

**Maurice Blanchot**

***Poznanie nieznanego***<sup>[1]</sup>

Kim jest filozof?

- Być może jest to pytanie anachroniczne. Ale odpowiem na nie w sposób nowoczesny. Niegdyś się mówiło: filozof to człowiek, który się dziwi; dzisiaj, zapożyczając to sformułowanie od Georges Bataille'a, powiedziałbym: to ktoś, kto się boi.

- Wielu jest zatem filozofami, z wyjątkiem Sokratesa czy Alaina, obu sławnych z tego, że byli dobrymi żołnierzami i że, nie odczuwając lęku, wypili - przynajmniej pierwszy, a drugi postąpiłby podobnie, gdyby zaszła taka konieczność - cykute. Ale być może strach filozoficzny jest bardziej szlachetny.

- Absolutnie nie; strach związany czy to z tchórzostwem, czy to z odwagą wiąże się, proszę mi wybaczyć tę grę słów, z tym, co straszne (*fraye avec l'effrayant*) i toruje drogę temu, co straszne (*fraye l'effrayant*), sprawiając właśnie, że jesteśmy zmuszeni wyrzec się jednocześnie pokoju, wolności i przyjaźni, a ponadto tego, co nas cieszy i zadowala (u podstaw tych wszystkich znaczeń leży to samo źródłowe słowo, a mianowicie słowo, którego przeciwieństwo wyraża przerażenie). Poprzez przerażenie wychodzimy z nas samych i, rzucając na zewnątrz, pod postacią tego, co przerażające doświadczamy tego, co znajduje się całkowicie na zewnątrz nas, a co jest inne niż my: samego zewnątrz.

- Zwykły strach byłby zatem strachem filozoficznym w tej mierze, w jakiej w pewien sposób odnosi nas do nieznanego, umożliwiając nam poznanie niepoznawalnego. Ów strach jest trwogą. W ten sposób zbliżamy się do filozofii, które są nam dobrze znane. W tym doświadczeniu strachu istnieje ruch, który jak gdyby od czoła zagraża filozofii. W przestrzeni strachu człowiek bojący się należy do tego, i znika w tym, co napawa go strachem. Nie tylko się boi, lecz jest samym tym strachem, czyli bezpośrednim wtargnięciem tego, co zjawia się i ukazuje w strachu.

- Utrzymuje Pan przeto, że ów ruch ma irracjonalny charakter. Irracjonalny, to za mało powiedziane: nie musimy już sprowadzać filozofii do rozumu bądź rozumu do niej samej; dawno temu odkryliśmy bowiem możliwość przywrócenia znaczenia - władzy rozumienia - poruszeniom zmysłowości. Pańska definicję filozofii należy odrzucić właśnie dlatego, że strach - trwoga - albo nie wyprowadza tego, kto go doświadcza poza granice jego istnienia, gdyż już zawsze jest strachem doświadczanym przez *Ja* znajdujące się w świecie, albo wyprowadza owo *Ja* poza te granice, pozbawiając je władzy bycia jeszcze sobą (powiada się, że jest ono ogarnięte trwogą); wówczas jednak to, co się dzieje w bojaźni i drżeniu tworzy ruch ekstatyczny, a właściwie mówiąc, mistyczny: jest on rozkoszowaniem się i używaniem, połączeniem w odrzynie i przez nią, jest zatem ruchem, którego można pragnąć, bądź który można deprecjonować, ale którego nie można już nazwać filozoficznym, tym bardziej, że boskie połączenie nie może dokonać się pod znakiem metafizyki.

- Dlaczego? Zostawmy na boku Boga, owo miano nazbyt podniosłe. Dlaczego dokonujące się w strachu zetknięcie się z nieznanym, ów wywoływany przez strach sposób bycia nieznanym, nie angażuje filozofii w samej jej istocie? Banie się, szukanie tego, co napawa strachem, bycie wystawionym na niebezpieczeństwo przez ów fundamentalny wstrząs, jakim jest strach, nie jest być może filozofią; a jednak myślenie, które boi się, które jest myśleniem o strachu i strachem przed myśleniem, wcale nas nie przybliży do decydującej kwestii, która umyka filozofii właśnie dlatego, że umyka jej coś decydującego.

- Czy jednak myślenie może się bać? Czy już nie posługuje się Pan tutaj językiem symbolicznym, obrazowym bądź "literackim"? To myśliciel się lęka, lęka się tego, co zagraża jego myśli, a czego się boi jako człowiek myślący? Niczego innego jak tylko strachu.

- W takim razie filozofem byłby ten, kto boi się strachu.
- Strachu przed przemocą, która ujawnia się w strachu i która zagraża człowiekowi, człowiekowi przerażonemu, że stanie się człowiekiem przemocy, jak gdyby w mniejszym stopniu bał się przemocy, której ulega, niż tej, którą mógłby zadawać. Dlaczego tak się dzieje? Najpierw jednak zastanówmy się nad kwestią *złknięcia się* z nieznanym oraz nad tym, dlaczego nie stanowi ono przedmiotu filozofii. Proszę zauważyć, że obaj milcząco uznajemy, iż filozofia - bądź to wszystko, co pod nazwą tą chcielibyśmy podciągnąć - jest poznaniem esencjalnie nieznanego czy też, ogólniej mówiąc, relacją z nieznanym.
- Przyjmijmy na chwilę, że tak jest.
- Powiadam zatem: z nieznanym jako nieznanym; być może nie będziemy tak bardzo skłonni tego uznać. Jeśli bowiem nieznanie powinno pozostać takim w samym naszym poznaniu go, nie podlegając naszej władzy i nie dając się sprowadzić nie tylko do myślenia, ale również do wszelkiej naszej możliwości uchwycenia go, to czyż nie jesteśmy zmuszeni wnioskować, że zawsze poznajemy tylko to, co jest nam bliskie: to, co znajome, a nie obce?
- Sądzę, że łatwo można by podnieść zarzut, iż mówiąc o nieznanym, mam na myśli niepoznawalne, jak również poznanie niepoznawalnego - oto potwór, którego krytyczna filozofia od dawna egzorcyzuje. Dodałbym, że jeśli możemy pozostawać w stosunku z owym niepoznawalnym, to właśnie poprzez strach czy trwogę bądź poprzez jeden z tych ekstatycznych porywów, odrzucanych przez Pana jako niefilozoficzne: przeczuwamy tutaj Inne; chwytą nas ono, wstrząsa nami, porywa nas, odbierając nas samym sobie.
- Ale właśnie po to, ażeby przemienić nas w Inne. Jeśli w poznaniu, nawet dialektycznym, podlegającym wszelkiej możliwej mediacji, dokonuje się zawłaszczenie przedmiotu przez podmiot i innego przez to-samo, a zatem ostatecznie sprowadzenie nieznanego do już znanego, to w ogarniającym nas przerażeniu istnieje coś jeszcze gorszego, gdyż to właśnie *ja* zatracą się, a to-samo zmienia się, wstydliwie przekształcone w inne niż *ja*.
- Nie widzę w tym nic wstydliwego - a raczej to, że należałoby się wstydzić obawy przed takim wstydem - jeśli taki wstydlivy poryw pozwala nam wreszcie wejść w stosunek z tym, co znajduje się poza granicami nas samych.
- Wyjątkowość ukazanego przez filozofię stosunku, w którym pozostaję z tym, co byłoby nieznanie, a co w każdym bądź razie nie podlega mej władzy (nad czym nie mam władzy), polega na tym, że w takim stosunku zarówno ja, jak i inne jesteśmy stale chronieni przed tym wszystkim, co prowadziłoby do upodobnienia innego do mnie bądź do połączenia mnie z innym lub też do przekształcenia nas obu w trzeci termin: jest to stosunek absolutny w tym znaczeniu, że oddzielający nas dystans nie zostaje w nim zmniejszony, lecz, przeciwnie, absolutnie potwierdzony i zachowany
- Dziwny to stosunek, który polega na tym, że nie jest on stosunkiem.
- Który polega na zabezpieczeniu terminów pozostających w stosunku przed tym, co zmieniałoby je w nim, który przeto wyklucza ekstatyczne stopienie się (dokonywane się w strachu), mistyczne uczestnictwo, ale także zawłaszczenie, wszystkie formy panowania aż po to uchwycenie, którym jest ostatecznie rozumienie.
- Sądzę, że jest to inne dojście do pytania, które niegdyś sformułowaliśmy w następujący sposób: w jaki sposób ukazać to, co mroczne, nie odsłaniając go? Czym byłoby doświadczenie tego, co mroczne, w którym ukazywałoby się ono w swej mroczności?
- Właśnie, usiłowaliśmy wówczas wskazać afirmację niemożliwości (tej nie-mocy, nie będącej prostą negacją mocy) i, pytając, czym byłoby myślenie, o którym nie dałoby się myśleć w kategoriach mocy i zawłaszczającego rozumienia, powiedzieliśmy w końcu, że "niemożliwość jest przeżyciem samego Zewnątrz", a także, że "niemożliwość jest doświadczeniem obecności niezmediatyzowanej (jeśli odpowiedzieć, to właśnie dać pytaniu afirmatywną moc), w którą filozofia miała prawo zwątpić.
- Jednakże nie należy popadać w zwątpienie z powodu filozofii. W najnowszej książce Emmanuela Lévinasa filozofia, w czasach współczesnych nigdy nie przemawiająca w równie znaczący sposób, zasadnie kwestionuje, jak się wydaje, właściwy nam sposób myślenia, aż po nasze głębokie przywiązanie do ontologii; przez książkę tę zostajemy pozwani do odpowiedzialności za to, czym filozofia jest w swej istocie wówczas, gdy w

całej swej jasności i w swym nieskończonym wymogu przyjmuje właśnie ideę Innego, czyli relację z Drugim. Mamy tutaj do czynienia jak gdyby z nowym początkiem filozofii oraz ze skokiem, do wykonania którego tak ona, jak i my sami zostaliśmy wezwani<sup>[2]</sup>.

- Czy idea innego jest rzeczywiście tak bardzo nowa? Czyż wszystkie współczesne systemy filozoficzne nie przyznają jej mniej lub bardziej uprzywilejowanego miejsca?

- Faktycznie, mniej lub bardziej, co znaczy: mniej lub bardziej podporządkowanego. Wedle Heideggera bycie-z można rozważać jedynie w związku z Byciem, ponieważ we właściwy sobie sposób podejmuje ono problem Bycia. Z kolei wedle Husserla, jeśli się nie myłę, pierwotna jest wyłącznie sfera mojego *ego*, zaś ta drugiego jest przede mną jedynie "współprezentowana". Ogólnie rzecz biorąc, niemal cała filozofia zachodnia jest filozofią Tego-samego, a jeśli trzyczy się o Inne, to tylko o Inne pod postacią innego mnie samego, w możliwie największym stopniu zrównanego ze mną i dążącego do tego, bym uznał je za *Ja* (tak jak ono uznaje mnie) w walce, która raz jest walką brutalną, a raz przemocą wyciszającą się w dyskursie. Myśl Lévinasa zwraca nas właśnie w stronę radykalnego doświadczenia. Drugi jest całkowicie Innym; inne jest tym, co absolutnie wykracza poza mnie; relacja z innym, którym jest drugi, jest relacją transcendentną, co znaczy, że istnieje nieskończony i w tym znaczeniu nieprzekraczalny dystans pomiędzy mną i innym, który znajduje się na drugim brzegu, nie mając tej samej ojczyzny co ja i który w żaden sposób nie może być objęty przez to samo pojęcie, tę samą całość i, wraz z indywiduum, którym jestem, stanowić jakąś całość czy jakąś wielkość.

- Ów drugi jest więc nadzwyczaj tajemniczy.

- To dlatego, że jest właśnie Obcym, owym Nieznanym, z którym relacja, przyjęliśmy to na samym początku, jest samą filozofią czy, jak Levinas powiada: metafizyką. Obcy przychodzi skądinąd i zawsze jest gdzie indziej niż my, ponieważ znajduje się poza horyzontem i nie wpisuje się w jakikolwiek dający się przedstawić horyzont, toteż jego "miejscem" byłoby niewidzialne, przy założeniu, że, zgodnie z kilkakrotnie użytą przez nas terminologią, jest ono rozumiane jako coś, co jest poza wszelkim widzialnym i niewidzialnym.

- Ale czy wówczas nie mamy do czynienia z filozofią oddzielenia, ze swego rodzaju solipsyzmem? Istnieje *ja* oraz ten, kto jest od niego oddzielony, ów ubogi drugi, nie mający swego miejsca zamieszkania, błądzący na zewnątrz bądź reprezentujący nędzę i obcość niedostępnego zewnątrz.

- Wydaje mi się, że mamy tu do czynienia z przeciwieństwem solipsyzmu, a jednak, faktycznie, jest to filozofia oddzielenia. Jestem całkowicie oddzielony od drugiego, jeśli drugi ma być rozważany jako esencjalnie inny niż *ja*; jednakże właśnie poprzez owo oddzielenie stosunek, w którym pozostaję z innym, obejmuje mnie, nieskończenie mnie przekraczając: jest to stosunek, który odnosi mnie do tego, co wykracza poza mnie i mi się wymyka, w takiej mierze, w jakiej, w stosunku tym, jestem i pozostaję oddzielony.

- Powracamy zatem do tego dziwnego stosunku, o którym wcześniej zaczęliśmy mówić. Przyznaję, że nie widzę w nim niczego bardziej nieokreślonego ani abstrakcyjnego.

- Przeciwnie, bardziej rzeczywistego. Właśnie jeden z najważniejszych aspektów książki Lévinasa, swym charakterystycznym językiem, językiem pięknym, ścisłym, opanowanym, wstrzemięźliwym, a jednak żarliwym, skłonił nas, w sposób, za który czujemy się odpowiedzialni, do rozważania drugiego w świetle oddzielenia. W ów stosunek, który można nazwać niemożliwym, można wejść w, dający się jednak rozróżnić jedynie przez analizę, czworaki sposób. Pierwszy nawiązuje do kartezyjańskiej idei Nieskończoności. *Ja* skończone myśli nieskończoność. W tym myśleniu myśl myśli to, co ją nieskończenie przekracza i z czego sama nie może sobie zdać sprawy: myśli zatem więcej niż myśli. Jest to jedyne w swoim rodzaju doświadczenie. Kiedy myślę nieskończoność, myślę to, czego *nie mogę* myśleć (gdybym bowiem w nieadekwatny sposób przedstawiał ją sobie, rozumiał ją, upodabniając ją do siebie, zrównując ją ze sobą, chodziłoby tylko o to, co skończone); mam zatem myśl, która przewyższa moją moc i która, w tej mierze, w jakiej jest moją myślą, absolutnie przekracza owo *ja*, które ją myśli, czyli ustanawia relację z tym, co całkowicie znajduje się poza mną samym: z innym.

- Proszę mi wybaczyć, ale wszystko to nadal pozostaje bardzo abstrakcyjne.

- To, co owa abstrakcja tutaj zakrywa być może w ogóle nie jest abstrakcyjne, ale tworzy ruch, który, przeciwnie, jest niemal nazbyt afektywny. Jest to właśnie drugi sposób: myśl, która myśli więcej niż myśli, jest Pragnieniem. Takie pragnienie nie jest wysublimowaną formą potrzeby, a tym bardziej zaczątkiem miłości. Potrzeba jest brakiem, który oczekuje wypełnienia; potrzeba zostaje zaspokojona. Miłość dąży do połączenia. Pragnienie, które można nazwać metafizycznym, jest pragnieniem tego, czego nam nie brakuje, pragnieniem, które nie może zostać zaspokojone i które nie zmierza do połączenia się z upragnionym: pragnie ono tego, czego ów, kto pragnie, wcale nie potrzebuje, a zatem tego, czego mu nie brakuje i czego nie pragnie osiągnąć, gdyż jest właśnie pragnieniem tego, co ma dla niego pozostać niedostępne i obce - pragnieniem innego jako innego, pragnieniem bezwzględnym, bezinteresownym, niezaspakajalnym, bez nostalgii, bez możliwego powrotu

- Czy z tym nie koresponduje wspaniale powiedzenie René Chara: "*Wiersz jest spełnioną miłością pragnienia pozostającego pragnieniem*".

- E. Levinas nie dowierza wierszom i twórczości poetyckiej, ale gdy Simone Weil pisze: "Pragnienie tworzy właśnie ową relację z niemożliwym, jest niemożliwością stającą się relacją", to być może taki sposób wyrażania się nie byłby niewłaściwy.

- Czyż owo Pragnienie filozoficzne nie przypomina platońskiego Erosa?

- Z pewnością zawdzięcza mu swoją nazwę, lecz Eros nie jest jego pierwowzorem, a jeśli, to tylko przez prostą negację. Eros jest jeszcze nostalgicznym pragnieniem utraconej jedności, ruchem powrotu do rzeczywistego Bytu. Pragnienie metafizyczne jest pragnieniem tego, z czym nigdy nie było się złączonym, pragnieniem właściwym *ja*, które jest nie tylko oddzielone, ale również szczęśliwe z powodu tego konstytuującego go jako *ja* oddzielenia, a które jednak pozostaje w stosunku z tym, od czego jest oddzielone, czego nie potrzebuje, a co jest nieznanne, obce: z drugim.

- Dobrze. Powiedzmy nieco dosadnie, że opisane przez Pana Pragnienie jest pragnieniem absolutnej transcendencji, która kieruje się na drugiego i dla której drugi staje się tym, co Transcendentne.

- Powiedzmy to z uwagą i powagą, gdyż wygląda na to, że wszystko, co ukazuje się w stosunku transcendencji - stosunku, w jakim pozostają ze sobą Bóg i stworzenie - powinno dać się ująć przede wszystkim (powiedziałbym: jedynie) w oparciu o stosunek społeczny. Istotą Najwyższą byłby właśnie Drugi.

- Wydaje mi się, że to określenie coś mi mówi. Lecz jeśli drugi jest Istotą Najwyższą - i to nie tylko w znaczeniu aproksymatywnym, lecz pierwotnym - to okazuje się, że musi on być ode mnie oddalony tak jak niebo od ziemi, że jest równie wątpliwy i pusty co ono, gdyż w ogóle się nie ukazuje.

- Oddalony tak jak niebo od ziemi - zapewne można tak powiedzieć. Ale ów krańcowo oddalony nie tylko może się ukazywać, lecz staje bezpośrednio przede mną. Jest sama obecnością, uobecnia się w twarzy, w której ukazuje mi się wprost, w szczerości swego spojrzenia, będąc całkowicie dostępną, bez żadnej ochrony; tę "epifanię" drugiego Levinas nazywa właśnie *twarzą*. Jeśli drugi ukazuje mi się jako to, co absolutnie jest poza mną i nade mną, to nie dlatego, że byłby potężniejszy, ale dlatego, że na nim kończy się moja władza - tym jest właśnie twarz.

- Wreszcie mamy do czynienia z rzeczywistością bardziej zmysłową, aczkolwiek przypuszczam, że owa twarz nie stanowi tutaj zwykłej części ciała. Czy jednak nie należy tego rozumieć w taki sposób, że poprzez twarz drugiego, którego Pan sytuuje jak gdyby poza światem, upada całkowicie w sferę rzeczy widzialnych? Jedynie twarz tworzy ów dostęp, który jako widzenie zależy i od światła, w którym powstaje, i od mojej mocy widzenia, czyli odsłaniania przez światło.

- Ależ przeciwnie, twarz - przyznaję jednak, że miano to stwarza pewną trudność - jest ową obecnością, którą nie mogę zawładnąć spojrzeniem, przekraczającym zarówno moje przedstawienie jej, jak i wszelką formę, wszelki obraz, wszelkie widzenie, wszelką ideę, dzięki którym mógłbym ją ukazać, zatrzymać czy też tylko uobecnić. Twarz - istota tego, co mi się ukazuje - jest tym, czego doświadczam wówczas, gdy stając naprzeciw twarzy, która wystawia się całkowicie na mnie widzę, jak "z głębi tych bezbronnych oczu", z tej

słabości, z tej bezsilności, wylania się to, co zarazem bez reszty ulega mojej sile i absolutnie ją odrzuca, przekształcając moją największą moc w nie-możliwość. Wobec twarzy, podkreśla Levinas, *nie mogę już móc*. I tym jest właśnie twarz, owym "faktem", wobec którego niemożność zabicia - "Ty wcale nie zabijesz" - wyraża się w tym, co samo całkowicie podlega mojej mocy zadawania śmierci. Bądź inaczej, wobec twarzy napotykam na opór tego, co zupełnie nie stawia mi oporu, a opór ów - tak przynajmniej opisuje go Levinas - ma charakter etyczny. Dlatego też, jeśli metafizyka jest relacją transcendentną z drugim, transcendencja wiąże się bowiem przede wszystkim z porządkiem moralnym - który określa niemożliwość będąca zakazem - to należy powiedzieć, że filozofia pierwsza nie jest ontologią, troską o bycie, pytaniem o bycie bądź wezwaniem bycia, lecz etyką, zobowiązaniem wobec drugiego.

- Są to twierdzenia nieoczekiwane, najśmielsze, przedstawione w czasach, w których nikt nie spodziewa się niczego "dobrego" po moralności, a zdecydowany sposób przedstawienia ich przez Pana czyni je jeszcze bardziej odważnymi.

- To dlatego, że moralność wymaga w pełni zdecydowanej postawy. Czy do tej niemożliwej relacji, pojawiającej się wraz z ukazaniem się drugiego (które poprzedza wszelkie odniesienie poznawcze, nie będąc bynajmniej jego poszczególnym przypadkiem), może się stosować ogólna nazwa etyki? I czy doświadczenie niemożliwości, jeśli może ono wtórnie przybierać formę "Ty nie powinieneś", daje się sprowadzić w swojej wyjątkowości i ostateczności do zakazu? Pytania te są tak ważne, że na razie musimy je pominąć. Decydujące, w moim przekonaniu, jest to, że sposób, w jaki drugi ukazuje mi się w doświadczeniu twarzy, owa obecność samego zewnątrz (Lévinas mówi o zewnętrżności), nie jest obecnością formy ukazującej się w świetle albo jej prostym wyjściem poza światło: nie jest ona ani zakryta, ani odkryta.

- A zatem, ponownie zmagamy się z nieuchwytnym.

- Nie musząc wszakże okazywać wylewnej czułości, gdyż drugi mówi. Drugi mówi do mnie. Ukazanie się drugiego, nie mające miejsca w oświetlonej przestrzeni form, dokonuje się bowiem jedynie poprzez słowo. Drugi wyraża siebie i poprzez słowo ukazuje się jako inny. Jeśli istnieje stosunek, w którym drugi i to-samo, całkowicie w nim pozostający, odcień *się umalniają*, w relacji tej będąc terminami absolutnymi, co podkreśla Lévinas, to ów stosunek jest językiem. Gdy mówię do drugiego, zwracam się do niego. Mowa jest przede wszystkim tym zagadnięciem, tym wezwaniem, gdzie wezwany jest poza moim zasięgiem, gdzie, nawet jako znieważony, jako szanowany, nawet jako zmuszony do zamilknięcia, zostaje wezwany do mówienia, a nie sprowadzony do tego, co o nim mówię, do tematu mowy czy przedmiotu rozmowy, jest on więc tym, kto zawsze jest ponad mną i na zewnątrz mnie, przewyższając mnie i górując nade mną, albowiem proszę go, jako nieznanego, by się do mnie zwrócił i, jako obcy, wysłuchał mnie.

- Czy w taki sposób, że rozmówcy mówiliby jedynie ze względu na swą uprzednią obcość i po to, ażeby ją wyrazić?

- Istotnie, tak. Język istnieje tylko dlatego, że nic wspólnego nie łączy tych, którzy wyrażają siebie; to oddzielenie jest zakładane - nie przewyciężane, lecz potwierdzone - przez wszelkie prawdziwe słowo. Gdybyśmy nie mieli sobie niczego *nowego* do powiedzenia, gdyby za sprawą mowy nie docierało do mnie nic obcego, dzięki czemu mógłbym poznać coś nowego, to wówczas nie mielibyśmy do czynienia z mówieniem. Właśnie dlatego, w świecie, w którym rządziłoby prawo Tego-samego (dialektyczne spełnienie w przyszłości). człowiek - możemy to założyć - straciłby i swoją twarz, i swój język.

- Językowi zostaje więc przypisane tutaj wyjątkowe znaczenie.

- Tym bardziej, że to on funduje i nadaje wszelkie znaczenie. Wszelako nie mówimy tego po to, ażeby prowokować. Należy wszakże zrozumieć, że nie chodzi o jakikolwiek język, lecz jedynie o to słowo, poprzez które mogę wejść w stosunek z Drugim, wówczas gdy w swej wyniosłości zwraca się on w moją stronę; nie podlegając mojej władzy, jest on obecny w swoim słowie, które jest jego obecnością i, w tej obecności, nieskończony - dlatego mnie naucza, naucza tego, co absolutnie mnie przewyższa, a czym jest idea nieskończoności. Drugi jest Mistrzem, ponieważ wszelkie prawdziwe słowo jest słowem

nauczającym. Toteż jedynie dyskurs mówiony jest rzeczywistym dyskursem.

- Powiedział to już Sokrates.

- Levinas rzeczywiście często powołuje się w tym względzie na Sokratesa, przypominając dobrze znany fragment z Platona, w którym ten ostatni wskazuje na zgubne następstwa wprowadzenia pisma. Nie jestem wszakże pewien, czy owo porównanie jest trafne i czy nie czyni ono jego myśli dwuznaczną, chyba że się przyjmie, iż ta dwuznaczność jest dla niej konstytutywna. Z jednej strony język tworzy relację transcendentną, pokazując, że przestrzeń komunikacji jest zasadniczo niesymetryczna, że jest ona jak gdyby zgięta, co eliminuje wzajemność i sprawia, że między pozwanymi do komunikowania się terminami istnieje absolutna różnica: właśnie to jest decydujące w twierdzeniu, które powinniśmy zrozumieć, a które powinno zachować swoją ważność niezależnie od kontekstu teologicznego, w którym się pojawia<sup>[3]</sup>. "Drugi" nie sytuuje się na tej samej płaszczyźnie co "ja". Człowiek jako drugi i jako zawsze przychodzący z zewnątrz, w przeciwieństwie do mnie zawsze pozbawiony ojczyzny, niczego nie posiadający, wywłaszczony, nie posiadający siedziby, ten, kto jest jak gdyby "par excellence" proletariuszem - proletariusz to bowiem zawsze inny - nie podejmuje ze mną dialogu: gdy do niego mówię, wzywam go, a mówię doń jako tego, kogo nie mogę uchwycić ani sobie podporządkować; gdy mówi do mnie, mówi z nieskończonej odległości, za sprawą której należy do mnie, a jego słowo komunikuje mi właśnie tę nieskończoność, skłaniając mnie w ten sposób, z racji swej bezsiły, swego ubóstwa i swej obcości do nawiązania kontaktu, którego "żadna miarą nie da się porównać z *panowaniem*, podbojem, rozkoszowaniem się lub poznaniem". Wszelka prawdziwa mowa, mówi podniosłe Levinas, jest rozmową z Bogiem, a nie rozmową równych sobie.

- Jak należy to rozumieć?

- Jak najbardziej dosłownie, czyli tak, jak zazwyczaj powinno się to rozumieć, a być może odwołując się do tego, co w *Księdze Wyjścia* powiedziane zostało o Bogu mówiącym: jak gdyby człowiek mówił do drugiego człowieka. Tutaj jednak, jak sądzę, pojawia się pewna dwuznaczność: owo płynące z wysokości słowo, docierające do mnie z daleka, z góry (bądź z dołu), będące słowem kogoś, kto nie mówi jako mi równy, słowem, poprzez które nie mogę zwrócić się do drugiego, jak gdyby był on innym Mną-samym, nagle staje się na powrót spokojnym słowem humanistycznym i sokratycznym, zbliżającym nas do tego, kto mówi, gdyż w całej swej bliskości pozwala nam ono dowiedzieć się kim on jest i - jak tego chciał Sokrates - skąd pochodzi. Dlaczego więc słowo mówione jest dla tego ostatniego (jak i dla Lévinasa) uprzywilejowaną manifestacją? Dlatego, ponieważ mówiący człowiek może nieść pomoc swojemu słowu, ponieważ zawsze jest gotów odpowiadać za nie, uzasadnić je i wyjaśnić - inaczej, niż to się dzieje w przypadku słowa pisanego. Przyjmijmy na chwilę, że tak jest, aczkolwiek nie sądzę, by tak miało być. W każdym bądź razie widzimy, że ów przywilej języka mówionego obejmuje w *równym stopniu* Drugiego, co i *Ja*, sprawiając w ten sposób, że są oni równi sobie; że, ponadto, przywilej ten związany jest z uwagą *Ja* mówiącego w pierwszej osobie, czyli z uwagą podmiotowości jako takiej, a nie z nieskończoną obecnością twarzy. Tymczasem wcale nie jest pewne, że w tak bardzo przemyślanej koncepcji relacji z drugim można mówić o *Ja* i o Drugim w obejmujących ich obu kategoriach podmiotowości. Otóż nie, nie można. Tym bardziej nie można mówić o jednym i o drugim, że, na przykład, w *równym stopniu* są bytowaniami czy ludźmi, jeśli jest oczywiste, że Drugi nigdy nie może wraz ze mną zostać objęty przez jakąkolwiek identyczną nazwę, jakiegokolwiek identyczne pojęcie.

- Chyba, że wcale nie będzie się utrzymywać, iż pojęcie człowieka, idea człowieka jako pojęcie (niechby dialektyczne), może wyjaśnić relację zachodzącą między człowiekiem i człowiekiem.

- Właśnie. Wówczas jednak należy przyjąć, że myśl, która sytuuje Drugiego w owym wymiarze radykalnej zewnętrzności względem *ja*, nie może równocześnie czynić wewnętrzności wspólnym mianownikiem *Ja* oraz Drugiego ani tym bardziej dostrzegać w obecności (podmiotowej) "Ja" w jego słowie tego, dzięki czemu język stanowiłby uprzywilejowaną manifestację. Stanowiłby ją nade wszystko dlatego, że - chodzi o język mówiony, ale także, a być może jeszcze bardziej, o język pisany - cechuje go to, iż zawsze

niesie on pomoc samemu sobie, ponieważ nigdy nie mówi jedynie tego, co mówi, ale zawsze mówi coś więcej, a zarazem mniej. Następnie dlatego, że - jak sami twierdzimy, znajdując wspaniale tego potwierdzenie w analizach Lévinasa - istota języka polega na tym, iż "Mówienie odwraca od wszelkiego widzialnego i niewidzialnego. Nie jest widzeniem. Uwalnia myśl od wymogów optycznych, które w tradycji zachodniej od tysięcy lat determinują naszą postawę wobec bytowań i sprawiają, że, pod groźbą utraty światła, myślimy jedynie w jego bezpiecznej perspektywie".

-Rzeczywiście, przypominam sobie, że rozważaliśmy ideę, zgodnie z którą mówienie oznacza pierwotnie odejście od widzenia i nie odnoszenie się do jasności (ani do jej braku) jako jedynej miary, a także powiedzieliśmy, że w słowie wyraża się jawna obecność, nie będąca jasnością, odsłonięciem, które odsłania przed wszelkim *fiat lux*; jest to słowo, w której, jak już przeczuwamy, objawia się drugi. Przyznaję, że jedynie ów drugi pozostaje dla mnie tajemnicą.

- Niewątpliwie jest to tajemnica.

- Ale również zagadka. Kimże on zatem jest?

-To Nieznany, Obcy, Proletariusz, ale i Istota Najwyższa czy też Mistrz. Słuchając niegdyś Pana zastanawiałem się, czy drugi nie jest jedynie miejscem objawiania się jakiejś prawdy, prawdy niezbędnej dla ukonstytuowania się naszej relacji z transcendencją, która byłaby transcendencją boską.

- Myśl Lévinasa posiada następujący aspekt: pojawia się on wówczas, gdy Lévinas powiada, że zawsze powinienem uważać, iż Drugi jest bliżej Boga niż ja. Ale powiada on również, że tylko człowiek może być dla mnie absolutnie obcy. W każdym bądź razie należy pamiętać, że jedynie pierwszeństwo drugiego, które powinienem uznać i jedynie uznanie którego otwiera mi doń dostęp, samo uznanie jego majestatu, może pouczyć mnie, czym jest człowiek oraz nieskończoność, z którą wchodzę w stosunek za pośrednictwem człowieka jako drugiego. Cóż wynika z takiego twierdzenia? Dostrzegamy, że mogłoby nas ono doprowadzić do krytyki ontologii, a nawet większości filozofii zachodnich, przynajmniej tych, które sprawiedliwość podporządkowują prawdzie bądź ją utożsamiają z wzajemnością relacji.

- Toteż owa filozofia mogłaby stanowić kres filozofii.

- A także zapowiedź tego, co wraz z nią należy nazwać profetyczną eschatologią, to znaczy afirmacją władzy osądu, która jest w stanie wyrwać ludzi spod jurysdykcji historii.

- Przerwanie historii, profetyczna eschatologia: właśnie to dokonuje się wraz z odrodzeniem moralności.

- Czy nie odczuwa Pan lęku przed wstrząsem, jaki może dotknąć myśl ze strony moralności?

- Odczuwam lęk przed takim wstrząsem wówczas, gdy wywołuje go coś Niewzruszonego. Przyznaję jednak, że dzisiaj nie jest on jeszcze czymś, co powinno dać więcej do myślenia.

- Myślmy więc i cierpliwie czekajmy.

z języka francuskiego przełożył Paweł Pieniążek

---

[1] Maurice Blanchot, *Connaissance de l'inconnu*, w: tenże, *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris 1969, s. 70-83.

[2] Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhof, La Haye 1961.

[3] "Kontekst", jak słusznie zauważa Derrida, byłby dla Lévinasa słowem nieodpowiednim i nieprzydatnym.

