

Emmanuel Levinas i teoria mediów
Autor tekstu: **Christoph von Wolzogen**

Tłumaczenie: **Adam Gałamaga**

„Etyka musi być precyzyjna i święta” [1]
- Immanuel Kant

Wyobraźmy się w sytuacji czytelnika zainteresowanego głównym dziełem Emmanuela Levinasa, usłyszał on bowiem, iż ten filozof powiedział coś nowego i zasadniczego na temat etyki bądź dialogu. Gdy tenże czytelnik otworzy główne dzieło Levinasa „Inaczej niż być lub ponad istotą”, będzie zszokowany. Wezwanie Goethego „człowiek niech będzie szlachetny, pomocny bliźnim, dobry” całkowicie straci dla niego ważność. Jako motto przeczyta bowiem następujące wersety z Księgi Ezachielu (9, 5-6): „Do innych zaś rzekł [Pan], tak iż słyszałem: ĆIdźcie za nim po mieście i zabijajcie! Niech oczy wasze nie znają współczucia ni litości! Starca, młodzieńca, pannę, niemowlę i kobietę wybijajcie do szczytu! Nie dotykajcie jednak żadnego męża, na którym będzie ów znak. Zaczynjcie od mojej świątyni!”. [2]

W poszukiwaniu zbawiennego słowa, natrafi potem na następujący ustęp: "W procesie mówienia podmiot zbliża się do bliźniego; następuje to na skutek ekspresji siebie samego w dosłownym tego słowa znaczeniu — podmiot zostaje wypędzony z wszelkiej kryjówki, *nie ma* swojego schronienia, jest oderwany od ziemi. Proces mówienia obnaża i to, co jeszcze za obnażoną skórą może być ukryte. [...] *Jednostka* eksponuje się *Innemu* w taki sposób, w jaki skóra poddaje się temu, co ją kaleczy — jak policzek, który jest nadstawiony temu, który w nie bije". [3]

Nie mogąc się opanować, zauważyłby następnie dedykację: „Pamięci najbliższych istot spośród sześciu milionów pomordowanych przez narodowych socjalistów oraz milionów ludzi wszelkich wyznań i nacji, ofiar tej samej nienawiści innego człowieka, tego samego antysemityzmu."

Gwałtowność języka w ujęciu Levinasa staje się zrozumiała: każdy dyskurs, wszelka mowa są zarażone przemocą. Idylla dyskursu pozbawionego dominacji nie istnieje. Jak jednak ma na to zareagować filozofia? Ma milczeć? Stworzyć Nowego Człowieka? Ten zginął w Oświęcimiu i Gułagu. Czego nie powinna być może czynić, a nie ma bardziej szalonego „być może”, to porzucenie tematu cierpienia. Jeśli filozofia nie chce do tragedii dodać komedii — a niepoważnej nikt nie chce jej czynić — to musi ona dorosnąć i uznać człowieka za takiego, jakim po prostu *jest*: za „szalone zwierzę” z jeszcze bardziej szaloną możliwością miłowania swojego bliźniego.

To jest właściwie całe „nauczanie” Levinasa: kochaj swojego bliźniego, wszystko inne jest komentarzem. Tak jest napisane w Talmudzie, do którego komentarz jest nieskończony. Celem jest realizacja absolutnego przykazania miłości [4], przy czym każda jednostka ma rację, nikt nie jest uprzywilejowany. Niektórym jest to za mało (albo za dużo) i żądają treściwego *normatywnego* uzasadnienia etyki. Kto jednak ma rację? Kto zna wszystkie dane dla konkretnego przypadku? Czy sprawiedliwość może na to czekać? Od starego przymierza między Bogiem a człowiekiem prowadzi, jak amerykański prawnik Alan Derschowitz przedstawił to w swojej książce, „droga od morderstwa i zabójstwa do porządków prawa”. Odwrotnie jest to też droga do „podstaw prawa” (Derrida [5]): na początku wszelkich normatywnych ustaleń jest niesprawiedliwość, którą jest już samo *ugruntowanie* prawa. Czy przez pytanie o *normatywne* uzasadnienie dialogu nie pomija się właściwej dla dzieła Levinasa kwestii, którą nazywa on za Heideggerem pytaniem o byt? Czy nie jest to dokładnie to samo pytanie, które postawił Wittgenstein, gdy zwracał uwagę na to, że wszystko, co możemy *powiedzieć* o etyce, zawsze będzie nonsensem? Możemy na etykę jedynie *wskazać*, zwrócić na nią uwagę, bądź, jak Kierkegaard, mówić o niej używając „mowy pośredniej”.

Jedno jest pewne: normatywna odpowiedź na „pytanie o byt” jest niemożliwa, ponieważ człowiek przestałby być w tym momencie wyjątkową i jedyną w swoim rodzaju istotą. Jedynie czego nie mogę, mówi Levinas, to dzielić z drugim człowiekiem mojego *istnienia*. I dlatego właśnie pytanie o byt jest nierozwiązywalne — musimy pozostać w stanie wątplenia. Z tego względu chciałbym — w celu odnalezienia właściwego „dostępu” do problematyki etyki dialogu — postawić tezę, iż *wiedza następuje po wierze*. Słowo „wiera” rozumiem tutaj jak Hume określenie „belief”, bądź jak F. H. Jacobi, który pisze: „człowiek rodzi się w wierze i musi w niej pozostać”. Interesujące jest to, że biznesmeni i ekonomiści rozumieją dzisiaj dużo lepiej od teologów bądź filozofów, na czym polega wiara czy zaufanie. Każdy z nas wie, co to znaczy otrzymać kredyt: potrzeba tylko, by nam uwierzono, że jesteśmy w stanie go spłacić (lat. *credo* = wierzę). Biada temu, komu nikt nie daje

wiary! Rzeczywistość polega więc na tym, iż bez zaufania, a więc bez „redukcji kompleksowości”, praktycznie każda międzyludzka komunikacja jest skazana na niepowodzenie, ponieważ działanie ludzi z reguły jest działaniem w warunkach niepewności. Niewątpliwie ma to także coś wspólnego z „bożkiem mamony”, o którym mówił Heinrich Heine. Do dzisiaj nie udało się na miejsce wiary ustanowić żadnego racjonalnego systemu kontroli (jak próbuje się tego w ramach teorii gry) — chyba że wyjątkowość indywidualium upadłaby przy tym bezpowrotnie. [6]

W ten sposób zdanie Jacobiego, iż człowiek rodzi się w wierze, zachowuje ważność. Istotny jest przy tym motyw narodzin, w którym Levinas widzi prawdziwy dostęp do etyki, w sensie czegoś odwiecznego, niepamiętnego, jak u Kirkegarda: „akt istnienia uprzedza sam siebie”. „Chodzi o to”, powiada Levinas, „by to wydarzenie narodzin ująć w zjawiska, które poprzedzają refleksję”. [7] Pojęciem zbiorczym dla tych zjawisk jest u Levinasa „zło bytu” (*mal d’etre*) bądź też „elemental zła” (*mal élémental*). Zrozumienie tego, co przez to pojęcie Levinas ma na myśli, jest niezwykle ważne. Przede wszystkim bogactwo znaczeniowe francuskiego wyrażenia „mal” obejmuje, obok znaczenia moralnego bądź politycznego, w szczególności także cielesno-fizyczne narażenie człowieka na cierpienie i pożądanie. Elemental zła nawiązuje do pojęcia elementarności u Rosenzweiga, które pojawia się w pierwszej części jego „Gwiazdy zbawienia”, i które określa pierwotną, radykalną separację, której samowystarczalność Rosenzweig nazywa też „pogaństwem”. „Elemental” oznacza u Levinasa „środowisko” zawierające to, czego nie można posiadać. Otacza ono to wszystko, co jest tworzeniem relacji bądź posiadaniem. Jedynym stosownym dostępem do tego środowiska jest „zanurzenie” się w nim. O ile życie jest z góry wychodzeniem z autoafirmacji, to ten stan jest już od zawsze wyzbyty; charakterystycznie dla Levinasa odbywa się to jednak jako „zamieszkiwanie”, jako „bycie u siebie” (*chez-soi*). W ten sposób okazuje się, że byt jest pierwotnie „złem” (*mal d’etre*). Pierwsze znaczenie bytu — jako *ethos* uprzedzające jeszcze ontologię — ma charakter etyczny.

Właściwa wątpliwość, z której wynika cały kosmos ludzkiej komunikacji, ma zatem początek u mnie, u tego jedynego, a nie u innych, z którymi jestem związany w rozmowie. Jeśli to pierwotne wyobcowanie bądź *akceptacja* tego, że jestem, zostaną pominięte (Rosenzweig nazwał to przejściem z niczego do czegoś), to łądujemy w znanym nam świecie relacji i komunikacji, ale wyszliśmy już z owej wątpliwości, która stanowi prawdziwe filozoficzne ugruntowanie etyki komunikacji. W tym nam znanym, jak Heidegger mówi „przeciętnym”, świecie nigdy nie wyzbędziemy się „etyki podejrzeń”, którą Nietzsche opracował w swojej „Genealogii moralności”, a która głosi, iż każda moralność zawiera niemoralną tajemnicę. Bo cóż mamy? Tylko i wyłącznie wolę Innego, by z nami porozmawiał; i to jest — izraelski filozof Leibowitz — nieubłaganie przy tym obstawał — naprawdę wszystko. Niemniej jednak ta wola byłaby bezgraniczna, jeśli nie byłaby osadzona w fundamentalnym związku, który Levinas określa relacją do bytu; faktem, iż jestem (który Wittgenstein nazywa mistycznym).

Czytając „Rozprawę o pochodzeniu języka” Herdera trzeba ze zdumieniem stwierdzić, iż pierwszym znaczeniem bytu, które jest tutaj artykułowane, jest znaczenie *etyczne*: „Wszelkie gwałtowne i najgwałtowniejsze z gwałtownych, bolesne doznania fizyczne, wszelkie intensywne namiętności duszy wyrażają się bezpośrednio krzykiem, dźwiękami, dzikimi nieartykułowanymi dźwiękami. Cierpiące zwierzę podobnie jak bohater Filoktet, kiedy zawładnie nim ból, skamle, jęczy, a natychmiast przestałoby to czynić na bezludnej wyspie, bez widoków, śladu i nadziei na pomoc bliskiego stworzenia. Zdaje mu się, że swobodniej oddycha, dając upust szalonemu, dręczącemu uczuciu; wydaje się, że wraz z westchnieniami pozbyło się części bólu, a przynajmniej z pustego przestworza wchłonęło w siebie nowe siły do przewyciężenia go, napełniając jękiem głuche cyklony. Natura nie stworzyła nas na samotne skały kamienne, na egoistyczne monady! Nawet najdelikatniejsze struny uczucia zwierzęcego [...], nawet struny, których dźwięk i intensywność zupełnie nie pochodzą z samowoli i powolnej rozwagi, ba, których natury nie mógł zbadać wszystko badający rozum, nawet one w całej swojej grze, również wówczas, gdy nie mają świadomości sympatii ze strony innych, kierują swój głos ku drugim stworzeniom. Uderzona struna spełnia swój naturalny obowiązek: dźwięczy, wzywa echo podobnie czującej, nawet wtedy, kiedy nie ma żadnej, nawet kiedy nie spodziewa się i nie oczekuje, że druga jej odpowie”. [8]

Język jest wyrocznią, powiedział już Heraklit, i tak samo pierwotnie jest on etosem, który poprzedza rozum. Także Levinas wskazuje na to, iż (biologiczna) kwestia „walki o byt”, która pojawiła się w XIX w. wraz z Darwinem, przykryła etyczny sens tego związku z bytem, pomimo iż właściwie powinna była go zainicjować. Zależy więc bardzo od tego, jak interpretuje się „naturalny obowiązek” owego głosu skierowanego „ku drugim stworzeniom”. Czy w głosie tym wyraża się naturalizacja etyki, czy może raczej wzniesienie problematyki etyczno-komunikacyjnej ku *ekspozycji*? Pierwszą możliwość nadmienia Herder, by zaraz ją odrzucić: „Gdyby fizjologia zaszła tak daleko, że przedstawiałaby naukę o duszy, w co mocno wątpię, wprowadziłaby do tego zjawiska

niejeden promień światła z analizy struktury nerwów, ale być może podzieliłaby je na pojedyncze, zbyt małe i niewyraźne sploty". [9] Opłaca się jednak pozostać przy temacie nieco dłużej, bo te naturalistyczne bezdroża (nadal) dominują teorię mediów i są związane z wyraźnie instrumentalnym pojęciem komunikacji (a zatem i etyki).

Mam na myśli tak zwaną teorię o projekcji organicznej, według której narzędzie (medium) jest przedłużeniem ciała, przy czym dochodzi do eksterioryzacji jego funkcji. Ta teza niemalże natychmiast prowokuje zarzut, iż w rzeczywistości chodzi tu o problematyczny antropocentryzm i o wątpliwą utopię „eksternalizacji języka”, jaka leży u podstaw idei hipertekstualności. Podczas gdy jednak Andre Leroi-Gourhan (1980) i Marshal McLuhan (1968) — którzy zwykle są nazywani autorami tej koncepcji — wprowadzają hipotezę o (medialnym) poszerzeniu *physis* po prostu jako hipotezę, nie uzasadniając jej przy tym, to u jej pomysłodawcy Ernsta Kappa argumentacja ukazuje się dużo bardziej zróżnicowana i skomplikowana.

Główne założenie Kappa jest właściwie proste: "Tak zwane narzędzia rzemieślnika, instrumenty sztuki, aparaty nauki [...], nawet fale powietrza puszczane w ruch przez ludzkie odgłosy i mowę, należą zgodnie z logiką do kategorii projekcji uformowanej przez materię, którą — bez względu na to, czy podkreślona zostanie głównie *physis* czy *psyche*, bądź też oba w monistycznym ujęciu — mogą nie popełniając błędu nazwać projekcją organiczną". [10] Interesujące u Kappa jest uzasadnienie „projekcji organicznej”, której metaforyczny charakter jest przez niego wyraźnie podkreślony. Że chodzi tutaj w istocie nie tylko o kulturowo-historyczne, ale także o etyczne bądź „semiotyczne” uzasadnienie teorii poznania, która ma za przedmiot nie tylko pośredniczenie między tym, co wewnątrz i tym, co na zewnątrz, ale także *obcowanie* z „techniczną oprawą”, pokazuje już użycie wyrażenia „narzędzie” (niem. „Zeug”) w jego relacji do „myślącej i działającej jaźni”. Szczególnie interesujące jest przy tym użycie kinematycznego języka znaków z cechami ekonomii myślenia [11], którą Kapp wyraźnie odnosi do dzieła *A Method of Expressing by Signs the Action of Machinery* wczesnego pioniera komputeryzacji Charlesa Babbage’a.

W każdym razie Kappa metoda „kinematycznego języka znaków” bądź „znikomego wyrażenia” przypomina zwrot często używany przez Nietzschego: „przeciwieństwo nie jest niepoprawne i prawdziwe, ale „skrót znaków” w przeciwieństwie do samych znaków. Istotne jest tworzenie form, które reprezentują wiele ruchów, istotne jest wynalezienie znaków dla całych rodzajów znaków.” Przy tym decydujące jest, czy postrzega się w „znaku” Nietzschego tylko neurofizjologiczną „zasadę niezróżnicowanego kodowania” (Johannes Müller), według której komórki nerwowe kodują wprawdzie intensywność pobudzenia, ale nie jej jakość, czy też *zarazem* (etycznie całkiem ważne) otwarcie *intersubiektywnej* przestrzeni (nie)rozumienia.

Pojęcie „kinematycznego znaku” Kappa i Nietzschego prowadzi w każdym wypadku bezpośrednio do nielinearnego rozumienia języka i tym samym do metafory „sieci”, która wydaje się być dla zrozumienia medialności bardzo obiecująca. Nie wolno jej jednak wyobrażać sobie, jak Kapp by powiedział, jako modelu „technicznej oprawy”, bo jeśli „sieć” zostanie rozumiana jako n-wymiarowa matematyczna przestrzeń, w którym słowa byłyby „węzłami” będącymi we wzajemnej relacji poprzez liczbę negatywnie różniczkowych odnośników, to zarówno wymiar rozwoju, jak i wymiar odsyłający, a zatem i relacja języka do świata pozostają nieuwzględnione. Już Kant rozróżnił w swojej pracy o matematyce Kästnerze pomiędzy „przestrzenią geometry” (których jest wiele), a przestrzenią metafizyka, która jest właśnie tą przestrzenią, w której mogą określić jakieś miejsce jako „moje miejsce”, a także zakomunikować to innym.

Apologeci idei hipertekstu chcieliby z kolei „jasno powiedzieć, że linearne pisma muszą stać się jeszcze przedmiotem prac hermeneutyków [!]” [12] i ignorują przy tym w prosty sposób fakt, iż teksty poddają się zasadniczo interpretacjom, a zatem są zdane na żywego czytelnika, a nie na maszynę.

Jak wygląda więc i jak mogłaby wyglądać idea dialogu opartego na wiedzy w epoce cyfrowej? Frank Hartmann dzieli się w swojej *Mediologii* ciekawym spojrzeniem: „Jaki jeszcze może być pożytek z umiejętności zapamiętania tysięcy wersów, podczas gdy są one w każdym czasie w zasięgu ręki? Uczenie się na pamięć w celu identycznej reprodukcji wiedzy ostatecznie nie tylko kształci umysł, ale też go obciąża, i może dlatego być postrzegane za wyraz brakującej kulturalnej organizacji medialnej pamięci. W obliczu nowych medialnych technik pamięci specyficzne zapominanie indywidualnie zachowanych zasobów wiedzy przedstawia produkcyjną stratę indywidualnej pamięci: strata ta może zostać ujęta w relację z umożliwioną przez to wolnością. Ze względu na „technicyzację” pojemności nowy człowiek, który tutaj powstaje, jest wprawdzie określany przez Serresa jako „człowiek bez zdolności”. Nowa kreatywność manifestuje się za to

także w sposób techniczny — na przykładzie sieci peer-peer bądź kolaboracyjnych platform do uczenia się bądź pracy ukazuje się już zdecentralizowana, tematycznie dobrana reorganizacja zasobów kultury poprzez powiązania. Gdy powstaje przestrzeń wiedzy o hipertekstualnej strukturze, to jego odpowiednio zdecentralizowanym kulturalnym użytkowaniu nic nie stoi na drodze. Zapis wiedzy, która nie opiera się na żadnym centralnym serwerze, jest przy tym prawie że niezauważonym skokiem kwantowym do nowej kulturalnej topologii rozproszonej wiedzy." [13]

Na tę długą mowę myślącego o korzyści sofistyczny sokratyk odpowie raczej krótko: ta nowa idea dialogu jest ujęta w obrazie, w fatalnym obrazie projekcji organicznej. Za pomocą tego obrazu Ernst Kapp chciał — jak widzieliśmy — tylko powiedzieć, że punktem wyjścia dla wszelkiej techniki jest ludzki *dostęp*, a nie hipostazacja wewnętrznej sieci na zewnątrz, która — jeśli staje się samodzielna — obywa się bez człowieka. Jeśli któregoś dnia wirtualne biblioteki zastąpią analogiczne zasoby książkowe odpowiadające zbiorczej zasadzie pochodzenia, to zniknie tym samym *warunek* wiedzy, według którego trzeba *doświadczyć samemu*. W ten sposób sieci stają się zbyteczne, bo nie ma nikogo, kto by ich potrzebował. I przede wszystkim: nowy człowiek nie będzie potrafił niczego znaleźć, bowiem brakuje mu decydującej kompetencji szukania, według której, jak powiada Augustyn, trzeba w pewnym sensie już znaleźć, by móc odszukać (co jednak dla Nowego Człowieka bez zdolności i pamięci nie jest możliwe z definicji).

Krótko mówiąc: sofistyczny sokratyk opowiada się za bezużytecznością, a zatem jak Hugo von Hofmannsthal (1921) za drogą „od cyfry do wizji”. Nie przeszkodziłoby mu nawet, jeśli miałby niewiele bądź żadnych zdolności. Ale potrzebuje on do życia jakiegoś doświadczenia, na przykład gdy spotyka kogoś pośrodku Moskwy (gdzie jak wiadomo wciąż mieszka nowy człowiek socjalizmu) deklamującego (z pamięci!) Puszkina. Czy adepci sieci zapomnieli (Nietzsche jeszcze o tym wiedział), że na początku sztuki jest ból, przed którym najnowocześniejsza medycyna wciąż stoi przed zagadką? I czy zapomnieli oni, że język jest „przeżywaniem” świata, ze względu na które średniowieczni scholastycy mówili o „smakowitym poznaniu” (*sapida scientia*)? Prekursorzy nowej sieci chcieliby tymczasem języka bez cierpienia, czystego jak kryształ. Ja jednak przypominam słowa Nietzschego o tym, że najbardziej szalonym „być może” jest zniesienie cierpienia, zniesienie „zła bytu”. I przypominam o opisie człowieka przez Herdera jako „zwierzęcia uzdolnionego w język” (*zoon logon echon*): „Zdaje mu się, że swobodniej oddycha, dając upust szalonemu, dręczącemu uczuciu; wydaje się, że wraz z westchnieniami pozbyło się części bólu, a przynajmniej z pustego przestworza wchłonęło w siebie nowe siły do przewyciężenia go, napełniając jękiem głuche cyklony.”

Do czego zmierzam powołując się na Levinasa pozwala się być może najlepiej przedstawić za pomocą centralnej myśli Nietzschego, w której Werner Stegmaier słusznie widzi właściwą pointę jego działa, a która w zdumiewający sposób antycypuje główny cel francuskiego filozofa:

„W komunikacji między indywiduami stale istnieje niebezpieczeństwo wzajemnej obrazy, *zarówno* poprzez zrozumienie, *jak i* poprzez niezrozumienie. Nietzsche rozumie tę komunikację przez pryzmat cierpienia, cierpienia wynikającego z jednej strony z zostaniem zrozumianym, z drugiej strony z pozostaniem niezrozumianym. Logicznie patrząc jest to aporia; zamiast tego używa on języka etyki: 'trzeba przyznać swoim przyjaciołom możliwość nierozumienia'. Relacja, która od początku nie charakteryzuje się rozsądkiem, ale zranieniem, jest także od początku relacją etyczną. *Domaga* się ona i *wymaga* etyki. Nie wymaga jednak ona etyki w postaci uzasadnienia ogólnych norm, przeciw którym Nietzsche skierował głównie swoje pisma polemiczne, ale etyki w relacji inter-indywidualnej. Jest ona, w perspektywie znaków, etyką *użycia* znaków." [14]

Tak jak Nietzschemu nie chodzi Levinasowi o (wymagające uzasadnienia) aspiracje uznania pomiędzy indywiduami — bo są one wobec wzajemnie zadanych ran już spóźnione -, ale zupełnie fundamentalnie i radykalnie o *narażenie* (eks-pozycję), jakie przedstawia słowo; już samo człowieczeństwo jako takie jest narażeniem, ponieważ oznacza ono — jako interpersonalność — niemożliwość nie-mowy. To właśnie jest „naturalny obowiązek”, o którym mówi Herder — słowo „dźwięczy, wzywa echo podobnie czującej, nawet wtedy, kiedy nie ma żadnej”.

Filozofia pozostaje nam do dyspozycji (czy raczej trzeba powiedzieć do eks-pozycji); ona sama naraża się w swoich wątpliwościach jej własnemu „narażeniu”. Tak jak Nietzsche sięga Levinas, w celu przedstawienia tego, po retoryczny środek *stopniowania*. Podkreślenie Levinasowego tworzenia pojęć (za pomocą takich terminów jak „trauma”, „obsesja”, itp.) jest metodą hiperbolicznego tworzenia pojęć, a nie opisem psychiki. W literaturze o Levinasie często nie jest to uwzględnione, tak, że można być zdziwionym wobec „gwałtowności”, które prowadzą aż do najwyższego stopnia „etycznej” bądź „dobrej” przemocy. Byłoby jednak zasadniczym nieporozumieniem postępować w tym miejscu w normatywny sposób na przykład w sensie teologii wyzwolenia. Nie dostrzega się, że Levinasowi chodzi właśnie o *uprzedniość* etyki, według której

(formuła Alaina Finkielkrauta) człowiek jest społeczny, zanim staje się rozumny. Nie chodzi przy tym o wyjście z filozofii greckiej, ale o ustanowienie tragicznej w skutkach (i trzeba powiedzieć: beznadziejnej) dialektyki dobra i zła poprzez myśl przemierza, jakiego dokonał Mojżesz na górze Synaj między człowiekiem a Bogiem, a z którego dopiero wynika, że nie chodzi (jak Nietzsche uważał) o niemoralną tajemnicę moralności, ale raczej o moralną tajemnicę niemoralności. I to jest właśnie, co Levinas nazywa etyką.

Tym samym Levinas zaprzecza utartym „konceptom” dialogu, według których „ja” zwraca się - symetrycznie — do „ty”. [15] Budzimy się, powiedział niegdyś Schelling, przez *wymuszoną* refleksję. Levinas mógłby rzec: słowo jest narażone przez wymuszoną odpowiedź. Jeśli więc chcemy zrozumieć sens tego, co jest „słowem”, musimy się pożegnać z jednowładztwem logosu jako określenia czegoś *jako* „coś” (*logos apophantikos*), o ile to słowo oznacza nieobojętność czy neutralność (Levinas). Bo dlaczego słowa, które mają przecież łączyć, są zaczątkiem każdego konfliktu (*con-fligere*)? Wojna, powiada Levinas, jest tylko tam, gdzie wcześniej była możliwość mowy. To, że słowo jest etyczne (rozumiane w sensie poprzedniego etosu) wykazał już Arystoteles w swojej „nauce o zdaniu” (*De interpretatione*, rozdział 4), gdzie wyraz nie tylko jest wypowiedzią, ale też *prośbą*. Ale słowo jest także przekleństwem; to co może być w nim rozumiane „nie jest dającym się abstrahować logicznym sensem wypowiedzi, ale przekleństwem, które w nim się dzieje”. [16] Nietzsche stopniuje sens słowa do narażenia etycznej przemocy: „wyrazić siebie oznacza więc pierwotnie powiększyć swoją władzę nad innym: [...] znak jest (często bolesnym) odcisnięciem jednej woli na drugą.”

Jako wymiar legendy, pytania i obietnicy (Gadamer) słowo jest przed dyscyplinami logiki i retoryki, a więc „poza dobrem i złem”; i to jest właśnie, co Levinas (w opozycji do genealogii moralności Nietzschego) określa jako etykę, mianowicie jako „twarz”, jako „stworzenie mówiące, które mówi przed językiem” i jako „wyrażenie przed słowami”. To jest właśnie, czego teoretycy dialogu nie zauważają: logos nie jest zdolnością człowieka, ponieważ „samym pytaniem dialog już został *rozpoczęty*”. Dla logiki paradoks, może to także zostać wyrażone w ten sposób: dlaczego mogę rozmawiać z Innym? *Bo słowo nie może się obronić*; dlatego mogę je do niego skierować.

I teraz można też będzie zrozumieć, dlaczego talmudyści wydają te dziwne dźwięki w trakcie studiowania Talmudu, które nazywa się w języku jidysz „wzdychaniem”. Talmud oznacza „uczyć się”. Uczenie się jednak, mówi Levinas, oznacza „ciężkie zadanie pogodzenia dużej liczby interesów”.

(...)

W ten sposób „słowo” w swojej ekstremalnej podatności na zranienie i najwyższej władzy działania jest właściwym centrum historyczności. W ten sposób „poznanie, iż wyższe historyczne życie — jak wszelkie życie — jest wiadomością, komunikacją o Innym i z Innym, którego władza pokrywa naszą niemoc” [17], staje się dojrzałe i wolne.

Powyższy wykład został wygłoszony w lipcu 2007 roku na [forum filozoficznym Kelkheim](http://www.philosophie-kelkheim.de) (<http://www.philosophie-kelkheim.de>).

Przypisy:

[1] Kant's gesammelte Schriften, Akademieausgabe, XXVII, 4.2, Berlin 1974, s. 243-473. [=Moralphilosophie Collins].

[2] Cytaty biblijne z Biblii Tysiąclecia.

[3] Tłumaczenie z wydania niemieckiego. Wydanie polskie: Levinas, Emmanuel: *Inaczej niż być lub poza istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa: Fundacja Aletheia, 2000.

[4] To przykazanie miłości jest odpowiedzią Talmudu na pytanie o przesłanie Tory. Tak zwany „Bóg zemsty Starego Testamentu” jest produktem źle ugruntowanej teologii, która (inaczej niż prawnicy) nie pojęła, iż pismo jest *opisem* drogi od „morderstwa i zabójstwa” do porządków prawa. Ewangelia Jana następuje bezpośrednio po „starym testamencie”: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali tak, jak Ja was umiłowałem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie” (J 13, 34)”. Tę konieczność przykazania miłości (która nie jest przecież „błędem naturalistycznym”) podkreśla także Kant wyrażając ją w formule, którą można opisać słowami: obowiązek jest tylko dobitniejszą nazwą dla miłości. Kant pisze

bowiem w *Ugruntowaniu metafizyki moralności*: "Nie można (...) przykazać miłości jako uczucia, zaś czynienie dobra z samej miłości - gdy nie jesteśmy do tego popychani przez żadną skłonność, a nawet odczuwamy do tego naturalną i nieprzejednaną niechęć - jest miłością praktyczną, a nie miłością patologiczną, mającą swoje miejsce w woli, a nie w skłonności odczucia; w zasadach postępowania, a nie w tkliwym współczuciu. Tylko taką miłość można przykazać" (tłum. P. Zatycho, Zielona Sowa, Kraków 2005).

[5] Zob. Derrida, Jacques: *Force de loi. Le 'Fondement mystique de l'autorité'*, Paryż 1994

[6] Por. Lahno, Bernd: *Der Begriff des Vertrauens*, Paderborn 2002. Cykularną problematykę zaufania można najlepiej wyrazić w ten sposób: trzeba najpierw zaufać, by móc okazać zaufanie. Tak samo odnosi się do języka zdanie: rozumiemy tylko to, co już zrozumieliśmy.

[7] Tłumaczenie z wydania niemieckiego. Wydanie polskie: Levinas, Emmanuel: *Istniejący i istnienie*, tłum. J. Margański, Kraków: Homini SC, 2006.

[8] Herder, Johann Gottfried: *Rozprawa o pochodzeniu języka*, [w]: *Wybór pism*, Wrocław: Ossolineum, 1988, s. 59-175, tu: s. 59-60.

[9] Ibidem, s. 60.

[10] Kapp, Ernst: *Grundlinien einer Philosophie der Technik* [1877], Düsseldorf, 1978.

[11] Termin "ekonomia myślenia" (niem. "Denkökonomie") jako charakterystyczny dla różnych odłamów pozytywizmu określa, podobnie jak tzw. brzytwa Ockhama, możliwie dużą redukcję pojęć metafizyki (przyp. tłum.).

[12] Bolz, Norbert: *Am Ende der Gutenberg-Galaxis. Die neuen Kommunikationsverhältnisse*, Monachium 1993, s. 222.

[13] Hartmann, Frank: *Ansätze einer Medientheorie der Kulturwissenschaften*, Wiedeń 2003, s. 181.

[14] Stegmaier, Werner: *Nietzsches Zeichen*, w: *Nietzsche-Studien*, tom 29 (2000), s. 45 i 65.

[15] Głównym przedstawicielem tej koncepcji filozofii dialogu jest Martin Buber (przyp. tłum.).

[16] Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 1972, s. 404.

[17] Zob. Fritz Kaufmann: *Wiederbegegnung mit dem Grafen Yorck*, [w]: *Archiv für Philosophie* 9, s. 206.

Christoph von Wolzogen

Urodzony w 1948 roku, profesor filozofii na Uniwersytecie im. J. W. Goethego we Frankfurcie nad Menem. Doktorat i habilitacja o Martinie Heideggerze. Recenzent "Frankfurter Allegemeine Zeitung", "Die Welt" oraz "Neue Züricher Zeitung". Uznawany za jednego z najwybitniejszych znawców filozofii Emmanuela Levinasa w Niemczech. Liczne prace z zakresu teorii relacji, neokantyzmu, filozofii dialogu i teorii mediów. W 2002 roku założył poradnię filozoficzną o nazwie Denkberatung.

[Pokaż inne teksty autora](#)

(Publikacja: 02-02-2010)

[Oryginał.](http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,7118) (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,7118>)

Contents Copyright © 2000-2010 Mariusz Agnosiewicz

Programming Copyright © 2001-2010 Michał Przech

Autorem portalu Racjonalista.pl jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.
Właścicielami portalu są Mariusz Agnosiewicz oraz Autor.

Żadna część niniejszych opracowań nie może być wykorzystywana w celach komercyjnych, bez uprzedniej pisemnej zgody Właściciela, który zastrzega sobie niniejszym wszelkie prawa, przewidziane w przepisach szczególnych, oraz zgodnie z prawem cywilnym i handlowym, w szczególności z tytułu praw autorskich, wynalazczych, znaków towarowych do tego portalu i jakiegokolwiek jego części.

Wszystkie strony tego portalu, wliczając w to strukturę katalogów, skrypty oraz inne programy komputerowe, zostały wytworzone i są administrowane przez Autora. Stanowią one wyłączną własność Właściciela. Właściciel zastrzega sobie prawo do okresowych modyfikacji zawartości tego portalu oraz opisu niniejszych Praw Autorskich bez uprzedniego powiadomienia. Jeżeli nie akceptujesz tej polityki możesz nie odwiedzać tego portalu i nie korzystać z jego zasobów.

Informacje zawarte na tym portalu przeznaczone są do użytku prywatnego osób odwiedzających te strony. Można je pobierać, drukować i przeglądać jedynie w celach informacyjnych, bez czerpania z tego tytułu korzyści finansowych lub pobierania wynagrodzenia w dowolnej formie. Modyfikacja zawartości stron oraz skryptów jest zabroniona. Niniejszym udziela się zgody na swobodne kopiowanie dokumentów portalu Racjonalista.pl tak w formie elektronicznej, jak i drukowanej, w celach innych niż handlowe, z zachowaniem tej informacji.

Plik PDF, który czytasz, może być rozpowszechniany jedynie w formie oryginalnej, w jakiej występuje na portalu. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki zawiera.**

Treść tego zapisu stosuje się do wersji zarówno polsko jak i angielskojęzycznych portalu pod domenami Racjonalista.pl, TheRationalist.eu.org oraz Neutrum.eu.org.

Wszelkie pytania prosimy kierować do redakcja@racjonalista.pl