

Jean-Louis Chrétien

Głos widzialny

Czy widzielibyśmy bez głosu? Troszcząc się o świat, a zarazem bacząc na każdy byt obecny w świecie, nasze spojrzenie jest w dzień i w nocy ulotną przystanią, tylko dlatego, że jeszcze zanim cokolwiek mu się ukaże za pomocą jasnego bądź mętnego wyglądu (*apparition*), ono samo zostało już bezpowrotnie oddane, wydane, przekazane i ofiarowane samej możliwości ukazywania się (*apparaître*). Spojrzenie daje schronienie tylko poprzez zachwyt i obnażenie, które zawsze wyrzucały je poza nie samo. Czy miałyby one miejsce, gdyby słowo (*verbe*) nie kierowało naszym spojrzeniem, a wręcz nie obiecało go wszystkiemu, co pojawia się lub może się pojawić? A samo piękno, które nieoczekiwanie odbiera nam moc działania, zapiera dech w piersiach i odbiera głos? Czy blask, jakim świeci, sprawia, że należy uznać je wyłącznie za widzialne i odebrać głosowi? A może, ściskając nas za gardło, piękno wysuwa właśnie wobec naszego głosu jeszcze bardziej despotyczne roszczenie? Czy to, co zmienia głos, szeroko otwierając oczy, stanowi wystarczającą odpowiedź? Czy to, co zmienia i łamie głos, nie jest obecne w jego wnętrzu, pozwalając dotrzeć do jego źródła? Czy to, co zmienia głos jest czymś innym niż głos, czy może jest innym głosem? Tym, co widzialne i niesłyszalne, czy też może widzialnym głosem?

Już samo wyrażenie „głos widzialny” stoi w sprzeczności nie tylko ze starożytnym pojęciem właściwej zmysłowości (*sensible propre*), według której oko może wyłącznie widzieć, a ucho wyłącznie słyszeć, gdyż każde z nich ma dostęp do jednego wymiaru bytu, ale także z antytezą widzialnego i niewidzialnego w rozważaniach o charakterze religijnym, często apologetycznym, które przejęto i przepracowano współcześnie. Czy zachwycający tytuł zbioru Paula Claudela *L'oeil écoute* (*Oko, które słucha*) jest tylko pustym paradoksem, czy też oddaje pewną fenomenologiczną właściwość ludzkiego spojrzenia? Jeśli prawdą jest, że oko słucha, to czy nie chodzi tu tylko o pewną wyjątkową i niecodzienną możliwość, chwilowe przekroczenie jego zwyczajowej funkcji? Oko nie mogłoby słuchać, gdyby to słuchanie, niezależnie od jego trybu i intensywności, nie miało miejsca nieustannie. Nie potrafilibyśmy badać wzrokiem tego, co się nam jawi, jeżeli fundamentem tego badania nie byłoby samo spojrzenie. Opisuując pewien obraz, Claudel stwierdza, że „scenę wypełnia brzmienie niewypowiedzianego

zdania”, po czym dodaje: „Smutne są obrazy, których nie można posłuchać”¹. Oko przestaje słuchać nie z chwilą, gdy powraca do przypisywanego mu jako normalne głucho-niemego widzenia, ale kiedy nie odnajduje w widzialnym niczego, co by je wzywało albo mu odpowiadało; przestaje słuchać, kiedy milknie głos widzialnego. Tam, gdzie nie można niczego usłyszeć, nie ma już nic do zobaczenia. Jak pojmować ten widzialny głos? Czy był przedmiotem rozważań filozofów?

Opisując swoje poszukiwanie Boga, w dziesiątej księdze *Wyznań* Augustyn zadaje sobie i Bogu pytanie o to, co w istocie kocha, mówiąc, że kocha Boga. Z pewnością nie jest to nic, co można odebrać zmysłami, niemniej jednak kocha „pewnego rodzaju światło, pewnego rodzaju głos, woń, pokarm, uścisk”². Odwołanie do tego, co będąc ponadzmysłowym, zarazem nie znajduje się ponad sensualnością (*sensorialité*), jest zapowiedzią tyleż będących przedmiotem teologicznych analiz zmysłów duchowych (*sens spirituels*), co rozważań Merleau-Ponty’ego nad wymiarami żywej cielesności. Otwarcie naszych zmysłów na świat i na byt wykracza poza to, co zmysłowe wraz z kierunkiem wyznaczonym przez zmył, chociaż na tym przekroczeniu się nie zatrzymuje. Nasze zmysły nie tracą zmysłów w obliczu tego, co czysto duchowe. Wymieniając światło, głos, woń, etc., Augustyn pisze: „To właśnie kocham, gdy kocham mojego Boga”. Zaraz potem pytanie jednak powraca: „Ale co jest ‘tym’?”, wszak status naszej sensualności pozostaje tajemnicą.

Augustyn zwraca się kolejno do ziemskich żywiołów – ziemi, morza, powietrza – a one odpowiadają mu, że nie są Bogiem, którego poszukuje³. Czy oddanie głosu rzeczom wynika u Augustyna z chęci posłużenia się prozopopeją jako jednym z doskonale przez niego opanowanych narzędzi retoryki? A może decyzja ta uмотywowana jest czymś głębszym? Wniosek, który wyciąga Augustyn, jednoznacznie rozstrzyga tę wątpliwość: „Wielkim głosem zawołały: ‘On nas stworzył!’”. „Moim pytaniem było samo wpatrzenie się w te rzeczy, a ich odpowiedzią – ich piękno”. (*Et exclamaverunt voce magna: „ipse fecit nos”. Interrogatio mea intentio mea, et responsio eorum species eorum*)⁴. Tożsamość piękna (*beauté*) rzeczy i ich głosu powraca na kolejnych stronach (*vocem suam, id est specie suam*)⁵.

Tożsamość ta jest wyrazista. *Species*, piękno, należy do porządku widzialnego: chodzi o akt widzenia, ale również to, co dzięki widzeniu możemy uchwycić, a zatem o stronę zewnętrzną rzeczy i to, co ofiarowuje ona spojrzeniu. Jeżeli piękno jest głosem rzeczy, to istota konfrontacji, w której piękno nas ujmuje, nie jest pozbawioną słów kontemplacją, ale dialogiem. Widzialne piękno jest dostrzegalne, kiedy przemawia do nas i kiedy prowadzimy z nim rozmowę. Abyśmy postrzegali je jako piękne, musi coś nam mówić. Oczarowuje nas, ale nie uwodząc, fascynując czy urzekając niemo połyskującymi formami; postuguje

1 P. Claudel, *Oeuvres en prose*, Paris 1965, s. 242.

2 Św. Augustyn, *Wyznania*, L.X. VI, 8, tł. Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006.

3 Ibidem, L.X. VI, 9.

4 Arnauld d’Andilly pięknie tłumaczy ten fragment lub raczej parafrazuje w następujący sposób: „Ruch mojego serca w tym poszukiwaniu był głosem, którym zadałem im to pytanie, a ich piękno było jak niemy język, w którym udzieliły mi odpowiedzi”. Autor temperuje w ten sposób pierwotny zamysł, przekształcając tożsamość w porównanie.

5 Św. Augustyn, *Wyznania*, op. cit., L.X. VI, 10.

się słowem i pieśnią. Widzialne osiąga pełnię blasku dopiero, kiedy rozbrzmiewa. Sam blask jest dźwiękiem. Oko słucha; co więcej, potrafi widzieć wyłącznie, kiedy słucha. Słuchanie jest spojrzeniu bliższe niż patrzenie. Nie wystarczy otworzyć oczu, by widzieć; trzeba, by oczy zadawały pytania, badały, by potrafiły wykrywać język, który każda rzecz nie tylko nosi w sobie, ale który wyśpiewuje. „Rzeczy nie zmieniają swego głosu, czyli swego piękna, w zależności od tego, czy tylko się na nie patrzy, czy też wpatrując się, zadaje się im pytania (*videns interroget*). Nie ukazują się one jednym takie, a drugim inne. Lecz jawiąc się jednym i drugim w takiej samej postaci, wobec jednych są nieme, a drugim przekazują orędzie”⁶. Widzialny głos to piękno, które jawi się tylko temu spojrzeniu, które słucha, a zatem temu, które bada. Spojrzenie, które obnaża, odsłania zawsze tylko głos, samo będąc głosem, oczekując i pamiętając o tym, co je przekracza.

W platońskiej tradycji przejawy piękna definiowane są jako siła wzywania (*puissance d'appel*)⁷, Augustyn natomiast definiuje piękno jako odpowiedź. Czy powinniśmy interpretować to jako zerwanie lub sprzeczność? Czy mamy do czynienia z dwoma przeciwstawnymi sposobami pojmowania widzialnego głosu? W XVII wieku, w swoim *Cours de peinture par principes*, Roger de Piles pisze, że piękno w malarstwie jest jak zew, jak porywające wezwanie. „Prawdziwy obraz malarski to zatem taki obraz, który wzywa nas, wywołując zaskoczenie (...), nie możemy powstrzymać się, by do niego nie podejść, jakby chciał nam coś powiedzieć”⁸. U podstaw szczodrości i wspaniałomyślności piękna, fundując jego bezinteresowność (*gratuité*), leży żądanie, przed którym nie jesteśmy w stanie uciec. Nadmiar tego, co zostaje nam ofiarowane, narzuca się, a jego bezinteresowność związana jest z tym, że potrafi skutecznie nas przyciągać. To wezwanie jest jednak tylko wprowadzeniem do dialogu: „Zaskoczony widz musi do niego [prawdziwego obrazu] podejść, tak jakby wchodził w dialog z postaciami, które przedstawiono na płótnie”⁹. Nie ma znaczenia czy, przywołując widzialny głos, punktem wyjścia jest dla nas wezwanie czy odpowiedź. Aby nasze spojrzenie mogło badać rzeczy i powoływać się na to, jakimi się ukazują, traktując to jako odpowiedź, rzeczy muszą je najpierw w pewien sposób wezwać i uprzedzić, muszą zażądać od spojrzenia, by je zbadało, a tym samym wyzwoliło. O tym, jak rzeczy wzywają poprzez swoje piękno, pisze Augustyn w *Państwie Bożym* w kontekście bytów cielesnych: „Jeśli chodzi o ich kształty (*formas*), które czynią kształtną (*formosa*) strukturę tego widzialnego świata, ukazują je naszym zmysłom, byśmy je dostrzegli, tak jakby chciały dać się poznać, rekompensując wiedzę, której nie posiadają”¹⁰.

Rzeczy same nas wzywają, zachęcając, byśmy je badali. Ich piękno wzywa, odpowiadając i odpowiada, wzywając. Brak języka, zawieszenie go oznacza w istocie bycie tuż przy nim, oznacza bycie już przezeń prześcigniętym w tym

6 Ibidem, L.X. VI, 10.

7 J.-L. Chrétien, *L'appel et la réponse*, Philosophie, 25, 1990, s. 61-86.

8 Tom ten został niedawno wydany pod redakcją J. Thuilliera, Paryż 1989, s. 8.

9 Ibidem, s. 9. Ale czy prawdziwym dialogiem rzeczywiście jest dialog z postaciami? Czy to one odpowiadają w całości za moc oddziaływania obrazu?

10 Św. Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Antyk, Warszawa-Komorów 2002, L.XI, XXVII, 2. W zupełnie innej przestrzeni metafizycznej Schopenhauer zacytuje ten fragment ze Św. Augustyna: A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1994, L.III, § 39.

samym ruchu, który dopiero go zapowiada. Bliskość głosu, w ciszy wyczerpanej niesieniem tyłu przyszłych słów, już jest głosem lub jeszcze nim jest. Aby ten widzialny głos rzeczywiście do nas przemawiał, by miał miejsce dialog, konfrontacja spojrzenia i rzeczy musi runąć, a przez to wyjść ponad siebie samą. Trzeba, by tchnienie tej wymiany pochodziło z niewidzialnego i by nic, co pochodzi od rzeczy i od nas samych nie wystarczało. Jeżeli odpowiedź udzielona przez rzeczy w pełni odpowiadałaby na nasze pytanie, jeżeli paruzja, jaką jest ich ukazanie się, byłaby w stanie wypełnić pustkę naszego wezwania, to dialog ten nie miałby żadnej przyszłości, a spojrzenie zwyczajnie zastąpiłoby język, zamiast nieustannie być prześladowane przez język i to, co on ujawnia. Kiedy w przedmowie do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu*, w odniesieniu do fizyki, Kant pisze, że rozum powinien „skłonić przyrodę do dania odpowiedzi na jego pytania”, i że jest niczym sędzia, „który zmusza świadków do odpowiadania na pytanie, jakie im zadaje”¹¹, to przesłuchanie nie zakłada istnienia widzialnego głosu ani tego, że oko słucha, kiedy zostaje wezwane, zaskoczone i zwabione, ale że „rozum dostrzega tylko to, co sam tworzy na podstawie własnych planów”, a to jest przeciwieństwem słuchania. Eksperyment jest raczej soliloquium niż dialogiem. Centralne miejsce zajmuje w nim nie pytanie, ale wymuszona odpowiedź. Ale odpowiedź nie jest w stanie w żaden sposób przewyższyć (*exceder*) naszego pytania.

Zupełnie inaczej przedstawia się kwestia piękna, o którym pisze Augustyn. Siła cichego dialogu z żywiołami, który opisuje w *Wyznaniach*, wynika z tego, że piękno postrzega się jako odpowiedź niezadowolającą. Widzialne ujawnia w nim wyższość jego źródła nad nim samym. Co odpowiadają żywioły widzialnym głosem swojego piękna? Każdy z nich mówi, że nie, *non sum, non sumus deus tuus*, nie jestem, nie jesteśmy twoim Bogiem. Odpowiadają poprzez swoją niemożność bycia początkiem i końcem, zaprzeczając możliwości zaspokojenia naszego pragnienia, pozbawiając nas jakiegokolwiek możliwości zadowolenia się nimi i poprzestania na nich. Każdy głos wyraża swoją niedoskonałość, czyli zarazem to, co go przewyższa. Oddając swoje słowo naszemu zaniepokojonemu i ruchomemu spojrzeniu, rzeczy jednocześnie oddają nas temu, co im nadaje głos. Widzialny głos nie jest więc kwestią w pełni przejrzystego świata, czystej i totalnej paruzji piękna. To, co mówi, jawnie i w rzucający się w oczy sposób, jest tym, czego nie pokazuje, czego nie jest w stanie pokazać, chyba że poprzez aluzję do tego, co całkowicie go przewyższa. A zatem słuchać pełnym wzrokiem, to słyszeć więcej, ponad i dalej. Każde widzialne słowo przenosi w stronę niewidzialnego, które nieustannie daje mu głos. W przeciwieństwie (choć bez sprzeczności) do tego, co Francis Ponge nazywa w *Les facons du regard* „le regard-de-telle-sorte-qu'on le parle”¹² („takim spojrzeniem, które wypowiadamy”), tutaj mamy do czynienia z wypowiadaniem, które sprawia, że je widzimy. Nie ma w tym sprzeczności, ponieważ skierować spojrzenie na widzialne, by je zbadać i wysłuchać to, jak pisze Ponge, uznać „znaczenie każdej rzeczy i jej nieme błaganie, nieme prośby, byśmy ją wypowiedzieli”. To wzajemne przeplatanie się widzenia i słyszenia znosi

11 E. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 2010, s. 28, BXIII.

12 F. Ponge, *Tome premier*, Paryż 1965, s. 137.

powszechnie przyjętą antytezę pomiędzy nimi. Zamiast analizować, w jaki sposób jedno przeciwstawia się drugiemu, należy zastanowić się, w jaki sposób zawierają się w sobie wzajemnie i w jaki sposób zawiera się w nich właściwy im nadmiar (*surcroît*); należy zastanowić się nad tym, że widzimy naprawdę, tylko słuchając i mówiąc – by spotkać niewidzialne, które widzialne przed nami rozpościera, i które nam obiecuje – i że mówimy naprawdę, tylko widząc i ukazując siebie: odstawiając nieprzemijającą wartość naszego języka zamiast tylko płacić słowami i „ślepią wiedzą”, zgodnie ze sformułowaniem Leibniza.

Ten splot widzenia i słyszenia, w którym każde z nich niesie w sobie brzemień drugiego, niesie własne jądro i własny nadmiar, jest niewątpliwie mocno zakorzeniony w tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej. Nie możemy ich przeciwstawić tradycji hellenistycznej, powołując się na nadrzędność słuchania nad widzeniem, chyba że dodamy, iż w tych tradycjach oko słucha, a słowo widzi, co jednak zmienia sens obu. Kiedy zatem Tomasz z Akwinu bada wyobrażoną wizję (*vision imaginaire*) w proroctwie, które odróżnia od poznania czysto intelektualnego, przyjmuje za punkt wyjścia nadrzędność słuchania. Prorok, który „słyszy słowa wyrażające zrozumiałą prawdę”, ma wyższość nad tym, który „widzi rzeczy oznaczające prawdę”, ponieważ słowa są znakami bardziej dobitnymi i jednoznaczniejszymi niż to, co niemo oddaje się spojrzeniu. To przeciwstawienie nie jest zresztą absolutne, ponieważ dochodzi ono do znaków zmysłowych, które poddają się działaniu wyobraźni i pozwala tu na wyróżnienie dwóch form: uczuciowości i ekspresji. Niemniej jednak, jak dowodzi dalej Tomasz z Akwinu, wizja tego, który mówi i zwraca się do nas, stanowi wyższy stopień prorocтва niż to, co słyszymy, nie widząc. Jest to związane z większą bliskością samej przyczyny tego objawienia¹³. Jeśli z prawidłowej lub błędnej analizy etymologicznej wyciąga Tomasz wniosek, że prorokiem jest ten, kto widzi w oddali i z oddali, a także przemawia z daleka i przepowiada przyszłość¹⁴, widzenie i słyszenie spletały się ze sobą, ponieważ obu im właściwy jest nadmiar w stosunku do umiejętności naturalnych, który jest niczym dwa modi pre-poznania (*praecognitio*) przerastające nasze władze. Sens, jaki jest w stanie uchwycić wizję lub słyszenie wyobrażone (*vision ou audition imaginaire*) wykracza ponad to, co jesteśmy w stanie uchwycić zmysłami. To, co prorok dostrzega, nakazuje mu mówić, od razu, a nawet wcześniej, ponieważ widzi tylko po to, by spełnić swoje powołanie do mówienia. Z kolei to, co mówi, nakazuje mu widzieć, ponieważ słowo musi dorównać światłu, które zostało mu podarowane, by przekazywał jego ogień i żar. Nie o głos widzialny tutaj jednak konkretnie chodzi.

Ten pojawia się w Biblii, w miejscu szczególnym: podczas objawienia na górze Synaj. W *Księdze Wyjścia* XX:18 napisane jest: „wszystek lud widział głosy”. Tłumaczenie w Wulgacie jest dosłowne: *Cunctus autem populus videbat voces*, w Septuagincie liczba mnoga zostaje zastąpiona pojedynczą (*tèn phonèn*), chociaż interpretacje wielu autorów sprawiły, że ze współczesnych przekładów zniknęły widzialne głosy. Luter tłumaczy: *Und alles Volck sahe den Donner und blitz*, a Dhorme: *Or tout le peuple voyait les tonnerres et les feux*.

13 Św. Tomasz, *Summa theologiae*, IIa IIae, q. 174, art. 3.

14 Ibidem, IIa IIae, q. 171, art. 1.

W Biblii Jerozolimskiej fragment ten brzmi następująco: *Tout le peuple voyant ces coups de tonnerre, ces lueurs* (Tedy wszystek lud widząc gromy, i błyskawice – Biblia Gdańska). W *Przewodniku błędzących* Mojżesz Majmonides bagatelizuje znaczenie paradoksu zawartego w tym zdaniu, odróżniając te głosy od głosu Boga i całkowicie pomijając aspekt widzenia. „Wszędzie – pisze – gdzie mowa o kilku głosach, które było słyszeć, na przykład ‘Wszystek lud widział głosy’, chodzi tylko o odgłos rogu, o błyskawice itd.”¹⁵. Filon z Aleksandrii interpretuje to zdanie dosłownie, podążając za całą jego nadzwyczajną mocą. W kilku traktatach próbuje ująć ten głos jako widzialny. W *De migratione Abrahami* pisze: „Jeżeli głos śmiertelników skierowany jest do słuchu, wyrocznie objawiają nam, że słowa Boga, podobnie jak światło, są widoczne. Napisano, wszakże, że ‘wszystek lud widział głos’, a nie ‘słyszał głos’”¹⁶. Oto właściwość głosu Boga, który jest w stanie ukazać się duszy. Filon wskazuje tu na paradoks: „Uniwersalna prawda, która wypływa z wiedzy Mojżesza jest do tego stopnia przewrotna, że nas dezorientuje: głos, jak twierdzi, jest widzialny (*oratèn einai tèn phonèn*). Tymczasem poza myślą, głos jest przecież jedyną właściwą nam rzeczą, która nie jest widzialna”¹⁷. W *De vita Mosis* powraca jeszcze do tematu widzialnego głosu jako największego paradoksu, *to paradoxotaton*¹⁸. *De decalogo* jest próbą opisanie tej nadzwyczajnej widoczności: „Wtedy z ognia buchającego z nieba rozległ się zdumiewający głos (*kataplèktikôtatè*), a płomień stawał się mową, którą rozumieli słuchający (...). Głos ludzki jest słyszalny, głos boski jest widzialny. Dlaczego? Bo słowa wypowiedane przez Boga nie są słowami, ale czynami, które rozumieją oczy, a nie uszy”¹⁹.

Co oznacza ta apokalipsa głosu, podczas której przemawia blask światła i iskry ognia, kiedy widzialne miażdży nas żądaniem, przed którym nie ma ucieczki? Widzenie, które słucha, nie ma w sobie nic z mocy właściwej władaniu czy tematyzacji, a to, co widzi, chwytą i trzyma je bardziej niż ono samo, jest w stanie uchwycić i zatrzymać to, co widzi. Widzialne ujmuje w sobie widzenie bardziej niż widzenie ujmuje w sobie widzialne. To ten porażający i suwerenny charakter widzialnego czyni żeń tutaj słowo. Tam, gdzie widzialne przekracza samo siebie i przekracza nasze widzenie, niesie ono słowo. Ten głos nie zanika, a odległość nie powoduje, że słabnie czy niknie. Filon opisuje go jako „tak donośny, że stojący najdalej słyszeli go nie gorzej niż ci, którzy znajdowali się najbliżej”. Głos ten nie zakłada, że posiadamy organ służący do jego odbioru; kiedy rozbrzmiewa, samo to zdarzenie czyni go dla nas słyszalnym. Widzialne zabiera głos, kiedy się tego nie spodziewamy. Ten głos, pisze Filon, „w duszy każdego tworzy nowy zmysł słuchu, znacznie przewyższający ten, którego narzędziem są uszy”²⁰. To, że oko słucha w ten sposób, wystawia cały nasz byt na próbę języka. W innej części Biblii, podczas zesłania Ducha Świętego, kiedy to, co niewidzialne *par excellence* ukazuje się, przekazując głos apostołom, pojawia się inna forma widzialnego głosu. „Ukazały się im też języki jakby z ognia, które

15 Majmonides, II, 33, przeł. Munk, Paryż 1979, s. 360.

16 Filon z Aleksandrii, *De migratione Abrahami*, § 47, przeł. J. Cazeaux, Paryż 1965, s. 123.

17 Ibidem, § 50, s. 125.

18 Filon z Aleksandrii, *De vita Mosis*, II, § 213, red. Arnaldez et alii, Paryż 1967, s. 287.

19 Idem, *De decalogo*, § 46-47, przeł. V. Nikiprowetzky, Paryż 1965, s. 65.

20 Ibidem, § 35, s. 57. Poprzedni cytat z § 33.

się rozdzieliły, i na każdym z nich spoczął jeden. I wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym, i zaczęli mówić obcymi językami, tak jak im Duch pozwalał mówić". (*Biblia Tysiąclecia, Dzieje 2,1-4*). Nieprzenikniony dar mowy przekazany jest w sposób widzialny, co nie ujmuje mu ani odrobiny tajemniczości.

Niezależnie od tych nadnaturalnych zdarzeń, czy widzialne mogłoby stać się głosem, gdyby głos nie posiadał właściwego sobie światła? Po tym, jak pisząc o objawieniu na górze Synaj, odróżnia widoczny dzięki swojej mocy sprawczej głos Boga od głosu człowieka, który jest zaledwie słyszalny, Filon podkreśla, że każdy głos ma moc objawiania. Stwierdzeniem tym nie przeczy sam sobie. Głos bowiem „rzuca jasne światło na myśli”, ponieważ „myśli znajdują się w umyśle, który jest obszarem niewidocznym do momentu, w którym głos oświecili go niczym światło, a czyniąc to, odkryje wszystkie myśli”²¹. Czy nasze oczy dostrzegałyby światło i byty, które ukazują się w nim i znikają, gdyby nasze gardła nie płonęły już tym światłem? A kiedy światło to zaczyna rozbrzmiewać, czyż nie spala również widzialnego w samym jego wnętrzu? Widzialne, które do nas przemawia, przekracza samo nasze spojrzenie, ponieważ zwracając się do nas, równocześnie na nas patrzy, i w ten sposób staje się czymś innym niż temat czy przedmiot. Kiedy Baudelaire pisze w *Oddźwiękach* o „niepojętych nam słowach” Natury, to oddaje tę obcość w następujących słowach:

*Człowiek wśród nich przechodzi, jak symbolów lasem,
One zaś mu spojrzenia rzucają życzliwe*²².

Jesteśmy widziani zanim sami zaczniemy widzieć, znani jakby od zawsze, zanim sami zaczniemy poznawać. A to, co zdaje się nam „niepojęte”, ma prawo patrzeć na nas, odróżnia nas i poznaje w ramach odwiecznego, tajemnego paktu, którego nie jesteśmy w stanie pojąć. Widzialne może patrzeć z taką zażyłością tylko na tego, kto jest wyrazicielem jego własnego głosu.

Widzialność głosu może mieć jednak sens zupełnie odwrotny w stosunku do tego, w którym przejawia się palący nadmiar widzialnego, zwracając się do nas i oddając się nam. Może być niszczącym umniejszeniem głosu i redukowaniem go do jednego z elementów widzialnego. W powieści Aleksandra Sołżenicyna zatytułowanej *Krąg pierwszy* więźniowie polityczni, inżynierowie, matematycy i lingwiści pracują nad urządzeniem służącym do rozpoznawania głosu. Chodzi o „urządzenie do wizualnej analizy słowa, które umożliwiłoby uzyskanie tego, co nazywamy ‘odciskiem głosu’, pewnym i niepowtarzalnym jak odcisk palca”²³. Metoda pozwalająca zobaczyć głos otrzymuje miano „fonoskopii”. Jeden z więźniów czuje, jak „już się w nim zapalił hazard badawczy. Właściwie – to całkiem nowa dyscyplina: wykrywanie przestępców na podstawie śladów ich głosów”²⁴. Niepowtarzalność głosu, w który wciela się każdy sens, który jest obecny we wszystkich relacjach z bytem, ten wyjątkowy rezonans, którego wezwanie i odpowiedź ożywiają to, co widzialne, zostają tym samym

21 Idem, *Quod deterius potiori insidiari soleat*, tłum. I. Feuer, Paryż 1965, s. 99, § 128.

22 Ch. Baudelaire, *Kwiaty zła*, przeł. A. Lange, Zielona Sowa, Warszawa 2005, s. 17.

23 A. Sołżenicyn, *Krąg pierwszy*, przeł. J. Pomianowski, Rebis, Poznań 2011, s. 57.

24 Ibidem, s. 98.

zredukowane do wykresu służącego identyfikacji podejrzanych na podstawie nagrań z prowadzonych przez nich rozmów telefonicznych. Niepowtarzalność głosu staje się narzędziem wykorzystywanym na potrzeby dochodzeń policyjnych. Poszukiwanie „fonoskopii”, będące wątkiem przewodnim tej obszernej powieści, symbolizuje istotę opisywanego przez Solżenicyna społeczeństwa, w którym panuje terror i fałsz. Głos ujęty w całkowitym oderwaniu od sensu, zredukowany do abstrakcyjnego obrazu zjawiska fizycznego, należy do świata pozbawionego sensu, świata, z którego zniknęły prawdziwe słowa. Ten symbol, wraz z towarzyszącą mu tragiczną ironią (więźniowie polityczni pracują w końcu nad urządzeniem, które ma ułatwiać aresztowania; co gorsza, jak się okazuje, ta z założenia pewna technika identyfikacji zawodzi, co prowadzi do zatrzymania niewinnych osób) pełniej obnaża grozę społeczeństwa terroru niż najdrastyczniejsze nawet opisy.

Dostrzegać ból i piękno widzialnego jako głosu to być skazanym na udzielanie mu na zawsze azylu głosu, który jest naszym własnym. Kiedy oko słucha, musimy odpowiedzieć na to, co usłyszeliśmy i co usłyszymy. Do mówienia zobowiązuje nas samo spojrzenie, nie dlatego, że jest jego źródłem, ale dlatego, że zawsze jest już ujęte w słowo i przez nie otwarte. Widzialny głos jest istotą poezji, która może widzieć tylko pod warunkiem, że przemawia. Zdolność poety, którą określamy często jako „wizjonerską”, poddaje się słowu widzialnemu; słucha, widząc, i właśnie dlatego widzi. *Ce que dit la bouche d'ombre* z tomu *Kontemplacje* Victora Hugo jest wierszem o słowach rzeczy:

*... wszystko jest głosem i wszystko jest zapachem
Wszystko w nieskończoność mówi coś komuś*

Jednak to słuchanie, będące właśnie zadaniem poety, odbywa się poprzez spojrzenie:

Krzyki są jaskinią dla głębokiego oka, które widzi

W tym dialogu, w którym oko staje się otchłanią po to, by dostrzec otchłań, widzialne krzyki cierpią i oczekują na nasz głos, dzięki któremu będzie mogło zabrzmieć ich własne słowo. Zapisana poezja staje się widzialnym głosem, który pozwala zobaczyć i usłyszeć

*Płacz pod owczym runem, westchnienie
W kwiecie i krzyk w zamurowanym kamieniu*

Aby widzialne straciło swój głos, nasz własny musiałby oślepnąć i umrzeć, przestać mu odpowiadać i zadawać mu pytania.

Z języka francuskiego przełożyła Małgorzata Dera

The Visible Voice

The key thesis of this text is the contention that the voice is visible, just as the eye can listen. Without a voice that calls a viewer, we would not be in a position to see anything. The gaze gives shelter only through admiration and nakedness, which have always thrown it outside of itself. Would this take place if the word did not guide our gaze, if it did not resound with a voice and did not promise it to all that is appearing or may appear? Beauty itself unexpectedly deprives us of the power to act, takes our breath away and leaves us bereft of our voice. What remains is the visible voice.

Key words: visibility, beauty, voice, appearance

Słowa kluczowe: widzialność, piękno, głos, pozór