

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 bezielesnym 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*, przet. 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 dokonany 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. Każe 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 milczącą do tej pory, w każdym razie niesłyszaną 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 obcuję 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 idiomem 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 przyjęcie 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 wątplenia 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 pozorowanej, 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, przeciwstawić 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 incontournable valeur critique.