

Monika Bogdanowska

Krytyka i prawo : o dyskursie filozoficznym Emmanuela Lévinasa

Sztuka i Filozofia 19, 132-139

2001

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Monika Bogdanowska
(Katowice)

KRYTYKA I PRAWO. O DYSKURSIE FILOZOFICZNYM EMMANUELA LÉVINASA

Jak powinna zaczynać się lekcja, wykład czy mowa? Od zwrotu do słuchaczy? „Wiem, że jest pośród was wielu wspaniałych komentatorów. Ci z pewnością nie będą potrzebowali mego tłumaczenia”. Od przedstawienia mówcy? „Liczę poniekąd na ich pomoc w tym zadaniu, którego się podjąłem, jako amator. Szybko się zresztą przekonają, że to, co o sobie mówię, nie jest jedynie przejawem fałszywej skromności (...) Wstyd mi, że zawsze przedmiotem moich talmudycznych komentarzy są teksty z *Hagady*, nigdy zaś z *Halachy*. Cóż mogę powiedzieć? *Halacha* wymaga tęgiej głowy, którą nie każdy może się pochwalić. Nie roszczę sobie do tego pretensji (...) Czuję, że nie dorosłem do zadania, które zostało mi powierzone”. Czy od określenia metody? „Będę komentować tekst po kolei, od początku do końca (...) za pomocą niedoskonałych środków, ale za to nie szczędząc sił spróbuję poszukiwać wszędzie. Moje trudności nie wynikają bynajmniej z braku skarbów, lecz z nieodpowiednich narzędzi”¹.

Jak odpowiada na te trzy, zasadnicze dla retora, pytania Emmanuel Lévinas, dowiedzieć się można, czytając komentarze talmudyczne jego autorstwa. Już przy pierwszej lekturze zwraca uwagę to, że wielokrotnie daje on w nich upust swojej nadmiernej skromności. Powtarzające się zapewnienia i nacisk, z jakim są one wyrażane, nadają jego słowom emfatyczny ton. Przesada, jaka pojawia się zawsze we wstępnych uwagach, sprawia, że gdybyśmy mieli do czynienia z kimś mniej dostojnym, z pewnością posądziłibyśmy go o kokieterię. To jednak nie przewrotność każe Lévinasowi podkreślać za każdym razem brak umiejętności i niewiedzę.

Mając na uwadze charakter tekstów, które on przedstawia, sprawa zdaje się, przynajmniej na pierwszy rzut oka, jasna.

¹ E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne*, przeł. E. Burska, Kraków 1995, s. 18, 41, 91.

Lévinas, budując swoje lekcje zgodnie z zasadami retoryki, wykorzystuje jeden z *toposów* rozpoczynających – *topos skromności*, dzięki któremu ma nadzieję zjednać sobie przychylność słuchaczy, a tym samym lepiej przygotować ich do przyjęcia jego wersji egzegetycznej. Projektowany dialog kształtuje, zachowując w tekście pisany pytania kierowane nie tyle do całego audytorium, ile (przydając im przez to autentyzmu) do konkretnych osób. Odwzorowanie wypowiedzi mówionej symulować ma tu obecność wielu uczestników, czyli rozmowę. Lévinas bowiem powiada, iż „Talmud wymaga dyskursu i towarzystwa. Biada temu, kto sam dla siebie jest dydaktykiem”².

Zrozumiałe zatem powinno być to, że pouczająca rozmowa nasycona jest retoryką zarówno poprzez kompozycję, warunkowane nią rozmieszczenie *toposów*, jak i wykorzystanie tropów, zwłaszcza w funkcji ilustrującej. Jednak niemal za każdym razem, gdy jakiegokolwiek ślady retoryki pojawiają się w wywodzie lekcyjnym, Lévinas czyni z nich przedmiot, który, skoro już się pojawił, trzeba odrzucić, zanegować, wykreślić. A robi to, odmawiając im waloru konwencji. Próbuje w ten sposób wyjść poza retorykę. Starożytną sztukę dobrego przemawiania bowiem Lévinas stawia w jednym rzędzie z pochlebstwem, uwodzeniem, dyplomacją i propagandą, pedagogią i psychagogią, a więc tymi dziedzinami komunikacji, które oparte są na jawnej bądź ukrytej przemocy.

Retoryka jako niesprawiedliwość niszczy wolność, bez której niemożliwe jest przecież dotarcie do prawdy. Nie pozwala na rozmowę, gdyż jest przemocą, która uprzedmiotawia wszystko, czego dotyczy. Asymetria, którą wprowadza pomiędzy rozmówców, jest początkiem zniewolenia i wyzysku. Jednak nie można zapominać, iż retoryka jest czymś, co obecne jest w każdej mowie. Mając tę świadomość, Lévinas stara się wyjść poza nią, ujawniając jej obecność i wskazując bezpośredni i dosłowny charakter wszelkich formuł, które mogłyby do niej odsyłać. Taka naturalizacja retoryki nie jest jednak do końca zabiegiem fortunnym, gdyż i ona, przy odrobinie złej woli, może zostać uznana za sztuczną i sprzyjającą manipulacji. Jednakże sprawiedliwość, a do niej według Lévinasa należy dążyć, nie oznacza całkowitej równości. Nauka wymaga bowiem, by uznać „wyższość Innego i jego mistrzostwo”³. A przecież krytyka, bez względu na to, jaką postać przyjmuje, jest nauczaniem.

² Ibidem, s. 32.

³ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 70.

Przedstawieniem osobnego modelu czytania (gdy ogranicza się do wskazania procedur, wedle których należy postępować), bądź odczytania (gdy oprócz przepisu podsuwa gotową interpretację). Nawet jeśli powstaje w toku rozmowy, a może lepiej – zwłaszcza, gdy powstaje w toku rozmowy, nie może pozbyć się asymetrycznego charakteru. Nauczanie (a pamiętamy, że aby mu się poddać, trzeba uznać wyższość Innego) jest wówczas bardziej skuteczne, gdyż wynika nie tylko z natury komentarza, ale i z kształtu, jaki on przyjął, a zgodnie z tym, co twierdzi Lévinas, rozmowa jest ze swej istoty nauczaniem. Przedstawiając własną lekcję *Talmudu*, Lévinas dzieli się wiedzą (kolejny topos), ale też poprzez rozmowę czerpie od innych. Czyni tak dlatego, iż tylko uniwersalne myślenie nie potrzebuje komunikacji. *Tora* – prawo zesłane przez Boga – zostało przyjęte bez poddawania próbie rozmowy, ale *Talmud* – pismo uczonych – może być już przedmiotem dysputy.

Dzielenie się wiedzą odsłania etyczny charakter komunikacyjnej asymetrii. Nie oznacza bowiem niewspółmierności mocy, a jedynie posiadanych wiadomości. Brak proporcji dotyczy zatem elementów różnorodnych, stąd jego ambiwalentny etyczny charakter. Cud nauczania, o którym pisze Lévinas, polega między innymi na całkowitym zachowaniu wolności nie tylko nauczyciela, ale i ucznia. Jest nią relacja z zewnątrznością, która odbywa się bez naruszania wewnętrzności bytu, który ją przyjmuje, bez przemocy, czyli bez retoryki. Nauczanie możliwe jest jedynie wtedy, gdy stajemy wobec kogoś lub czegoś absolutnie obcego, czegoś, co nie zostanie wykorzystane jako atrybut przeważający, ale czegoś, co dotychczas nieznanne.

Należy jednak pamiętać, że odrzucenie retoryki nie ma wyłącznie motywacji etycznej, ale także ontologiczną. Retoryka sprzyja przecież totalizacji mowy, a w efekcie ograniczeniu do minimum tego, co nieredukowalne w podmiocie. Tylko przekroczenie granic formy, w tym wypadku wyjście poza retorycznie utrwalone schematy porozumiewania się, może pozwolić na rozerwanie całości. Warunek połączenia mocy z precyzją, który wydaje się przy tym konieczny, spełnia emfaza, która potęgując wyrazistość przekazu, uwidacznia naturę jego intencjonalności. Nadmiar ekspresji w stosunku do bezpośrednio artykułowanych treści tworzy intencjonalność odsłaniającą. Emfaticznie ujawniana antyretoryczność jest jedyną retoryką, na jaką Lévinas wyraża zgodę. Nie oznacza to jednak powrotu do stanu sprzed klasyfikacji, czyli do całkowitej, choć nieuświadomianej, naturalności retoryki. Nie jest to także powtórne orzeczenie istnienia drugiej strony, metafizyka wyprzedza przecież ontologię.

Lévinas wykonuje gest odrzucenia retoryki na sposób retoryczny i choć stwarza przez to pozory zwalczania Tego Samego Tym Samym, to w rzeczywistości wyraża dążenie do przekroczenia starych opozycji bez wpadania w jednolitość kategoryzacji. Stara się udowodnić, że w pełni etyczne, pozbawione retoryki nauczanie jest możliwe. A robi to mimo tego, iż od mądrości rabinów oddziela go podwójny dystans spowodowany brakiem, który tak często podkreśla, odpowiedniego wykształcenia oraz świeckim charakterem profesji; choć oczywiście nie może być mowy o jednoznacznym przeciwstawieniu filozofii i religii. A zatem co Lévinas-filozof czyni z tekstem doktorów *Talmudu*?

Przede wszystkim, i to nie tylko widoczne jest w trakcie lektury, ale wynika bezpośrednio z metodologicznych założeń, niweluje wrażenie ezoteryzmu, upraszczając nauczanie tak, by mogło zbliżyć się do egzoterycznej jasności. Asocjacyjność traktatów⁴ zastępuje linearnością komentarza. Poszukuje spójności poprzez zachowanie analogii kompozycyjnej, tak że układ tekstu krytycznego odpowiada budowie tekstu źródłowego. Stara się uchwycić ów wieloraki, ruchliwy sens, zdążając śladami myśli uczonych. Drobne ustępy, na które dzieli swój wywód, zaświadczenia o skrupulatności, która nie pozwala niczego omijać, ani też wybierać tego, co bardziej interesujące, a bez której nie można by uzyskać rzeczywistej koherencji, co najwyżej jej iluzoryczną namiastkę. Fragmentaryczność wywodu odzwierciedla zresztą nie tylko talmudyczną konstrukcję, ale jest także odbiciem jego dyskursywnej postaci – mówienie przecież to *zrywanie* i *rozpoczynanie*. Ten rodzaj segmentacji tłumaczy również emfaticzne nacechowanie lekcji Lévinasa. Efekt wzmocnienia, jaki wywołuje ta figura, osiągnąć jest często przez zastosowanie *aposiopesis* – przerwanie wypowiedzi. Umilknięcie mówcy pozwala na podjęcie (choćby domyślne) wątku przez słuchaczy, a tym samym jeśli nie inicjuje, to na pewno symuluje rozmowę (*vide* projektowany dialog). Zgodnie zatem z tym, jak Lévinas określa rozmowę (*zrywanie* i *rozpoczynanie*), jest ona z natury *apozjopeyczna*, czy szerzej emfaticzna. Nie powinna więc dziwić obecność różnorodnych przejawów emfazy w jego komentarzach.

Postępując z wolna krok po kroku, Lévinas nie stroni także od filologicznej dosłowności na początku rozważań, by w ich kulminacyjnym

⁴ Lévinas, pisząc o talmudycznym wyrażaniu, wymienia „lakoniczne formuły i obrazy, aluzje i «puszczanie oka»”. Zob. tegoż: „Teksty mesjaniczne” (w:) idem, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 71.

punkcie odejść od niej daleko. Dlatego nie sposób do końca zgodzić się ze Stanleyem Rosenem, gdy mówi, że hermeneutyka talmudyczna nie jest filologią⁵. Oczywiście nie można stawiać między nimi znaku równości, ale też nie można całkowicie wykreślić filologii z badań nad *Torą*, gdyż często jest to etap, który trzeba pokonać, aby móc ruszyć dalej. Metodę, którą Lévinas przyjmuje, określa jako racjonalną. Teologiczny język kieruje w ten sposób ku rozumowej interpretacji, nie pozbawiając jej przecież wymowy sakralnej, która jednak przybiera na ogólności, poszerzając w ten sposób zasięg swojego oddziaływania. Racjonalizmu tego Lévinas nie stawia w opozycji do tradycyjnego pojmowania tekstu, czyli takiego, który wierny jest całkowicie wierze religijnej, ale sytuuje go niejako ponad tymi założeniami, tak, by wydobyć z przekazu jak najwięcej. Taka postawa koresponduje z Bultmanowskim twierdzeniem o tym, że niemożliwa jest egzegeza bez wcześniejszych założeń. Przystępując do tekstu, trzeba mieć przygotowane konkretne pytania albo przynajmniej określony sposób, w jaki się będzie je konstruowało. Otóż zasadą krytyczną Lévinasa jest *uniwersalizm*, poszukiwanie pozapartykularnych treści, które są ukryte w tekście i które oczekują na wydobyć.

A gdyby odwrócić pytanie i spojrzeć, co *Talmud* robi z filozofem-Lévinasem? W jaki sposób, jeżeli w ogóle, *opozycyjny charakter religii i filozofii* został w komentarzach przewyciężony?

Filozoficzny dyskurs nie służy tu *filozofowaniu*, ale *religii*. Wywody mędrców nie zostały potraktowane instrumentalnie, przeciwnie: są zarówno źródłem prawdy, jak i celem poznania. Filozofia występuje tu w służbie religii, choć nie jest to służba natury scholastycznej. Poddanie nie wynika z jej podrzędnego charakteru, ale z faktu, na który zwraca uwagę sam Lévinas. *Talmud* „w tak cudownie naturalny sposób nadaje się, aby mówić o nim językiem filozoficznym”⁶. Niezborność dziedzin w tym wypadku okazuje się zaletą.

Wprowadzenie dyskursu filozoficznego w sferę *sacrum* uwidaczniają dwa z pozoru mało ważne przesunięcia. Obca filozofii rytualność powtórzeń, obca nawet i przez to, że pozbawiono ją retorycznego nacechowania, kieruje ją w stronę zachowań religijnych. Zaś racjonalizm myśli, o którym pisze Lévinas we wstępnych uwagach, nie prowadzi do nihilizmu, ba jest od niego jak najdalszy, jedyne ujęcie znajdując w dążeniu do osiągnięcia spójności. Podstawą filozofowania jest tu religia – ona jest

⁵ S. Rosen, *Hermeneutyka jako polityka*, przeł. P. Maciejko, Warszawa 1995, s. 91.

⁶ E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne...*, op. cit., s. 20.

przedmiotem rozważań, ale i wpływa na sposób, w jaki się one odbywają. Maurice Blanchot, pisząc o języku autora *Całości i nieskończoności*, zwraca uwagę, że jest on „piękny, ścisły, opanowany, wstrzemięźliwy, a jednak żarliwy”⁷. Nie ma tu ekstazy, ale właśnie żarliwość – emfaticzne znamię zaangażowania.

Spójrzmy jednak na to, jak Lévinasowskie założenia realizowane są w praktyce. Druga z kolei lekcja poświęcona została, tak jak i całe kolokwium, w trakcie którego była wygłaszana, pokusom judaizmu. *Pre-tekstem* komentarza były słowa z *Księgi Wyjścia* i *Traktatu Szabat*, którego ustęp pozwolę sobie zacytować. „Raw Abdini baw Chala baw Hassa powiadał. Fragment ten (mowa tu o fragmencie z *Księgi Wyjścia*) uczy nas, że Święty Błogosławiony wzniosł nad nimi górę niby odwrócony cebrzyk i rzekł do nich: «Jeśli przyjmiecie Torę, tym lepiej dla was, jeśli nie, to będzie to wasz grób». (...) Raw Simaj nauczał: Kiedy Izraelici postanowili najpierw wypełnić, a potem wysłuchać i pojąć, sześćset tysięcy aniołów zstąpiło i na każdego nałożyli dwie korony, jedną aby mógł czynić, drugą aby mógł słyszeć”⁸.

Najpierw *wypełnić*, a potem *wysłuchać* i *pojąć*. Odwrócenie logicznego porządku przynależnego filozofii czyni Lévinas przedmiotem rozważań, starając się przede wszystkim udowodnić jego pozornosc.

Przyjąć i *usłyszeć* wcale nie oznacza naiwnej spontaniczności, takie zrównoważenie byłoby deprecjonujące. Trzeba zatem szukać innego utożsamienia; utożsamienia, które pozwoliłoby wyjaśnić pierwszeństwo działania przed kontemplacją.

A może tak naprawdę nie chodzi tu o kolejność następowania? Akceptacja nie dokonała się tu poza wolnością czy niewolą (pamiętamy o odwróconym cebrzyku), ale przed nimi. Zgoda została wyrażona, zanim nastąpić mogło cokolwiek innego. Zgoda, która sama w sobie jest potencjalnością, która otwiera drogę ku poznaniu możliwemu przecież tylko przez Objawienie. Posłuszeństwo nie wynikało z przerażenia, nie było efektem groźby, ale tego, co było na początku, czyli Objawienia właśnie. Przedrefleksyjne przyjęcie słowa Bożego nie jest zaprzeczeniem rozumności – jest poznaniem całkowitym, zaś brak wahania nie ma w sobie nic z naiwności – uobecnia etykę.

To objawienie daje „mądrość, która wie wszystko, choć tego nie poddaje próbie”⁹, mądrość, tak różną od tej, która potrzebuje kontemplacji – od filozofii.

⁷ M. Blanchot, „Poznanie nieznanego”, przeł. P. Pieniążek, *Kresy* 1997, nr 3, s. 109.

⁸ E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne...*, op. cit., s. 39.

⁹ Ibidem, s. 44.

I tak, z jednej strony prawo, ufność, całkowite poznanie, z drugiej – krytyka i namysł; z jednej zaangażowanie prowadzące do wnętrza, z drugiej dystans powściągliwości, który utrzymuje „ja” na zewnątrz, pozwalając mu cieszyć się iluzją wolności; z jednej pewność, z drugiej tylko ciekawość; z jednej wiara, z drugiej nauka; z jednej spokój i mądrość, z drugiej pokusa nad pokusą; pokusa, która „nie nęci taką lub inną przyjemnością, której kuszony mógłby się oddać duszą i ciałem (...), kusi nie przyjemnością, lecz niejednoznacznością sytuacji, w której przyjemność jest jeszcze możliwa, ale w której Ja zachowuje wobec niej swoją wolność, w której nie rezygnuje jeszcze ze swojego bezpieczeństwa”¹⁰.

Prawo nakazuje, by „kochać *Torę* bardziej niż Boga”, można zatem bez wahania powiedzieć, że miłość w judaizmie odsłania swe istnienie w komentarzu. Wyjaśnianie, które czyni prawo dostępnym, jest dzieleniem się tym, co pożądane, dzieleniem się wiedzą, dzieleniem się miłością. A zatem jeszcze raz: „Biada temu, kto jest dydaktykiem sam dla siebie”. Dydaktyzm związany jest tu z nieustannym wypracowywaniem nowego rozumienia. I właśnie ta nieustanność tworzy obecność, jest „uobecnieniem obecności” i „aktualizowaniem aktualnego”. Życie narodu i życie Boskiego prawa zespala się w krytyce w nierozdzielną całość. Powtórzenia hermeneutyczne podniesione do n-tej potęgi zapewniają ciągłość ich istnienia.

Talmud komentuje słowo Boże, sam ma komentarzową strukturę (poszczególne jego części tworzą następujące po sobie piętra krytyczne) i poddawany jest komentarzom. Tak od *Pisma* przez pouczenie doktorów, krytykę rabinów, po teksty filozofów, krytyka talmudyczna rozrasta się niczym wielkie drzewo o konarach sięgających do coraz to odleglejszych zakątków myśli. Rozmowa (lekcje talmudyczne) nad rozmową (dyskusje wewnątrz *Talmudu*), retoryka przeciwstawiana retoryce i komentarze poświęcone komentarzom, wszystko to razem składa się na *hermeneutyczne powtórzenie*. Powtórzenie, które nie opiera się na zastępowaniu jednych elementów przez drugie, na dodawaniu nowych bądź podwojeniu zastanych, ale na ich intensyfikacji. Celem nie jest tu jednak tylko wzmocnienie, ale przede wszystkim kreacja, w której funkcję intensyfikatora pełni, szeroko rozumiana, emfaza. Dlatego można odnaleźć ją nie tylko po stronie wysłowienia, ale i wśród procedur poznawczych. Zresztą sam Lévinas, określa ją mianem filozoficznej metody. Wskazując na sposób „uzasadnienia jednej myśli przez drugą”, pisze o przechodzeniu „od idei do jej postaci superlatywnej, do emfazy. Nowa idea – bynajmniej nie

¹⁰ Ibidem, s. 43.

zawarta w pierwszej – wyływa lub emanuje z nadmiaru”¹¹. Tak pomowane powtórzenie wprowadza nie tylko zmiany ilościowe, ale także jakościowe, gdyż właśnie intensywność jest tu czynnikiem różnicującym.

Talmud, który posługuje się językiem roztrząsającym, który, jak powiada Lévinas, „relacjonuje «biblijny mit» zaostrzając jego przypadek”¹², stwarza model postępowania hermeneutycznego. Ujawnia się on w toku dalszej krytyki pod postacią dialektycznego splotu dekontekstualizacji i rekontekstualizacji, oczyszczania z dawnych osadów i przydawania nowych uzupełnień.

Poszukiwania ducha ponad literą prawa przenoszą słowo od tekstu do działania. Działaniem uzupełniają i na działanie pozwalają. Nie chodzi tu jednak o performatywny wymiar krytyki (w każdym razie nie on tu jest najważniejszy), a o zwiększenie pierwotnej inteligibility słowa. Jak pisze Lévinas: „sens nie powstaje jako idealna esencja – wypowiada się i naucza przez obecność”¹³. Nadawanie sensu musi zatem wyjść poza kontemplację, potrzebuje wysłowienia, wyrażenia znaczącego. Działanie staje się tu elementem w łańcuchu znaczonego, „nie wyraża. Ma sens, ale odsyła do działającego podmiotu”¹⁴. Krytyka utrzymuje obecność, która pozwala na zachowanie tożsamości w wierze. Słowo, które jest nauczaniem, ogarnia wspólnotę. Społeczność jest zatem „skutkiem funkcji słowa, który Drugi kieruje do mnie. To właśnie on poucza mnie o świecie, to on pokazuje kim naprawdę jestem”¹⁵. Tak uwydatniana dyskursywność lekcji przedstawionych przez Lévinasa wynika z założenia, iż **tylko we współpracy z Drugim możliwe jest jakiegokolwiek poznanie.**

Hermeneutyka talmudyczna jest zarazem reprodukcją i produktywnością, nie tylko ożywia prawo, czyni go zrozumiałym i ukazuje potencjalne zastosowania, ale także, a może przede wszystkim, powtarzając je **ustanawia społeczność**. Krytyczne powtórzenia, afirmując Boskie prawo, odnawiają podległą mu wspólnotę. Kierunek tego powtórzenia prowadzi nie tyle od ogółu do szczegółu, ile od jednostkowości do powszechności, od wyjątkowości słowa Bożego do powszedniości ludzkich myśli i działań, czy też – jak chce Lévinas – drogą emfazy **od pozornego partykularyzmu do uniwersalistycznych wizji.**

¹¹ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 156.

¹² E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne...*, op. cit., s. 10.

¹³ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, op. cit., s. 63.

¹⁴ Ibidem, s. 63.

¹⁵ M. Jędraszewski, *Wobec Innego. Relacje między podmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Poznań 1990, s. 153.