

BARBARA MARKOWSKA

(Warszawa)

SPRAWIEDLIWOŚĆ ETYCZNA
JAKO „BLISKOŚĆ PEŁNA DYSTANSU”:
LÉVINAS – DERRIDA

... droga myśli Lévinasa jest taka, że wszystkie nasze pytania należą już do jego wewnętrznego dialogu, przemieszczają się wraz z jego dyskursem i tylko – z różnych odległości i wielokierunkowo – wsłuchują się w niego¹.

W niniejszym artykule proponuję podjąć wysiłek przybliżenia pewnego ukrytego dialogu, jaki da się wyczytać w napięciu między myślą Lévinasa i Derridy. Niewątpliwie dzieło Lévinasa stanowi jeden z podstawowych punktów odniesienia i źródło inspiracji dla Derridiańskich prób pisania o sprawiedliwości. Ale relacja ta nie jest tylko relacją mistrz–uczeń i chociaż ma charakter z konieczności asymetryczny, to nie wyklucza pewnej wzajemności zapożyczeń. To właśnie Lévinas, jako jeden z pierwszych, poświęcił Derridzie niezwykle przenikliwy tekst zatytułowany *Zupełnie inaczej*, skupiony wokół wydanego wówczas *Głosu i fenomenu*, w którym ich wzajemną relację nazwał *spotkaniem w samym sercu chiasmu*². Dzięki temu uwikłaniu i tej niezwyklej uwadze otwiera się możliwość potraktowania samego Derridy – wbrew stereotypom – jako myśliciela zakorzenionego w tradycji metafizycznej, którego rola, wbrew pozorom w pewien przewrotny sposób,

¹ Widać to zwłaszcza w głośnym eseju *Przemoc i metafizyka* poświęconym w całości krytycznej lekturze *Całości i nieskończoności* – książki traktowanej jako wydarzenie zmieniające bieg europejskiej filozofii. J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Szkic na temat myśli Emmanuel'a Lévinasa*. W: J. Derrida, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 185.

² E. Lévinas, *Zupełnie inaczej*, przeł. J. Margański, w: E. Lévinas: *Imiona własne*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 72. *Tout autrement* ukazał się po raz pierwszy w numerze „L'Arc” (54) z 1973 roku, który w całości poświęcony był myśli Derridy. Pierwsze polskie tłumaczenie ukazało się po 2 latach: *Zupełnie inaczej*, przekład J. Skoczylas, w: „Teksty”, nr 3/1975.

pokrywa się z zadaniem, jakie wyznaczył sobie również filozof z Kowna³. Wystarczy przywołać otwierające tekst pytanie:

Czy dzieło Derridy wyznacza w rozwoju myśli zachodniej jakąś linię demarkacyjną, podobnie jak kantyzm, który oddzielił filozofię dogmatyczną od krytycznej? Czy ponownie dotarliśmy do kresu naiwności, dogmatyzmu, który niespodziewanie dla wszystkich drzemał u źródeł tego, co uznaliśmy za zmysł krytyczny? [...] Idea, jako zwieńczenie ciągu rozpoczynającego się w intuicji, której nie jest w stanie spełnić, Idea „w sensie kantowskim” – działająca w łonie samej intuicji – transcendentálny pozór będący źródłem metafizyki rodziłby złudzenie w łonie samej obecności, która nieustannie rozmiękałaby się z samą sobą. Czyżby nowy rozdział w historii filozofii? Znaczyliby również jej ciągłość. Bo chyba właśnie narastającą świadomością trudności myślenia są dzieje filozofii⁴.

Dwie rzeczy mogą zwrócić naszą uwagę w tym fragmencie: niewątpliwie nobilitujące porównanie Derridy do Kanta i do roli, jaką odegrał w dziejach filozofii, oraz przekonanie, że postęp w filozofii polega na „narastającej świadomości trudności myślenia”. Kant, wprowadzając postulat myślenia krytycznego (myślenia o warunkach możliwości myślenia) sprawił, że zmienił się bezpowrotnie paradygmat filozofii europejskiej i pewne pytania stały się po prostu nieaktualne. Podobnie Lévinas odczytuje Derridiańską podejrzliwość w stosunku do konstruktów filozoficznych jako bezpośrednią próbę kontynuacji transcendentalizmu poprzez refleksję nad językiem metafizyki. Według niego dzieło Derridy wprowadza nowy styl myślenia: [...] *uwalniając je od alternatywy prawdy i fałszu. To wcale nie absurd – pisze Lévinas – że ścisła refleksja pozwala dostrzec szczeliny bytu, w których sama sobie zaprzecza. I dodaje: Bez tematyzacji, czy też bez pośrednich promieni refleksji, nie sposób dostrzec cokolwiek – nawet w przypadku tego, co nie poddaje się tematyzacji⁵*. Opis teoretyczny ujawniający się w ruchu tematyzacji (czyli uprzedmiotawiania) unieruchamia i w pewien sposób „zabija” przedmiot swojego opisu, ponieważ chce go pochwycić. Jednakże obecność przedmiotu opisu językowego ze względu na różnicującą strukturę języka, nie daje się nigdy uchwycić w pełni, stąd zużycie elementu znaczonego i nadprodukcja elementów znaczących. Moment uwolnienia się

³ Por. S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, II ed., Edinburgh University Press, Edinburgh – London 1998, s. 51, p. 14. Por. R. Bernasconi, *The Trace of Levinas in Derrida*, w: D. Wood, R. Bernasconi (eds.): *Derrida and Difference*, Northwestern University Press, Evanston, IL. 1988; R. Bernasconi, *Deconstruction and Possibility of Ethics*, w: J. Sallis (ed), *Deconstruction and Philosophy. The texts of Jacques Derrida*, Chicago University Press, Chicago 1987.

⁴ E. Lévinas, *Zupełnie inaczej*, wyd. cyt., s. 65.

⁵ Tamże, s. 67.

od dominacji bezpośredniej obecności w procesie wzajemnego odsyłania się znaków staje się momentem uwolnienia się od postulatu prawdy. Zaskakujące może wydawać się to, że Lévinas podziela sceptycyzm wobec fenomenologicznej ufności w naoczne doświadczenie obecności „tu-oto”. Również dla niego erozja języka jest faktem, ale też mówienie stanowi jedyną drogę wyzwolenia poza „bycie” i porządek ontologiczny.

Myśl Derridy, podążając śladami Lévinasa, pragnie być myśleniem post-ontologicznym, radykalizowanym przekroczeniem metafizyki obecności (onto-teologii)⁶. Można powiedzieć, że teksty Lévinasa odcisnęły na niej niezatarte piętno w pojęciach Innego, inności, śladu, gościnności, eschatologii i mesjanizmu. Jeśli w jakimkolwiek stopniu Derrida jest „kontynuatorem” myśli autora *Całości i Nieskończoności*, to właśnie rozwijając tematykę eschatologiczno-mesjanistyczną zawierającą postulat otwartości na Innego i na to, co absolutnie *inne*⁷. Rola Derridy sprowadzałaby się do wydobywania i powtórzenia pytań, „jakie stawia nam Lévinas” zapraszając do niemożliwego dialogu.

Z kolei wpływ Lévinasa na Derridę, to również wpływ judaizmu, Talmudu, innego stosunku do pisma, człowieka, aż w końcu Jerozolimy skonfrontowanej z grekami Atenami – źródłem logosu⁸. Konfrontacja ta ujawni swe szczególne znaczenie w eseju *Przemoc i metafizyka*, w którym relacja między pismem (*écriture*) i sprawiedliwością stanie się rozstrzygająca dla kondycji filozofii europejskiej opartej na tradycji greckiej i żydowskiej.

⁶ Na przestrzeni ponad 30 lat poświęcił mu trzy duże i znaczące teksty: *Przemoc i metafizyka...*; *En ce moment même dans cet ouvrage me voici* (1980), w: J. Derrida, *Psyché: Invention de l'autre*, Ed. Galilée, Paris 1987, *Adiécu. Le mot d'accueil*, Ed. Galilée, Paris 1996; *Adiécu*, przekład J. Łatkowska, J. Migasiński, w: T. Gadacz, J. Migasiński (red.): *Lévinas i inni*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 2002.

⁷ *To otwarcie samo, otwarcie otwarcia, coś, co nie da się zamknąć w żadnej kategorii czy całości, czyli to wszystko z doświadczenia, co nie pozwala się już opisać za pomocą tradycyjnej pojęciowości, a nawet stawia opór każdemu z filozofów*. J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, wyd. cyt., s. 141.

⁸ *Myśl owa wzywa nas do przemieszczenia greckiego logosu; do przemieszczenia naszej tożsamości, a być może tożsamości w ogóle; wzywa nas do porzucenia owego greckiego miejsca, a być może miejsca w ogóle, na rzecz czegoś, co nie jest nawet źródłem ani miejscem [...] na rzecz jakiegoś oddechu, na rzecz jakiegoś profetycznego słowa, które szeptało [...] poza wszelkim greckim źródłem*. Na przestrzeni historii filozofii Derrida proponuje nazwać judaizmem doświadczenie nieskończonej inności, odmienne od greckiego logosu, który wyklucza absolutną zewnętrżność. Moc Derridiańskich dekonstrukcji, moc ich języka pochodzi z usytuowania się od początku między „byciem Grekiem” a „byciem Żydem”. Tamże, s. 139–140, 262.

Sprawiedliwość: między etyką a polityką

*Zapomnienie o sobie jest duszą sprawiedliwości*⁹.

Najważniejsze rozróżnienie dotyczące pojęcia sprawiedliwości funkcjonujące w myśli Lévinasa – podział na perspektywę etyczną i polityczną – pochodzi niewątpliwie z tradycyjnej myśli żydowskiej. Dla autora *Inaczej niż być* etyka jest prymarna wobec ontologii, a sfera społeczna związana jest z pojęciem Trzeciego (*le Tiers*)¹⁰. Sprawiedliwość polityczna odwołuje się do wymiaru społecznego sprawiedliwości opartego na pojęciu ładu, symetrii, porównania ze sobą dwóch elementów oraz na pojęciu wolności i „praw do” (*rights*).

Zastanawiać może zagadkowy charakter sprawiedliwości etycznej (nie-ontologicznej), która u Lévinasa wiąże się z metaforą Ziemi Obiecanej, z bez-graniczną odpowiedzialnością wobec Innego, z aktem przekraczania wszelkich granic, również tych ustanowionych przez jednostkową wolność. Sprawiedliwość etyczna rodząca się w źródłowym obcowaniu Twarzą-w-Twarz z Innym, przypomina sąd *zmarłych nad zmarłymi*, o którym wspominał Platon w *Gorgiaszu*. Prawdziwa sprawiedliwość ma szansę pojawić się, gdy traktujemy osądzanego jak gdyby był zmarłym, tzn. nagim, pozbawionym *zasłony z oczu, uszu i całego ciała*¹¹. Nie ważne, kim jest, jak wygląda, ruch sądenia wykracza poza rzeczywistość widzialną, poza warstwę fenomenów, a także poza sprawiedliwość instytucjonalną. Uwzględnianie kontekstu społecznego, ciała, wyglądu – wszystko to uniemożliwia realizację „tu i teraz” pełnej sprawiedliwości. Zmysłowy ogłód utrudnia widzenie bliźniego jako Innego w sensie etycznym. Szczegóły konkretnej zmysłowej percepcji oddzielają nas od Innego niczym zasłona pochłaniająca całą jego inność decydującą o tym, że nie jest on przedmiotem leżącym w naszym zasięgu, ale naszym bliźnim.

Sprawiedliwy osąd nad drugim człowiekiem dokonywany jest na wzór sądu ostatecznego, gdzie sądzący i osądzany pozbawieni są doczesności. Aby osądzić prawdziwie, muszę postawić się w miejscu Drugiego. Zastąpienie (substytucja),

⁹ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 267.

¹⁰ Narzuca się porównanie z *Eumenidami* Ajschylosa (sprawiedliwość Eumenid dążąca do wypełnienia zemsty jest tam przeciwstawiona sprawiedliwość Zeusa zakładająca przebaczenie). Czy różni się wkład duchowy judaizmu od mądrości helleńskiej? Czy tylko w lekkiej zmianie modulacji głosu? Według Lévinasa, Sanhendryn ochrania cały świat: *Świat trwa tylko dzięki sprawiedliwości sprawowanej w Sanhendrynie. Tak więc judaizm, którego Sanhendryn jest centrum, pełni rolę powszechną, jest diakonią, służba bytowi w jego całkowitości*. E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne*, przeł. E. Burska, Oficyna Literacka, Kraków 1995, s. 100.

¹¹ E. Lévinas, *Ideologia i idealizm*, przeł. M. Kowalska, w: E. Lévinas: *O Bogu, który nawiedza myśl*, Znak, Kraków 1998, s. 57.

oznacza próbę absolutnego zbliżenia się do bliźniego, które jednak nie kończy się jego zniknięciem. Według Lévinasa, sprawiedliwość może być imieniem relacji prawdziwie metafizycznej (etycznej), polegającej na bez-inter-esse-owności. Tylko w akcie wykraczania poza (swoje) bycie ku Innemu, rodzi się odpowiedzialność, która oznacza ruch etycznej substytucji. Bliskość pełna dystansu rodząca się w momencie mojej odpowiedzialności za Innego, zostaje zakłócona i staje się problemem w obecności Trzeciego. *Trzeci jest inny niż bliźni, ale jest także innym bliźnim oraz bliźnim Innego, a nie po prostu kimś do niego podobnym*¹². Trzeci sprawia, że w naszej świadomości rodzi się pytanie, co uczynić z moją bezwarunkową relacją do Innego (czyt. sprawiedliwością). Pojawia się sprawiedliwość jako problem społeczny, budząc potrzebę teoretycznego namysłu. *Konieczna jest sprawiedliwość, to znaczy porównanie, współlistnienie, współczesność, zebranie, porządek, tematyzacja, widzialność twarzy, a co za tym idzie, intencjonalność i intelekt niosące intelligibilność systemu, który zakłada współobecność na równej stopie jak przed sądem*¹³. Zastanówmy się, jaka jest wzajemna relacja między tymi dwoma rodzajami sprawiedliwości. Czy możemy przyjąć, że warunkują się nawzajem, czy też, wręcz przeciwnie, wykluczają? Pod koniec *Całości i nieskończoności* znajdujemy następujące wyjaśnienie:

[...] *sprawiedliwość, która kwestionuje moją arbitralną i partykularną wolność, nie wzywa mnie po prostu do wejścia w powszechny porządek, do przyjęcia jego prawa, do abdykacji z siebie, do zaprzestania apologii, której resztki trzeba by uznać za pozostałość zwierzęcości. Prawdziwa sprawiedliwość nie narzuca mi równowagi swoich powszechnych praw, ale wzywa mnie do przekroczenia prostej linii sprawiedliwości, do pójścia dalej – i nic nie może wyznaczyć końca tego marszu. Poza prostą linią sprawiedliwości rozciąga się nieskończona i niezbadana ziemia dobroci, wymagająca wszystkich sił jedynej i niepowtarzalnej obecności. Sprawiedliwość wymaga więc, bym, ponosił odpowiedzialność poza wszelką granicą wyznaczoną przez obiektywne prawo*¹⁴.

Sprawiedliwość etyczna polega na nieskończonym przekraczaniu granic, jakie stwarza obiektywnie funkcjonujące prawo, podczas gdy sprawiedliwość polityczna polega na ich ustalaniu. Lévinas ustanawia między tymi dwoma porządkami relację na wzór relacji między metafizyką (czyli etyką), a ontologią.

Aby pojawić się jako problem teoretyczny i społeczny, sprawiedliwość musi zaistnieć jako otwarcie na Innego. Nasza relacja z czymś nieskończonym, która rodzi się wraz z mową nigdy nie zamiera, nie kosztuje i nie zawłaszcza pojęciowo

¹² Gra słów: *sembleable/un semblable; un prochain/proximité/approche*. Por. E. Lévinas, *Inaczej niż być*, wyd. cyt., s. 263, p. 24.

¹³ E. Lévinas, *Inaczej niż być*, wyd. cyt., s. 263.

¹⁴ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 296–297.

tę, co jedyne i niepowtarzalne (*singularité*), a tym samym, wyklucza możliwość porównania i zapośredniczenia. Relacja „bliskości pełnej dystansu” nie boryka się z problemem sprawiedliwości, ponieważ sama jest tą sprawiedliwością, jest jej istotą niewymagającą zasad i formalizacji. Trzeci jako inny bez Twarzy wprowadza dystans i element porównania, zakłóca bliskość i bezpośredniość obcowania. Jest on Sędzią mającym prawo do osądu, ale nie Mistrzem, pouczającym i zachęcającym do wyjścia z siebie. Wobec Trzeciego reprezentującego element ogólności, człowieczeństwa jako takiego, podmiot pragnie utrzymać się w swoich granicach, broniąc swojej suwerenności. Być może właśnie problem Trzeciego jest najważniejszym problemem Lévinasowskiej koncepcji. Z jednej strony, filozof starał się nie popadać w polityczną naiwność, traktując rozważania o sprawiedliwości politycznej, jako wtórne wobec sfery etycznej. Z drugiej jednak strony, świadomie kładł nacisk na rolę sprawiedliwości „nie z tego świata”, czy idei mesjańskiej w kształtowaniu sfery politycznej¹⁵.

Prawda zakłada sprawiedliwość

W początkowych partiach *Całości i nieskończoności* autor nakreśla pewną wyjściową sytuację: oto wolny podmiot zderza się ze światem, który ogranicza jego spontaniczność. Aby go ośwoić, stara się zrozumieć, dlaczego jest właśnie tak, a nie inaczej. Człowiek dąży do poznania (usprawiedliwienia) świata, podczas gdy sam w swoich działaniach czuje się usprawiedliwiony. Według Lévinasa sytuacja, gdy wolność jest sama dla siebie normą, niesie w sobie groźbę nadużycia. Stawia on pod znakiem zapytania tradycję filozoficznego liberalizmu, dla której wolność jest niezbywalnym składnikiem ludzkiej podmiotowości oraz jedną z najważniejszych wartości.

Wolność jako arbitralność, bez odniesienia do transcendencji (Innego), wymaga usprawiedliwienia i pochodzącej z zewnątrz sankcji. Potrzebuje *inwestytury*, ‘bycia nadaną’ przez Innego, który to gest kwestionując wolność jako wartość jednocześnie ją usprawiedliwia i nadaje jej wartość moralną¹⁶. Dopóki traktuje bliźniego jako zagrożenie dla mojej wolności może mieć ona wymiar niszczący. Dopiero dokonując wysiłku ujrzenia, że Inny patrzy na mnie ‘z wysokości’ (między

¹⁵ Por B. Bergo, *Levinas between Ethics and Politics: for the Beauty that Adorns the Earth*, Kluwer Academic Publishing, Dordrecht 1999; Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000, a zwłaszcza artykuł B. Tyboń, *Klucz do filozofii Lévinasa: sprawiedliwość*, w: „Midrasz”, 11/2005.

¹⁶ E. Lévinas, *Całość i Nieskończoność*, wyd. cyt., s. 86–87.

Innym, a mną jest różnica poziomów), pojawia się wstyd i poczucie winy. Punkt wyjścia do rozważań o wstydzie Lévinasa stanowi opisany w bardzo wczesnym esej *De l'évasion* fatalizm ciała, jego ciężar i bezwład jako bytu¹⁷. Paradoksalnie nasza wolność związana ze spontanicznością i wynikająca z separacji jest dla Lévinasa ontologiczną niewolą polegającą na niemożności wyjścia z siebie, ucieczki od faktycznej materialności ciała i płynących stąd potrzeb. Hasło „stań się tym – kim jesteś” dla Heideggera będące szansą na autentyczność egzystencji, dla żydowskiego filozofa jest zagrożeniem całkowitego pogrążenia się w immanencji, pierwotnej materialności naszego istnienia w świecie na wzór rzeczy.

Ograniczenie pierwotnej wolności, (wstyd przed samym sobą) ujawniający się w narodzinach świadomości teoretycznej jako dystansu Ja do siebie uwieszonego w kawałku mięsa, ulega kolejnemu ograniczeniu i wówczas dopiero osiąga swoją wartość „bycia nadaną przez Innego”. To inny jako Inny (nie będący moim *alter ego*) wywołuje we mnie wstyd ponieważ mnie przewyższa, panuje nade mną (ponieważ ja tak chcę) – i tylko ten drugi rodzaj wstydu związany jest ze sprawiedliwością. Wobec epifanii mówiącej do mnie Twarzy, budzi się chęć podporządkowania innemu człowiekowi, który objawia się jako rozmówca i jednocześnie nauczyciel (*Maître*)¹⁸. Aby rozmowa stała się możliwa, musimy sami ograniczyć własną wolność, zachowując dzięki temu autentyczną niezależność. Rozmowa nie jest dialogiem, ponieważ opiera się na jednostronnym otwarciu na Innego i nie ma swojego przedmiotu, jest a-tematyczna. Jest pewnym szczególnym rodzajem asymetrycznej relacji społecznej (*association*), która łączy pragnienie mowy – oznaczające otwarcie i sprawiedliwość, z egoizmem Ja – równoznacznym z niesprawiedliwością i uzurpacją¹⁹.

Warunkiem relacji społecznej jest wytworzona przeze mnie – przez mój szacunek – inność Innego, ujawniająca się poprzez wyrwanie z kontekstu świata, w którym wpierw pojawia się jako inny byt. Na inność epistemologiczną, którą zmuszony jestem naruszyć poprzez wysiłek poznania, nakłada się Inność etyczna polegająca na bezwarunkowej akceptacji i przywołaniu sytuacji osądu, zawieszającego wszelkie wcześniejsze projekcje. Osąd jest szansą na objawienie się prawdy w wysiłku źródłowego obcowania z Twarzą Innego. *Sprawiedliwość lub niesprawiedliwość wydarza się w żywej mowie (dire), w rozmowie, która zakłada i wymaga otwarcia się na Innego*²⁰. Samo ja, pogrążone w samowystarczalnej tożsamości,

¹⁷ E. Lévinas, *O uciekaniu*, przeł. A. Czarnacka, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007

¹⁸ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, wyd. cyt., s. 85, 89.

¹⁹ Tamże, s. 45.

²⁰ Kluczowe w myśli Lévinasa rozróżnienie na mowę (*dire*) i to, co powiedziane (*dit*), wskazuje na różnicę, odmienną od tej, jaka jest między systemem języka (*langue*), a wypowiedzeniem (*parole*). Sam akt mówienia zakłada porażkę intencjonalności, gdyż wiąże się z istnieniem drugiego

nie może sobie nic powiedzieć. Prawda Twarzy nie jest prawdą w sensie epistemologicznym, nie jest owocem poznania, ale narodzinami sensu.

Trudność polega na tym, że sens Twarzy nie ma charakteru teoretycznego. *Inność* Innego ma znaczenie tylko dla mnie, jest usilnym i ponaglącym błaganiem, prośbą i rozkazem jednocześnie, którego nie da się zwerbalizować. Jest czymś, co niepokoi i zmusza do odpowiedzi, jak zawołanie po imieniu. Twarz stawia świadomość pod znakiem zapytania²¹. Wszelkie próby przekładu tego przesłania na język rozumu, są zabijaniem sfery etycznej, która musi pozostać w pewien sposób niemożliwa do wypowiedzenia (nietematyzowalna).

Twierdząc, iż „prawda zakłada sprawiedliwość”, Lévinas wskazuje na istnienie związku między dwoma porządkami: epistemologicznym i etycznym²². Są one nierozzerwalnie ze sobą połączone poprzez pojęcie sprawiedliwości. *Poznać, to nie po prostu stwierdzić, ale zawsze zrozumieć. Ale mówi się również, że poznać to uzasadnić, usprawiedliwić, co wprowadza do porządku poznania, przez analogię z porządkiem moralnym, pojęcie sprawiedliwości*²³. W tym miejscu jego rozumowania ujawnia się głęboki związek między ideą prawdy, a ideą sprawiedliwości. Z jednej strony, relacja z Innym oznacza samą sprawiedliwość, z drugiej doświadczenie prawdy to doświadczenie inności wynoszące nas poza to, co możliwe, poza granice mojego świata. I nie chodzi tutaj o przestrzenną zewnętrżność, lecz o transcendencję, o to, co zupełnie inne (nie z tego świata)²⁴. Filozofia, rozumiana jako poszukiwanie prawdy miałyby, wbrew tradycji, poprzestać na absolutnej heteronomii. Poszukiwałyby prawdy innej, niż ta, która dostępna jest poznaniu opartemu na wydobywaniu ogólności z tego, co szczegółowe. Postulowana heteronomia odrzuca poznanie odkrywające zasady i prawidłowości, a tym samym wykluczające to, co się nie mieści w narzuconych ramach interpretacji. Budowanie przejrzystego świata onto-teologii było dotychczas niespełnionym marzeniem filozofów.

Lévinas zmienia diametralnie nasze spojrzenie na tę kwestię: poznanie metafizyczne nie ma być skupione na ogólności, lecz na tym, co unikalne, co jedyne, co sprawia, że istnienie jednostki jest niewymienialne i nieporównywalne z innym

człowieka. Niemożność spełnienia się intencjonalności w rozmowie jest, według filozofa, gwarantem relacji wyższego rzędu. Mowa uprzednia wobec aktu wypowiedzenia ma charakter etycznego otwarcia. Por.: *Całość i Nieskończoność*, wyd. cyt., s. 105–110; *Inaczej niż być*, wyd. cyt., s. 66–71.

²¹ E. Lévinas, *Ślad innego*, przeł. B. Baran, w: B. Baran (red.): *Filozofia dialogu*, Kraków 1991, s. 221–222.

²² E. Lévinas, *Całość i Nieskończoność*, wyd. cyt., s. 93. I jeszcze: *Prawda łączy się zatem ze stosunkiem społecznym, jakim jest sprawiedliwość*. Tamże, s. 70.

²³ Tamże, s. 83.

²⁴ *Ruch metafizyczny jest transcendentny, a transcendencja, jako pragnienie i brak adekwatności, jest z konieczności trans-ascendencją*. Tamże, s. 21. Por. C. Wodziński, *Światłocienie zła*. Monografie FNP, Wrocław 1998, s. 350.

istnieniem. Jeśli dążenie do prawdy zakłada sprawiedliwość, a sprawiedliwość zakłada szacunek dla jednostkowości i niepowtarzalności, to prawda sprawiedliwości nie jest prawdą wynikającą z klasycznie rozumianego poznania. Źródłem myślenia filozoficznego staje się świadomość moralna, gdyż sens naszego świata rodzi się w relacji społecznej (mowa), a jego istotą jest zdolność do wychodzenia poza własną kondycję. Dla autora *Inaczej niż być*, istotą rozumu filozoficznego nie jest szukanie podstaw poznania i dążenie do panowania nad światem, ale kwestionowanie samego siebie i związane z tym zaproszenie do sprawiedliwości. Sprawiedliwość stwarza optykę, w której możemy „zobaczyć” Twarz Innego, ale nie możemy go poznać²⁵.

Bezinter-esse-owność, czyli prawo Innego

*Czyż sprawiedliwość nie polega na tym by postawić obowiązki wobec innego przed obowiązkiem wobec siebie, postawić innego przed tym samym?*²⁶

W dotychczasowym rozwoju refleksji filozoficznej podmiot traktował innego w perspektywie epistemologicznej jako *alter ego*, jako swoją projekcję. Począwszy od Kartezjusza zakładał podobieństwo do siebie według zasady „o innym mogę wiedzieć tylko tyle, ile wiem o sobie”. Oznaczało to, że rozwój samowiedzy podmiotowej, prowadził do wiedzy o wszystkich innych podmiotach. W *Medytacjach Kartezjańskich* Husserl zwraca uwagę, że inny może być podmiotem dla nas tylko dlatego, że ma podobną strukturę jak nasze „ja”. Posiada widziane przez nas ciało, którego sens na zasadzie analogii zakłada również istnienie świadomości transcendentalnej niedostępnej dla nas inaczej, niż na podstawie domysłu. Założenie o strukturalnym podobieństwie, wyklucza w pewien sposób nieredukowalną odmienność Innego, która może się pojawić tylko w sferze etycznej²⁷.

Prawdziwym wyzwaniem byłaby próba ujęcia/wypowiedzenia tej odmienności, bez sprowadzania jej do kategorii Toż-Samego. Chodzi o to, by być otwartym na Innego, nie opisując go jednocześnie jako przedmiotu naszych spostrzeżeń,

²⁵ E. Lévinas, *Całość i Nieskończoność*, wyd. cyt., s. 15. *Etyka już sama przez się jest pewną „optyką”. [...] Tradycyjna opozycja między teorią i praktyką zniknie, jeśli wyjdziemy od metafizycznej transcendencji, w której zawiązuje się relacja z absolutnie innym – czyli prawda – i której królewską drogą jest właśnie etyka.*

²⁶ Tamże, s. 32.

²⁷ C. Wodziński, *Z powodu zła*. Rozmowa z A. Bernatem i P. Kozłowskim, w: „Nowe Książki”, 2/1998, s. 12.

których formułowanie jest już, według Lévinasa, aktem przemocy. Być otwartym, pielęgnując samo otwarcie: to stan doświadczenia niemożliwego do opisania w tradycyjnym języku filozoficznym. *Poszukiwane tu przez nas doświadczenie heteronomiczne byłoby pewną postawą, która nie może przemienić się w określenia kategorialne, której ruch ku innemu nie może się zakończyć identyfikacją i która nie powraca do swego punktu wyjścia*²⁸. Wszystko, co zewnętrzne ma w sobie nieredukowalną tajemnicę, niedostępne jądro. *Obcy jest nieskończenie inny, gdyż z istoty żadne mnożenie profili nie może oddać mi subiektywnej twarzy jego przeżycia, od jego strony, tak jak on je przeżywa*²⁹. Inny człowiek jako inny jest tym, czym ja nie jestem, mógłby powtórzyć za Husserlem Lévinas.

Aby doświadczyć Innego, musimy, choć to brzmi paradoksalnie, doświadczać nieobecność jako pewną nie-fenomenalność tego, czego nie możemy zobaczyć. Epifania Twarzy nie pojawia się w świetle w sferze *phainostei*³⁰. Ujawnienie Twarzy polega na jej nagości, czyli otwartości czystej mowy. Głos Innego to jedyna możliwość transcendencji w świetle obiektywnego spojrzenia. Tylko głos wymyka się światłu i obiektywizacji, i to głos niesłyszalny, niezmysłowy. „Prawdziwej” inności nie możemy zobaczyć, co nie jest równoznaczne z tym, że jej nie ma. Nie możemy jej przyswoić, oswoić, nie możemy się z nią skomunikować³¹. Spotkanie z Innym jest niemożliwe, bo zakładałoby jakąś uniwersalną przestrzeń. Relacja etyczna zakłada asymetrię i wyklucza intersubiektywną wzajemność. Inny nigdy nie jest i nie może być w pełni obecny, tak jak i my, podważając zasadę tożsamości, nie jesteśmy dla siebie przejrzysti.

Otwarcie na Innego jest zgodą na jego „nieobecność” w naszym świecie, zgodą na niemożność kontaktu i nawiązanie dialogu. Relacja ta ma charakter etyczny nie dlatego, że opiera się na odniesieniu do jakiegoś Dobra, ale dlatego, że nieśie w sobie żądanie uległości wobec Innego, bezwarunkowego poddania się. Zakłada pełną asymetrię (Inny jest zawsze wyżej, na innym poziomie) i polega na jednostronnym wykraczaniu „poza bycie”, na emigracji z obszaru *esse*. Oznacza bez-inter-*esse*-owność, czyli brak zainteres-*esse*-owania swoim własnym byciem. Otwieram się na Innego tylko wówczas, gdy staję się obojętny wobec tego, co moje, własne w sensie ukazanym przez Heideggera w *Byciu i czasie*³².

Inność Innego pochodzi z „poza bycia i bytu”, nie należy do wymiaru ontologicznego! Nie jest innością cechującą jakiś byt porównywalny ze mną, lecz

²⁸ E. Lévinas, *Ślad Innego*, wyd. cyt., s. 216.

²⁹ J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, wyd. cyt., s. 209, 210.

³⁰ Jeśli używam terminu Twarz w sensie etycznym piszę go z dużej litery, jeśli w sensie epistemologicznym (jako fragment ludzkiego ciała) z małej.

³¹ J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, wyd. cyt., s. 207.

³² M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 59.

jest nieredukowalną innością wytworzoną i podtrzymywaną moim spojrzeniem³³. Podejmowanie odpowiedzialności za innego, jako Innego wymaga od nas narzucenia granic naszej wolności. Dopiero ruch samoograniczenia stwarza przestrzeń dla rozmowy z Innym. Pamiętajmy: etyka jest kwestią optyki. Stąd nieskończoność Pragnienia metafizycznego (etycznego), którego istotą jest chęć spojrzenia na świat czyimiś oczami. Na tym polega siła naszego wykraczania poza naszą własną egzystencję. Na tym polega wysiłek transcendowania dążący do zmiany optyki. Etyka etyki rodzi postulat: stań się Innym, zastąp go w jego cierpieniu!

Twarz Innego

Twarz jest śladem Innego, powiada Lévinas. Twarz Innego jest miejscem odkrywania i zacierania *inności* – śladu czegoś absolutnie innego, nie z tego świata. Patrząc na to z perspektywy fenomenologicznej, owa inność byłaby tym, co zanika (zaciera się), a nie objawia. Objawia się poprzez zanikanie – napisałby Derrida. Ślad nie jest znakiem, nie mieści się w obrębie fenomenologii, gdyż nie odsyła do niczego poza sobą³⁴. Znaczy, ale nie oznacza. Inny nie sygnalizuje siebie poprzez swoją empiryczną twarz. On jest Twarzą – wcieleniem pojedynczości wykluczającej podobieństwo do kogokolwiek (w sferze etyki nie ma problemu bliźniąt)³⁵. Twarz jest jednocześnie obecnością i nieobecnością – znaczeniem, które objawia się poza wszelkim kontekstem, bezpośrednią ekspresją. Twarz jako epifania nagości prowokuje nas do zakazanej przemocy. Budzi w nas napięcie, które dla Lévinasa jest źródłem etyczności, gdyż przemoc może dotyczyć tylko Twarzy³⁶. Według tradycji żydowskiej zakaz „nie zabijaj” dotyczy tylko ludzkiego podmiotu. Rodzi się wraz ze sferą człowieczeństwa, które odzwierciedla boski porządek.

³³ *Możliwa jest tylko taka inność, która wychodzi od Ja.* W: E. Lévinas, *Calość i Nieskończoność*, wyd. cyt., s. 27.

³⁴ Na temat pojęcia „śladu” u Lévinasa i Derridy por.: R. Bernasconi, *A Trace of Levinas in Derrida*, in: D. Wood & R. Bernasconi (eds), *Derrida and Différance*, Evanston, IL: North-Western University Press, 1988, s. 13–29.

³⁵ Kluczowy tutaj termin *singularité*, pojawiający się zarówno u Lévinasa jak i Derridy, tłumacząc jako pojedynczość oznaczającą partykularność, jedyność, osobliwość, wyjątkowość i nie-powtarzalność. Jednostkowości w sensie epistemologicznym „odpowiada” pojedynczość w sensie etycznym.

³⁶ *Przemoc może dotyczyć tylko twarzy* (La violence ne peut viser qu'un visage): tylko twarz może ją wywołać i zatrzymać. *Twarz dana w epifanii ukazuje się jako ogolona, całkowicie naga, kusząca do przemocy czy wręcz zabójstwa [...] ale zarazem – i w tym przejawia się swoisty logos twarzy – wyrażająca apel: „nie zabijaj!”.* Nieusuwalna ambiwalencja pokusy i niemożności zabójstwa tworzy istotę epifanii twarzy. Por. C. Wodziński, *Światłocienie zła*, Monografie FNP, Wrocław 1998, s. 349.

Twarz jako ślad Innego rozdziera jednolitą strukturę obecności „tu i teraz”. Jednocześnie pojawia się i znika, odkrywa i zacierza w tym samym momencie. Twarz jest miejscem przekroczenia Kartezjańskiego dualizmu duszy i ciała. W Twarzy zarówno myśl, jak i ciało jest mową. Mowa jest Twarzą, a Twarz jest mową. Inny jest absolutnie niewidzialny – „objawia się” za pośrednictwem etycznego wezwania³⁷. Głos Innego we mnie, będąc niewidzialnym ma władzę bezpośredniego działania, unieważniając tym samym granicę między wnętrzem i zewnętrzem³⁸.

Wezwanie Twarzy ujawnia się budząc w nas pragnienie nieskończoności, czegoś, co jest wobec nas całkowicie zewnętrzne. Natykamy się na sens uprzedni wobec naszego „ja” i całkowicie od niego niezależny. Nie staramy się go opisać, ani wypowiedzieć, co byłoby uzurpacją i redukcją do immanencji. Pragnienie metafizyczne jest relacją do Innego jako absolutnie Obcego, czyli relacją niemożliwą do zaistnienia w tym świecie. Pragnienie zewnętrżności rozbijające naszą tożsamość, przejawia się w roz-mowie będącą *sprawiedliwością, prostotą i prawością przyjmowania twarzy*³⁹. Owa prawość (*droiture*) nie sprowadza się do obecności prawa. Nakaz „nie zabijaj”, nie ma nic wspólnego z Kantowskim imperatywem. Prawość twarzy oznacza szczerość, brak formy, czystą ekspresję. Życie twarzy, jej epifaniczność, polega na niszczeniu wszelkich skrywających i ujawniających ją masek. *Twarz mówi. Zjawisko twarzy to pierwotna mowa. Mówienie to przede wszystkim sposób wyjścia spoza zjawiska, spoza jego formy, otwarcie na otwarcie*⁴⁰. Jako możliwość słowa i spojrzenie Twarz nie jest w tym świecie, bo otwiera i przekracza całość⁴¹. Nie jest znakiem utrwalonym w materii tylko śladem śladu: pojawiającym się i znikającym otwarciem.

Derrida napisałby, że Twarz jako ślad Innego, jest czynnikiem dekonstruującym całą ontoteologię bytu. Podążając za myślą autora *Całości i nieskończoności*, dokonuje on znaczącego przesunięcia: broniąc swojej koncepcji języka jako *prapisma (écriture)*, proponuje potraktować Twarz Innego nie tylko jako mowę, ale też jako niewidzialny tekst. Tekst spojrzenia byłby tekstem mowy. Można go nazwać Twarzą, gdyż ma strukturę śladu. Parafrazując słynne zdanie Derridy, „nie ma nic poza tekstem”, można powiedzieć, że nie ma nic poza śladem. Każdy

³⁷ *Umrzeć dla Niewidzialnego – oto metafizyka*. W: E. Lévinas, *Całość i Nieskończoność*, wyd. cyt., s. 20.

³⁸ Por. S. Critchley, *The Other's Decision In Me (What are the Politics of Friendship?)*, w: *Ethics – Politics – Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*, London: Verso 1999, s. 254–286.

³⁹ E. Lévinas, *Całość i Nieskończoność*, wyd. cyt., s. 82–83.

⁴⁰ E. Lévinas, *Ślad Innego*, wyd. cyt., s. 220.

⁴¹ J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, wyd. cyt., s. 176.

śląd „byłby” czymś w rodzaju sygnatury. Ujawnieniem idiomu w systemie. Wiadczalnym kształtem niewidzialnej *Twarzy*. Podpisem, który pojawiając się, ulega zatarciu, przestaje być niepowtarzalnym zdarzeniem, ponieważ struktura, która go powołuje do istnienia polega na powtarzalności.

Takie rozszerzenie znaczenia *Twarzy*, ma swoje poważne konsekwencje. Lévinas pisząc o *Twarzy Innego*, wyraźnie miał na myśli oblicze drugiego człowieka (o ile odbija się w nim cząstka tego, co boskie). Derrida pisząc o Innym jako *innym*, najwyraźniej nie chce się do tego ograniczać i pomijać tego, co pozaludzkie (*inne* właśnie). Paradoks polegałby na tym, że nieludzkie nie ma i nie może mieć *Twarzy*, a jednak sygnuje, zaznacza swą obecność i daje się „odczytać”. Autor *Przemocy i metafizyki* nie twierdzi, że sygnatura jest *Twarzą* w sensie Lévinasowskim. Wskazuje tylko na podobieństwo zacierania się *Twarzy* jako śladu do ruchu zatarcia charakterystycznego dla sygnatury traktowanej jako gra obecności i nieobecności⁴². Podobieństwo to mogło stać się punktem zwrotnym, który umożliwił później Derridzie zapożyczenie pojęcia śladu i użycie go w całkiem innym sensie.

Przemoc i metafizyka

Granica pomiędzy przemocą a nie-przemocą nie przebiega być może między słowem a pismem, ale wewnątrz każdego z nich.

*Przemoc pojawia się wraz z artykułowaniem*⁴³.

W tytule eseju poświęconego myśli Lévinasa, Derrida zestawił ze sobą pojęcie przemocy i metafizyki. Według autora *Calości i nieskończoności* dotychczasową zachodnioeuropejską metafizykę, czyli onto-teologię, cechuje przemoc wynikająca z odnoszenia się do bytu za pomocą pojęć. Przemoc myślenia przejawia się w niemożności „uznania” i poszanowania innego w jego inności. *Jeśliby można było posiadać, ogarniać i poznawać innego, to nie byłby on innym. Posiadanie, poznanie, ogarnianie są synonimami władzy* – twierdzi Lévinas, wskazując na niepodważalną relację między światłem, a panowaniem⁴⁴. Światło nie stanowi jednej z przygodnych filozoficznych metafor, ale od czasów Platona panuje nad językiem

⁴² Pojęcie sygnatury (*signatura*), będącej pośród widzialnych własności indywiduum obrazem własności niewidocznej i zakrytej. M. Foucault: *Nietzsche, Marks i Freud*, przeł. T. Komendant, w: „Literatura na świecie”, nr 6/1988, s. 254. Por. J. Derrida, *Sygnatura, zdarzenie, kontekst*, w: *Marginesy filozofii*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002, s. 377–404.

⁴³ J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, wyd. cyt., s. 173, 253.

⁴⁴ E. Lévinas, *Calość i Nieskończoność*, wyd. cyt., s. 103.

filozoficznym. Fenomenologia, „ugodzona” przez metaforykę światła, traktuje byt jako widziany w świetle przedmiot „tu oto”. Wiedza o tym, co się widzi – widzenie bytu, jego odkrywanie (*aletheia*) i zgodność (*adequatio*), doprowadziły do zaistnienia pewnej formy panowania nad bytem. *Przemoc byłaby więc, samotnością jakiegoś milczącego spojrzenia, jakiejś twarzy bez słów, abstrakcją widzenia* – pisze Derrida wymieniając takie jego cechy jak: obojętność, obiektywność, neutralizacja⁴⁵.

Metafizyka obecności (onto-teologia) usprawiedliwia przemoc, która ujawnia się w dążącym do czystości podejściu teoretycznym, wykluczającym „spojrzenie” nieteoretyczne. Na płaszczyźnie etycznej różnica między teorią i praktyką zaciera się, każdy gest ma wymiar praktyczny, jest albo otwarciem, albo zamknięciem na Innego. Zatarcie różnicy między teorią a praktyką, stanowi jeden z najważniejszych postulatów Derridy. Analizowana przez niego przemoc ma charakter czysto pojęciowy w podwójnym znaczeniu. Jest jednocześnie formą i treścią naszego stosunku do bytu, który narodził się i uformował się w Platońskiej jaskini. Stąd rozróżnienie na przemoc transcendentálną (forma) i ontologiczną (treść). Przemoc transcendentálna tkwi w samej artykulacji zdania twierdzącego, natomiast przemoc ontologiczna ujawnia się w porządkującym charakterze wykładni, jest „przemocą interpretacji” lub idei przewodniej, która czyni tekst zrozumiałym⁴⁶.

Dla Derridy, przemoc transcendentálna tkwiąca w prawidłach artykulacji jest niezbędnym warunkiem możliwości pojawienia się zarówno przemocy ontologicznej, jak i sprawiedliwości (nie-przemocy) będącej jej przeciwieństwem. Machina transcendentálna dekonstrukcji polega na rozwarstwieniu wyjściowego pojęcia, takiego jak: przemoc, pismo, logos itd. i odczytywaniu go na dwóch różnych poziomach – w szerszym i w węższym znaczeniu. Dzięki temu ujawnia się zatarcie, które odpowiada za kształt zachodniej metafizyki. Założmy, że przemoc transcendentálna jest warunkiem zaistnienia jakiegokolwiek systemu etycznych opozycji z podziałem na dobro/zło, pokój/wojnę. W związku z tym moglibyśmy zapytać, czy ma sens mówienie o przemocy uprzedniej wobec pojawienia się jakiegokolwiek definicji przemocy. Czy ma sens mówienie o przemocy warunkującej sprawiedliwość?

Decyzja o podwójnym użyciu terminu „przemoc” jest u Derridy decyzją świadomą i skierowaną na wywołanie określonych konsekwencji. Przemoc tkwi w samej formie naszego poznawania, w konieczności formułowania praw, odkrywania prawidłowości, uogólniania i poddawania się imperatywom rozumu. Tkwi ona w konieczności mówienia o Innym jako innym, czyli w ustanawianiu tej relacji w taki sposób, by przekroczyć jego inność. Uwikłanie w przemoc transcendentálną nie

⁴⁵ J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, wyd. cyt., s. 169.

⁴⁶ M. Heidegger, *Kant i problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 1989, s. 226.

jest kwestią naszej odpowiedzialności. Odpowiadamy tylko za ewentualne stawianie oporu, który rodzi się w wyniku samej świadomości uwikłania. Jedyny „grzech”, jaki możemy popełnić, to grzech naiwności i bezkrytycznej wiary w niewinność języka, który narzuca nam reguły gry.

Przemoc transcendentálna, w mniemaniu Derridy, polega przede wszystkim na tym, że nie możemy wytworzyć w sobie pojęcia inności i n a c z e j, niż na zasadzie analogii. Inny musi być w pewnym sensie naszym *alter ego*, gdyż nie mogliśmy go sobie wyobrazić. Wzajemna relacja czasu i przestrzeni stanowi nie tylko warunki naszego poznania, jak pokazał to Kant, ale też naszego języka, w którym budujemy poznanie. Z jednej strony, coś absolutnie innego od nas, byłoby dla nas niewidzialne i niewypowiadalne w żadnym języku. Z drugiej, język niemożliwy jest bez odwołania się do zewnątrzności i nieskończoności. Na tym polega podwójne działanie transcendentalizmu: warunkuje jednocześnie możliwość i niemożliwość, stwarza i ogranicza. *Bycie bez przemocy byłoby byciem powstającym poza bytem: niczym; nie-dziejami; nie-powstawaniem, nie-fenomenalnością. Słowo powstające bez najmniejszej przemocy niczego by nie o-kreśliło, niczego by nie powiedziało, niczego nie ofiarowałoby innemu; nie byłoby dziejami i niczego by nie ukazywało: we wszystkich znaczeniach tego wyrazu, a najpierw w jego greckim znaczeniu, byłoby to słowo bez zdania*⁴⁷. Sama forma orzekania „to jest...”, dzięki regułom artykulacji, stanowi pierwotny, warunkujący wszystko akt przemocy. Gdybyśmy chcieli używając języka pozbyć się władzy orzekania o tym, co jest i co nie jest, musielibyśmy poprzestać na czystym przywołaniu imienia własnego, rezygnując z jakiegokolwiek komunikacji.

Czy w konsekwencji oznaczałoby to, że chcąc uniknąć przemocy musimy zrezygnować z poznania, rozumowego u-jęcia (*com-prendre*) Innego, który nas nawiedza? Gadamer zapytałby natychmiast, jak możliwa jest rozmowa, gdy nic nie rozumiemy. Pamiętając Heideggerowskie analizy rozumienia jako otwartości na świat wydaje się, że zarówno Lévinas, jak i Derrida, mają na myśli rezygnację z rozumienia w sensie wykładni bytu, który się jawi. Nie chodzi o opisywanie Innego w kategoriach epistemologicznych, które są bezużyteczne wobec paradoksu Inności. W relacji etycznej należy powstrzymać się od sądu w sensie teoretycznym, który to sąd zawsze jest już jakimś przyswojeniem, tłumaczeniem, przekładem tego, co inne na język tożsamości. Dlatego też, pozornie techniczny problem stosunku komentarza do komentowanego tekstu, problem przekładalności idiomu, staje się w praktyce dekonstrukcji problemem etycznym. Staje się on samym „jądrem” etyczności.

⁴⁷ J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, wyd. cyt., s. 253.

Ontologiczna wojna – eschatologiczny pokój

[...] *był objawia się myśleniu filozoficznemu pod postacią wojny*⁴⁸.

*Wojna wre od czasu otwarcia się dyskursu i uciszy się, gdy dobiegnie on kresu. Pokój, jak milczenie, jest owym dziwnym powołaniem języka, który sam siebie wzywa poza siebie. Lecz, jako że milczenie skończone stanowi także czynnik przemocy, język może zawsze jedynie napiąć się bez końca ku sprawiedliwości, rozpoznając i praktykując wojnę w sobie*⁴⁹.

W Derridiańskich rozważaniach o Lévinasie słowo przemoc jest słowem kluczowym. Charakterystyczne dla niego pozostaje określanie sprawiedliwości w kategoriach „nie-przemocy”, co pozwala uniknąć nadawania pozytywnego znaczenia temu pojęciu. Jeśli przemoc przynależy do sfery bytu i bycia (*esse*), to istota relacji etycznej polega na wykraczaniu poza bycie, ku nie-przemocy, zwróconej przeciwko uzurpacji płynącej z samego faktu istnienia. Dla Lévinasa rzeczywistość ontologiczna, podobnie jak dla Heraklita, oznacza stan wojny. Wojna pozbawia świat wszelkich pozorów i odnosi się bezpośrednio do „doświadczenia siły”. A [...] *siła jest doświadczeniem rzeczywistości [...] przemoc polega nie tyle na ranieniu i unicestwianiu, co na rozrywaniu osobowej ciągłości, na zmuszaniu osób do tego, by grały role, w których się nie odnajdują, by zdradziły nie tylko swoje zobowiązania, ale także samą swoją substancję, by popełniały czyny, które niszczą wszelką możliwość czynu. Wojna [...] ustanawia porządek, wobec którego nikt nie może się zdystansować. Nic nie jest wówczas zewnętrzne. Wojna nie ujawnia zewnętrzności i Innego jako Innego, niszczy tylko tożsamość Toż-samego*⁵⁰. Wojna unicestwia możliwość relacji etycznej, wyklucza pojawienie się pragnienia nieskończoności. Wojna należy do istoty dialektyki, pojętej jako ekonomia Toż-Samego. Z tej perspektywy ontologika jest właściwie tylko stosunkiem wzajemnie odnoszących się do siebie sił, czyli *ekonomią*. Stan pokoju definiowany tradycyjnie w opozycji do wojny, ma charakter czysto negatywny. Wprawdzie pokój oznacza czasowe zawieszenie działań wojennych, ale tak naprawdę jest wojną prowadzoną, według klasycznej już definicji Clausewitza, innymi środkami.

W kontekście myśli Lévinasa prawdziwy pokój nie może być uwikłany w opozycję do wojny, ale powinien być stanem rozrywającym immanencję Toż-Samego i umożliwiającym narodziny pragnienia nieskończoności. Pokój jest owocem sprawiedliwości, która zakłada możliwość zmiany wewnętrznej optyki. Jedynym sposo-

⁴⁸ E. Lévinas, *Całość i Nieskończoność*, wyd. cyt., s. 3.

⁴⁹ J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, wyd. cyt., s. 197–198.

⁵⁰ E. Lévinas, *Całość i Nieskończoność*, wyd. cyt., s. 4.

bem przejścia między stanem ontologicznej wojny, a etyczno-eschatologicznym pokojem jest świadome ograniczenie swojej samowoli. Aby być sprawiedliwą, wolna wola musi sama uznać, że wymaga usprawiedliwienia, a nie dowiedzieć się tego w wyniku przegranej walki. Pokoju nie można wywalczyć, ani narzucić. Można go tylko wytworzyć, wychodząc z zakłętego kręgu wojny, tzn. porzucając zainteresowanie byciem „tu i teraz”. Podobnie sprawiedliwość nie może opierać się na prawie odwetu napędzającym spiralę przemocy. Sprawiedliwość jest czystą eschatologią (transcendencją), gdyż umożliwia nam wyjście z bytu i dzięki temu wprowadza pokój jako wymiar rzeczywistości, w którym dopiero może pojawić się Inność etyczna. Między perspektywą ontologiczną (epistemologiczną), a etyczną rozpościera się nieprzekraczalna przepaść.

Z tej perspektywy możemy dopiero mówić o momencie eschatologicznym, polegającym na odmowie udziału w ontologicznej wojnie. Pojęcie eschatologii u Lévinasa odnosi się raczej do przekonania, że eschatologia mesjanistycznego pokoju powinna zastępować ontologię wojny, niż do konkretnej doktryny politycznej⁵¹. W przeciwieństwie do ustaleń Hegla, eschatologia Lévinasowska nie wyznacza celu, do którego zmierza całość bytu, ale daje możliwość wyjścia, rozerwania zasłony immanencji. Eschatologia ustanawia relację z bytem ponad całością, lub historią, a nie tylko ponad przeszłością i teraźniejszością⁵². Lévinas wprowadza podział między pojęcie całości i nieskończoności, z czego wynikałoby, że całość jako człon przeciwstawny nieskończoności, jest skończona. Jak słusznie wskazuje Derrida, w pojęcie całości nie musi wcale być wpisana skończoność. Myślenie o historii w wymiarze skończonej całości jest pozbawione sensu⁵³. Historia rodzi się w różnicy między pojęciem całości, a nieskończonością. Sens historyczności polega na wykraczaniu poza całość ku temu, co nieskończone. Moment eschatologicznego wykraczania „poza”, rozrywania całości i kierowania się ku idei nieskończoności, stanowi impuls napędzający historię. Derrida podkreśla z całą mocą, oddając hołd myśli Heideggera, iż to właśnie język jako żywioł o charakterze „dziejowym”, tworzy historię w ciągłym ruchu transcendowania. Dzięki temu, że język zmusza nas do wychylania się poza teraźniejszość i poza ramy obecności, jesteśmy w samym środku dziania się historii. Pragnąc nieskończoności, potwierdzamy swoją skończoność.

Z powyższych rozważań widać, że między eschatologiczną, czyli otwartą strukturą historii (nieskończoność), a ontoteologią (całość), pojawia się coś w ro-

⁵¹ Tamże, s. 6; Por. R. Bernasconi, *Different Styles of Eschatology: Derrida's Take on Levinas' Political Mesjanism*, w: „Research in Phenomenology”, vol. 28, 1998.

⁵² E. Lévinas, *Całość i Nieskończoność*, wyd. cyt., s. 5.

⁵³ [...] jakiś system nie jest ani skończony, ani nieskończony. Pewna strukturalna całość wy-
myka się w swej grze owej alternatywie. J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, wyd. cyt., s. 207.

dzału wzajemnego uwarunkowania. Ontologia jest ekonomią, a więc czystym stosunkiem sił, co oznacza, że inność objawia się zawsze w relacji do „tego samego”. Otworzyć się na Innego możemy tylko w określony sposób, a określoność tego otwarcia stanowi źródłową (transcendentalną) przemoc: dzięki niej możliwy jest dopiero dostęp do Innego, kształtujący się jako *pewna przemoc lub nie-przemoc*. W ramach rozważań nad ekonomią przemocy przywołajmy charakterystyczny fragment Derridiańskiego wywodu pełniący funkcję „wyznania wiary filozofa”:

Przemoc przeciw przemocy. [...] Jeśli światło stanowi żywioł przemocy, trzeba się bić przeciw światłu z pomocą jakiegoś innego światła, by uniknąć gorszej przemocy – przemocy milczenia i nocy górującej nad dyskursem i powstrzymującej go. Owa czujność jest pewną przemocą wybrana jako najmniejsza przemoc przez filozofię, biorąca dzieje, a zatem i skończoność, poważnie [...] „Słowo jest niewątpliwie pierwszą porażką przemocy, lecz – paradoksalnie – ona nie zaistniałaby przed możliwością słowa. Filozof (człowiek) musi mówić i pisać w obrębie tej wojny światła, w którą – jak w sobie rozpoznaje – jest od zawsze już zaangażowany i o której wie, że można się jej tylko wymknąć tylko wypierając się dyskursu, czyli ryzykując gorszą przemoc. I dlatego owo przyznanie się do wojny w dyskursie, przyznanie, które nie jest jeszcze pokojem, oznacza przeciwieństwo umiłowania wojny, o którym dobrze wiadomo [...], że ma za najlepszego współnika w dziejach irenizm⁵⁴.

Wniosek, jaki płynie z powyższego przesłania, nie jest zbyt oryginalny, ale oddaje stanowisko autora *Przemocy i metafizyki*: tylko przemocą można powstrzymać przemoc. Logosu nie można opuścić i bezpośrednia walka o to, byłaby ogromną naiwnością. Negacją światła nie jest noc, tak jak przeciwnością pojęcia nie jest milczenie. Domknięcie metafizyki nadal pozostaje aktem metafizycznym, aby przestać filozofować również trzeba to pomyśleć na sposób filozoficzny. Powtórzmy Derridiańską diagnozę: przemoc przeciw przemocy, światło przeciw światłu. Język ma charakter *polemos*, jest samą tą polemiką (walką, wojną, agonem), miejscem zarówno wpisywania w byt, jak i wykraczania poza bycie. *Dyskurs, skoro jest od samego początku przemocą, nic innego zatem nie może, jak tylko dokonać przemocy na sobie, zanegować siebie, żeby siebie potwierdzić, wydać wojnę wojnie, która go ustanawia, nie mogąc nigdy – jako dyskurs – przywłaszczyć sobie owej negatywności⁵⁵.* „Nie-przemocą” nazywamy w tym momencie ów ruch samoograniczania swojej wolności na rzecz Innego: by czynić pokój, należy siłą powstrzymać się od wojny. Brak przemocy, to użycie siły skierowanej przeciw sobie, podważającej swoje własne uzasadnienie.

Jak zauważa Derrida, [...] *moment w którym to, co pozytywnie nieskończone określa się w języku negatywnie jako nie-skończone – to moment najgłębszego ze-*

⁵⁴ Tamże, s. 197–198.

⁵⁵ Tamże, s. 219.

rwania myśli z językiem⁵⁶. Wbrew Heglowi porzucamy dialektykę na rzecz skończonej (negatywnej) nieskończoności, na rzecz nieogarnionego „poza”. Wyjście poza Hegla polega na cofnięciu się w bok, a nie na przekroczeniu systemu dialektyki. Końcem historii nie jest tożsamość Absolutu ze sobą, pochłaniająca wszelkie różnice, lecz pokój w odosobnieniu, diaspora niezawisłych monad. Idealem jest tutaj relacja bliskości, która nie redukuje różnicy oraz możliwość wspólnoty pozbawionej sztucznie wytworzonej jedności. Oto domena pokoju wytwarzanego przez każdorazowy akt wyrzekania się wojny i realizowanej w mowie „otwartości”, unikającej zawłaszczania.

Czy wizja eschatologicznego pokoju nie jest czystą utopią? Możliwe, że jest to źle postawione pytanie. Wizja dotyczy możliwości etyki, niezależnej od poszczególnych realizacji. Nawet, jeśli nikomu nie udałooby się zmienić optyki i porzucając swoje zainteresowanie byciem, oddać się żywiołowi bezinteresowności, to nie możemy zaprzeczyć istnieniu takiej możliwości. W przeciwnym wypadku nie moglibyśmy o tym mówić. Odpowiedzialność etyczna przejawia się w sposobie zwracania się do Innego. Tylko w języku można wypowiedzieć wojnę i ogłosić pokój. Mowa nie oznacza z góry pokojowego środka, nie oznacza środków dyplomatycznych, za pomocą których rozwiązuje się zbrojne konflikty. U Lévinasa, jak pokazuje Derrida, nie znajdziemy przeciwstawienia przemocy dyskursowi. Sam język jest dopiero możliwością przemocy lub sprawiedliwości. Nie możemy w związku z tym porzucać języka na rzecz milczenia, bo tam nigdy nie usłyszymy wezwania Innego i nie zostaniemy nawiedzeni przez Twarz.

Język a transcendencja

W interpretacji Derridy myśl Lévinasa skupia się na kwestii języka i jest pytaniem o język: jego możliwości i ograniczenia w wyrażaniu tego, co naprawdę *inne*⁵⁷. Obu myślicieli łączy świadomość ambiwalentnej roli języka, jego wewnętrzного rozdarcia. Z jednej strony język traktowany jako *logos*, dzięki skończoności wypowiedzenia i tematyzacji, stanowi źródło zagrożenia i przemocy dla myślenia o absolutnie transcendentnej *inności*. Z drugiej, możliwość żywej, niestematyzowanej jeszcze mowy rodzącej się w języku umożliwia rozmowę z Innym, daje nadzieję wyzwolenia z immanencji Toż-Samego. Mowa skierowana zawsze ku Innemu jest miejscem narodzin sprawiedliwości. Nasz stosunek do Innego, Lévinas nazywa „re-

⁵⁶ Tamże, s. 193.

⁵⁷ Nie tylko w interpretacji Derridy, ale również podług jego własnego przekonania. Por. J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, wyd. cyt., s. 161; R. Kearney, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, Manchester: Manchester U. P. 1984.

lacją asymetryczną”, co na poziomie języka ontologicznego zakłada sprzeczność. Nierozwikłana sprzeczność oznacza, że osiągnęliśmy granicę spójności tego języka i pojawia się przed nami perspektywa bezdroży, czyli *a-porii*⁵⁸.

W tym sensie, na co wielokrotnie wskazywał Derrida, jesteśmy skazani na grecki *logos* i jego ograniczenia, ale też tylko dzięki niemu możemy dotrzeć do przecucia czegoś innego. Grek od samego początku myśli o sobie w kontekście nie-Greka, zakłada swojego *innego* (inność jest warunkiem spójności *logosu*). Problem rodzi się w momencie, gdy to *inne* (nie-greckie) próbuje dojść do głosu, gdy barbarzyńca pragnie się wypowiedzieć i być zrozumiany⁵⁹. Tutaj natykamy się na nieprzekraczalny horyzont Hegłowskiej dialektyki, który pojawia się wraz z problemem zniesienia (*Aufhebung*). Zniesienie godzące sprzeczności w dialektycznym ruchu przekraczania zachowuje jednocześnie to, co przekroczone. Różnica staje się immanentnym momentem odtwarzanej tożsamości. Walcząc z Heglem, zawsze już go potwierdzamy, co potwierdza przypadek Kierkegaarda rozpaczliwie walczącego w imię jednostki z systemem Hegłowskiej dialektyki.

Lévinas staje w opozycji zarówno do Hegla, jak i Kierkegaarda twierdząc: *to nie Ja, ale Inny podważa system*⁶⁰. Inny nie bierze udziału w dramacie Pana i Niewolnika, gdyż nie jest wytworem świadomości teoretycznej. Innego się doświadcza poza logosem i jego dialektyką. Skoro Inny znajduje się poza logosem, to wezwanie pochodzące od Niego unika pułapki pospiesznej tematyzacji. Pamiętając, że język stanowi granicę naszego myślenia, czy możemy dotrzeć do prawdziwej zewnętrżności w języku? Czy docierając do niej, potrafimy ją wypowiedzieć? W próbach wypowiedzenia tego, co absolutnie inne od nas, ujawnia się nieprzekraczalny paradoks języka będącego narzędziem docierania do świata i jednoczesnego osławiania go. Język jako narzędzie samo/poznania, rozpoznaje swoje własne ograniczenia, gdy w najpotężniejszych próbach myślenia spekulatywnego napotyka granicę ujawniającą się w samych pojęciach. W nich też rodzi się wspomniana wcześniej dwuznaczność.

Czy świadectwem transcendencji nie jest – hipokryzja języka, fakt, że język negując możliwość transcendencji, właśnie ją potwierdza i w ten sposób zakłada? [...] czy skończoność nie zakłada przejawiającej się w niej Nieskończono-

⁵⁸ Aporie nie są tylko logicznymi sprzecznościami, ale często wynikają z ograniczeń języka. Na aporię natykamy się wówczas, gdy możemy zbudować wykluczające się zdania na temat jednego i tego samego przedmiotu np. słynne arystotelesowskie twierdzenie „teraz jest i nie jest”. Oba te stwierdzenia są prawdziwe – a więc opis czasu rodzi aporię, która z definicji jest nieprzekraczalna. Nie można pójść dalej w swoich rozważaniach bez zmiany perspektywy lub metody. Por. Arystoteles, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, PWN, Warszawa 1990, ks. IV, 11, s. 104–108.

⁵⁹ J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, wyd. cyt., s. 264.

⁶⁰ E. Lévinas, *Całość i Nieskończoność*, wyd. cyt., s. 28.

ności?⁶¹ Tylko w ten sposób dyskurs o transcendencji jest możliwy. Co więcej, ma szansę być dyskursem odwołującym się do pewnej racjonalności (rozumiałości), która unikałaby zarówno pułapek języka ontologicznego, jak i języka mistycznego, języka wiary. Lévinas pragnie odnaleźć trzecią drogę, drogę filozoficznego języka balansującego na granicy wypowiedalności⁶². Racjonalność polegałaby na tym, że to rozum przekracza sam siebie ożywiony profetycznym wysiłkiem przyzywania tego, co nieobecne: *Ożywia go odniesienie do nieskończoności, przekraczającej każdorazowo – jako „więcej w mniej”, nadmiar sensu – to, co w medium skończonego języka o niej pomyślane. Dyskurs ten rodzi się – jest to właśnie źródło jego prawomocności – z napięcia powstającego z przekraczania skończoności przez nieskończoność*⁶³. Tylko w języku, usytuowanym na przecięciu niestematyzowanej Mowy (*Dire*) i Wypowiedzianego (*Dit*), którego nie można przełożyć na koherentną całość, filozofia może dać świadectwo pragnieniu nieskończoności.

Świadomość mesjańska a dekonstrukcja

Mowa wytwarzająca relację etyczną, wyzwala nas spod władzy logosu, „rozrywa” czasoprzestrzeń i podważa wszelkie rozumowe zasady. Mowa etyczna jest an-archiczna i dia-chroniczna. Jest mową karmiącą się pragnieniem nieskończoności i realizuje się tylko w bliskości i otwartości na Innego. W ten sposób możemy określić podstawowe cechy „pisania” profetycznego. Przede wszystkim nigdy nie osiąga ono stanu spełnionej całości. Nigdy nie wypowiada ostatecznego sensu. Pozostawia dzieło na tyle otwartym, na ile jest to możliwe, co nie oznacza bezsensownego bełkotu. Oznacza raczej mówienie, świadome przekraczania porządku logiczno-argumentacyjnego, który tworzy zastygłą skorupę tego, co Wypowiedziane⁶⁴. Jak pisze Lévinas, do istoty mowy należy [...] *každorazowe rozkładanie swoich zdań za pomocą słów wstępnych albo egzegezy, na od-mawianiu (dé-dire) tego, co powiedziane, na próbach ponownego wypowiedzenia, bez ceremonii tego, co już zostało źle zrozumiane w nieuniknionym ceremoniale, jakim z lubością otacza się wypowiedziane*⁶⁵. Siłą rzeczy mowa przekształca się w wypowiedź. Zdradzając

⁶¹ P. Pieniażek, *U kresu obecności. Derrida a Lévinas*. W: B. Banasiak (red.), *Derridiana*, Inter esse, Kraków 1994, s. 195.

⁶² Por. szczególnie wnikliwe zestawienie tych dwóch języków w: C. Wodziński, *Światłocienie zła*, wyd. cyt., s. 346–352.

⁶³ P. Pieniażek, *U kresu obecności*, wyd. cyt., s. 196.

⁶⁴ U Lévinasa ruch etycznego otwarcia zawsze zawarty jest w mowie – u Derridy, ujawnia się dzięki *prapismu* (*écriture*), czyli tej strukturze, która uniemożliwia utożsamienie treści z formą i zastygnięcie jej w bezruchu.

⁶⁵ E. Lévinas, *Całość i Nieskończoność*, wyd. cyt., s. 16.

samą siebie, cały czas ma ona moc „przerywania”, zawieszania narracji po to, by się zwrócić bezpośrednio ku Innemu, mówiąc mu po imieniu. Mowa etyczna porzuca pojęcia ogólne i używa tylko imion własnych, w których zakłeta jest tajemnica pojedynczości. Apelacja/interpelacja jest wezwaniem do sądu „ostatecznego”, poza kontekstem wytwarzanym przez sferę społeczną. Mowa jest czystą eschatologią, wykroczeniem poza historię.

Zaryzykuję tutaj tezę, że to właśnie „dekonstrukcja” (poszczególne dekonstrukcje), będąca najbardziej intymną możliwością pisma (intymną, czyli taką, której pismo nie może się w żaden sposób pozbyć), jest warunkiem mowy etycznej. Warunkiem rozrywania zdeterminowanej skończoności wypowiedzenia. Dla Derridy, możliwość takiego eschatologicznego wykroczenia (zawieszenia biegu czasu), jest warunkiem samej historyczności. Historyczność jako możliwość znaczącego przemijania jest działaniem *différance*, dzięki której rodzą się różnice. To dzięki mowie etycznej, dzięki ruchowi od-mawiania (*dé-dire*), pojawia się szansa na zaistnienie „podmiotu” etycznego, który nazywam podmiotem mesjańskim. *Być człowiekiem, znaczy mieć naturę mesjasza. [...] mesjasz jest tym, kto umiera za drugiego. Umierając za drugiego, człowiek wychodzi poza swą „subiektywność” [...] ku innemu podmiotowi*⁶⁶. Chęć zastąpienia Innego w jego cierpieniu, to ruch wykraczania, które jest „otwarcie” otwarcia. Zmianą spojrzenia wynikającą z napięcia uwagi i pragnienia sprawiedliwości. Sprawiedliwość i pewien rodzaj przemocy ma szansę pojawić się tylko dzięki temu otwarciu, [...] *lecz jeśli wszelka sprawiedliwość zaczyna się wraz ze słowem – pisze Lévinas – to nie każde słowo jest sprawiedliwe*⁶⁷.

Jak już wspominałam, relacja etyczna pojawia się wraz z nie-fenomenologicznym pojawieniem się Twarzy, którą wytwarza nasza zgoda na asymetryczną relację podległości. Dzieje się to jednocześnie: Inny może pojawić się dopiero w momencie, gdy zgadzamy się na to, że nie jesteśmy na świecie sami. Z drugiej strony, Inny jest dla nas pierwotną możliwością zewnętrżności, dzięki której może dopiero ukonstytuować się nasza wewnętrzność. Istnieje, ponieważ Inny na mnie patrzy i wzywa do odpowiedzi (odpowiedzialności); jest tak, ponieważ potrafię napotkać Innego i z tego spotkania rodzi się mowa, a w niej – podmiotowość etyczna (mesjańska)⁶⁸.

⁶⁶ J. Tischner, *Spotkanie z myślą Lévinasa*, w: E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philipem Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, PAT, Kraków 1994. s. 11.

⁶⁷ J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, wyd. cyt., s. 180.

⁶⁸ Por. E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 190–194. Jeśli w sferze etycznej możliwy jest jakikolwiek akt, musimy założyć pewnego rodzaju nieontologiczną podmiotowość, której atrybutem nie jest istnienie, ale zdolność odpowiedzi na wezwanie Innego. Derrida powiedziałby, że należy ona do sfery widmowości.

Etyka nie może być traktowana jako system, ponieważ wytwarzając żywiol etyczności musi być nieprzewidywalna. Przed „upadkiem” w porządek ontologiczny (stan wojny), ratuje nas tylko niewielka różnica między aktem mówienia, a tym, co wypowiedziane – szczelina rozminięcia, które nie należy do bytu, w której coś może rezonować (wibrować) na podobieństwo szeptu, czy oddechu. *Szczelina ta nie jest takim otwarciem jak inne* – pisze Derrida – *To otwarcie samo, otwarcie otwarcia, coś, co nie da się zamknąć w żadnej kategorii czy całości, czyli to wszystko z doświadczenia, co nie pozwala się już opisać za pomocą tradycyjnej pojęciowości, a nawet stawia opór każdemu z filozofów*⁶⁹. Dzięki owej szczelinie może pojawić się „podmiot” mesjański, jako efekt ruchu samounicestwienia. Podmiot w sensie etycznym, pragnie dopiero stać się poprzez zniknięcie, poprzez uwolnienie od ciężaru swojej tożsamości. Jego postulatem staje się brak zakorzenienia w świecie, życie na pozór tylko osiadłe. Będąc silnym, chce być słabym. Owa pasywność oznacza wybór pozycji ofiary i nie ma nic wspólnego z biernością, narzuconym z góry poddaniem się silniejszemu. Jeśli chcę otworzyć się na Inność, muszę zawiesić swoje przekonania, swoją wiedzę, cały aparat poznawczy, odpowiedzialny za moje projektowanie inności. Mówiąc metaforycznie, powinienem złożyć ofiarę z mojego *ego*.

Opisana wyżej struktura świadomości mesjańskiej stanowi warunek sprawiedliwego osądu. Aby wypowiedzieć prawdę, aby rozstrzygnąć, co jest prawdą, potrzebna jest sytuacja osądu, w której czas ulega zawieszeniu. Wówczas możemy zadać pytanie „jak było naprawdę?”. Pytanie to jest znakiem radykalnej czujności, będącej stanem wiecznego roztrząsania, zadawania pytań bez oczekiwania na ostateczną odpowiedź. W relacji etycznej pytanie: „jak było naprawdę?”, nie oznacza chęci docierania do prawdy, ale raczej samo otwarcie na możliwość *innej* prawdy, prawdy Innego. Czujność, rozumiana jako gotowość do porzucania swojego bycia (tego, co najbardziej własne), wyklucza ślepą wiarę opartą na pewności i pojawia się wyłącznie w perspektywie Kierkegaardowskiej nieskończoności. Jest ona jedną z podstawowych cech świadomości mesjańskiej. Analogicznie, w świadomości teoretycznej odkrywamy, że jest to akt wiecznej krytyki, podważania własnych i cudzych założeń. Etyczny wymiar ruchu, jaki wytwarza „dekonstrukcja” polega na tym, że jako strategia świadomie umiejscawia się na przecięciu teorii i praktyki, zacierając nieodwracalnie czystość tej klasycznej opozycji.

⁶⁹ J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, wyd. cyt., s. 141.

Sprawiedliwość i bliskość

Po Derridiańskiej lekturze dzieła Lévinasa nie można mówić o sprawiedliwości bez poruszenia kwestii języka i kwestii bliskości. Pytanie o język będący jednocześnie warunkiem możliwości żywej spontanicznej mowy i skończonej wypowiedzi, jako horyzont naszego świata, jako możliwość rozumienia i nie-rozumienia, wojny i pokoju jest, *de facto*, pytaniem o sprawiedliwość, o możliwość jej zaistnienia. Medium sprawiedliwości jest mową unikającą tematyzacji, mową będącą czystym otwarciem na Innego, ale też mową, co podkreśla Derrida, rodzącą się w języku zakładającym już „przemoc transcendentálną” wynikającą z natury językowości. Tylko wypowiedź, która jest pierwotnie przemocą, może przez moment osiągać „sprawiedliwości” zawieszając stan wojny. W praktyce oznacza to podważenie możliwości zaistnienia partnerskiego/braterskiego dialogu, który zawsze okazuje się albo pełną przemocy projekcją, albo pokornym wysłuchaniem pouczenia.

Wróćmy do tytułowej „bliskości pełnej dystansu”, która u Lévinasa charakteryzuje podmiotowość nieredukowalną tylko do świadomości.

Bliskość objawia się jako relacja z innym, która nie może się rozstrzygnąć w obrazach czy dać się przedstawić jako temat. Inny nie jest bezmierny, tylko niewspółmierny, to znaczy nie mieści się w temacie i nie może ukazać się świadomości. Jest twarzą i istnieje jako niewidzialność twarzy, która staje się obsesją, niewidzialność, która nie wypływa z bezznaczeniowości tego, kto się zbliża, lecz ze sposobu znaczenia zupełnie innego niż przejawianie się, ukazywanie się i w konsekwencji widzenie⁷⁰.

Tak rozumiana bliskość zakładająca nienasycone dążenie ku zewnętrżności jest żywiołem ruchu substytucji, ruchu wytwarzającego jednocześnie intymność i nieprzekraczalny dystans obcości, warunek etyczności ujawniającej się poza tym, co oswojone. *Dystans, który jest również bliskością – bliskością, która nie jest przyleganiem lub nieudaną jednością, lecz oznacza [...] całą nadwyżkę lub całe dobro źródłowego społeczeństwa⁷¹.* Nie oddaje się za innego, z tego powodu, że traktuję go jako część mojego świata, jako część siebie samego (bliźniego) ale dlatego właśnie, że jawi mi się jako całkiem obcy. W tej bliskości, która karmi się obcością zawiera się sens wszystkich relacji społecznych i warunek sprawiedliwości [...] *Sprawiedliwość jest niemożliwa, jeśli ten, który ją wymierza, sam nie pozostaje w bliskości. Jego funkcja nie polega jedynie na sądzeniu, na podporządkowaniu poszczególnych przypadków ogólnej regule. Sędzia nie znajduje się na zewnątrz*

⁷⁰ E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*, wyd. cyt., s. 206.

⁷¹ E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 10–11.

*konfliktu, ale prawo obecne jest w samej bliskości*⁷². Jakikolwiek osąd rzeczywistości możliwy jest tylko przy założeniu dystansu wobec świata i wobec samego siebie. Bliskość, o której pisze Lévinas nie niszczy i nie przełamuje owego dystansu ale powoduje pojawienie się nadmiaru jakim jest gotowość na otwarcie i poddanie się osądowi drugiego człowieka.

Derrida jest bardziej sceptyczny od autora *Inaczej niż być* i nie uznaje za możliwą całkowitą rezygnację z przemocy. Czy mowa etyczna, o której tyle pisał Lévinas, nie oznacza tak naprawdę milczenia i całkowitego pozbawienia się podmiotowości? I czy warunkiem takiej mowy, będącej samym rozerwaniem immanencji, nie wymianą, ale zbliżeniem, nie jest właśnie świadoma odmowa zrozumienia (asymilacji) na rzecz tylko i wyłącznie wyczuwalnej bliskości. Nie tematyzować innego, tylko współodczuwać, albo słuchać jego wezwania – wobec utopijnego postulatów Lévinasa – Derrida wypracowuje całkiem inną strategię postępowania. Cały dramat naszego uwikłania w grecki logos polega na tym, że jakakolwiek próba opuszczenia go, dokonuje się w jego własnym języku. Wszelka próba zamknięcia dotychczasowej filozofii musi odbyć się w sposób filozoficzny i wybierając mniejsze zło zawsze pozostawać w ramach jakiejś ekonomii przemocy, z której „wyrwać się” łatwiej za pomocą pisma (*écriture*) niż *logosu*.

Należy używać całej mocy dyskursu filozoficznego i wiedzy, by *ja* przestało być sobą, by oderwało się od swojego bycia, by wzniosło się do sfery, która Lévinas nazywa bezinter-esse-ownością, a Derrida odpowiedzialnością za innego. Eschatologia możliwa jest tylko poprzez tą przemoc wyrywania się z totalnego zakorzenienia i bycia u siebie. Rezygnując z prób przełamania separacji cofamy się do poziomu przed-kantowskich rozważań, nie biorąc pod uwagę kwestii odpowiedzialności za sposób, w jaki mówimy o świecie i innych ludziach. Zakładana niewinność wprowadzanych dystynkcji, przejrzystości opisu, przeświadczenie o dobrej woli na zawsze związanej z pragnieniem wiedzy stanowią niewybaczalne błędy. Tylko język, (czyli pismo) daje nam możliwość zwrotu przeciwko przemocy: ostrze języka zwrócone przeciw samemu sobie, oznacza samo-podważanie, rozsunięcie, dwuznaczność pojęć, rozszczepienie znaczeń... uniemożliwia zamknięcie i śmierć w postaci ostatecznego znaczenia.

Języka nie da się zwalczyć w jego totalizującym ruchu, ale można go podwoić wprowadzając *la doublure pensée* (podwójne myślenie). Tylko dzięki poddaniu siebie i swojego rozumienia w wątpliwość, tylko w ten sposób jesteśmy w stanie posuwać je naprzód.

Żywioł języka niesie pierwotnie w sobie dwie możliwości: z jednej strony przemoc skutecznej, zamkniętej wypowiedzi, zanurzonej nieuchronnie w czasie, z dru-

⁷² E. Lévinas, *Inaczej niż być*, wyd. cyt., s. 266.

giej dar „odczarowywania” tej przemocy, poprzez otwartość i „dzieło” sprawiedliwości, które warunkuje narodziny prawdy w postaci sensu, a nie jej odsłonięcie. Paradoks języka, na który szczególnie zwraca uwagę Derrida polega na tym, że unieszkodliwić go można na dwa sposoby. Poprzez odwoływanie się do pierwotnego milczenia (tuż przed), albo poprzez osiągnięcie specyficznego milczenia wytworzonego przez non-sens znoszących się sensów. Dekonstrukcja „walczy” z przemocą poprzez rozproszenie słów, rozluźnianie sieci sensów tak, by język stracił moc określania, a zyskał możliwość obdarowywania.