i angielskim o objętości do pół strony (ok. 150-200 słów) oraz słów kluczowych.
6. Redakcja SzIF zastrzega sobie prawo do dokonywania skrótów i niewielkich zmian w tekście.
7. Materiałów niezamówionych Redakcja nie zwraca.

notes for contributors

We inform all prospective contributors to „Art and Philosophy” (*Sztuka i Filozofia*) about our preferences concerning texts submitted for publication:

1. Articles submitted should not exceed 22 pages of normal typescript e.g. 1800 characters per page. Reviews should be no more than 8 pages long.
2. All notes in the article should be footnotes in accordance with the style used in the last volumes of *Sztuka i Filozofia*. Additional texts such as mottos should also be accompanied by footnote with all bibliographical data. Examples of footnotes: B. Wallraff, *Word Court: Wherein Verbal Virtue Is Rewarded, Crimes against the Language Are Punished, and Poetic Justice Is Done*, Harcourt, New York 2000, p. 34.
3. Authors are advised to submit two printed copies and a computer disc when sending by post or an electronic version (formatted most preferably in MS Word, or Open Office) to: sztuka.wfis@uw.edu.pl.
4. We remind authors to enclose information about their current academic affiliation and position, including postal address, email address and telephone number.
5. A short summary (up to 200 words) and keywords should also be provided.
6. *Sztuka i Filozofia* reserves the rights to make additional changes in texts submitted when necessary. Materials sent will not be returned.