

AUTOPREZENTACJE

ERYK PIESZAK

Trzy dyskursy o spotkaniu z Innym.

Gombrowicza, Schelera i Lévinasa dyskursy o spotkaniu z Innym
Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 2003

Podstawowym problemem analizowanym przeze mnie w książce *Trzy dyskursy o spotkaniu z Innym* jest kwestia człowieka i jego możliwości porozumiewania się z Innym (zarówno Innym-Bogiem, jak i innym-człowiekiem). Znaczenie komunikacji, jej waga, związane jest nie tylko z zagadnieniem przekazu i możliwości jego odbioru, ale także z jej rolą i wszystkimi zależnościami oraz kontekstami, jakie implikuje ona w szeroko pojętej humanistyce. Niezwykle istotna okazuje się dla niej kategoria metafor. Pozostawia bowiem miejsce na niewypowiedzianą, lecz obecną tajemnicę.

Punktem wyjścia moich rozważań uczyniłem postmodernizm. W mojej pracy przedstawicielem tego nurtu nie jest jednak jeden z uznanych myślicieli kierunku, lecz ktoś, kogo można określić z jednej strony mianem jego prekursora, z drugiej natomiast jako kogoś, kto w swej autokreacji poszedł o wiele dalej. Postacią tą jest Witold Gombrowicz. Dopiero w momencie znalezienia przejścia między dyskursami przystępuję do prezentacji i analizy kolejnych problemów, mianowicie koncepcji Maxa Schelera odczytanej w duchu chrześcijańskim oraz koncepcji Emmanuela Lévinasa rozważanej w kontekście judaizmu.

Wyjaśnienia wymaga fakt postawienia w jednym szeregu postmodernizmu i dyskursu religijnego. Jan Paweł II w swej encyklice *Fides et ratio* napisał: „Jedno wszakże nie ulega wątpliwości: nurty myślowe odwołujące się do postmodernizmu zasługują na uwagę. Niektóre z nich głoszą, że epoka pewników minęła bezpowrotnie, a człowiek teraz powinien nauczyć się żyć w sytuacji całkowitego braku

sensu, pod znakiem tymczasowości i przemijalności”¹. To właśnie takie cechy, jak tymczasowość i przemijalność łączą postmodernizm z religiami. Wprawdzie religia odwołuje się do tego, co niezmiennie i nieprzemijalne – czyli do Boga i praw, które daje On człowiekowi – lecz również do świata, który możemy obecnie obserwować, i w którym wszystko, co w nim się znajduje, jawi się jako tymczasowe.

Zauważmy, że wielu myślicieli ponowoczesnych uważa religię za istotny „dyskurs do przemyślenia”. Według J. Derridy ludzkość ponownie zmierza w kierunku religii². Podobnie uważa G. Vattimo: religia jest nieustającym powrotem³, co znaczy, że człowiek w religii wraca do czegoś, co już było, ale jednocześnie religia nieustannie się odnawia. Z drugiej strony, postmodernizm to prąd myślowy coraz częściej dyskutowany przez myślicieli religijnych. Świadczy o tym m.in. wspomniana wyżej encyklika.

Zmienność praw tego świata należy więc uznać za niepodważalny łącznik dwóch bardzo odległych od siebie dziedzin; nie wiemy jeszcze, czy można mówić o konfrontacji, czy o przymierzu. Nie istnieje tu trwała przewaga, lecz nieodłączny brak stabilności⁴. Należy jednak zaznaczyć, że dla postmodernizmu religia stanowi jedynie jeszcze jedną więcej narrację, przydatną o tyle, o ile może kogoś podnieść na duchu. Dla dyskursu religijnego postmodernistyczne zwątpienie może być natomiast w najlepszym wypadku przygotowaniem gruntu do nawrócenia. Pomimo powyższych konstatacji, widać wyraźnie, że obie postawy są na siebie otwarte. Opierają się one bowiem na specyficznym podejściu do wiary i rozumu, a najogólniej rzecz ujmując – na braku zaufania w rozumowe poznanie.

Różnice w ujmowaniu problematyki spotkania z innym w trzech omawianych przeze mnie wariantach widoczne są już na samym początku drogi. Gombrowicz rozpoczyna od obrony. Jego człowiek jest zagrożony. Inni ludzie pragną go ograniczyć, narzucić mu nie tylko swój obraz rzeczywistości, ale przede wszystkim obraz jego samego. Dyskurs jest tym, co człowieka ogranicza. Człowiek broni się przed nim, ponieważ jest konstruowany przez słowa innych. Ostatecznie dochodzi do miejsca, w którym wie, że może jakoś zmienić swój obraz w oczach innych. Jednak będąc sobą, będzie też kimś, kogo obraz powstaje na zewnątrz, poza nim. Człowiek jest więc nieokreślony, sam próbuje siebie przedstawić, ale to jest niemożliwe. Inni chcą go bowiem zamknąć w pewnych ramach swych wizji. Niestety

¹ Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio*, Pallottinum, Poznań 1998, s. 136.

² Zob. J. Derrida, *Wiara i rozum*, w: J. Derrida, G. Vattimo i inni, *Religia*, Wydawnictwo K.R., Warszawa 1999.

³ Zob. G. Vattimo, *Ślad śladu*, w: J. Derrida, G. Vattimo i inni, *Religia*, dz. cyt.

⁴ Zob. E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, PIW, Warszawa 1997.

to także się nie udaje. Gombrowiczowska komunikacja ma cechy derridiańskiego postmodernizmu. Jej charakter określić można jako tekstowy, werbalny i wielowątkowy. Podstawą jest intelekt, który broni się przed narzuceniem mu fałszu jako prawdy. Intelektualna postawa autora *Ferdydurke* doprowadza go do dekonstrukcji. Labirynt stworzony z „pupy”, „gęby”, „dojrzałości”, „niedojrzałości”, różnego rodzaju „zaokrąglenia” jest według Gombrowicza kłamstwem, które uskutecznia się w słowach.

Komunikacja werbalna może być tylko grą, sztuczką otwierającą rzeczywistość. Paradą, która ma pokazać, uzmysłowić istnienie człowieka innym. Jestem inny niż „Ty”, ale owo „Ty” krzyczy do mnie, że też istnieje. Jednak komunikacja, o której tu mowa, odbywa się poza językiem. Natomiast – co ciekawe – odkrycie innego odbywa się w języku. Oznacza to, że Gombrowicz zauważa, iż prawda komunikacji jest ukryta i niedostępna. **Dyskurs, który jest kłamstwem, otwiera drogę do tajemnicy, którą przysłonięty jest inny.**

Dla Schelera człowiek jest pomostem między Bogiem i światem. Człowiek nie modli się do Boga, lecz jest modlitwą skierowaną do Boga. Jest tym, który otrzymał od Niego prawdę o świecie i zarazem tym, który sam potrafi wypowiedzieć pewne prawdy na temat tego świata. Jego moralność, ujawniająca się w przyjęciu hierarchii wartości, prowadzi go do świętości, która w spotkaniu z innym wyraża się poprzez miłość. Człowiek ukierunkowany jest na pomoc innemu. Miłość ukierunkowana na „gorszych” powoduje, że w życiu innego wartość niższa zostaje zastąpiona wartością wyższą. „Ja” doskonalą siebie przez doskonalenie innego.

Podobnie jak u Gombrowicza, droga do spotkania, o którym tutaj mowa, jest aracionalna. Jest próbą odszukaniem dojścia do drugiego poza rozumem. Scheler odnajduje w rozumie podstawę, na której może zbudować swój obraz świata, ugruntować metafizyczne zaczepienie w tym świecie. Rozum pokazuje mu jednak również, że prawdy filozoficzne i prawdy przyrodoznawstwa, nie doprowadzą go do Prawdy Jedynej, do ostatecznego poznania sensu. Autor *Problemów religii* odkrywa, że Prawda ta uobecnia się dopiero w akcie emocjonalnym, akcie dokonywanym przez człowieka jako osobę. Aktem tym jest miłość, rodząca się i kształtująca nie tylko poza rozumem, ale nawet poza sferą psychiczną człowieka. „Drugi” odkryty zostaje ponad zmysłowością i psychiką, w czym zbliża się do Boga.

Trzeci bohater opowieści – Lévinas – pokazuje odpowiedzialność człowieka za człowieka. Wykazuje tym samym ich nierozłączność. Człowieczeństwo zostaje wyrażone przez spotkanie z innym. Samotność jest usprawiedliwiona o tyle, o ile zmierza do spotkania z innym. W przeciwnym razie, prowadzi ona do zabójstwa innego w sobie, a to oznacza przekreślenie siebie. Aby odkryć tę prawdę, Lévinas analizuje mowę i stwierdza, że jest ona relacją z Drugim, która nawiązuje się

poprzez pustkę⁵. Oznacza to, że niemożliwe jest spotkanie w obrębie dyskursu werbalnego. Prawda nie może wydarzać się w języku, ponieważ obecna jest ona tylko tam, gdzie obecna jest jednocześnie nieprawda⁶. Prawda Jedyna, prawda spotkania, obecna jest więc w milczeniu. Rozwiązanie autora *Trudnej wolności* wskazuje więc na przedwerbalność „komunikacji spotkania”. Przede wszystkim jest ono jednak wyrażeniem stanowiska etycznego. „Objawienie”, relacja „twarzą w twarz”, spotkanie, w którym dialog odbywa się poza językiem, na nowo i od zawsze postawiona kategoria etyczna – oto podstawowe cechy spotkania z innym.

Człowiek Gombrowicza wychodzi z miejsca, w którym właśnie się znajduje – od komunikacji językowej. Po długiej wędrówce dociera do „krainy”, w której wszyscy ludzie zagubieni są w gąszczu zakłóceń komunikacyjnych. Jego podstawowe odkrycie to przekonanie, że życie jest czymś niedoskonałym, a on sam niepotrzebnie podejmuje nadmierny wysiłek, aby stać się kimś, kim nigdy nie będzie. Pragnienie bycia nieograniczonym jest tak wielkie jak siła, która nieustannie go ogranicza, i tak samo pociągające jak ona. „Bóg” jest ciągle obecny w człowieku, jak obecna jest w nim pustka – „nic”. Dlatego właśnie dialog z Drugim jest zarazem dziecinnie prosty i absolutnie niewykonalny. Człowiek, balansując pomiędzy doskonałością i niedoskonałością, zbliża się do innego raz w sposób prawie idealny, innym razem zupełnie nieadekwatny.

Inaczej u Schelera: człowiek od razu postawiony jest w uprzywilejowanej sytuacji. Jego spotkanie z innym poprzedzone jest darem miłości, który otrzymuje od Boga. Ten dar stawia człowieka przed wyborem przyjęcia lub odrzucenia. Zarówno rozum, jak i miłość podpowiadają człowiekowi jedyną drogę, którą jest ofiarowanie pomocy innemu.

Lévinas przedstawia człowieka, który nie ma żadnego wyboru, staje wobec innego i zostaje zmuszony do odpowiedzi zanim zrodzi się jakakolwiek refleksja i jakiekolwiek uczucie. Powiązanie „ja” i innego jest nierozzerwalne. Każda droga prowadzi do innego, każde spotkanie jest dialogiem lub zabójstwem, każda odpowiedź jest odpowiedzią na słowa Boga.

Dla Gombrowicza pomoc Drugiemu jest trywialnym zadaniem, dla Schelera – aktem emocjonalnym i – przez pośrednictwo – działaniem Boga, dla Lévinasa zaś stanowi dopełnienie obecności „tu i teraz”.

Zasadnicza różnica pomiędzy omawianymi dyskursami polega na tym, że wywodzą się one z trzech różnych postaw filozoficzno-religijnych. U Schelera spotykamy się z wyrażeniem zmierzania do doskonałości, u Lévinasa – z dialogiem,

⁵ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 200.

⁶ Tamże, s. 236.

którego pominięcie byłoby pogorszeniem stanu obecnego, natomiast u Gombrowicza – z dążeniem do znalezienia własnej drogi, która będzie pogodzeniem ze sobą samym i innymi. Lévinas stawia etykę przed wypowiedzianym słowem. Scheler poprzez filozofię dochodzi do miejsca, gdzie słowa są symbolem tego, co dostępne jest w przeżyciu. **Zatem Gombrowicza spotkanie z innym jest spotkaniem następującym po wyczerpaniu dyskursu werbalnego, spotkanie Lévinasa jest przedwerbalne, Schelera natomiast ponadwerbalne.**

Śledząc trzy dyskursy i możliwości komunikacji za ich pomocą, nietrudno zauważyć, że każdy z nich zakłada swoją własną metafizykę. Wydaje się, że w kulturze Zachodu myślenie z pominięciem ugruntowania filozoficznego jest niemożliwe. Dyskursy, nawet te najbardziej oddalone od tradycji hellenistycznej, muszą być przełożone na dostępny język, aby mogły być zrozumiane przez jednostkę wychowaną we współczesnej kulturze. Próba przełamania metafizyki jest niemożliwa nie dlatego, że niemożliwe jest pomyślenie świata inaczej niż za jej założeniem, lecz dlatego, iż nasz język przesiąknięty jest metafizyką. Przełamanie metafizyki byłoby możliwe tylko poprzez zbudowanie od podstaw języka, zakładającego brak możliwości dowodzenia w sensie logicznym, odrzucającego możliwość syntezy i analizy⁷, a więc formułującego jedynie najprostsze komunikaty, takie jak: „jest mi zimno”, „chce mi się pić” itp. Gombrowicz dostrzega taką możliwość: sięga do najprostszych przeżyć, komunikuje je. Co osiąga? Ontologiczne zakotwiczenie w świecie.

Komunikacja to system symboli. W odszukiwaniu ich znaczeń, w tworzeniu dotyczących ich wyobrażeń uczestniczą porozumiewające się jednostki. Komunikacja spotkania jest komunikacją wykorzystującą te wyobrażenia, czyniącą z nich doświadczalną rzeczywistość. Możemy doświadczyć twarzy Drugiego, jej treści wybiegającej daleko poza sam jej obraz, możemy doświadczyć wartości lub miłości, tak samo jak możemy doświadczyć współoddziaływania, które nas kształtuje. Metafizyka i transcendencja ofiarowują człowiekowi Zachodu niezastąpione możliwości komunikacyjne siebie, świata, spotkania, ale przede wszystkim współistnienia, czyli tworzenia etyki. **Metafora natomiast pozwala zaopatrzyć metafizykę w niezbędny fundament.**

Podstawowym wnioskiem wynikającym z mojej pracy jest następująca konstatacja: droga niszcząca metafizykę prowadzi do odkrycia fundamentalnej ontologii opartej na egzystencji „ja” i świadomej, fenomenologicznie ugruntowanej współ-obecności. Mówiąc metaforycznie, a zarazem paradoksalnie, **przezwyciężenie filozofii prowadzi do filozofii, która wierzy w prawdę i odkrycie sensu wypowiedzianych zdań.**

⁷ Zob. W. Gombrowicz, *Filidor dzieckiem podszyty*, w: tenże, *Ferdydurke*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988.

Nie jest to oczywiście prawda w sensie klasycznym. Klasyczna definicja prawdy okazuje się nieprzydatna do ogarnięcia „pisma” po-postmodernistycznego. W grę wchodzi obecnie tylko nieklasyczne jej artykulacje. Może to być prawda pragmatyzmu, oparta na efektywności lub atrakcyjności, może to także być prawda olśniewająca swą istotą w sensie semiotycznym⁸, albo prawda stwarzająca rzeczywistość, jak w koncepcji Foucaulta. Wydaje się, że może to być również prawda wyrażona za pomocą metafory. **Na restaurację metafizyki może dzisiaj wpłynąć bowiem metaforyzacja języka.** Czytamy u A. Falkiewicza: „Nieskończoność to miejsce, w którym fizyczna i przestrzenna, zrozumiała w kategoriach logiki rzeczywistość istnień urywa się i konieczny się stawia krok w nieznane; miejsce, w którym zaczyna się konieczność metaforyzacji”⁹. A zatem, **kłamstwo języka w metaforze otwiera prawdę bycia.** Ona zaś zawarta jest w tym, co Niewypowiedziane.

Eryk Pieszak

⁸ Chodzi mi o *quizzo*-olśnienie, o którym mówi A. Grzegorzczyk; zob. też, *Anioł po katastrofie*, Instytut Kultury, Warszawa 1995, s. 93.

⁹ A. Falkiewicz, *Istnienie i metafora*, Wydawnictwo A, Wrocław 1996, s. 436.