

## O możliwości poznania Innego

### W STRONĘ INNEGO<sup>1</sup> – DOMKNIĘCIE W OTWARCIU

Spotkanie z innym człowiekiem, którego inność jest innością innych kultur, stało się faktem. Nasza niepohamowana ciekawość tego, co inne, połączona z niespotykaną dotąd łatwością przemieszczania powoduje, że wiemy dzisiaj o innych tradycjach znacznie więcej niż kiedykolwiek wcześniej. Ostatnie dwa stulecia są świadectwem szczególnego otwarcia naszej kultury na to, co *inne*. Ogromny wysiłek badaczy, antropologów, etnologów, religioznawców itd. spowodował, że z punktu widzenia nagromadzonej wiedzy w myśleniu nad tym, co inne, dokonał się „antropologiczny przełom”. Nigdy dotąd nie byliśmy w takim stopniu świadomi inności innych kultur, owej różnorodności, którą odsłaniają zarówno badania nad kulturami współczesnymi, jak również nad tymi tradycjami kulturowymi, które nie przetrwały do naszych czasów. Wszystkie zgromadzone świadectwa duchowego/religijnego bogactwa ludzkości stanowią bezprecedensowe wyzwanie dla myślenia, któremu nieobca jest nadzieja na to, iż namysł nad religijnym sposobem bycia poszerzy naszą wiedzę o człowieku jako takim.

Filozofia religii otwarta na religijną inność – oto wyzwanie naszego czasu. „Antropologiczny przełom” stanowi dla filozofii religii

---

<sup>1</sup> Używając wielkiej litery, nawiązujemy do obecnej już w języku polskim, prawdopodobnie za sprawą filozofii Emmanuela Lévinasa, tradycji, której intencją jest wyrażenie jedynej w swoim rodzaju inności, a zarazem godności drugiego człowieka.

„antropologiczne wyzwanie”, domaga się od niej „antropologicznego zwrotu”. Proponowany tutaj projekt filozofii religii wyrasta z przekonania o konieczności coraz szerszego otwarcia się na inne tradycje religijne, niezależnie od tego, jak trudne czy wręcz niemożliwe jest to zadanie. Jednocześnie pragnie być wyrazem poznawczego szacunku dla tego, co inne. Czas, aby Inny, którego inność jest innością innej kultury, wkroczył wraz z tym, co my, spadkobiercy tego, co łacińskie, zwykliśmy nazywać religią, w obszar filozofii religii; aby świat jego religijnego doświadczenia i powiązanych z nim znaczeń stał się wyzwaniem dla filozoficznego myślenia.

Zarazem chodzi tu o taką filozofię religii, która uważnie wsłuchując się w cały ten, wciąż powiększający się obszar religioznawczych badań<sup>2</sup>, posiada zdolność postawienia pytania o podstawę prawomocności takich badań, o ich miejsce w strukturze religijnego wydarzenia (na które składa się doświadczenie, jego wysłownienie oraz religijny punkt odniesienia). Filozofia religii, podejmując „antropologiczne wyzwanie”, stawia pytanie o różnicę między mną a Innym, o samą możliwość dotarcia do religijności Innego, o ograniczenia, o nadzieje i zagrożenia, które mogą się pojawić na drodze w stronę Innego.

Mówiąc o filozoficznym myśleniu, mamy tu na myśli taką filozofię religii, która żywi się nadzieją na to, że radykalna inność człowieka innej kultury nie musi oznaczać braku duchowej wspólnoty, że różnica pomiędzy mną a Innym nie unicestwia możliwości podobieństwa. Albo mówiąc inaczej, chodzi tu o taką filozofię religii, dla której pytanie o to, co łączy mnie z Innym, co wspólne rodzajowi ludzkiemu, nie jest pytaniem całkowicie źle postawionym. Dostępne współczesnemu badaczowi duchowe dziedzictwo ludzkości jest więc szczególnym wyzwaniem dla filozofii religii, która staje przed szansą wyniesienia

---

<sup>2</sup> Warto w tej kwestii przywołać słowa Louisa Dupré: „W czasie, gdy nowe nauki: antropologia, etnologia i religioznawstwo porównawcze, zalewają nas mnóstwem informacji, filozof nie może sobie dłużej pozwalać na zamykanie się w swej małej pracowni alchemicznej. Musi otworzyć drzwi i okna i powitać świeży powiew doświadczenia. Powinien jeszcze raz stać się wrażliwym na wszystkie wymiary egzystencji i gotowym do słuchania tych, którzy je zbadali” (L. Dupré, *Inny wymiar*, przeł. S. Lewandowska-Głuszyńska, Kraków 2003, s. 113).

swej refleksji nad człowiekiem religijnym do poziomu nieosiągalnego wcześniej uniwersalizmu.

To, co inne, domaga się filozoficznego namysłu. Inność, która jest innością innej kultury, wciąż wzywa do myślenia. Jednak droga w stronę Innego nie jest usłana różami. Niewątpliwie Inny skrywa się za „zasłoną” swojego języka, tradycji, religii, środowiska; miejsca i czasu, w którym przyszło mu żyć. W stronę tego, co wspólne ludziom odmiennych kultur wiedzie jedynie okrężna droga, która prowadzi przez to, co ich różni. Innymi słowy, jeśli religijność Innego stanowi dla nas swoisty „punkt dojścia”, to do celu podróży może nas przybliżyć tylko taka, wyboista droga, która prowadzi poprzez wielorakie figury inności. Ta kwestia będzie nieustannie powracać w toku dalszych analiz – wytyczenie tej drogi stanowi główne zadanie tych rozważań.

Użyta tutaj metafora drogi, którą przemierza nasze myślenie kierujące się w stronę innych tradycji kulturowych, nieustannie stawia nas wobec pytania o to, skąd ono wychodzi. Dla filozofii religii zmierzającej w stronę Innego ważna jest nie tylko sama ta droga, która prowadzi do celu, ale również to, jaki jest jej punkt wyjścia. A punkt wyjścia dla myślenia o Innym nie jest ani neutralny, ani dowolny.

Wielokrotnie ponawiane próby wyzwolenia myślenia z kontekstu, w którym się ono rodzi, dotarcia do bezwzględного punktu wyjścia, który mógłby być podstawą bezzałożeniowej filozofii, nie skończyły się sukcesem. Refleksja nie przychodzi znikąd; zawsze jest już zanurzona w jakimś świecie znaczeń. Punkt wyjścia każdej refleksji filozoficznej jest nieuchronnie konkretny i przypadkowy zarazem, stanowi „głęboki, niedokonany wybór”<sup>3</sup>; filozofia nie może być uprawiana „z punktu widzenia pana Boga”. Każde pytanie o inną tradycję kulturową wyraza z wnętrza własnej tradycji, tę tradycję nieuchronnie zakłada; ma swoje „tu i teraz”. Innymi słowy, nasze rozumienie jest warunkowane nie tylko tym, o co pytamy, ale także przez to, w jaki sposób to pytanie

<sup>3</sup> P. Ricoeur, *Pomiędzy filozofią a teologią: nazywanie Boga*, w: *Nazwać Boga. Teksty Paula Ricoeura*, przeł. J. Grzywacz, Kraków 2011, s. 61.

stawiamy<sup>4</sup>. Tylko wychodząc od tego, co własne, możemy podążać w stronę tego, co inne. Zarazem to właśnie za sprawą inności Innego, która prowokuje moje myślenie, mogę odkryć jednostronność własnego punktu widzenia, perspektywiczny charakter mojego spojrzenia. Inne, które prowokuje myślenie, nieustannie odsyła do tego, co bliskie, do miejsca i czasu<sup>5</sup>, w którym nasze myślenie jest zakorzenione.

Badacz zawsze zanurzony jest w konkretnej historii, pewnej kulturze, jej praktykach i wartościach, w określonym języku wraz z jego obszarem znaczeń. To wszystko stanowi jakieś domknięcie w otwarciu, które nieuchronnie wyznacza sposób otwarcia na świat tego, co inne. Otwarcie ma zawsze perspektywiczny charakter, nosi w sobie wielorakie figury domknięcia, które tworzą nasz wyjściowy paradygmat myślenia. Wszystkimi możliwymi sposobami naszego otwarcia na inność „od początku” towarzyszą odpowiadające im źródłowe zawężenia, które Ricoeur określa jako „zawłaszczający skurcz”<sup>6</sup>. Krótko mówiąc, figury domknięcia mają niejedno oblicze. Ten związek kolejnych otwarć i związanych z nimi domknięć będziemy odkrywali na różnych poziomach naszego myślenia o tym, co inne.

Poszukując poznawczej drogi, prowadzącej w stronę Innego, natrafiamy na ograniczenia, które mają swą podstawę nie tylko w inności Innego, ale także w naszej własnej tradycji myślenia. Stwierdzenie, że początek myślenia nie jest wolny od założeń, prowokuje do postawienia kilku pytań. Oto one: czy myślenie filozoficzne, które zawsze rodzi się w łonie jakiejś tradycji religijnej/kulturowej, może wykroczyć poza własne, uwarunkowane tą tradycją ograniczenia, uwolnić się spod ich panowania? Czy filozofia jest skazana na pozostawanie

<sup>4</sup> „wszelkie rozumienie wychodzi od struktury antycypującej, w której podmiot jest zrazu ujmowany (...) i która jest konsekwencją uczestniczenia w historycznej tradycji językowej” (P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, przeł. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989, s. 14).

<sup>5</sup> „Nawet najbardziej krytyczne myślenie o człowieku nie jest w stanie oderwać się od dziedzictwa przeszłości” (J. Tischner, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, „Logos i Ethos” 1992, nr 2, s. 6).

<sup>6</sup> P. Ricoeur, *Trudne drogi religijności*, w: *Człowiek wobec religii. Filozoficzne aspekty religijnego sensu*, red. K. Mech, przeł. E. Mukoid, Kraków 1999, s. 62.

w więziennej celi swych kulturowych domknięć? Jak możliwa jest filozofia religii – świadoma swego punktu wyjścia, zakorzenienia we własnej kulturze – która wyrusza na spotkanie innych kultur w nadziei na to, co wspólne? Jak uprawiać filozofię, która otwierając się na inność, nie traci świadomości nieuniknionego domknięcia zawartego w każdym otwarciu na to, co inne? Chodzi tu o refleksję, która nie bojąc się kulturowej odmienności, byłaby zdolna pojąć to, co kulturowo inne, w taki sposób, by nie sprowadzać inności innego do tego, co nasze, i która mimo tego nie wyrzekłaby się pragnienia odsłaniania tego, co w człowieku uniwersalne. Pytania, które tu stawiamy, sprowadzają się do następującej kwestii: jak w badaniach nad innymi tradycjami kulturowymi możliwe jest przejście (o ile w ogóle jest możliwe) tej drogi, która prowadzi od naszego, zawsze konkretnego punktu wyjścia, przez nieprzebrane bogactwo i różnorodność tego, co inne, aż do uniwersalnych prawd od człowieka jako takim? Innymi słowy, jak możliwe jest przejście od tego, co nasze, poprzez to, co inne, do tego, co wspólne?

Dzieje europejskiej filozofii dają świadectwo wysiłkowi myślenia, które wykracza poza swoje własne ograniczenia. Czy już w pytaniu o ἀρχή nie pobrzmiewa otwartość na to, co odmienne, i czy samo to pytanie nie przyświadcza zdolności wyjścia poza zastany świat? Czyż więc nie ma racji Emmanuel Lévinas, twierdząc, że filozofia (metafizyka) jest ruchem, który zwraca się „ku innemu”<sup>7</sup>, ruchem transcendującym zastany świat, pozwalającym myśleniu wykroczyć poza swoje własne ograniczenia w nadziei dotarcia do tego, co inne? Wyboista droga w stronę inności Innego nie jest jednak bezpośrednia, lecz w nieunikniony sposób zapośredniczona; prowadzi nie tylko przez nieprzebraną ilość figur odmienności Innego, ale również przez wielorakie figury domknięcia, w które uwikłane jest nasze, wychodzące ku Innemu myślenie. Niniejszym badaniom przyświeca nadzieja, że na tej

<sup>7</sup> Przyjmujemy Lévinasowskie pojmowanie metafizyki jako ruchu w stronę Innego, ale – jak pokażą to dalsze analizy – nie akceptujemy redukcji tego ruchu do odpowiedzi na wezwanie Innego, redukcji, która zakazuje mi mówienia o nim w formie pewnego tematu.

drodze w stronę Innego ostatnim słowem nie jest różnica, lecz podobieństwo, że po jej przejściu będziemy bliżej niezgłębionej, a zarazem uniwersalnej prawdy o człowieku, który niezależnie od miejsca i czasu zmagają się z pytaniem o sens swojego życia. Mamy nadzieję, że spoza niekończącej się gry wszystkich możliwych różnic między kulturami wзира to, co im wszystkim wspólne<sup>8</sup>, że filozofia Innego nie skończy się filozofią Obcego, że Inny nie pozostanie na zawsze przysłonięty nieprzenikalną zasłoną inności innej kultury.

Nasz program nie jest poznawczym maksymalizmem. Trzeba brać pod uwagę także taką możliwość, którą rozważa sofista Protagoras: niejasność samej rzeczy i krótkość ludzkiego życia powoduje, że droga, która prowadzi do Innego, wiedzie nas w stronę tajemnicy, w stronę czegoś źródłowo niedostępnego. Albo mówiąc inaczej, że radykalizm inności Innego tworzy barierę, której nie sforsuje żaden poznawczy optymizm. Jednak nawet wtedy nie wpadamy w obłok niewiedzy. Między nicością poznania a jego pełnią rozciąga się bogata przestrzeń, której przemierzanie oznacza nieskończone zbliżanie się do prawdy o człowieku jako takim – aproksymacja. Być może to aproksymacja pozostaje ostatecznie jedynym sposobem dochodzenia do prawdy o Innym przez badacza, którego zdolność poznania pozostaje nieuchronnie ograniczona. To idea poznania, pojmowanego jako proces aproksymacji, wypowiada samą istotę związku zachodzącego między nieograniczonym pragnieniem a ograniczoną zdolnością poznania, przyswojenia tego, co inne.

---

<sup>8</sup> „mimo wszelkich różnic dzielących ludzi i narody istnieje między nimi pewna podstawowa wspólnota, jako że różne kultury nie są w istocie niczym innym jak różnymi sposobami podejścia do pytania o sens istnienia człowieka. Właśnie tutaj możemy znaleźć uzasadnienie dla szacunku, jaki należy się każdej kulturze i każdemu narodowi: każda kultura jest próbą refleksji nad tajemnicą świata, a w szczególności człowieka” (Jan Paweł II, *Od praw osoby ludzkiej do praw narodów*, Przemówienie w ONZ, Nowy Jork, 5 października 1995).

## ZACZNIJMY OD NAS SAMYCH

Pierwszym krokiem na naszej drodze w stronę Innego będzie więc namysł nad tym, co nazwalimy wyjściowym paradygmatem myślenia. Filozofia religii stoi przed zadaniem nieustannego i nigdy niedokończonego rozpoznawania w swym spojrzeniu na inne kultury zawężającej to spojrzenie perspektywy. Rozpoznawanie perspektywiczności własnego spojrzenia to odkrywanie, że nasze widzenie tego, co inne, jest tylko i wyłącznie punktem widzenia, który wciąż domaga się przekroczenia. W ten sposób filozofia religii w swej próbie zbliżania się do inności Innego zdana jest na pastwę nieustannej gry kolejnych otwarć i związanych z nimi domknięć. Filozofia religii jest niekończącą się grą, dialektyką, której efektem mogą być kolejne „przybliżenia” Innego. Na różnych poziomach naszego myślenia otwierającego się na inność będziemy tropić wielorakie figury domknięcia w przekonaniu, że tylko uświadamiając sobie ich istnienie, możemy je przekroczyć. Stajemy przed zadaniem wytropienia wielorakich figur domknięcia w nadziei, że ich przekroczenie pozwoli zbliżyć się do celu, podążać dalej na niekończącej się drodze prowadzącej ku Innemu. Naszym pragnieniem jest niekończące się poszerzanie otwartości myślenia. Nie chodzi jednak o to, aby wyrzec się swego punktu widzenia, lecz jedynie o to, by dostrzec jego perspektywiczny charakter. Dążenie do uwolnienia myślenia spod panowania kulturowych ograniczeń nie może oznaczać zerwania więzi z własną tradycją. Chodzi tu o takie wyzwolone myślenie, które nie jest wykozieniem. Nie trzeba chyba dodawać, że własna tradycja nie jest przekleństwem, lecz dobrodziejstwem. Zbliżać się do Innego nie oznacza – wyrzec się własnego dziedzictwa kulturowego, własnej tożsamości<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> „Jeżeli (...) pomiędzy społecznościami ludzkimi istnieje pewne optimum zróżnicowania, którego nie mogą one przekroczyć, ale też poniżej którego nie mogą zejść, nie narażając swego istnienia, trzeba stwierdzić, że zróżnicowanie to wynika w dużej mierze z pragnienia każdej kultury, by przeciwstawić się kulturom otaczającym, by odróżnić się od nich, jednym słowem, by być sobą; nie jest tak, by kultury się ignorowały, niekiedy biorą coś od siebie, jednakże, by nie zginąć, muszą być jedna dla drugiej nieprzenikalne” (C. Lévi-Strauss, *Spojrzenie*

Tylko ten, kto pozostaje niezagrożony we własnej tożsamości, ma dość odwagi, by przełamać lęk przed odmiennością Innego.

Pierwszym wyzwaniem dla filozofii religii otwartej na inność Innego jest sama filozofia. Filozofia jest namysłem nad tym, *co jest*, dokonującym się wraz z tymi, którzy byli w dialogu z tym, co zostało już powiedziane. A to, co jest, ze względu na swój wydarzeniowy charakter nieustannie wzywa, by w spotkaniu z tradycją europejskiej filozofii stać się „rzeczą myślenia”. Jaki jest więc ten nasz współczesny filozoficzny punkt wyjścia dla myślenia nad innością Innego? Wyznaczają go zarówno duchowe rozterki wyrastające z wydarzeń fundujących naszą europejską „nowoczesność”, jak również powiązany z tą nowoczesnością jej „filozoficzny klimat”. Mówiąc o duchowych rozterkach, mamy na uwadze wewnętrzne napięcia, którym podlega myślenie o inności Innego. Przyczyn owych napięć należy szukać w przeciwstawnych tendencjach, które kształtują naszą postawę wobec niego. Pierwsze napięcie określimy jako napięcie między otwartością a lękiem, drugie jako napięcie pomiędzy dumą a winą.

Świadectwem naszej niepokohamowanej ciekawości jest nagromadzona wiedza; nigdy wcześniej nie wiedzieliśmy o inności innych kultur tak wiele. Zarazem życzliwej otwartości przeciwstawia się lęk, który wybucha wtedy, kiedy Inny zostaje rozpoznany jako ten, kto na różne sposoby nam zagraża. Pojawia się niepozbaniona podstawa, pełna lęku obawa, że Inny ukaże nam swą podstępna twarz wroga – terrorysty, burzyciela naszych wartości, kogoś, kto odbiera nam pracę itp. Odwrotną stroną tego lęku jest mniej lub bardziej skrywana niechęć, której nieustannie grozi to, że może przerodzić się w jawną wrogość. Pozostaje sprawą otwartą, w jakim stopniu źródeł naszego lęku powinniśmy szukać w nas samych, w naszych obawach o utratę swej kulturowej tożsamości, w zaniku wiary we własne wartości.

Drugie napięcie pojawia się między dumą z własnych osiągnięć kulturowych – graniczącą z zarozumiałością i poczuciem wyższości wobec Innych – a poczuciem winy za krzywdy, których od nas doznali.

---

*z oddali*, przeł. W. Grajewski, L. Kolankiewicz, M. Kolankiewicz, J. Kordys, Warszawa 1993, s. 15).



Trwający nieprzerwanie od kilku stuleci nieustanny rozwój europejskiej cywilizacji (oraz jej eksportowej wersji na kontynencie amerykańskim), rozwój nauki i będącej jej przedłużeniem techniki, która odmieniła „oblicze tej ziemi”, dawał nam nie tylko przekonanie o sile i wartości własnej kultury, jako najbardziej racjonalnej i technologicznie „wyższej”, ale także wiarę w konieczność jej krzewienia w „świecie Innego”. Ta wiara, która stała u podstaw idei panowania nad światem i zaskutkowała kolonizacją, przyniosła ze sobą nieoczekiwane konsekwencje. Z niepokojem odkryliśmy, że nasze nawet najbardziej bezinteresowne próby eksportu tego, co europejskie, w obszary innych kultur, nie oznaczały stworzenia tam „wyższej” kultury, nie spowodowały ukulturalnienia dzikich (jak w znanej opowieści o Piętaszku), lecz raczej destrukcję ich świata; zamiast oświecenia pojawiło się spustoszenie. Obraz naszych kolonizacyjnych „osiągnięć” dopełniają liczne akty terroru, których dopuściliśmy się w imię „wyższej” cywilizacji rozumu. Dodatkowo nasze poczucie winy ze szczególną mocą spotęgowało doświadczenie Holokaustu – hekatomba, którą urządziliśmy sobie w obrębie własnej kultury, mordując Innych, mieszkających obok nas. Być może w tych napięciach można dopatrzeć się schyłku europocentryzmu, tej pewności, że to, co powszechne i rozumne zarazem, urzeczywistniło się w obrębie kultury europejskiej<sup>10</sup>. Upadek europocentryzmu to upadek wiary w to, że dzieje wszystkich kultur zmierzają do tego samego celu, że ludzkość podąża w swych dziejach w stronę cywilizacji rozumu, którą najpełniej zrealizował europejski racjonalizm. Innymi słowy, kres europocentryzmu to kres wiary w to, że nasza kultura z jej ideą racjonalności, jej wartościami, jest najwyższym celem człowieka, wypełnieniem przeznaczenia ludzkości.

Duchowe rozterki naszych czasów określają filozoficzny klimat współczesności, wyznaczają współczesny kształt namysłu nad tym, co inne. Filozofia religii musi zmierzyć się z wyzwaniem, które stawia przed nią współczesna filozofia Innego, a w szczególności z tymi jej

---

<sup>10</sup> „europocentryzm żywi się oczekiwaniem, że własne w konfrontacji z obcym samo okaże się stopniowo całością i tym, co powszechne” (B. Wandenfels, *Topografia obcego*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2002, s. 146).

wątkami, które stawiają pod znakiem zapytania samą możliwość poznawczego dotarcia do Innego. Pierwsze wyzwanie stanowi filozofia Emmanuela Lévinasa, który przypominając nam o naszych powinnościach wobec Innego, zakwestionował zarazem prawo od budowania o nim jakiegokolwiek prawomocnej wiedzy; w imię etyki odrzucił epistemologię. Drugie wyzwanie stanowi problem wielości religijnych światów znaczeń i związane z tym pytanie o możliwość odnalezienia tego, co wspólne w obszarze różnych kultur i związanych z nimi odmiennych tradycji językowych. Czy to, co wspólne różnym tradycjom religijnym, nie rozpuszcza się w różnicach tkwiących w języku? Poddamy pod rozwagę koncepcje głoszące, że Inny skrywa się za nieprzenikalną zasłoną swego języka, że inność Innego pozostaje dla nas niedostępna, zamknięta w obrębie struktury znaczeń możliwych do wypowiedzenia wyłącznie za pomocą języka wspólnoty, w której on żyje. Taka ewentualna wzajemna nieprzekładalność języków oznaczałaby nie tylko niezdolność pojmowania odmiennych światów znaczeń, tych struktur znaczeniowych, które są ufundowane na innym języku, ale także niemożność odnalezienia jakiejś ogólnoludzkiej wspólnoty doświadczenia i możliwej bliskości myślenia, której nie niszczyłyby różnice zachodzące pomiędzy językami.

## INNY, KTÓRA ODMAWIA WIEDZY O SOBIE

Myśl filozoficzna Emmanuela Lévinasa stanowi reakcję na barbarzyństwo czasów minionych. Jest filozofią pisaną w cieniu Auschwitz, której siła oddziaływania może być mierzona jej prowokującym radykalizmem. Wiek XX, objawiając faktyczną zdolność naszej kultury i stojącego u jej podstaw myślenia, do urzeczywistnienia niewyobrażalnego, metodycznie zaplanowanego barbarzyństwa, postawił nas wobec zasadniczej kwestii – jak było to możliwe? Lévinas podejmuje to wezwanie, pytając o to, jaki kształt myślenia skrywa się za dwudziestowieczną traumą, którą zafundowała sobie europejska cywilizacja. Odwrotną stroną tego pytania jest obecna w jego filozofii nadzieja na ustanowienie innego porządku myślenia; takiego porządku, który pozwoli odmienić

nasz stosunek do tego, co inne, ustrzec duchowe losy Zachodu przed myśleniem fundującym to, co w nas barbarzyńskie.

Odpowiedź Lévinasa na potworności XX wieku opiera się na dwóch kluczowych diagnozach, pozostających ze sobą w nierozzerwalnym uścisku, z których pierwsza ma etyczny, a druga, by tak rzec, epistemologiczny charakter. Diagnozy te dotyczą samej istoty mojego związku z Innym; pierwsza wyraża wezwanie płynące w moim kierunku ze strony Innego, druga opisuje ruch przeciwny, dotyczy nie tylko moich powinności, ale także możliwości poznawczego odnoszenia się do niego. Obydwie wskazują na niepowtarzalną, jedyną w swoim rodzaju inność Innego. Pierwsza diagnoza – etyczna, odsyła do fenomenu twarzy drugiego człowieka. Głębokie i wnikliwe analizy Lévinasa odnajdują w twarzy Innego, skierowane w moją stronę etyczne wezwanie, które zobowiązuje. „Epifania twarzy jest etyką”<sup>11</sup>. Wezwanie obecne w twarzy drugiego człowieka, który pozywa mnie do odpowiedzialności, pozostaje niewzruszone i nieredukowalne za pomocą żadnej myślowej operacji. Z twarzy Innego, którego spotykam; z tej konkretnej, niepowtarzalnej, jedynej w swoim rodzaju twarzy drugiego człowieka wychodzi skierowany w moją stronę etyczny nakaz – Nie zabijesz mnie! – który jest źródłową „ekspresją i pierwszym słowem”. Zrazem w spojrzeniu drugiego „obecny” jest trzeci (rozumiany jako cała patrząca na mnie i osądzająca mnie ludzkość), który mówi – Oddaj mu sprawiedliwość! Inny nawiedza mnie i wzywa do odpowiedzialności – zakazuje zbrodni i domaga się sprawiedliwości. Pogłębiający się radykalizm Lévinasowskiej filozofii Innego polega na tym, że Inny, który początkowo jest pouczającym mnie mistrzem sprawiedliwości<sup>12</sup>, staje się moim prześladowcą<sup>13</sup>, tym, który mnie krzywdzi, a mimo to domaga się przebaczenia i modlitwy.

Jednostronność relacji z Innym sprawia, że Inny, czyniąc mnie swoim zakładnikiem, całkowicie odbiera mi inicjatywę, domaga się

<sup>11</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 234.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 253.

<sup>13</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 31, 165nn.

bezwzględnej bierności, która jest odpowiedzialnością za niego, „odpowiedzialnością, do której zostałem wyznaczony jako ktoś *niezastępowalny*”<sup>14</sup>. Inny wskazuje na mnie – jego cierpienie, jego bieda to właśnie mnie przywołuje. Radykalizm bycia niezastąpionym polega na tym, że zostałem wyznaczony, zawezwany do niczym nieograniczonej odpowiedzialności za Innego<sup>15</sup>, wskazany jako ten jeden jedyny. Moje bycie sobą w obliczu Innego to rezygnacja z siebie, to bezgraniczne i bezwarunkowe ofiarowanie się drugiemu człowiekowi, „niemożliwość ucieczki i zastępstwa”<sup>16</sup> tego, który został wezwany<sup>17</sup>. Być sobą to służyć Innemu, „stosunek z Innym spełnia się jako służba i jako gościnność”<sup>18</sup>. Odwrotną stroną etycznej diagnozy Lévinasa stanowi stwierdzenie, że nawet najbardziej radykalne zło, które uczyniliśmy Innemu, nie posiada dość mocy, aby unicestwić obecne w jego twarzy wezwanie do nieograniczonej odpowiedzialności za niego. Mogę nie podjąć odpowiedzialności za Innego, nie wziąć jej „na siebie”, ale nie mogę jej zignorować, unicestwić jakimś aktem myślenia lub działania.

Etyczny nakaz, który przychodzi od Innego, domaga się mojej odpowiedzi. „Ruch” wychodzący od niego domaga się mojego „ruchu” skierowanego w jego stronę. Jaki jest kształt tej odpowiedzi? Z punktu widzenia rozwijanych tutaj badań nad możliwością poznania Innego interesuje nas przede wszystkim odpowiedź na takie oto pytanie – czy podjęcie odpowiedzialności za Innego pozwala mi go poznać? Czy moja intencja poznawcza towarzysząca temu „ruchowi” jest uprawniona w tym sensie, że prowadzi do jakiejś wiedzy o Innym? Za sprawą tych pytań dochodzimy do drugiej, epistemologicznej

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 192.

<sup>15</sup> „niemożliwa obojętność – niemożliwa bez uchybienia obowiązкови – wobec nieszczęść i win bliźniego, jako neodparta za niego odpowiedzialność. Odpowiedzialność, której granic nie sposób zakreślić, skrajnie nagła i w skrajności tej niedająca się zmierzyć” (E. Lévinas, *O Bogu, który na wiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 133).

<sup>16</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, *op. cit.*, s. 100.

<sup>17</sup> „Jest on *jednym* [*l'un*] pozbawionym tożsamości, ale zarazem *jedynym* [*l'unique*], do którego kieruje się neodparte żądanie odpowiedzialności” (E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, *op. cit.*, s. 94).

<sup>18</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, *op. cit.*, s. 360.

diagnozy Lévinasa, która dotyka rozważanej przez nas kwestii możliwości poznania Innego. Etyczne wezwanie, które płynie w moją stronę z twarzy Innego, z łatwością pokonuje dystans, który oddziela mnie od niego. „Inny wzywa byt odseparowany”<sup>19</sup> – mnie stojącego naprzeciw niego. Jednak czy w moją odpowiedź na wezwanie wychodzące od Innego może być wpisana intencja poznawcza? Asymetryczność relacji z Innym polega na tym, że każdy mój akt poznania skierowany w jego stronę napotyka na dystans nie do pokonania. Niepowtarzalna inność Innego wyrażająca się w wezwaniu do odpowiedzialności stawia pod znakiem zapytania każdą intencję poznawczą, skierowaną w jego stronę<sup>20</sup>; tak jakby wezwaniu – Nie zabijaj! – towarzyszyło inne, które brzmi tak – Pozwól mi pozostać Innym innością radykalnie zewnętrzzną wobec wszelkiej wiedzy, którą na mój temat mógłbyś sobie utworzyć! Stając się zakładnikiem Innego, mogę odpowiadać na jego wezwanie, ale nie mogę tworzyć na jego temat żadnej narracji – odpowiadać nie znaczy opowiadać. Mówienie do drugiego, które ochroni jego inność, nie może przerodzić się w to, co o nim powiedziane, w zbiór prawd wypowiedzianych na jego temat, jakąś teorię Innego – w tym, co powiedziane, skrywa się zdrada Innego.

Można zapytać – dlaczego Inny, wzywając do odpowiedzialności, zabrania mi opowiadania o nim? Inność innego kwestionuje samą możliwość mówienia o nim z co najmniej dwóch powodów: pierwszy wynika ze szczególnego statusu Innego jako partnera rozmowy, drugi ze „struktury” każdego aktu poznawczego. Ten szczególny status Innego polega na tym, że skierowany w moją stronę etyczny nakaz płynie spoza horyzontu wyznaczonego przez to, co mógłbym o nim powiedzieć (co u Lévinasa oznacza zarazem – spoza horyzontu tego, co mógłbym o nim pomyśleć); innymi słowy, „spoza mojej wolności”. Aby mógł usłyszeć skierowane w moją stronę wezwanie, Inny musi

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 257.

<sup>20</sup> „Drugi człowiek, do którego zwrócona zostaje zawarta w pytaniu prośba, nie należy do inteligibilnej sfery, którą na leży zbadać. Pozostaje on w bliskości” (E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, *op. cit.*, s. 46).

pozostać radykalnie zewnętrzną<sup>21</sup>. „Zewnętrzność jest na wskroś nakazem i autorytetem, absolutną wyższością”<sup>22</sup>. To właśnie zewnętrzność drugiego człowieka, jego oddalenie stawia tamę każdej mojej intencji poznawczej, powoduje, że nie mogę umieścić go „w intymności swojego wnętrza”, przyswoić sobie jego inności. Inności Innego nie mogę objąć żadną opowieścią, poddać konceptualizacji, zamknąć w obrębie pewnej całości<sup>23</sup>, na którą składałby się on jako przedmiot mojego poznania i ja jako poznający. Być zewnętrznym to znaczy wymykać się każdej próbie ujęcia w formie jakiegoś tematu, nieustannie wykraczać ponad to, co powiedziane<sup>24</sup>.

Nietematyzowalność drugiego człowieka oznacza niemożność wypowiedzenia o nim jakiegokolwiek prawdy, której on nie zdołałby się wymknąć<sup>25</sup>. Nie posiadam tej mocy, aby umieścić inność Innego w ramach jakiejś teorii; zamknąć go w obszarze tego, co można by nazwać światem wiedzy, światem przeze mnie oswojonym, w którym drugi zawierałby się jako jej przedmiot. Inny, pozostając radykalnie zewnętrznym, może nauczać, lecz nie może być przedmiotem nauki, jego inności nie dosięga żadne pojęcie; on wymyka się szeroko rozumianej antropologii.

<sup>21</sup> „Zewnętrzność bytu opisaliśmy nie jako prowizoryczną formę, jaką byt przyjmowałby ewentualnie czy tymczasowo w stadium rozproszenia i upadku, lecz jako samo jego istnienie – jako zewnętrzność niewyczerpaną, nieskończoną. Taka zewnętrzność otwiera się w innym człowieku i oddala od tematyizacji. Nie poddaje się tematyizacji właśnie dlatego, że wydarza się pozytywnie w bycie, który się wyraża” (E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, *op. cit.*, s. 355nn).

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 348.

<sup>23</sup> „Stosunek między odseparowanymi bytami nie łączy ich w całość, jest «stosunkiem bez stosunku», którego nikt nie może objąć ani stematyzować. Albo, ściślej mówiąc, ktoś, kto by ów stosunek pomyślał, tworząc całość, wnosiłby przez «refleksję» nowe pęknięcie do bytu, ponieważ tę całość wypowiadałby przed kimś innym. Stosunek między «kawałkami» podzielonego bytu jest spotkaniem twarzą w twarz, relacją nieredukowalną i ostateczną” (*ibidem*, s. 354nn).

<sup>24</sup> „Twarzą w twarz – ostateczna i nieredukowalna relacja, której nie może objąć żadne pojęcie, bo myślący to pojęcie myśliciel natychmiast staje w obliczu nowego rozmówcy” (*ibidem*, s. 349).

<sup>25</sup> „Słowa, które dotyczą innego człowieka jako tematu, zdają się go zawierać. Ale nawet wtedy zwracają się do innego człowieka, który jako rozmówca wymyka się z obejmującego go tematu i nieuchronnie wyłania się poza tym, co powiedziane” (*ibidem*, s. 228).

Mówiąc o antropologii, mamy na myśli te wszystkie możliwe odmiany nauk o człowieku, w których pojmowanie istoty ludzkiej skutkuje powstaniem jakiejś formy wiedzy. Tak pojmowana antropologia – wraz z jej nieustanną grą analogii, z jej pojęciowością: kategoriami<sup>26</sup>, klasyfikacjami, typologiami<sup>27</sup>, z jej gatunkami i rodzajami<sup>28</sup> itp. – nie wie nic o inności Innego. Napięcie między Innym a antropologią pojmowaną jako nauka o Innym jest nieuniknione, ponieważ antropologia, chcąc ująć konkretną jednostkę za pomocą pojęć, ujmuje ją nie w jej jedyności, lecz w ogólności. Nie możemy jednak pominąć faktu, że Lévinas kwestionuje antropologię, nie jako naukę o człowieku w jego ogólności, lecz jako naukę o inności Innego człowieka; innymi słowy, nie kwestionuje prawomocności wiedzy o człowieku, ale jej zdolność od odkrycia inności Innego<sup>29</sup>. Krótko mówiąc, jedyna i niepowtarzalna inność In-

<sup>26</sup> „Byt, który wzywam, nie jest bytem, który rozumiem: *nie podpada pod żadną kategorię*. Jest tym, do kogo mówię – nie ma atrybutów i jakości, odnosi się tylko do siebie” (*ibidem*, s. 66).

<sup>27</sup> „tylko człowiek może być dla mnie absolutnie obcy – odporny na wszelką typologię, wszelkie zaszeregowanie rodzajowe, wszelką charakterystykę, wszelką klasyfikację, to znaczy tylko człowiek może być członem «poznania», które w końcu wznosi się ponad przedmiot. Obcość Innego, sama jego wolność! Tylko byty wolne mogą być dla siebie obce. Wolność, choć jest im «wspólna», jest właśnie tym, co je dzieli. «Czyste poznanie», język, polega na takim stosunku z bytem, że w pewnym sensie jest on poza tym stosunkiem, albo, inaczej mówiąc, jest w relacji ze mną tylko w tej mierze, w jakiej istnieje wyłącznie w stosunku do siebie jako *κατα αυτο* bytu leżącego poza wszelkim atrybutem mogącym go jakoś zakwalifikować, to znaczy sprowadzić do tego, co jest mu wspólne z innymi bytami; jest zatem bytem, który jest absolutnie nagi” (*ibidem*, s. 73).

<sup>28</sup> „Inny człowiek nie jest inny innością względną jak porównywane gatunki, które nawet kiedy się radykalnie różnią i wzajemnie wykluczają, należą jeszcze do wspólnoty rodzaju, to znaczy wykluczają się na mocy definicji, ale zakładają się wzajemnie za sprawą samego tego wykluczenia w ramach wspólnoty rodzaju. Inność innego człowieka nie zależy od jakiejś cechy, która odróżniałaby go ode mnie, bo odróżnienie tego typu zakładałoby właśnie wspólnotę rodzaju, która przekreśla prawdziwą odmienność” (*ibidem*, s. 227).

<sup>29</sup> „Fakt, że bycie i byty naprawdę prawdziwie należą do Powiedzanego lub że dają się wyrazić i zapisać, w niczym nie ujmuje im prawdziwości, podkreślając tylko rangę i wagę języka. Wkraczać w bycie i w prawdę to wkraczać w Powiedziane. Bycie nie daje się oddzielić od swojego sensu! Jest wysławialne. Jest w *logosie*. Oto jednak redukcja Powiedzanego do Mówienia, ponad Logosem, ponad byciem

nego wymyka się poznaniu zmierzającemu do wiedzy, kwestionuje jej prawomocność. Każda postać mówienia o Innym, ujęcia go w formie tematu oznacza zdradę jego inności.

Odmawia się nam wiedzy o Innym także z powodu szczególnej „struktury” każdego aktu poznania. Lévinasowskiej apologii inności Innego nieodmiennie towarzyszy krytyczna diagnoza aktu poznania tego, co inne. Co zawiera w sobie intencja poznawcza, kierująca się w stronę Innego? Myśl Lévinasa nieustannie krąży wokół tej kwestii, co pokazują wielokrotnie ponawiane analizy postrzeżenia, poj-mawalności, świadomości, obecności, zainteresowania, wiedzy itp. Przywołamamy je tylko w takim zakresie, w jakim prowadzą do tezy, iż w każdym akcie poznania Innego zmierzającym do wiedzy ujawnia się wola panowania i, co więcej, że właśnie z tego powodu każda intencja poznawcza nosi w sobie załączki możliwej przemocy, takiego kształtu myślenia, który stanowi podstawę metodycznie zaplanowanego barbarzyństwa dokonanego w Auschwitz.

Poznanie poszukujące wiedzy o Innym jest „pracą myśli”, szczególną aktywnością podmiotu, który, jak wiemy, nosi w sobie źródłowe i nieredukowalne wezwanie do odpowiedzialności za Innego. Co więc oznacza taka odpowiedź na wezwanie, która ma charakter poznawczej aktywności? Podejmując tę kwestię, stajemy wraz z Lévinasem wobec napięcia zachodzącego pomiędzy dwiema wzajemnie wykluczającymi się postawami wobec Innego. To napięcie pojawia się pomiędzy, z jednej strony, biernością mojej bezinteresownej odpowiedzialności za niego<sup>30</sup>, biernością wsłuchiwania się w skierowany do mnie nakaz, a z drugiej strony – aktywnością zawartą w każdej mojej intencji poznawczej, której celem jest Inny. Moc tego przeciwieństwa zostanie wyrażona za pomocą dwóch metafor: metaforze posłusznego słuchania

---

i niebyciem – ponad istotą – prawdą i nieprawdą – redukcją do znaczenia, do jeden-za-drugiego odpowiedzialności (lub dokładniej, do substytucji) – miejsce lub bez-miejsce, miejsce i bez-miejsce, czyli utopia tego, co ludzkie” (E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, *op. cit.*, s. 79).

<sup>30</sup> „Odpowiedź, która jest odpowiedzialnością – przytłaczającą odpowiedzialnością za bliźniego – rozbrzmiewa w tej bierności, w tej bezinteresowności podmiotu, w tej wrażliwości” (*ibidem*, s. 31).



Lévinas przeciwstawia metaforę widzenia, wyrażającą to, czym w swej istocie jest poznanie<sup>31</sup>. Jeśli wierzyć Heideggerowi, ten związek poznania i widzenia ujawnia się już w sposobie używania przez Heraklita pojęcia prawdy, ἀλεθεια zawiera w sobie prześwit, świecenie, a więc to, co odsyła do zmysłu wzroku. Metafora wzroku wyraża aktywność ludzkiego poznania poszukującego wiedzy. Jak uczył św. Augustyn, rozum to „wzrok duszy”, a poznanie, ten ruch myśli poszukującej prawdy, to „wodzenie wzrokiem” po przedmiocie poznania, którego zwieńczeniem jest „wgląd” w to, czym przedmiot jest jako taki. Poznanie to taki wgląd w przedmiot poznania, który daje się stematyzować, wyrazić w formie pewnej wiedzy.

Cóż więc oznacza owa wyrażana za pomocą metafory widzenia aktywność myślenia poszukująca wiedzy o Innym? Na czym polega ta „praca myśli”<sup>32</sup> skierowana w stronę inności Innego i co jest jej efektem? Dla wyrażenia tego, czym jest „myślenie jako wiedza”, Lévinas dodaje do metafory widzenia metaforę brania np. do ręki (fr. *prendre*), a także metafory jej pokrewne, takie jak ujmowanie<sup>33</sup>, wzięcie w posiadanie, zagarnianie (fr. *prise*)<sup>34</sup>, chwytywanie (fr. *préhension*), przyswajanie, zawłaszczanie (fr. *appropriation*), gromadzenie (fr. *rassemblement*)<sup>35</sup>. Ich użycie służy temu, by odsłonić to, czym w istocie jest aktywność myślenia o Innym zmierzająca do wiedzy. Teza Lévinasa jest taka: poznać to znaczy to, co inne, uczynić tym, co moje<sup>36</sup>; albo, wyrażając

<sup>31</sup> „podważamy tezę, zgodnie z którą pierwszeństwo w bycie ma widzenie” (E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, op. cit., s. 364).

<sup>32</sup> „Praca myśli kładzie kres odmienności rzeczy i ludzi, i to właśnie ma być racjonalnością” (E. Lévinas, *Transcendencja i pojmovalność*, przeł. B. Baran, w: *Transcendencje. Teksty filozoficzne*, Kraków 1986, s. 119).

<sup>33</sup> „Jako pojmovanie, myśl zawiera ujmowanie, uchwytywanie; włada tym, czego się dowiaduje, i je posiada” (E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, op. cit., s. 218).

<sup>34</sup> „Widzenie przekształca się w ujmowanie, w zagarnianie” (*Całość i nieskończoność*, op. cit., s. 223nn).

<sup>35</sup> „Synteza jako zawłaszczanie i gromadzenie. Metafory, które trzeba brać poważnie i dosłownie. Należą one do fenomenologii immanencji” (*Transcendencja i pojmovalność*, op. cit., s. 118)

<sup>36</sup> „myśl odnosi się do tego, co inne, ale tak, że inne nie jest już inne jako takie, lecz jest już własne, już moje. Odtąd nie ma ono tajemnic, otwiera się dla badania,

tę myśl w odmienny sposób: poznawać znaczy to, co zewnętrzne, czynić wewnętrznym<sup>37</sup> przedmiotem moich myśli<sup>38</sup>.

Poznawanie – proces przyswajania inności polega na wchłanianiu tego, co zewnętrzne, w obszar mojej egotycznej, zapanowującej nad innością wewnętrżności<sup>39</sup>. Myślenie, które prowadzi do wiedzy, to proces, w którym radykalna zewnętrzność Innego zostaje umieszczona wewnątrz mojej świadomości; w owej „wewnętrżności myśli”. W ten sposób Inny staje się przedstawieniem (*Vorstellung*), intencjonalnym przedmiotem uobecniającym się w świadomości, na który świadomość rzuca swoje światło<sup>40</sup>. Proces uprzedmiotowienia dokonuje się w taki sposób, że to, co inne, co jako zewnętrzne pozostawało dla świadomości nieznanne, zostaje sprowadzone do tego, co już wcześniej poznane, oswojone. Poznawać to znaczy poszukiwać podobieństw zachodzących między nieznanym a tym, co już poznane. Upodobnianie nie jest przypadkowym dodatkiem do ludzkiego myślenia, lecz wyraża istotę myślenia jako przedstawiania. Intencjonalność ludzkiego myślenia polega na redukcji tego, co inne, do tego, co podobne, „noemat jest u-podobniony do noezy i odpowiada jej intencji”<sup>41</sup>.

Jednak cała ta praca świadomości, której celem jest upodobnienie Innego do tego, co już przeze mnie poznane, nie oddaje sprawiedliwości jego inności. Lévinas, mówiąc o inności Innego, ma na myśli radykalną

---

to znaczy jest światem, immanencją” (*Transcendencja i pojmowalność, op. cit., s. 117*).

<sup>37</sup> Trzeba uznać, wbrew temu, co twierdzi Derrida, że Lévinasowi, w jego próbach wyrażenia tego, czym jest myślenie, nigdy nie udało się zrezygnować z przestrzennej metafory odsyłającej do rozróżnienia pomiędzy wewnętrżnością a tym, co zewnętrzne. Pojawia się ona nie tylko w *Całości i nieskończoności*, ale także w późniejszych jego pracach.

<sup>38</sup> „Wewnętrżność jest istotowo związana z pierwszą osobą Ja” (E. Lévinas, *Całość i nieskończoność, op. cit., s. 50*).

<sup>39</sup> „W zrozumiałości przedstawienia zaciera się różnica między Ja i przedmiotem – między wewnętrżnym i zewnętrżnym” (*ibidem, s. 136*).

<sup>40</sup> „świadomość (...) jest (...) światłem, które oświetla świat od początku do końca” (E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl, op. cit., s. 120*).

<sup>41</sup> E. Lévinas, *Transcendencja i pojmowalność, op. cit., s. 119*.

i nieredukowalną różnicę<sup>42</sup> między mną a Innym, która oddzielając mnie od niego, unicestwia wszelkie podobieństwo między nami. Dlatego proces poznania Innego, którego celem jest pokonanie dystansu, zniesienie nieredukowalnej różnicy oddzielającej mnie od Innego po to, by utworzyć domniemaną wspólnotę podobieństw, faktycznie unicestwia jego inność<sup>43</sup>. Przyswajanie to nieuprawnione<sup>44</sup> upodobnianie Innego do nabytej wcześniej przeze mnie wiedzy, które dokonuje się kosztem jego odmienności. Chcąc zaspokoić swoją potrzebę wiedzy<sup>45</sup>, zapanowuję nad Innym za pomocą pojęć. Nie oddaję sprawiedliwości jego inności, temu, co stanowi o jego jedyności. W ten sposób struktura poznania staje się strukturą panowania, strukturą nieusprawiedliwionego władania Innym za pomocą pojęć. Poznanie – proces nieusprawiedliwionego zapanowywania nad innością Innego – oznacza przemoc.

Przemoc myślenia, źródło „stałej możliwości wojny”, stoi u podstaw przemocy działania, które ujawniło się pod postacią dwudziestowiecznego barbarzyństwa. „Poznanie, czyli przemoc”<sup>46</sup> objawia swą niszczytelką moc wtedy, gdy niepowtarzalna inność Innego, jego jedyność – „a tylko ona istnieje” – zostaje podporządkowana jakiejś ogólnej regule, a więc wtedy, gdy za pomocą kategorii, klas, rodzajów, grup itp. rozpoznaję w nim przedstawiciela jakiejś powszechności, jakiejś dającej się wydzielić całości. Zapanowanie nad Innym za pomocą pojęć oznacza unicestwienie jedynej w swoim rodzaju inności Innego<sup>47</sup>,

<sup>42</sup> „Między mną a Innym ziele różnica, której nie może pokonać żadna jedność transcendentalnej apercpcji” (E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, op. cit., s. 134).

<sup>43</sup> „Aktywność myślenia odnosi zwycięstwo nad (*a raison de*) wszelką innością i na tym, koniec końców, polega sama jego rozumność. Pojęciowa synteza i synopsja są silniejsze od dyspersji i niezgodności tego, co ukazuje się jako inne” (E. Lévinas, *Sens bycia*, w: *idem, O Bogu, który nawiedza myśl*, op. cit., s. 220).

<sup>44</sup> „Twarz nie daje się posiąść, wymyka się mojej władzy” (E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, op. cit., s. 232).

<sup>45</sup> „poznawanie, które jest zaspokajaniem, jakby usuwaniem potrzeby” (*Sens bycia*, op. cit., s. 219).

<sup>46</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, op. cit., s. 364.

<sup>47</sup> „Poznanie znosi Innego, ponieważ ujmuje go, zagarnia lub widzi, to znaczący chwyt przed właściwym uchwyceniem” (*ibidem*, s. 364).

stałą możliwość przysłonienia etycznego nakazu (nie zabijesz!) obecnego w jego twarzy. Owa „zasłona” zbudowana z pojęć<sup>48</sup>, które zagłuszają etyczne wezwanie, przynosi ze sobą możliwość zbrodni. W efekcie przemoc myślenia może przerodzić się w przemoc działania. Inny może zostać zgładzony wyłącznie z tego powodu, że zostanie uznany za reprezentanta jakiejś całości, ze względu na przynależność do pewnej grupy, która z jakichś powodów podlega eksterminacji – np. wystarczy być Żydem, aby zginąć w komorze gazowej. Proces „zaskarżania” stanowi czyste przeciwieństwo sprawiedliwego procesu sądowego i polega wyłącznie na przyporządkowywaniu ofiary do stygmatyzowanej wspólnoty. Uzasadnienie zbrodni – przysyłanie etycznego nakazu niezmiennie obecnego w twarzy drugiego człowieka – oznacza rozpuszczanie jedyności Innego w ogólności jakiejś całości, rozpoznanie w nim wyłącznie *exemplum* eksterminowanej grupy.

Lévinasowska filozofia Innego jest więc protestem przeciwko takiemu poznaniu, które chciałoby podporządkować drugiego człowieka jakiejś ogólnej, totalizującej zasadzie. Asymetryczność relacji z Innym polega na tym, że to on panuje nade mną, a nie ja nad nim; pełnia odpowiedzialności za niego zostaje złączona z nicością wiedzy. Inności Innego nie dosięga moja aktywność poznawcza rozgrywająca się w obrębie intencjonalnej struktury noezy i noematu, lecz aktywność mojej posługi wobec tego, kto jest w potrzebie. Droga, która prowadzi w stronę metafizycznej zewnętrzności Innego, wiedzie nie przez epistemologię, lecz przez etykę. Lévinas podkreśla, że przejście tej drogi stało się możliwe dzięki fenomenologii Husserla<sup>49</sup>. Nie powinno ująć naszej uwadze to, że autor *Całości i nieskończoności* również swą metodę „poszanowania metafizycznej zewnętrzności” nazwie „dedukcją fenomenologiczną”<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> „możliwość dominacji i podstępu: poznanie Innego jako przedmiotu przed wejściem w jakąkolwiek społeczną z nim relację, a zatem również władza nad nim jak nad rzeczą i, za pośrednictwem języka, który winien prowadzić do jedynego rozumu – wszystkie pokusy zwodniczej retoryki, reklamy i propagandy” (E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, *op. cit.*, s. 222nn).

<sup>49</sup> „Takie przejście od etyki do metafizycznej zewnętrzności umożliwiła Husserlowska fenomenologia” (E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, *op. cit.*, s. 15).

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 14.

Jednak metoda dedukcyjna Lévinasa nie prowadzi do jakiejś wiedzy o Innym, ale pozwala rozpoznać, że spotkanie z twarzą Innego stanowi „źródłowe wydarzenie sensu”<sup>51</sup>, takie wydarzenie, które poprzedza rozdział na nozę i noemat. Jednak, jeżeli celem fenomenologii jest odnalezienie źródłowych fenomenów, by następnie odsłonić ich istotę, która dałaby się stematyzować w formie jakiejś wiedzy, to fenomenologia Lévinasa zatrzymuje się połowie drogi. Źródłowe wydarzenie sensu to pojawienie się Innego<sup>52</sup>, bezpośrednio spotkania twarzą w twarz. „Twarz przynosi pierwsze znaczenie”<sup>53</sup>, jej znaczenie/sens nie jest uwarunkowane miejscem i czasem spotkania z Innym. Twarz Innego „znaczy bez kontekstu”<sup>54</sup> – pierwotne znaczenie<sup>55</sup>, które odsłania twarz Innego, wykracza poza kontekstualność i nieuchronną przypadkowość każdej kultury, poza wszystkie możliwe kulturowe domknięcia. Ale odkrycie w epifanii twarzy źródłowego znaczenia uwolnionego od kontekstu nie oznacza odsłonięcia istoty Innego. Pytanie o istotę fenomenu twarzy Innego jest pytaniem źle postawionym. Inny nie ma swojego *eidosu*, „znaczenie poprzedza istotę”<sup>56</sup>. Źródłowa, nieredukowalna epifania twarzy pozostaje poza obszarem poznania rozumianego jako poszukiwanie istoty Innego, wyrażalnej w formie wiedzy. Chciałoby się rzec: oto fenomenologia Innego pozbawiona ejdetyki.

Co to oznacza dla filozofii religii, która potęgowana niepoahamowaną ciekawością Innego chciałaby pozostać na poznawczej drodze prowadzącej w jego stronę? Odpowiedź na to pytanie stanowi prosty

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 96.

<sup>52</sup> „źródłowa sensowność. Struktura sensowności rysuje się w etycznym «jeden za drugiego», tworząc znaczenie wcześniejsze od znaczenia wszystkich terminów powiązanych w ramach systemu” (E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, *op. cit.*, s. 141).

<sup>53</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, *op. cit.*, s. 260.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 6.

<sup>55</sup> „Pierwotny fakt znaczenia wydarza się w twarzy. Nie dlatego, że twarz nabiera znaczenia w stosunku do czegoś. Twarz znaczy sama z siebie, jej znaczenie poprzedza wszelką *Sinngebung*, sensowne zachowanie jest możliwe dopiero w jej świetle, albowiem roztacza on światło, które dopiero pozwala widzieć samo światło” (*ibidem*, s. 315).

<sup>56</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, *op. cit.*, s. 28.

wniosek z powyższych rozważań, którego nie chcemy jednak pominąć. Zewnętrzność Innego, nieredukowalna obecność w jego twarzy etycznego nakazu<sup>57</sup>, będącego „źródłową *ekspresją* i pierwszym słowem: Nie zabijesz”<sup>58</sup> albo mówiąc inaczej będącego owym „właściwym znaczeniem twarzy”<sup>59</sup> – ustanawia przepaść między mną a Innym, której nie pokonuje żadna moja intencja poznawcza. Radykalna zewnętrzność Innego oznacza, że Inny staje się Obcym<sup>60</sup>. Poznawcza droga w stronę Innego jest nie do przejścia. Absolutna inność Innego, wymykając się każdej próbie tematykacji, unicestwia filozofię religii, która chciałaby być teorią człowieka religijnego, kwestionuje wszelką możliwą wiedzę na temat jego religijnej odmienności. Religia oznacza taką więź, która nie daje się ująć za pomocą pojęć<sup>61</sup>. Dlatego w świetle rozstrzygnięć Lévinasa filozofia religii poszukująca wiedzy o religijnym sposobie bycia Innego jest uzurpacją, zdradą jego inności<sup>62</sup>, sprzeniewierzeniem się etycznemu nakazowi, który wzywa do odpowiedzialności za niego, zakazując jednocześnie tworzenia o nim jakiegokolwiek wiedzy<sup>63</sup>.

<sup>57</sup> „Pierwotny fenomen znaczenia jest tym samym, co zewnętrzność. Ze wnętrzność jest tym, co w znaczeniu znaczy. A tylko twarz jest w swojej moralności zewnętrzna. Twarz nie jaśnieje w tej epifanii jak forma oblekająca treść, jak obraz, ale jak nagość zasady, za którą nie ma już nic” (E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, *op. cit.*, s. 316).

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 234.

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 316.

<sup>60</sup> „Brak wspólnej ojczyzny sprawia, że Inny jest Obcym” (*ibidem*, s. 26).

<sup>61</sup> „otóż taką relację między bytem ziemskim, bytem stąd, a bytem transcendentnym, która nie prowadzi do żadnej wspólnoty, pojęcia ani do żadnej całości, nazywamy religią” (*ibidem*, s. 81).

<sup>62</sup> „Aby zewnętrzny i obcy byt mógł poddać się mediacjom, musi gdzieś dojść do wielkiej «zdrady». Rzeczy poddają się, gdy je konceptualizujemy. Człowiek może się poddać wskutek terroru, który wolną jednostkę skazuje na dominację innego człowieka. W przypadku rzeczy dzieło ontologii polega na ujmowaniu jednostki (a tylko ona istnieje) nie w jej jednostkowości, ale w jej ogólności (bo tylko o niej może traktować nauka). Relacja z Innym zachodzi tu za pośrednictwem trzeciego terminu, który znajduję w sobie. Ideał prawdy sokratejskiej opiera się więc na istotowej samowystarczalności Toż-Samego, na jego identyfikującej się sobości, na egoizmie. Filozofia jest egologia” (*ibidem*, s. 33).

<sup>63</sup> „Poznanie znosi Innego, ponieważ ujmuje go, zagarnia lub widzi, to znaczy chwyta przed właściwym uchwyceniem” (*ibidem*, s. 364).



Foto: Kuba Szczęśniak 2011

## PIERWSZY KROK W STRONĘ WIEDZY

Jak możliwa jest filozofia religii po Lévinasie? Poszukując poznawczej drogi w stronę Innego, stajemy wobec takiego oto pytania: jak możliwa jest taka filozofia religii, która nie kwestionując istnienia skierowanego w moją stronę nieusuwalnego wezwania obecnego w twarzy drugiego człowieka, nie rezygnowałaby z możliwości mówienia o Innym? Chodzi tu o filozofię religii, która uznaje za Lévinasem, że etyczny nakaz – Nie zabijaj! – stanowi źródłowe, niewykłane w żaden kulturowy kontekst „wydarzenie” sensu, że nakaz ten znaczący znaczeniem pierwotnym, jedynym w swoim rodzaju, zakreślającym horyzont moich relacji z drugim człowiekiem, ale zarazem o taką filozofię, która podejmuje próbę tematykacji Innego, a więc poznania prowadzącego do wiedzy; takiego poznania, które nie jest przemocą; albo przynajmniej, jak pokazywał to Derrida, jest przemocą najmniejszą z możliwych<sup>64</sup>; przemocą, która z jednej strony unika mowy będącej ideologizacją Innego, manipulacją i propagandą, z drugiej zaś – unika groźby milczenia skłonnego do zastępowania mowy orężem.

Pytanie to, a także następne dotyczą kluczowej dla problematyki poznania Innego kwestii, mianowicie możliwości *przejścia* od pierwotnego „wydarzenia” sensu obecnego w twarzy Innego, od tego źródłowego znaczenia, które przynosi ze sobą Inny, do znaczenia zawartego w mojej mowie o nim. Jak mówić o Innym w taki sposób, by nie uронić nic z pierwotnego znaczenia obecnego w jego twarzy, mówić, chroniąc etyczne znaczenie, które jest wezwaniem do odpowiedzialności? Zadanie, przed jakim staje filozofia religii, która pragnie pozostać w wyznaczonym przez Lévinasa horyzoncie relacji z Innym, sprowadza się więc do następującego pytania: jak zasypać przepaść oddzielającą mnie od Innego, rozbić asymetryczność relacji z Innym, nie naruszając etycznego nakazu, nie dokonując aktu epistemologicznej przemocy? Uprawomocnienie tego przejścia, pokonanie dystansu

<sup>64</sup> Zob. J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Lévinasa*, w: *idem, Pismo filozofii*, przeł. B. Banasiak, Kraków 1993.



ustanowionego pomiędzy mną a Innym stanowi warunek możliwości uprawiania filozofii religii jako hermeneutyki Innego.

Dla Lévinasa, jak wiemy, to przejście jest nieuprawnione. Nietematyzowalność Innego – efekt rozdźwięku zachodzącego pomiędzy Innym jako moim rozmówcą, który wzywa do odpowiedzialności, a Innym jako tematem moich wypowiedzi – oznacza, że Inny–rozmówca oraz Inny–temat nie mają ze sobą nic wspólnego. Tematyzacja – próba pokonania tego absolutnego dystansu oddzielającego mnie od źródłowego żądania obecnego w twarzy Innego, próba przerzucenia mostu, dotarcia do radykalnie zewnętrznej inności Innego – zakłada możliwość utożsamienia Innego–rozmówcy z Innym–tematem, a to właśnie jest zdradą, sprzeniewierzeniem się jego inności. Relacja z Innym – myślenie, które „jest uwagą skierowaną na słowo, przyjmuje twarz, jest gościnnością, a nie tematyzacją”<sup>65</sup>.

Czy jednak ten brak adekwacji mówienia o Innym w stosunku do źródłowego wezwania obecnego w jego twarzy jest do utrzymania? Czy inność Innego oznacza wyłącznie „absolutne oddzielenie”, radykalną różnicę pomiędzy mną a Innym, która unicestwia jakiegokolwiek podobieństwo? *Obok* absolutnie zewnętrznej inności etycznego nakazu obecnego w twarzy Innego, która wymyka się zmierzającej do panowania i manipulacji „przemocy pojęć”, będziemy chcieli dostrzec także inność nieabsolutną; inność, która uzewnętrzniając się, „wystawia” się na pojmowanie, tematyzację i ostatecznie wiedzę; inność drugiego człowieka, która nie tylko nie kwestionuje radykalnej zewnętrzności wezwania, ale stanowi jego istotne dopełnienie; taka inność, która powoduje, że dialektyczna gra różnic i podobieństw zachodzących pomiędzy mną a Innym tworzy między nami duchową więź<sup>66</sup>. Inny mówi, a to, co mówi, nie jest bez znaczenia. Etyczny fundament relacji z Innym pozostaje nienaruszony, ale nie mogę podjąć

<sup>65</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, *op. cit.*, s. 360.

<sup>66</sup> Krótko mówiąc, wbrew Lévinasowi chcemy „wprowadzić” tę nieabsolutną inność w obszar związków łączących mnie z Innym, w ramach którego zostaje ona wydana tej nigdy nieskończonej grze różnic i podobieństw. Tę grę nazwalismy gdzie indziej aproksymacją. Te rozważania na s. 6 niniejszej rozprawy.

odpowiedzialności za niego, nie wiedząc, czego pragnie, co myśli, czego się obawia, i wreszcie jakie znaczenie nadaje swojemu życiu i swojemu światu.

Zmagamy się z kwestią możliwości zbudowania mostu łączącego mnie z Innym na tyle trwałego, aby możliwe było uznanie, iż mówienie o Innym, które prowadzi do wiedzy, nie musi oznaczać zdrady. Zbudowanie takiego mostu oznacza zakwestionowanie tezy Lévinasa, że zdrada Innego pojawia się wraz z próbą jego tematyzacji. Chcemy pokazać, że zdrada nie dochodzi do głosu tam, gdzie mówienie do drugiego przeradza się w mówienie o nim, na granicy mówienia i powiedzianego, ale ujawnia się w samym centrum tego, co powiedziane. Chcemy uzasadnić, że to, co powiedziane, nie niesie ze sobą konieczności zdrady, ale jedynie jej możliwość. Droga, którą chcemy podążać, będzie wymagała nie tylko ponownego przemyślenia kwestii inności Innego, ale także wykroczenia poza Lévinasowską koncepcję tego, co inne. Chcemy pokazać inność, której tematyzacja nie jest zdradą.

*Całość i nieskończoność* – książka, którą można nazwać metafizyką inności – stawia sobie za cel opisanie tego ruchu, który prowadzi od ja w stronę inności Innego<sup>67</sup>. Jego paradoksalność polega na tym, że nie jest on możliwy bez „przemiany” ja; bez tego procesu, którego źródłem nie jest owo ja, lecz właśnie Inny. Radykalnie zewnętrzna inność Innego „przebudowuje” ja – rozbija wewnętrzność, tożsamość i egoizm ja – stawia ja pod znakiem zapytania, czyniąc z niego swego zakładnika. Odseparowane ja napotyka na obecne w twarzy Innego źródłowe znaczenie, które go „odmienia” i wzywa do odpowiedzialności. Twarz, która mówi, przynosi ze sobą „samą możliwość znaczenia”, stanowi „podstawę języka”. Ale to oznacza, że ruch owego ja w stronę Innego jest już odpowiedzią. Pierwotny ruch znaczenia, który sprowadza się do „źródłowej ekspresji i pierwszego słowa: Nie zabijesz”, nie powstaje na skutek jakiejś poznawczej aktywności ja, ale wychodzi od

<sup>67</sup> „Metafizyka ma w tej pracy całkowicie inny sens. Jej ruch prowadzi do bytu transcendentnego jako takiego, a transcendencja nie oznacza przywłaszczenia tego, co jest, lecz jego poszanowanie” (E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, op. cit., s. 364).

Innego i znaczy znaczeniem wcześniejszym niż wszystkie znaczenia, które owo *ja* mogłoby przypisać Innemu<sup>68</sup>. To „wydarzenie” sensu jest nie tylko bardziej pierwotne niż jakakolwiek poznawcza aktywność *ja* skierowana w stronę Innego, ale zarazem tej aktywności zakazuje. Pytając o możliwość przejścia od źródłowego znaczenia obecnego w twarzy drugiego człowieka do znaczenia moich wypowiedzi na jego temat, napotykamy granicę nie do przekroczenia – ruch znaczenia wychodzący od Innego, który wzywając do odpowiedzialności za niego, zakazuje zarazem jego tematykacji. Tak twierdzi Lévinas.

Zatrzymajmy się dłużej nad kwestią znaczenia, które przychodzi do mnie ze strony Innego. Dzięki badaniom Lévinasa możliwe stało się dostrzeżenie jedynej w swoim rodzaju źródłowej „mowy” Innego, której znaczenie wyraża jego twarz. Zwróćmy zarazem uwagę na paradoksalny charakter rozwiązania zaproponowanego przez Lévinasa. Z jednej strony, inność Innego odsłania się przede mną za sprawą znaczenia, które przynosi ze sobą jego twarz. Twarz Innego „znaczy siebie”, ale nie powinno umknąć naszej uwadze to, że jej znaczenie „rodzi się” poza intencją Innego. Nie bojąc się przesady, możemy powiedzieć, że tam gdzie mamy do czynienia z ruchem źródłowego znaczenia, tam gdzie ujawnia się radykalnie zewnętrzna, nietematyzowalna inność Innego, to nie Inny ją wypowiada, ale jego twarz<sup>69</sup>. Ekspresja twarzy – mimowolny „wybuch” znaczenia odsłania szczególną bierność Innego. Pierwotna „mowa” jego twarzy, „mowa” kierującego w moją stronę etycznego wezwania, której Inny nie może zawiesić, wskazuje na „mówienie” poprzedzające każdą mowę<sup>70</sup> będącą wyrazem jego aktywności. Lévinas wielokrotnie podkreśla, że zawarte w twarzy

<sup>68</sup> „Ruch pochodzi tu od myślącego bytu, nie od myślącego podmiotu” (*ibidem*, s. 56).

<sup>69</sup> „«Nie zabijaj!» (...) wypowiedane jest przez samo milczenie twarzy” (E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Margański, Warszawa 1999, s. 17).

<sup>70</sup> „Znaczenie twarzy: przebudzenie się ku innemu człowiekowi, który w swej identyczności jest nierozróżnialny dla wiedzy (...). Coś, co wyprzedza wszelką poszczególną ekspresję drugiego – i jest w każdej ekspresji, która, osiągnąwszy już pewność siebie, osłania nagość i ubóstwo ekspresji jako takiej” (E. Lévinas, *Filozoficzne określenie idei kultury*, przeł. B. Skarga, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 9 (226), s. 33).

Innego wezwanie do odpowiedzialności przychodzi do mnie „spoza mojej wolności”, dodajmy jednak, że paradoksalnie, wychodzi ono od Innego również „spoza jego wolności”. Tak jakby nieredukowalne wezwanie obecne w jego twarzy nie tylko wymykało się aktywności poznawczej mojego ja, ale także pozostawało radykalnie zewnętrzne, bez związku z aktywnością Innego, który mówi.

Analizy Lévinasa odsłaniające pierwotny ruch znaczenia nie kwestionują oczywistego faktu, że Inny mówi, a jego mowa również nieustannie przynosi ze sobą bogaty „świat znaczeń”, który odsłaniają jego wypowiedzi. Ruch znaczenia wychodzącego od Innego nie jest więc wyłącznie źródłową ekspresją, którą przynosi jego twarz, ale także aktywnością bytu kierującego w moją stronę swoje słowo. Mowa Innego – ekspresja, która na różne sposoby go odsłania – stanowi z etycznym wezwaniem nierozdzieloną całość.

Co przynosi ze sobą mowa Innego ponad to, że jest jednocześnie zakazem zabijania i nakazem „bycia dla Innego”? Lévinas, analizując fenomen mowy Innego, podkreśla dwa jej aspekty. Po pierwsze – Inny mówi mi, czego potrzebuje; jego mowa konkretyzuje skierowane w moją stronę etyczne wezwanie; pozwala wsłuchać się w jego biedę, być blisko jego obaw i pragnień. Po wtóre, mowa Innego ustanawia mój świat, ukazuje mi przedmioty; jak mówi Lévinas: „jeden byt [Inny – przyp. KM] daje drugiemu [mnie – przyp. KM] świat”<sup>71</sup>. Objawicielski charakter mowy Innego<sup>72</sup>, która jest nauczaniem, polega na tym, że świat przedmiotów, które mnie otaczają, „zaczyna się” wraz z jego mową<sup>73</sup>, świat zostaje ustanowiony dzięki znaczeniom, które niosą ze sobą jego słowa i zdania<sup>74</sup>. Mój świat, w którym przedmioty

<sup>71</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 303.

<sup>72</sup> „Słowo prześwitujące już w twarzy, która patrzy na mnie, gdy ja patrzę – wprowadza pierwotną szczerłość objawienia. To ze względu na nie świat się zaczyna, co nie równa się stwierdzeniu, że na nim się kończy. Jest *wypowiadany*, a tym samym może być tematem, może być zdaniem” (*ibidem*, s. 105).

<sup>73</sup> „Przedmiot *wyłania się*, gdy przyjęliśmy rozmówcę” (*ibidem*, s. 67).

<sup>74</sup> „Obecność Innego zdejmuje z faktów anarchiczny urok: świat staje się przedmiotem. Być przedmiotem, być tematem, to być czymś, o czym mogę rozmawiać z drugim człowiekiem, który przebił zasłonę zjawiska i wszedł ze mną w stosunek społeczny” (*ibidem*, s. 106).

i zdarzenia mają swoje znaczenie, jest możliwy właśnie dlatego, że jest przez Innego tematyzowany i interpretowany<sup>75</sup>. Do kwestii wspólnego świata znaczeń konstytuującego się w języku w toku dalszych rozważań jeszcze powrócimy.

Pojawia się jednak zasadnicze pytanie – czy do świata „podarowanego” mi przez Innego przynależy jego życie wewnętrzne, ten wewnętrzny świat, który Lévinas nazywa psychiką (pogląd, że tylko *ja* a nie Inny posiadam swój wewnętrzny oddzielony świat, wydaje się niedorzeczny – zresztą Lévinas tak nie twierdzi<sup>76</sup>)? Mamy tu na myśli odseparowaną sferę „egoistycznego i zmysłowego odnoszenia się do samego siebie”, w której Inny, pozostając *u siebie*, rozkoszuje się treściami swojego życia. Tę zdolność do wycofania się, oderwania, Lévinas nazywa także zasadą indywiduacji. Wraz z wewnętrznym światem Innego stajemy wobec kwestii inności, lecz w zupełnie nowym sensie. Obok pierwszego wymiaru inności: etycznego nakazu, którego znaczenie ujawnia twarz Innego, nazywam go jedynością (*l'unique*)<sup>77</sup>, dochodzi do głosu drugi wymiar: inność wewnętrznego życia Innego, którą określam jako jednostkowość.

<sup>75</sup> „Znaczenie wywodzi się od Innego, który wypowiada, czyli rozumie świat, i którego język, czyli rozumienie, pozwala ten świat tematyzować. Znaczenie wychodzi od słowa, w którym świat jest jednocześnie tematyzowany i interpretowany, w którym znaczący nigdy nie rozstaje się z wysyłanym znakiem, ale podejmuje go i wyjaśnia wciąż na nowo. Albowiem właściwą istotę mowy stanowi to nieustanne przychodzenie w sukurs słowu, które ustanawia rzeczy” (*ibidem*, s. 103).

<sup>76</sup> „Wielość, jakiej wymaga rozmowa, wynika z wewnętrzności, którą «obdarzony» jest każdy z członów, z psychiki egoistycznego i zmysłowego odnoszenia się do siebie samego” (*ibidem*, s. 53).

<sup>77</sup> Osobną kwestią, której nie będziemy tutaj szerzej rozwijać, jest pytanie, na jakiej podstawie Lévinas utożsamia źródło etycznego nakazu z tym, co tutaj nazywamy radykalną jedynością. Teza Lévinasa nie jest oczywista. Dzieje filozofii dają wiele przykładów na to, iż myślano właśnie odwrotnie, uznając, że etyczny nakaz powiązany jest nie z tym, co jednostkowe, ale właśnie z tym, co ogólne w człowieku, albo mówiąc inaczej, tylko dlatego, że człowiek partycypuje w człowieczeństwie jako takim, nosi w sobie wezwanie skierowane do innych – nie zabijaj! Ten spór przeniesiony na grunt teologii stworzenia sprowadza się do pytania, czy Bóg, stwarzając człowieka, zostawił swój ślad w tym, co jednostkowe, czy też w tym, co ogólne, a to, co jednostkowe, pochodzi z materii.

Pytamy więc: czy Inny obdarza mnie swoim wewnętrznym światem? Czy Inny, z własnej inicjatywy, odsłania przede mną inność swego wewnętrznego życia, kiedy czyni go tematem swoich wypowiedzi? Stanowisko Lévinasa w tej kwestii jest jednoznaczne. Inny, mój mistrz lub prześladowca, nie poucza mnie o swojej wewnętrzności, nie odsłania przede mną takiej inności, która nie byłaby etycznym wezwaniem<sup>78</sup>. Mowa Innego – aktywność bytu skierowującego w moją stronę swoje słowo – nie ujawnia inności jego psychiki, życie wewnętrzne Innego nie dochodzi „do głosu” w jego aktach mowy<sup>79</sup>. Jedyne i niepowtarzalny świat Innego, jego wewnętrzność, pozostaje zakryty, po pierwsze dlatego, że może on skłamać<sup>80</sup>, po wtóre dlatego, że moja mowa „nie dotyczy Innego choćby muśnięciem”. Ale kluczowe jest tu przede wszystkim to, że mowa Innego nie objawia jego wewnętrzności ze względu na szczególny charakter mowy jako takiej. Tak jakby mowa Innego, która jest ruchem znaczenia skierowanym w moją stronę, nie zawierała nic z tego, co przynależy do jego wewnętrznego życia<sup>81</sup>. W efekcie oba wymiary inności – jedność i jednostkowość Innego – pozostają z różnych powodów, radykalnie zewnętrzne (poznawczo niedostępne); pierwszy, ponieważ nakazując mi służyć Innemu, zakazuje jednocześnie jego poznania, zastępuje poznanie posługą; drugi, ponieważ nie objawia się, lecz skrywa się „pod” mową Innego. Krótko mówiąc, w moim spotkaniu z Innym odsłania się tylko taka jego inność, która zostaje „zamknięta”

<sup>78</sup> „inny człowiek wchodzi ze mną w relację, pozostając καθ' αὐτο, wyraża się, a nie odsłania z pewnego «punktu widzenia» w pożyczonym świetle” (*ibidem*, s. 64).

<sup>79</sup> „Pozapojęciowość, odrzucenie pojęcia, nie jest po prostu jednym z aspektów bycia Ja, lecz całą jego treścią – wewnętrznością. Właśnie przez takie odrzucenie pojęcia, byt, który je odrzuca, wkracza w wymiar wewnętrzności. Jest u siebie” (*ibidem*, s. 128).

<sup>80</sup> „Ekspresja nie daje wewnętrzności Innego. Inny, który się wyraża, właśnie się nie wydaje, a tym samym zachowuje swobodę kłamania. Ale kłamstwo i prawdomówność zakładają już absolutną autentyczność twarzy – jedyny w swoim rodzaju fakt uobecniania się bytu, któremu obca jest alternatywa prawdy i nieprawdy” (*ibidem*, s. 238).

<sup>81</sup> „Uobecnienie 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” (*ibidem*, s. 252).

w jego twarzy i zredukowana do etycznego nakazu. Znaczenie twarzy zostaje odseparowane od znaczenia mowy.

Czy po dokonanej przez Lévinasa dekonstrukcji poznania inności Innego można jeszcze dalej stawiać pytanie o możliwość filozofii religii Innego, która nie zrezygnowała z nadziei na poznanie? To pytanie trzeba skonfrontować z innym pytaniem. Czy nie trzeba uznać – nie kwestionując radykalnej zewnętrzności etycznego nakazu – że Inny odsłania przede mną swoje życie wewnętrzne wystawiając się niejako na pojmovalność? Będziemy chcieli pokazać, że życie wewnętrzne Innego nie skrywa się pod jego mową, ale właśnie dzięki mowie może się objawić, odsłaniając nieabsolutną inność Innego, która nie tylko nie jest radykalnie zewnętrzna, ale pozwala na przejście od źródłowej ekspresji zawartej w twarzy Innego, do mojej mowy o nim, do tematykacji prowadzącej ostatecznie do wiedzy. Chcąc podążać tą drogą, stajemy wobec co najmniej dwóch wyzwań. Po pierwsze, trzeba będzie pokazać, że mowa Innego nie skrywa inności wewnętrznego życia Innego, ale właśnie je objawia. Po wtóre, konieczne będzie również pokazanie, że objawione w mowie znaczenie inności Innego nie tylko nie zatracą się w moim pojmovaniu, ale może zostać stematyzowane i ujęte w formie wiedzy. Innymi słowy, szukamy związku i podobieństwa tam, gdzie „rządzą” dwie różnice: 1. różnica między życiem wewnętrznym a jego objawieniem w mowie, 2. różnica między znaczeniem komunikatu a sposobem jego odbioru.

## NIEABSOLUTNA INNOŚĆ INNEGO

Zacznijmy od tej pierwszej kwestii, od pytania o możliwość istnienia związku pomiędzy życiem wewnętrznym Innego a jego eksterioryzacją dokonującą się za pośrednictwem mowy. Stanowisko Lévinasa jest jasne: między wewnętrznym światem rozkoszowania się zmysłowością własnych doznań a ich eksterioryzacją nie ma ciągłości, lecz ziele przepaści, która oznacza, że Inny nie może (nawet jeśli chce) wyrazić siebie. Mowa Innego pozostaje bez związku z tą przestrzenią, gdzie pozostaje on „w swoim” świecie, z owym wewnętrznym

i niepowtarzalnym światem jego przeżyć, który nazwaliśmy jednostkowością. Na jakiej podstawie Lévinas oddziela inność wewnętrznego życia Innego od znaczeń zawartych w jego mowie, pomimo faktu, że Inny mówi, a jego mowa wciąż na nowo otwiera „świat znaczeń” nie dających się sprowadzić do etycznego nakazu? Skąd ta dysproporcja zachodząca pomiędzy zmysłowością a ekspresją, która – by użyć metafory Heideggera – nie dotrzymując zmysłowości kroku, zdradza ją? Odpowiedź leży w sposobie, w jaki Lévinas pojmuje zmysłowość. Żywioł zmysłowości – „jakość bez substancji”, „nie jest ślepy rozumem i szaleństwem”, lecz „jest przed rozumem”<sup>82</sup>; tak jakby psychiczność rozkoszująca się swą zmysłowością była jakąś przytomnością, która nie jest jeszcze myśleniem, lecz przeżyciem żywiołu mającym miejsce przed myśleniem i związanym z nim językiem<sup>83</sup>. Żywioł zmysłowości, który Lévinas sytuuje u podstaw życia wewnętrznego, nie odnajduje siebie w mowie sprawiającej, że rzeczy nabierają stałości i tożsamości<sup>84</sup>, lecz pozostaje jak *ἀπέριον*, „niezidentyfikowaną jakością”. Wraz z mową żywioł kosztnieje w słowach, zostaje zamknięty w pojęciach, które odbierają mu jego „nietrwałość i kruchość”, przydając zarazem rzeczom ich tożsamość, pozwalają trwać im w czasie.

Zanim jednak podejmiemy kwestię możliwości objawienia nieabsolutnej inności Innego, przemyślimy zwrócony w moją stronę ruch znaczenia, będący eksterioryzacją jego życia wewnętrznego za pośrednictwem mowy, musimy wziąć pod rozwagę ruch znaczenia skierowany w przeciwną stronę, przychodzący do Innego ze strony wspólnoty,

<sup>82</sup> *Ibidem*, s. 156.

<sup>83</sup> „Lévinas uważa, że nie istnieje myśl przed i poza językiem” (J. Derrida, *Pismo filozofii*, *op. cit.*, s. 192).

<sup>84</sup> „Rzeczy zestalają się dzięki słowom, które je ukazują, komunikują i tematyzują. I ta nowa stałość, jakiej rzeczy nabierają dzięki językowi, zakłada o wiele więcej niż samo tylko powiązanie rzeczy z dźwiękiem. (...) Rzeczy mają nazwę i tożsamość – przekształcenia dotyczą rzeczy, które pozostają te same (...). Świat percepcji jest więc światem, w którym rzeczy mają tożsamość i łatwo zauważyć, iż trwałość tego świata jest możliwa tylko dzięki pamięci. Tożsamość osób i ciągłość ich prac narzucają na rzeczy siatkę, w której one także stają się tożsame. Ziemia zamieszкана przez ludzi zdolnych do mówienia zapełnia się rzeczami stałymi” (*ibidem*, s. 158).



w której przyszło mu żyć. Analiza tego ruchu pozwoli nam zarzucić tę wciąż jeszcze obecną w myśleniu Lévinasa dychotomię żywiołu zmysłowości i mowy, która daje się ostatecznie sprowadzić do dychotomii bytu i znaczenia<sup>85</sup> albo mówiąc inaczej, do różnicy między zmysłowością a tym, co nadzmysłowe – różnicy, którą z taką pasją atakował Heidegger. Różnica ta nie jest żadną różnicą. Dlaczego?

Odpowiedź na to pytanie skrywa się w sposobie, w jaki mowa ujawnia się w psychice Innego. Nie istnieje wewnętrzne życie psychiki, które poprzedzałoby mowę. *Logos* nie jest zewnętrznym czynnikiem wkradającym się w obszar wewnętrznego życia psychiki wcześniejszego niż mowa, gotowego na przyjęcie zawartego w mowie znaczenia. Psychika nie daje się pojąć jako opanowana przez żywioł zmysłowości uprzednia względem mowy odseparowana wewnętrzność, dla której mowa byłaby wyłącznie dodatkiem służącym mniej lub bardziej adekwatnej eksterioryzacji. Mowa nie jest narzędziem monady zdolnej do uzewnętrzniania siebie. Wewnętrzność *nie jest*, ale *budzi się* do bycia sobą w procesie interioryzacji mowy. Przyswajanie mowy nie polega na tym, że mowa zostaje umieszczona w obszarze wewnętrznego życia psychiki, lecz jest procesem, w którym psychika zostaje powołana do życia, jej wewnętrzny świat dopiero się rodzi. Życie psychiki poprzedzające mowę można nazwać psychiką w możliwości<sup>86</sup>. Stwórca, jeśli jest, nie stwarza psychiki, która byłaby gotową odseparowaną wewnętrznością, ale psychikę w możliwości, zdolną do bycia sobą. Separacja – pozostawanie w swoim wewnętrznym świecie, w którym panuje żywioł zmysłowości – staje się faktem dopiero wtedy, gdy wewnętrzne życie zostanie rozświetlone przez światło *logosu*. Mowa objawia psychikę jej samej, jest zdolnością ujmowania zmysłowości w znaczące struktury, bez których psychika skrywałaby się przed sobą. Czyż nie

<sup>85</sup> J. Tischner, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, *op. cit.*

<sup>86</sup> Ewentualne pytanie o możliwość tej możliwości bycia psychiką, o jej transcendentálny warunek, zdolność do przyswojenia znaczenia zawartego w mowie – pozostawiamy poza obszarem naszych badań. Filozofia współczesna wypracowała w tej kwestii cały szereg odpowiedzi, poczynawszy od samodonacji życia autorstwa Michela Henry aż po koncepcje szukające podstaw możliwości bycia psychiką w fizjologii ludzkiego mózgu.

potwierdzają tego losy tych jednostek ludzkich, które w początkowym okresie swojego życia wychowywały się poza społecznościami ludzkimi? Dorastanie wśród zwierząt, np. wilków, powoduje, że psychika ludzka nie może się ukonstytuować<sup>87</sup>. Mowa przywołująca psychikę do jej bycia sobą jest darem wspólnoty, w której Inny przychodzi na świat. Wewnętrzność Innego ustanawia siebie, odseparowaną psychikę, uwewnętrzniając mowę, która jest mu podarowana. Proces, w którym psychika dochodzi do siebie, wsłuchując się w podarowaną jej mowę, nie przypomina w niczym sposobu, w jaki ustanawia siebie Kartezjańskie *ego*, *cogito*, które w samym sobie odnajduje podstawę swoich *cogitationes*.

Mowa – dar otrzymywany od innych, z którymi Inny jest złączony więzami krwi, wspólnotą języka itp. – od bliskich bliskością miejsca i czasu. Inny, przyswajając sobie mowę, wprowadza innych w obszar swej rodzącej się wewnętrzności. Mowa to najpierw inni w Innym. Inni Innego, którzy pozwalają mu być sobą, ukonstytuować się jego wewnętrzności, nie są dodatkową figurą potęgującą problem inności. Wręcz odwrotnie! Znaczenie, które mowa innych wnosi w wewnętrzny świat Innego, włącza go we wspólnotę języka. Tę pierwotną więź Innego z innymi, która kwestionuje każdą postać solipsyzmu, trzeba uznać za nieredukowalny punkt wyjścia filozofii Innego. Jedynym w swoim rodzaju innym Innego jest jego matka, która, jak nikt inny na świecie, mówiąc, daruje mu jego wewnętrzny świat. Narodziny sobości nie kończą się wraz z wyjściem z łona matki, ale dopiero wtedy się rozpoczynają. Inny zostaje włączony we wspólnotę języka, w której każdy z uczestników wspólnotowej „wymiany znaczeń” jest obdarowany i obdarowuje zarazem. Nie powinno ująć naszej uwagi to, że innym Innego mogą stać się również *ja*. W fakcie bycia Innego we wspólnocie ludzi darujących sobie mowę trzeba poszukiwać możliwości mówienia

<sup>87</sup> Szczególne istotne są przypadki tych osobników, które dorastały w zwierzęcych społecznościach w okresie uczenia się mowy (między pierwszym a drugim rokiem życia). Próba ich socjalizacji zawsze kończyła się niepowodzeniem. W tej kwestii zob. A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2001, s. 26nn.

o nieabsolutnej inności Innego, którą Inny rozpoznaje jako swoją inność przyswajając sobie mowę, która jest mu podarowana<sup>88</sup>.

Znaczenie, które mowa wnosi w wewnętrzne życie psychiki, zamienia żywioł zmysłowości w ludzki wewnętrzny świat. Obecność *logosu* w wewnętrznym świecie powoduje, że psychika nie traci swej jednostkowości, ale ją dopiero odkrywa. Jednostkowość – nieabsolutna inność Innego – odsłania się przed sobą za pośrednictwem mowy, która zawsze jest już obecna w jego wewnętrznym świecie. Inny jest, a raczej staje się nieredukowalną, niepowtarzalną sobością, uwewnętrzniając mowę innych, którzy w ten sposób zostawiają w nim swój ślad. Ślad innych w tym, co jednostkowe! Jeśli jednostkowość budzi się do życia dzięki mowie, która przynosi ze sobą to, co wspólne, wewnętrzność Innego ustanawia siebie, przyswajając sobie mowę, która jest darem wspólnoty, to nieabsolutna inność Innego, jego jednostkowość, nie może być pojmowana jako wewnętrzny żywioł zmysłowości, wobec którego mowa dokonuje aktu zdrady, ale powinna być ujmowana jako zmysłowość ujarzmiona/oswojona przez mowę. Tak pojmowana jednostkowość rozbija napięcie między Kierkegaardowską jednostkowością egzystencji a ogólnością zawartą w języku. Chciałoby się nazwać nieabsolutną inność Innego syntezą, ale synteza zakłada przeciwieństwo dwóch poprzedzających ją elementów. Tymczasem dla jednostkowości pierwsza jest sama jednostkowość.

Jednostkowość rodzi się i dojrzewa wraz z niekończącą się grą, w której żywioł zmysłowości i żywioł *logosu* przenikają się nawzajem, nigdy nie dając się ostatecznie od siebie oddzielić; współprzynależą do siebie. Jednostkowość jest źródłowo fenomenologią w etymologicznym sensie tego słowa – jest wzajemnym przenikaniem się, *φαινομενον* i *λόγος*, współprzynależnością słowa i tego, co się pokazuje. Zarazem

<sup>88</sup> Inność Innego została tutaj „zamknięta” w obrębie wspólnoty języka, do której przynależę razem z nim. Dokonująca się w ten sposób redukcja problemu inności Innego do Innego spotkanego w ramach tej samej wspólnoty znaczeń nie jest jednak próbą ucieczki przed radykalizacją problemu inności, lecz pierwszym krokiem w kierunku takiej radykalizacji. Przez radykalizację problemu inności rozumiemy próbę rozważenia takiej inności Innego, która jest innością wspólnoty radykalnie odmiennej niż moja.

ich przenikanie i powierzenie się sobie nie jest jednością bez pęknięć, ale raczej wciąż rodzącym się na nowo i wciąż zanikającym przeciwieństwem między nimi. Nieustanne wzajemne oddziaływanie na siebie zmysłowości i mowy, ich nigdy niekończące się od-przeciwianie (*Ent-gegnung*)<sup>89</sup> i powrót do siebie, określają jakość wewnętrznego życia człowieka, jego szczególny ludzki status. Wzajemne oddziaływanie, oscylacja, nieustanne rozkołysanie (*oscillare*) rozpostarte pomiędzy dwiema skrajnymi możliwościami, z których pierwsza jest możliwością napięcia, rozdźwięku zmysłowości i mowy, druga zaś możliwością ich pojednania, pozostawania przy sobie.

Tę grę zmysłowości i mowy chciałbym nazwać doświadczeniem. Od-przeciwianie staje się możliwe ze względu na opór, jaki żywioł zmysłowości stawia mowie. Opór, który rodzi napięcie między zmysłowością a mową, powoduje, że doświadczenie może sytuować się w pobliżu chaosu sensu. Na granicy pojmovalności sytuują się te wszystkie doświadczenia, które dekonstruuje naszą codzienność, nasze zwyczajne nastawienie (np. doświadczenie mistyczne<sup>90</sup>). Mamy tu na myśli takie doświadczenia, które powodują, że tworzące ludzką codzienność struktury sensu ulegają osłabieniu lub zawieszeniu; ulegają zawieszeniu uzyskujące w codzienności względną trwałość zwykle znaczenia zdarzeń i rzeczy. Takie doświadczenia podważają zwyczajny porządek ludzkiego świata, burzą reguły jego sensu, stając się wyzwaniem dla ludzkiej zdolności pojmovania.

Niepokój braku sensu, którego granicznym przypadkiem jest „szaleństwo niepojmovalności”, jakaś ostateczna nieprzyswajalność żywiołu zmysłowości, nie oznacza jednak, że to, co rozgrywa się

<sup>89</sup> Stosuję tu Heideggerowski termin *Ent-gegnung* w przekonaniu, że dobrze oddaje on owo stawianie naprzeciw siebie dwóch wymiarów psychiki, które jednak ze względu na ich wzajemną współprzynależność nie powinny być pojmovane jako odróżnione od siebie.

<sup>90</sup> „Pewnego razu miałam takie jasne światło obecności Trzech Osób, które noszę w duszy, tak że niemożliwe jest, bym zwątpiła w to, że prawdziwy i żywy Bóg był obecny, a następnie zdołałam zrozumieć rzeczy, których *nigdy nie będę w stanie opisać* [podkr. KM]” (św. Teresa, cyt. za: L. Dupré, *Głębsze życie*, przeł. M. Tarnowska, Kraków 1994, s. 79nn).

w wewnętrznym świecie, jest obcym żywiołem, który wprowadza różnicę między psychiką a jej zmysłowością. Żywioł zmysłowości, wymiar wewnętrzności, który Kierkegaard nazywał egzystencją, wymyka się mowie, sytuując się poza granicą tego, co wyrażalne, wciąż pozostając najbardziej własnym doświadczeniem pojmującego, jego życiem wewnętrznym. Zarazem opór, jaki stawia zmysłowość, nie kwestionuje pragnienia, aby objąć mową to, co nie zostało przez nią przyswojone. Pośród możliwych doświadczeń religijnych trzeba wskazać również na takie, w których ujmowanie żywiołu zmysłowości przez mowę jest „prowadzone” przez jakąś świętą księgę, wewnętrzna mowa jest „instruowana” przez poprzedzającą ją mowę/pismo<sup>91</sup> wyrosłą w łonie jakiejś religijnej wspólnoty.

Drugą skrajną możliwość wyznacza wzajemne przenikanie się zmysłowości i wewnętrznej mowy, tworzące jedność bez niepokojów i napięć; możliwość, która jest przeznaczeniem codzienności, jej przywilejem i udręką zarazem. Doświadczenie codzienności – zmysłowość „przeorana” przez *logos* skłania do utożsamienia myślenia i mowy. Ale fakt, że mowa zawładnęła żywiołem zmysłowości, nie oznacza, że zapanowała nad nim ostatecznie. Jego podziemny nurt pozostaje w nieustannej gotowości do stawiania oporu, do od-przeciwnienia się mowie włącznie z możliwością zawładnięcia psychiką.

Gra zmysłowości i mowy, która pozostaje rozpostarta pomiędzy dwiema skrajnościami – przenikaniem się i od-przeciwnianiem – tworzy wielość możliwych doświadczeń przynależnych do wewnętrznego życia psychiki. Nieustanna wzajemna oscylacja zmysłowości i mowy funduje szerokie spektrum doświadczeń, którego bieguny są wyznaczone, z jednej strony, przez wielorakie doświadczenia tego, co nienazwane, co niepojęte zarazem, a drugiej strony – przez takie doświadczenia, w których zmysłowość i mowa pozostają w nierozdzielalnym uścisku.

<sup>91</sup> „doświadczenie religijne, czy to rozumiane w sensie poznawczym, praktycznym czy emocjonalnym, wyraża się zawsze w języku. A dokładniej zakłada się to, że wiara jako przeżyte doświadczenie jest poinstruowana – w sensie bycia uformowaną, oświeconą, wykształconą – w sieci tekstów, które głoszenie każdorazowo przywraca żywej mowie” (P. Ricoeur, *Nazwać Boga...*, *op. cit.*, s. 63).



Foto: Kuba Szczęśniak 2013

Współprzynależność mowy i żywiołu zmysłowości, ich wzajemne przenikanie się i od-przeciwnianie, rzuca także światło na sposób, w jaki powinna być ujmowana relacja myślenia i mowy, na kwestię możliwości pomyślenia zmysłowości poza mową. Jakże często chcąc wyrazić grę zmysłowości i mowy, zapominano o jednej z dwóch skrajnych możliwości. Kładąc nacisk na mowę jako warunek możliwości myślenia, zapominano o oporze żywiołu zmysłowości nieustannie przeciwstawiającego się pragnieniu ujęcia go w słowa. Z drugiej strony, pod wpływem wciąż pojawiającego się rozdzwiewku między zmysłowością a mową, zapoznawano fakt, że życie wewnętrzne psychiki może ujawnić się sobie (dojść do siebie) tylko w procesie jego rozjaśniania przez mowę.

Przyswajanie mowy będącej darem wspólnoty jest warunkiem koniecznym narodzin psychiki, ale nie jest warunkiem wystarczającym. Psychika nie stałaby się sobą, odniesioną do siebie wewnętrzną, gdyby przyswajaniu mowy nie towarzyszył ruch znaczenia skierowany ostatecznie w przeciwną stronę, to znaczy gdyby życie wewnętrzne psychiki, dochodząc do siebie, nie wyrażało się w mowie. Chcąc uchwycić narodziny psychiki, nie powinniśmy rozdzielać przyswajania od wyrażania. Związek narodzin życia wewnętrznego z ekspresją jego znaczenia jest nierozzerwalny. Przez ekspresję psychiki rozumiemy nie tylko jej eksterioryzację, ale także mowę wewnętrzną. Trzeba podkreślić, że dla ukonstytuowania się psychiki kluczowe jest to „ciążenie” mowy na zewnątrz. Mowa wewnętrzna – ekspresja, która nie jest eksterioryzacją, przynależy psychice już odniesionej do siebie; jest przywilejem jej wewnętrznego życia. Aby psychika mogła ujawnić się sobie, musi „wypowiedzieć” siebie wobec innych, uzewnętrznić się w mowie skierowanej do drugiego człowieka. Przypomina nam o tym każdy kontakt z noworodkiem, który nie będąc jeszcze ukonstytuowaną psychiką, wyraża siebie wobec najbliższych.

Narodziny wewnętrznego świata psychiki współgrają z procesem ustanawiania różnicy między wewnętrzną a tym, co zewnętrzne. Zarazem owo „na zewnątrz” jest o tyle problematyczne, że psychika rozpoznaje granicę między wewnętrzną a tym, co zewnętrzne, przekraczając ją w mowie. Granica ta nie jest czymś stałym; lecz

nieustannie się przesuwają, poszerzając lub zawężając obszar wewnętrznego życia psychiki. Przystawianie i eksterioryzacja współgrają ze sobą – znaczenie mowy przebiega granicę między wewnętrżnością a zewnętrżnością w obu kierunkach, wiążąc je ze sobą, a zarazem oddzielając od siebie. Innymi słowy, aby życie wewnętrzne Innego stało się możliwe, Inny musi je *dla siebie* wypowiedzieć, to znaczy jak mówi Taylor – musi stać się swoim wyrazem. Stawać się swoim wyrazem to odkrywać siebie w procesie eksterioryzacji, uzewnętrżniać siebie we wspólnocie z innymi, w świecie znaczeń wykraczających poza wewnętrzny świat psychiki. Inny, stając się swoim wyrazem, powołując do życia swój wewnętrzny niepowtarzalny świat<sup>92</sup>, wypowiada siebie *dla siebie*, a zarazem *wobec* innych.

Eksterioryzacja – wyraz wolności bycia wobec samego siebie i wobec innych – oznacza, że Inny może uzewnętrżnić swą jednostkowość, wyrazić siebie *wobec* mnie. Ekspresja Innego nie jest wyłącznie źródłową ekspresją etycznego nakazu, ale dawananiem znaku, treścią, przesłaniem – mową, która objawia Innego. To, czego doświadcza Inny, przychodzi do mnie dzięki jego autoekspresji, w formie uzewnętrżnionej mowy, zarówno werbalnej, jak i niewerbalnej; mowy, która nieustannie wskazując na mówiącego jako na swoje źródło, niesie ze sobą znaczenie tego, co powiedziane. Przez mowę, która jest zdolnością twórczenia znaczeń, rozumiemy więc nie tylko wspomnianą wyżej mowę wewnętrzną, ale także każdą eksterioryzację, która przynosi ze sobą znaczenie, niezależnie od tego, czy ujawnia się ona w mowie werbalnej, w piśmie, w rytualnym tańcu czy też dziele sztuki itd. W pewnym sensie mową Innego jest także jego milczenie „brzemienne” znaczeniem. Heidegger mówi, że „wypowiadająca się mowa jest komunikatem”<sup>93</sup>, ujawnia świat doświadczeń Innego za pośrednictwem ich znaczenia. Mowa ujawnia Innego, który nie jest absolutnie ode mnie oddzielony, ale na różny sposób się przejawia, wyraża siebie w medium swej cielesności i języka.

<sup>92</sup> „Życie wewnętrzne jest jedynym sposobem, w jaki rzeczywistość może istnieć jako wielość” (E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, op. cit., s. 52).

<sup>93</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 238.



Lévinas, chcąc uchronić inność Innego, nieustannie powtarza, iż poznanie jest aktywnością, która z Innego czyni wewnętrzny przedmiot myśli, redukuje inność Innego do przedmiotowości. Tymczasem teza, która próbowaliśmy uzasadnić, odwraca ostrze „redukcji inności”. Etyczne wezwanie – inność, która czyni mnie zakładnikiem Innego – nie wyraża pełni inności, którą on może mnie obdarować. Sprowadzenie inności Innego do znaczenia, które przynosi ze sobą jego twarz, nie oddaje sprawiedliwości spontanicznej aktywności Innego ujawniającego siebie w mowie. Lévinas, redukując znaczenie inności Innego do niewyraźnego w żadnym języku wezwania, nie pozostawia miejsca dla ekspresji znaczenia, która jest wyrazem wolności mówienia o sobie. Derrida sugeruje, iż inność Innego, pomyślana jako radykalna zewnętrzność, jako transcendencja, jeśli cokolwiek wyraża, to nie Innego człowieka, ale Innego Boga<sup>94</sup>. Broniąc nieabsolutnej inności Innego, przeciwstawiamy się zbyt łatwemu utożsamieniu teologii negatywnej z negatywną antropologią.

Inność Innego to nie tylko mimowolność wezwania, które nosi on w swojej twarzy niezależnie od tego, co mówi i co czyni. Asymetria wezwania obecnego w twarzy Innego, radykalne i nieprzezwyciężalne oddzielenie między mną a Innym, między poznającym a poznawanym; asymetria unicestwiająca możliwość jego poznania, tematyzacji, nie wyraża pełni pozbawionej przemocy relacji z Innym. Mowa Innego przyświadcza jego inności, odsłania przede mną taki jej wymiar, który nie mieści się po stronie inności radykalnie zewnętrznej. Ekspresja, która dokonuje się za pośrednictwem mowy, nie oznacza rozpuszczania inności Innego, którą nazwaliśmy jednostkowością, w ogólności świata podzielanego przez niego wraz z innymi ludźmi<sup>95</sup>, lecz jest jej wniesieniem w obszar życia wspólnoty. Inny pozostawia ślad, naznacza swą jednostkowością wspólny z innymi świat znaczeń.

<sup>94</sup> J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Lévinasa*, w: *idem, Pismo filozofii, op. cit.*, s. 199nn. Do zawartych tam analiz będziemy powracali w toku dalszych badań poświęconych możliwości mówienia o Innym.

<sup>95</sup> „Mowa (...) świat, który był mój, czyni światem wspólnym” (E. Lévinas, *Całość i nieskończoność, op. cit.*, s. 202).

Aktywność Innego, która ujawnia się wraz z jego wolą mówienia i działania, odsłania jego nieabsolutną inność. Nieabsolutna inność Innego – nadwyżka znaczenia, bez której znaczenie inności zostałyby zredukowane do relacji etycznej, do etycznego nakazu, którego Inny jest mimowolnym nosicielem – nie ztraca się w słowie, które jej przyświadcza. Ale to oznacza, że myślenie o Innym nie rozpoczyna się tam, gdzie aktywny podmiot znosi różnicę oddzielającą go od Innego, unicestwiając zarazem jego inność, lecz tam, gdzie Inny „daje znać” o sobie. Punktem wyjścia dla myślenia o inności Innego nie jest aktywność moja, ale jego. Mowa Innego przynosi tę nadwyżkę znaczenia inności, która nie wzywa do odpowiedzi, ale odsłania inność wewnętrznego świata Innego.

Przedstawione wyżej badania poświęcone możliwości uzewnętrznienia się w mowie nieabsolutnej inności Innego nie zapominają o dwuznacznej dialektyce jawności i skrywania, towarzyszącej procesowi eksterioryzacji. Fakt, że Inny mówi, nie oznacza, że mam bezpośredni dostęp do jego wewnętrznego świata; relacja z nim pozostaje relacją z tajemnicą, Inny, objawiając swą nieabsolutną inność, skrywa ją zarazem. Jednostkowość Innego – niepowtarzalność jego zawsze własnych doświadczeń<sup>96</sup>; wewnętrzny świat jego myśli, doznań, przeżyć i wspomnień – będąc dla niego czymś nieodwołalnie własnym, pozostaje dla mnie bezpośrednio niedostępna. Nieabsolutna inność Innego uzewnętrznia się w mowie, ale jego mowa nie jest bezpośrednią transmisją doświadczeń<sup>97</sup>. Życie wewnętrzne Innego ujawnia się

<sup>96</sup> Lévinas pojmuje doświadczenie w następujący sposób: „ludzkie przeżywanie, które rozpoznaje siebie i siebie ustanawia jako doświadczenie, to znaczy daje się w sposób uprawniony przekształcić w wypowiedzi informujące i stwierdzenia o rzeczach w ich od-krytości, czy też w ich obecności” (*Transcendencja i pojmowalność*, *op. cit.*, s. 116). W swoich analizach używam pojęcie doświadczenia w odmiennym znaczeniu, nie w sensie przeżycia, które wyraża się w formie wiedzy, ale w sensie wzajemnej gry zachodzącej pomiędzy zmysłowością a językiem, która jednak nie ma nic wspólnego z wiedzą. Wewnętrzny logos doświadczenia to nie wiedza, choć droga od doświadczenia do jego tematyzacji nie jest zamknięta.

<sup>97</sup> „Komunikat nigdy nie jest czymś w rodzaju transmisji przeżyć, np. poglądów i życzeń, z wnętrza jednego podmiotu do wnętrza innego” (M. Heidegger, *Bycie i czas*, *op. cit.*, s. 230).

w jego mowie, która mediatyzując nieabsolutną inność Innego, nie prowadzi do pełnej transparenacji wewnętrzności.

Brak adekwacji pomiędzy życiem wewnętrznym a jego eksterioryzacją w mowie zawsze jest możliwy. Stałe zagrożenie nieadekwacją między psychiką a jej wyrazem wynika nie tylko z możliwości pewnej gry prowadzonej przez nadawcę (Innego) z odbiorcą (mną): różne rodzaje fałszu, również samooszustwa itd., ale przede wszystkim ze względu na ograniczoną zdolność uzewnętrznienia wewnętrznego świata w mowie. Inny w samym sobie odnajduje granicę możliwości eksterioryzacji, nieustannie wymykając się sobie. Mowa dochodząca do głosu w wewnętrznym świecie Innego nieustannie natrafia na opór żywiołu zmysłowości, który sprawia, że w psychice wciąż na nowo pojawia się to, co niewypowiadalne. Rozdźwięk zmysłowości i mowy na skutek oporu, jaki zmysłowość stawia mowie, wpisany w nieustanną grę między nimi, stanowiąc skrajną możliwość wewnętrznego życia psychiki, powoduje, że żywioł zmysłowości nie dochodzi do poziomu adekwatnej eksterioryzacji.

W dialektyce jawności i skrywania szczególne miejsce zajmuje absolutnie nieprzechodni związek Innego z jego własnym istnieniem, ustanawiający nieusuwalną samotność<sup>98</sup> istnienia Innego i czyniący go bytem odizolowanym<sup>99</sup>. Wewnętrzne poświadczenie istnienia wymyka się według Lévinasa mowie Innego. Niemożność wypowiedzenia intuicji istnienia (jak powiedziałyby pewna tradycja filozoficzna) oznacza, że związek Innego z jego istnieniem pozostaje dla mnie niedostępny. Jednak zanim Inny stanie się hipostazą, to znaczy rozpozna istnienie jako swoje własne istnienie, zawsze już wcześniej musi

<sup>98</sup> „każdy zanosí samotność w swą ostatnią godzinę” (M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii. (Z wydarzania)*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996, s. 20).

<sup>99</sup> „nie *jestem* Innym. Jestem całkowicie sam. To zatem bycie we mnie, fakt, że istnieje, moje *istnienie* [*mon exister*] stanowi element absolutnie nieprzechodni, coś bez intencjonalności, bez odniesień. Wszystko można między bytami wymienić oprócz istnienia. W tym sensie być to izolować się poprzez istnienie. O ile jestem, jestem monadą. Jestem bez drzwi i okien właśnie przez istnienie, a nie dzięki jakiegokolwiek treści, która byłaby we mnie niekomunikowalna. Jeśli jest niekomunikowalna, to dlatego, że jest zakorzeniona w moim byciu, które jest tym, co najbardziej prywatne we mnie” (E. Lévinas, *Czas i to, co inne, op. cit.*, s. 24).

wysłuchać się w mowę innych, w mowę matki, która pozwala mu rozświetlić i okiełznać żywioł zmysłowości, stać się wewnętrzną. Psychika rodzi się dzięki matce, która karmi mlekiem i mową. Dlatego bycie hipostazą, odkrycie przez psychikę jej związku z istnieniem jest w świetle tego daru zawsze spóźnionym świadectwem ukonstytuowania się wewnętrzną. Stwierdzenie *jestem*, w którym wyraża się związek istniejącego ze swoim istnieniem, nie jest jakąś pierwszą prawdą. Eksterioryzacja poprzedza bycie hipostazą. Dodatkowo, jak pokazał Ricoeur, ta prawda stanowiąca punkt wyjścia kartezjańskiej wizji podmiotu, oczyszczona z treści istnienia, pozostaje „próżną abstrakcją”<sup>100</sup>. Inny ustanawia siebie, konkretną hipostazę, przyswajając sobie mowę innych i za pośrednictwem mowy uzewnętrzniając się we wspólnocie, sytuując siebie pośród znaczeń już zastanych. Wysilek eksterioryzacji treści istnienia za pomocą znaczenia zawartego w mowie, pragnienie jego zakomunikowania sobie i innym stanowi warunek bycia hipostazą, rozpoznania nieprzechodniości swego istnienia.

## OD ZA-IMKA DO PRZY-SŁÓWKA

Odkrycie nieabsolutnej inności Innego oznacza stępienie radykalnej różnicy pomiędzy jego życiem wewnętrznym a objawieniem w słowie. Inny daruje siebie w mowie, która przyświadcza jego inności. Jeśli jednak uznamy, że jego nieabsolutna inność objawia się w mowie (zarówno werbalnej, jak i niewerbalnej), to stajemy wobec kolejnego wyzwania<sup>101</sup> – co wydarza się między jego mową a moją zdolnością przyswojenia? Fakt, że Inny za pośrednictwem mowy uzewnętrznia swą nieabsolutną inność, nie narusza tej oczywistej prawdy, że *jestem*

<sup>100</sup> „*Jestem, myślę* – pozostaje równie abstrakcyjna i próżna jak nieodparta. Musi być «zapośredniczona» przez przedstawienia, działania, wytwory, instytucje, pomniki, które ją obiektywizują, uprzedmiotawiają; w tych właśnie przedmiotach – w najszerszym sensie słowa – *Ego* ma się zagubić i odnaleźć” (P. Ricoeur, *Interpretacja a refleksja: konflikt hermeneutyczny*, przeł. S. Cichowicz, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 9, s. 152nn).

<sup>101</sup> Zob. s. 30.

zakładnikiem tego, co w formie znaczenia był skłonny „z siebie” uzewnętrznić, biernym odbiorcą wyczekującym jego aktywności. Czyż metafora człowieka o „kamiennej twarzy” nie oznacza między innymi tego, że taki człowiek, jak kamień, nic z siebie nie ujawnia, może „milczeć jak grób”?

Na jakiej podstawie mogę uznać, że moja mowa odsłania nieabsolutną inność Innego, że cokolwiek z jego objawiającej się inności ujawnia się jako temat mojej wypowiedzi? Czy w ogóle możliwe jest uchylenie różnicy między znaczeniem komunikatu a sposobem jego odbioru, między znaczeniem wysłanym a znaczeniem odebrany? Jeśli zgodzimy się, że Inny powierza się swojemu językowi, jest wyrazem samego siebie, to czy jego inność nie grzęźnie w różnicy, która jest różnicą języków i stojących za nimi tradycji kulturowych? Ponownie pojawia się pytanie: czy możliwe jest „dotrzymywanie kroku”<sup>102</sup> objawiającej się inności Innego, która jest innością innej kultury?

Wszystkie dotychczasowe analizy poświęcone nieabsolutnej inności Innego, możliwości jej wysłowienia, próby odsłonięcia dialektyki inności oscylującej między tajemnicą a objawieniem – byłyby całkowicie bezzasadne, gdyby nie istniało jakieś podobieństwo zachodzące między mną a Innym, które stępując radykalizm różnicy między nami, może być podstawą mówienia o nim, jego tematyzacji. Uzasadnić, że różnica między mną a Innym nie jest absolutna, to pokazać, na jakiej podstawie podobieństwo między nami jest możliwe, pokazać, że istnieje nieredukowalna więź łącząca mnie z Innym, która nie tylko nie niszczy jego inności, ale stanowi niewzruszony fundament naszego współbycia w mowie prowadzącego do poznania.

Gdzie szukać podstaw takiej więzi? Skierujmy nasze pierwsze kroki w stronę intuicji zawartych w języku polskim, w którym Innego określamy słówkiem *bliźni*. Bliźni ma w polszczyźnie ten sam rdzeń znaczeniowy, co pojęcia bliźniak, zabliznianie (np. ran), bliski itp. Pojęcia te wskazują na więź, którą odnajdujemy tam, gdzie dwoje ludzi łączy „wspólnota poczęcia”, również tam, gdzie zabliznia się rana, ponownie łączą się ze sobą dwa rozcięte fragmenty ciała; także tam, gdzie ludzie

<sup>102</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 230.

są sobie bliscy ze względu na więzi krwi, przyjaźni, miejsce zamieszkiwania itd. Wreszcie pojęcie bliźniego wskazuje na jakieś obowiązki, które mam wobec drugiego człowieka. W najszerszym sensie, w bliźnim rozpoznajemy kogoś, kto jest mi w pewnym szczególnym sensie bliższy niż wszystkie inne pozaludzkie byty tego świata, do kogo mi „bliżej” niż do rzeczy i innych istot żywych. Inny to nie inne w ogóle (jakikolwiek przedmiot dany jako inny niż *ja*), ale inny *człowiek*. Tylko drugi człowiek może być moim bliźnim. Bliźni to inny człowiek – jednak zawarte w tym zwrocie słówko „człowiek” nie jest neutralnym orzeczeniem imiennym, tworzącym twierdzenie analityczne w sensie Kanta, ale taką częścią orzeczenia, w której bliskość bliźniego się zakorzenia. Pojęcie bliźniego – bliskiego, którego bliskość jest bliskością drugiego człowieka – wyraża więź, która łączy mnie z innym niż *ja*, ale zarazem człowiekiem jak *ja*.

Jednak mądrość języka polskiego, który za pomocą słówka „bliźni” wskazuje na więź łączącą mnie z innym człowiekiem, nie może być rozstrzygającym argumentem. Trzeba wskazać podstawę, która pozwala nazywać Innego bliźnim. Inny jest moim bliźnim na mocy współprzynależenia do jednej wspólnoty; jesteśmy włączeni („zbliznieni”) w ogólnoludzką wspólnotę<sup>103</sup>. Jednak wbrew Lévinasowi, wspólnota ta nie stanowi zagrożenia dla inności Innego; nie rozpusza jego inności, lecz ją uzasadnia. Jej szczególny status polega na tym, że łącząc mnie z Innym, nie podporządkowuje Innego jakiejś ogólnej, totalizującej zasadzie, która byłaby podstawą ewentualnej przemocy. Ogólnoludzka wspólnota wymyka się ontologii „wielkich rodzajów” (jak trafnie wyraził to Ricoeur<sup>104</sup>), ponieważ stawia pod znakiem zapytania taką postać różnicy między Toż-samym (*ja*) a Innym, która mogłaby prowadzić do przeciwstawienia Toż-samego Innemu. Oto całość, która nie jest totalnością rozpuszczającą inność. Jej uniwersalny

<sup>103</sup> Na to nie chce zgodzić się Lévinas, twierdząc, że „ludzka wspólnota, którą ustanawia język i w której rozmówcy pozostają odseparowani, nie jest jednością rodzaju” (E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, *op. cit.*, s. 254).

<sup>104</sup> Zob. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chełstowski, Warszawa 2003, s. 557.

charakter polega na tym, że jest wspólnotą bliźnich, którzy różnią się między sobą.

Różnice w ramach ogólnoludzkiej wspólnoty pozwalają dostrzec niepowtarzalność każdego, kto mówi *ja*, nie stając się jednak podstawą tworzenia jakiejś wspólnoty rodzaju (np. narodu), zdolnej przeciwstawić się innej ludzkiej wspólnocie (innemu narodowi), podstawą jakiegoś *my* w oddzieleniu od *oni*. Faktem jest, że ludzkie pragnienie tożsamości, odwołując się do idei wspólnoty rodzaju, wciąż daje o sobie znać, dzieląc ludzi na grupy, powołuje do życia plemiona, narody, wspólnoty języka, wyznania itd. Jednak kiedy *ja* rozpoznaje w Innym wyłącznie *exemplum* jakiejś grupy, rozpuszcza jego inność, umożliwiając eksterminację, to czyniąc tak, kwestionuje więź ufundowaną na współprzynależności do ogólnoludzkiej wspólnoty. Właśnie dlatego, że istnieje ogólnoludzka wspólnota, różnice rodzajowe są różnicami między *ludźmi*, między bliźnimi<sup>105</sup>. Myślenie podług logiki ogólnoludzkiej wspólnoty zakłada, że Inny nie musi być obcy.

Ogólnoludzka wspólnota nie tylko nie rozpuszcza inności Innego, ale co więcej, ona ją umożliwia. Nie możemy pomyśleć jego inności

<sup>105</sup> Fakt istnienia ogólnoludzkiej wspólnoty różnych jednostek Alain Badiou podnosi do rangi argumentu, który ma podważać znaczenie różnic kulturowych. Powie on: „Współczesna etyka robi wiele szumu wokół *różnic* «kulturowych». Jej koncepcja «innego» dotyczy w istocie tego rodzaju różnic. Spokojne współlistnienie «wspólnot» kulturowych, religijnych narodowych itd., odmowa «wykluczenia» – oto jej wielki ideał. Należy jednak stwierdzić, że różnice te nie mają żadnego znaczenia dla myśli, są jedynie oczywistą nieskończoną wielością rodzaju ludzkiego, która jest tak samo widoczna między mną a moim kuzynem z Lyonu, jak między szyickimi wspólnotami w Iraku a tłustymi kowbojami z Teksasu” (A. Badiou, *Etyka*, przeł. P. Mościcki, Warszawa 2009, s. 44). Krótko mówiąc, ponieważ różnice pomiędzy nawet najbliższymi sobie ludźmi są nieskończone, to różnice kulturowe (rodzajowe) nie mają żadnego znaczenia. Oto postać uniwersalizmu Badiou. W naszym przekonaniu jego uniwersalizm zakładający możliwość pominięcia wielorakich figur inności jest wysublimowaną wersją europocentryzmu, u podstaw którego wciąż pobrzmiwa echo dawnego kolonializmu; jest uniwersalizmem, któremu nie tylko brak kulturowej wrażliwości, ale przede wszystkim, który zapoznaje fakt, że myślenie zawsze skądś wychodzi, zapomina o nieuchronnym zakorzenieniu każdego myślenia w jakiejś tradycji. Inność, która zabija uniwersalną więź, i uniwersalna więź, która zabija inność – to dwie skrajności, których chcieliśmy uniknąć w naszej hermeneutyce Innego.

bez odwoływania się do tej więzi między ludźmi. Nasze współbycie w mowie prowadzące do poznania nie byłoby możliwe, gdybym wcześniej nie rozpoznał w Innym innego *człowieka* – bliźniego. Co to jednak znaczy: „rozpoznać w Innym bliźniego”? To znaczy uznać, że stwierdzenie – „Oto Inny!”, sprowadza się do stwierdzenia – „Taki *jak* ja, a zarazem Inny!” Problem nieabsolutnej inności Innego to problem analogii. Wszystkie nasze dotychczasowe analizy nieabsolutnej inności Innego tę analogię już zakładały. Analogia łączy w sobie podobieństwo i różnicę. W miejsce twierdzenia – Inny, czyli różny, proponujemy – Inny, czyli podobny i różny zarazem. Tę jedność różnicy i podobieństwa Ricoeur nazywa cudem analogii. Możliwość pomyślenia inności Innego odsyła do źródłowej analogii, która sprowadza się do stwierdzenia: Inny, czyli jakiegoś *ja*, pod pewnym względem takie *jak* moje *ja*. W tej źródłowej prawdzie – *człowiek*, czyli taki *jak* *ja* – kryje się moc nieredukowalnego podobieństwa, która oddziałując na moc różnicy, pozwala rozpoznać w Innym bliźniego.

Jeśli Inny jest moim bliźnim, to różnica między nami nie jest absolutna, nie daje się zredukować do inności radykalnie zewnętrznej. Absolutna zewnętrzność Innego, która według Lévinasa wzywa do odpowiedzialności i nakazuje, mimowolnie odwołuje się do jakiegoś nieusuwalnego podobieństwa zachodzącego pomiędzy mną a Innym, podobieństwa, w którym przejawia się moc pierwotnej analogii, powodującej, że Inny, zanim stanie się przedmiotem jakiegokolwiek mojej operacji myślenia, jest mi już dany *jako* inna *sobość*, to znaczy Inny, czyli ktoś, kto *jak* *ja* mówi *ja*<sup>106</sup>. Oto podobieństwo, które warunkuje

<sup>106</sup> „ruch od *ego* do *alter ego* zachowuje pierwszeństwo w wymiarze gnoseologicznym. W tym wymiarze analogiczne przeniesienie, na jakie wskazuje Husserl, jest operacją autentycznie twórczą, w tej mierze, w jakiej przekracza sam program fenomenologii, przekraczając doświadczenie ciała własnego. Chociaż nie tworzy ona inności – którą zawsze już zakłada – nadaje jej swoiste znaczenie, mianowicie pozwala uznać, że inny nie jest skazany na pozostawanie obcym, lecz może stać się do *mnie* *podobnym* (moim bliźnim), kimś, kto, *jak* ja, mówi «ja». Podobieństwo oparte na łączeniu w parę jednego żywego ciała z innym zmniejsza oddalenie, zaciera różnicę, właśnie tam, gdzie tworzy asymetrię. Tyle znaczy przysłówek *jak*: *jak* ja, inny myśli, chce, raduje się, cierpi. Jeżeli ktoś postawi zarzut, że przeniesienie sensu w przypadku *alter ego* nie tworzy sensu *alter*, lecz



różnicę, umożliwiła rozpoznanie etycznego wezwania, powoduje, że bliźni może domagać się szczególnego szacunku dla swej inności. Inny nie byłby Innym–bliźnim, gdyby nie był do mnie podobny. Bez tego podobieństwa moja odpowiedź na wezwanie obecne w twarzy Innego nie byłaby możliwa. To powoduje, że Innego, o jakim pisze Lévinas, odnajdujemy pośród ludzi, a nie np. zwierząt. Odpowiedź na etyczne wezwanie skierowane w moją stronę jest możliwa tylko dlatego, że rozpoznaję w Innym człowieka, którego twarz przynosi ze sobą wezwanie do odpowiedzialności – nakaz płynie tylko z twarzy człowieka.

Dyskusja nad możliwością tematykacji Innego, możliwością jego poznania, sprowadza się ostatecznie do dyskusji nad prawomocnością stosowania wobec Innego analogii, która jest możliwością przeniesienia na Innego znaczenia zawartego w mojej mowie. Obrona prawa do tematykacji jest obroną tej analogii przeniesienia – Inny, a zarazem pod pewnym względem taki jak ja. Tak twierdził Husserl, a za nim Ricoeur i Henry, którzy uznawali, że źródłem owej pierwotnej analogiczności jest doświadczenie własnej cielesności, szczególnie nieintencjonalny stosunek do własnego ciała, danego „od środka” jako ciała żywego, które otwiera mnie na świat. Pierwotna analogia jest według nich analogią cielesności – polega na tym, że Inny, tak jak *ja*, jest obdarzony żywym ciałem, którego potencjalności doświadcza „od środka”. Ale jeśli zgodzić się, że pierwotna analogia zawiera się w stwierdzeniu: Inny, czyli *ten, który mówi ja, tak jak ja*, to nie w cielesności, ale w mowie należy szukać postaw analogii wiążącej mnie z Innym. Inny, czyli *ten, kto tak jak ja* przyswoił sobie mowę, stał się psychiką, ma swój, ufundowany na mowie wewnętrzny świat, *ten*, któremu

---

sens ego, należy odpowiedzieć, że istotnie tak jest w wymiarze gnoseologicznym. Sens ego w *alter ego* to sens, który założyliśmy we wszystkich naszych badaniach dotyczących samooznaczenia się każdej osoby innej niż ja w języku, działaniu, opowieści i przysądzeniu moralnym. W punkcie granicznym to przeniesienie sensu może przybrać postać zgodną z treścią stwierdzenia, według którego «on myśli», «ona myśli» znaczy: «on/ona mówi w głębi duszy: ja myślę». Oto cud analogicznego przeniesienia” (P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, op. cit., s. 557).

mowa została podarowana, a zarazem ten, kto jest zdolny do podjęcia daru; włączony we wspólnotę języka budującą pierwotną więź łączącą jej członków.

Fakt, że Inny mówi o sobie, wyraża siebie, oznacza, że jego inność objawia się jako swobodna aktywność, która wyznacza granice mojej poznawczej aktywności. Moja zdolność pojmowania napotyka na aktywność Innego, któremu pozostawiam swobodę mówienia o sobie. Jeśli być noematem oznacza degradację do poziomu bycia biernym przedmiotem, który pozostawia mojemu *ja* swobodę nadawania znaczenia, to Inny nie daje się przekształcić w noemat. Być Innym to znaczy być wolnym. Inny, który mówi, nieustannie rozbija integralność noezy. Pojmowanie inności Innego, który mówi, nie jest intencjonalnym aktem zmierzającym do wchłonięcia radykalnej zewnętrzności Innego w obszar *egotypcznej wewnętrznosci ja*, dla której wszystko sprowadza się do bycia przedmiotem myślenia, przekształceniem jego zewnętrzności w dany mi noemat, przedstawieniem, reprezentacją Innego, ale jest nieustannym wsłuchiowaniem się w to, co Inny ma do powiedzenia, biernością wobec aktywności Innego, który odsłania swą wewnętrznosc, jest „trzymaniem się” jego bycia-wyrazem, byciem *przy-słówkiem* (sic!). Pojmować to znaczy być przy słowie Innego, który mówi. Lévinasowskie wezwanie do bycia *za-imekiem*<sup>107</sup>, które oznacza substytucję Innego, zastąpienie Innego w jego cierpieniu i biedzie, oddanie się Innemu, który zakazuje mówienia o sobie, „powiedzianego”, chcemy poszerzyć o wezwanie do bycia *przy-słówkiem*, do bycia przy słowie Innego, wsłuchiowaniem się w jego mowę, która odsłania nieabsolutną inność. Stosujemy tutaj metaforę bycia *przysłówkiem*,

<sup>107</sup> „W książce tej, która nie usiłuje przywrócić żadnego obalonego pojęcia, destytucja i wykorzenie podmiotu nie pozostają bez znaczenia: po śmierci pewnego boga zamieszkującego zaświaty substytucja zakładnika odkrywa ślad – niewypowiadalne pismo – pozostawiony przez to, co, ponieważ jest zawsze minione, zawsze w trzeciej osobie, nie staje się częścią żadnej terażniejszości i nie daje się opisać ani przez rzeczowniki nadające imiona bytom, ani przez czasowniki, w których rozbrzmiewa *istota* bytów, lecz jako *Za-imek*, znaczy swoim piętnem wszystko, co może nosić imię” (E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, *op. cit.*, s. 304).

nawiązując do idei Mistra Eckharta<sup>108</sup>, a zarazem dokonujemy w jej ramach przesunięcia z bycia przy-słówkiem Innego, który jest Bogiem, na bycie przy-słówkiem Innego, który jest człowiekiem.

Metafora bycia przy-słówkiem łączy w sobie dwa wymiary. Po pierwsze, być przy słowie Innego to znaczy nasłuchiwać tego, co Inny ma do powiedzenia, pozwolić Innemu przemówić, pozwolić mu się objawić, uznać, że uzewnętrznienie, które dokonuje się w mowie, odsłania jego wewnętrżność, jego intymny, wewnętrzny świat, którym pragnie się dzielić. Być przy-słówkiem to znaczy być blisko jego świata, być przy słowie, które ten świat objawia w nadziei, że coś z niego zdołało przeniknąć do mowy Innego. Bycie przy-słówkiem oznacza takie pojmowanie, które jest jednocześnie słuchaniem i patrzeniem. Pojmowanie, któremu – tu znów odzywają się intuicje języka polskiego – przyświeca metafora posłuchu, takiego posłuszeństwa, które nie jest jednak poddaniem się woli Innego, ale, jak mówił Heidegger, „kroczeniem jego śladem”<sup>109</sup>. Po drugie, być przy-słówkiem to znaczy także mówić o Innym, używając słowa „*jak*”, zgodnie z konstrukcją mowy: „ten *jak* tamten”, identyfikując Innego z pewnymi treściami; innymi słowy, używać analogii, której analogonem głównym jest Inny. To także znaczy uznać, że ponieważ Inny mówi, daje znaki, to analogia przeniesienia jest uprawniona. Bycie przy-słówkiem – mówienie, które pragnie być korelatem *logosu* wypowiedzianego przez Innego, takie mówienie, które nie boi się przyjąć, że znaczenie zawarte w mowie Innego ujawnia się w moim „przy-słowie”.

Jeśli bycie przy-słówkiem jest możliwe, to zdrada Innego nie pojawia się tam, gdzie mówienie do Innego przekształca się w mówienie o nim; w to, co powiedziane. Granica oddzielająca prawdę o Innym od zdrady Innego jest dużo trudniejsza do wyznaczenia. Trzeba

<sup>108</sup> „Św. Jan powiedział: «Na początku było Słowo» (J 1, 1) i wskazuje przez to, że powinniśmy być «przysłówkami» przy tym Słowie. (...) Człowiek, który pragnie dojść do tego (...) musi być jak gwiazda zaranna: zawsze obecny przed Bogiem, zawsze «przy» Nim, jednakowo Mu bliski, wyższy ponad wszystkie rzeczy ziemskie. Musi być «przysłówkiem» przy Słowie” (Mistrz Eckhart, *Kazania*, przeł. W. Szymona OP, Poznań 1986, s. 124).

<sup>109</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, *op. cit.*, s. 232.

jej poszukiwać pośrodku powiedzianego, między prawdą o Innym a ideologią. To jednak oznacza, że barbarzyństwo Auschwitz nie było skutkiem zdrady Innego, ufundowanej na możliwości tematy-zacji w ramach ontologii wielkich rodzajów, zabijającej przychodząca z wysoka transcendencję Innego, lecz skutkiem nieustannie powracającego myślenia plemiennego, za które europejska filozofia nie jest odpowiedzialna. Oznacza to z jednej strony, że przemoc myślenia skutkująca przemocą działania jest starsza niż najstarsza ontologia; z drugiej strony, że możliwe jest myślenie prowadzące do wiedzy, które nie kwestionując znaczenia etycznego nakazu wychodzącego z twarzy Innego, odkrywa to, co w Innym podobne i różne zarazem. Krótko mówiąc, możliwa jest wiedza, która nie jest władzą, przemocą prowadzącą ostatecznie do zbrodni. Relacja z Innym, który mówi, nie sprowadza się do nieczystej intencji zapanowania nad Innym, ale jest życiem jego sprawami, prowadzącym do wiedzy. Jakże często świadomi jesteśmy niepowtarzalnej jedyności swoich bliskich, osób, które kochamy, a zarazem o których w nieskończoność możemy snuć opowieści, nie rozpuszczając ich niepowtarzalnej inności, ale jej przyświadczać.

Zarazem fakt, że jestem skazany na ruch znaczenia wychodzący od Innego, nie oznacza, że bierności oczekiwania na znaczenie, które się objawia, nie towarzyszy moja aktywność pojmowania. W procesie przyswajania znaczenia zawartego w jego mowie nieuchronnie dochodzi do głosu moja aktywność, która oznacza mimowolne wniesienie w otwartość na Innego wielorakich figur domknięcia, zawężających perspektywę pojmowania, odsyłających do kontekstu, w którym pojmowanie się rodzi. W ten sposób odkrywamy fundamentalną sprzeczność, którą naznaczona jest mowa Innego. Inny przynależy do ogólnoludzkiej wspólnoty, a zarazem mówi językiem wspólnoty rodzaju, jego mowa nieuchronnie zakorzeniona jest w jakiejś wspólnocie języka. Ale to oznacza zarazem, że możliwość pierwszej nieadekwacji pomiędzy życiem wewnętrznym a jego eksterioryzacją może być wzmocniona przez drugą, zachodzącą pomiędzy znaczeniem wyrażonym przez Innego (nadawcę komunikatu) a znaczeniem pojętym przez odbiorcę. Poszukując źródłowej nieadekwacji, natrafiamy na całe

bogactwo możliwości: różnice kulturowe, językowe, zwykła pomyłka itd. Tym samym stajemy wobec następnego wyzwania: w jaki sposób, mówiąc, mogę wkroczyć w wewnętrzną logikę mowy Innego, we wzajemny związek zawartych w niej znaczeń, skoro moja mowa wydarza się w ramach radykalnie odmiennego kontekstu niż jego? Kwestia ta otwiera przed nami nowy obszar badań.

**KRZYSZTOF MECH** – dr hab., filozof i religioznawca, kierownik Zakładu Filozofii Religii w Instytucie Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego. Publikował m.in. w „Znaku”, „Kwartalniku Filozoficznym”, „Logosie i Ethosie”, „Nomosie”. Autor książek *Chrześcijaństwo i dialektyka w koncepcji Paula Tillicha*, *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością*. Ostatnio opublikował *Człowiek – natura – Transcendencja*. Redaktor naczelny pisma „Filozofia religii”. Zajmuje się filozofią religii, filozofią Boga, współczesną hermeneutyką, problematyką wiary. Mieszka w Krakowie.



Foto: Kuba Szczęśniak 2012