Nelly Przybylska

Ujrzeć niewyrażalne : o językowej etyce u Lévinasa

Sztuka i Filozofia 3839, 101-109

2011

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.

MUZEUM HISTORII POLSKI

38-39 - 2011 sztuka i filozofia
ISSN 1230-0330

Nelly Przybylska

Ujrzeć niewyrażalne. O językowej etyce u Levinasa

Skoro mowa nie jest grą, a język arbitralnym systemem znaków – o czym przekonuje Levinas na przekór strukturalno-semiotycznym ustaleniom – to warto byłoby określić jej językowy fundament i jego konkretność.

„Mówienie właśnie nie jest grą – stwierdza dobitnie autor *Etyki i Innego*[1]. Uprzednie wobec znaków, które łączy, uprzednie wobec systemów językowych i niuansów semantycznych – będąc przedmową języków – jest bliskością jednego wobec drugiego, zobowiązaniem do zbliżenia, stawaniem jeden za drugiego, znaczącą siłą znaczenia (...) Źródłowe lub praźródłowe mówienie – mowa przed-mowy – zawiązuje intrygę odpowiedzialności"[2].

Porozumienie i jedność tkwiące w mowie, źródło wspólnego istnienia tworzy podstawę etyki Levinasa, etyki wiążącej i ocalającej – etyki pozytywnej. O „nośności bytowej" języka zdaje się pamiętać kontynuator Levinasa – Jean-Louis Chrétien[3] – który wydobywa tkwiące w języku kreacyjne mechanizmy. Zauważa on już w swoich wczesnych publikacjach fakt, że słowo się daje – „dać słowo" („donner la parole"), słowa też się dotrzymuje („tenir la parole"), a odpowiedź (réponse) wiąże się bezpośrednio z odpowiedzialnością (responsabilité). Problem tymczasem nie jest nowy. Asceza i etyka wiążą się ściśle z zagadnieniem słowa. Pitagorejczycy wskazują na zależność bycia i mowy, na zależność ascezy i mowy. Księgi mądrościowe, Psalmy, Mądrości Syracha, listy Jakuba ujawniają moralny wymiar języka, zawarty już w jego formalnej treści. Levinas tymczasem nie skupia się na sposobie wypowiedzi, choć i ta – zrywająca z domniemaniami – czasem gubi się w trywialności i modnym żargonie. Będzie raczej uciekał się do tego, do czego nawiązuje i co kreuje sama mowa. Będzie też próbował usytuować to, co powiedziane, wobec tego, co nazywa „źródłem": „Mówienie znajduje się we władzy tego, co powiedziane, zastyga niczym wyrocznia"[4]. Pozostaje, jest i jakby nie przemija. Nie jest grą słów, ale wiąże to, co było wobec drugiej osoby. To w tych odniesieniach jest odpowiedzialnością. Z tego punktu widzenia „język" odzwierciedla relację z drugim człowiekiem, a jednocześnie jest też warunkiem ukonstytuowania tejże relacji. Skoro język pozwala przekroczyć próg samego

[1] E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philipp'em Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1991.

[2] E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 15.

[3] J.-L. Chrétien, *L'appel et la réponse*, Les Éditions de Minuis, Paryż 1992, *Répondre (figures de la réponse et de la responsabilité)*, PUF, Paryż 2007.

[4] E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 15.

siebie i tym samym dostrzec człowieka, ten sam język jest nadzieją nieskończoności. Z jednej strony, język umożliwia poznanie, z drugiej, pozwala odkryć to, co już jest w danym języku „dane", „zawarte" – „ukonstytuowane". Dlatego podążając za myślą Levinasa, należałoby wysunąć problem etyki; etyki, która ściśle wiąże się z językiem i odnosi się do mowy. Ale czy ten język jest kolejnym sposobem artykulacji *logosu*, który w sensie greckim odsyła jednocześnie do relacji, słowa, harmonii i prowadzi do poznania? Trudno zdefiniować *słowo* Levinasa, skoro – jak zauważa Jacek Migasiński – *logos* Zachodu trąci wiedzą i neutralnym obiektywizmem, ponieważ został ujęty w „kategoriach przedstawienia i obecności"[5], zerwał tym samym z tym, co zmysłowe i afektywne, dodajmy z tym, co ludzkie. Wszystko to, co rozsądne i logiczne jawi się współcześnie jako represyjne[6]. Czy może przetrwać ascetyczny mit o samopoznaniu? Przytoczmy zdanie K. Alberta odnoszącego się w tej kwestii bezpośrednio do myśli greckiej: „Możemy coś poznać tylko dlatego, że jednocześnie współświadomie, a nawet jako 'ja' transcendentne, poznajemy, że jesteśmy poznawcami. Wszelka wiedza opiera się na samowiedzy wiedzącego, wszelkie poznanie, na samopoznaniu poznawcy. Mówiąc inaczej: istnieje podmiot poznania i przedmiot poznania"[7]. Jeśli jednak Karl Albert oprze się na wiedzy i samopoznaniu wpisanych w filozofię grecką i Pawłowe, chrześcijańskie przesłanie, to Levinas ukierunkowywać będzie język na codzienność. Dopiero bowiem w zburzeniu bariery między podmiotem i przedmiotem, w wykroczeniu poza samego siebie w stronę drugiego, upatrywać będzie pełni człowieczeństwa, a w dostrzeżeniu drugiego człowieka, jednostkowego stawania się człowiekiem[8]: „Znaczy to, że zrywamy nie tylko z psychologią, ale także z ontologicznymi pojęciami substancji i podmiotu, by stwierdzić istnienie innej modalności między-dwoma, oznaczającej ontologię i psychikę współ-istnienia i relacji społecznej. Raczej ponad... niż między dwoma"[9].

Czyż mowa osadzona na gruncie języka nie jest początkiem nawiązania kontaktu ze światem i uwieńczeniem wszelkich mądrościowych poszukiwań? W odniesieniu do *Pism Objawionych* staje się pierwszym i ostatecznym etapem poznania, a w filozofii Levinasa tworzy napięcie między mową źródłową i językiem. Jeśliby sparafrazować L. Wittgensteina, to słowo wyznacza granice naszego poznania, a język strzeże tym samym tego, co niewyrażalne. „Granice mojego języka oznaczają granice mego świata" – mówi Ludwik Wittgenstein w *Tractatus logico-philosophicus*[10]. Poznanie będzie zatem sytuować się poza językiem, język może jedynie do niewyrażalnych przestrzeni odsyłać, przypominać o czymś świadomym tylko drugiemu. To na tej granicy wydarza się „sens".

[5] J. Migasiński, „Transcendentalizm Emmanuela Lévinasa", w: *Wokół fenomenologii francuskiej*, red. I. Lorenc, J. Migasiński, IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 106.

[6] Tamże.

[7] K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, przeł. J. Marzęcki, „Antyk", Kęty 2002, s. 171.

[8] Stawanie się człowiekiem jest istotnym problemem ascezy. Patrz: K. J. Pawłowski, *Dyskurs i asceza. Kształtowanie człowieczeństwa w kontekście mistyki filozoficznej*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2007, patrz również: H. Pierre, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, IFiS PAN, Warszawa 1992.

[9] E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994, s. 230.

[10] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 64.

Na granicy zmysłowo-duchowego poznania język ustępuje mowie źródłowej, a 'twarz' przenika światło, przypominając o Janowym *Sensie* i *Logosie*. Czy granicę słowa określa zatem Oblicze, czy Twarz drugiego człowieka odsyła mnie do mowy źródłowej?

Eidolon[11], grecki wizerunek i obraz, sięga etymologicznie do czasownika wiedzieć. Człowiek kierowany jest przez zmysł wzroku, tak jak i dąży do wiedzy, w ujęciu Arystotelesa: „Greckie słowo na oznaczenie 'wiedzieć' wiąże się podobnie jak termin niemiecki ze słowem 'widzieć' (...) Codzienne poznanie charakteryzują więc postrzeżenia zmysłowe oraz porządkujący te dane intelekt. Ale nawet w przypadku ważnych form poznania wykorzystujemy – choć tylko w sensie przenośnym – terminy z zakresu postrzeżeń optycznych: mówimy choćby o 'oglądzie intelektualnym', 'intuicji', 'wizji'. (...) wiedza jest zobaczeniem, co zaznacza się bardzo pięknie w greckim słowie *eidenai*"[12]. Zatem poznanie od starożytnej tradycji filozoficznej ściśle łączy się z widzeniem. Przypomnijmy też słowa Pawła z Tarsu, by tradycję tę poszerzyć: „teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś zobaczymy twarzą w twarz. Teraz zaś widzę po części, wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany (2 Kor. 13, 12)".

Śladu Twarzy dopatruje się Levinas w „niewyrazistości" drugiego człowieka. Drugi człowiek może odsyłać mnie do nieskończoności. Nie można jednak posiąść ludzkiej twarzy, tak jak można posiąść wiedzę. Twarzą nie można zawładnąć, jak tylko w akcie morderstwa. Tymczasem właśnie twarz krzyczy – nie zabijaj, na twarzy wypisane jest bowiem piąte przykazanie. Na twarzy zapisane jest Boskie Prawo, prawo, które odnosi się do bliźniego. Bliźni nie jest „bogiem", ale w niego wpisane są Boże Przykazania. A przecież Prawo jest tym Słowem Boga – „Nie zabijaj", a słuchanie go jest jakby wyciszeniem siebie samego. To Prawo dane przez Boga czyni odpowiedzialnym za drugiego człowieka. Stąd, jeśli Grecja jest chłonna wiedzy, to Levinas – Prawa. Homiletyka żydowska mówi o obserwowaniu Prawa, które ma być odpowiedzią na spojrzenie Oblubieńca z *Pieśni nad Pieśniami*. To „na tym właśnie polegałoby spotkanie twarzą w twarz z Bogiem"[13]. W tym kontekście, według Levinasa, przywołana wyżej wiedza etymologicznie tożsama z widzeniem, a także fenomenologicznym wczuciem, jawi się jako zbyt ogólna, zbyt obiektywna, czy nawet wtórna[14].

Tymczasem – podążając za Levinasem – wiedzę dostarcza Prawo, to je wypełniając, można wkroczyć w miłosną relację z Oblubieńcem i człowiekiem. Jednocześnie Bóg nadal pozostaje nieuchwytny i Inny, jeszcze bardziej niż drugi

[11] *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles*, red. B. Cassin, Seuil Robert, Paryż 2000, s. 336.

[12] K. Albert, dz. cyt., s. 171.

[13] E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 131.

[14] W następujących słowach Levinas ujmuje wiedzę, widzenie i wczucie: „Mogę, oczywiście, doświadczyć drugiego człowieka, 'obserwować' jego twarz i ekspresję jego gestów, traktując je jako zbiór znaków, które informują mnie o stanach duszy, analogicznych do moich własnych. Mogę oczywiście poznawać go przez 'współprezentację' i 'wczucie', by odwołać się do terminologii Husserla, który w swej filozofii Innego pozostaje wierny idei, że wszelki sens zaczyna się od wiedzy. Jednak tej teorii relacji z Innym zarzucamy nie tylko to, że uparcie pojmuje ona tę relację jako wiedzę – nieporównywalną z percepcją, w której poznawany przedmiot ukazuje się 'we własnej osobie' – ale przede wszystkim to, że nadal pojmuje ją właśnie jako wiedzę: w tej wiedzy, uzyskanej za pomocą analogii między zachowaniem cudzego obiektywnie danego ciała a moim własnym zachowaniem, powstaje jedynie ogólna idea podmiotowego wnętrza i jaźni", w: *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 245-246.

człowiek. Dla Levinasa boski sens jawi się niczym Enigma: „Enigma to to, co się wiecznie wymyka, czego nie można zidentyfikować w jakimś 'teraz', czemu jednak musimy świadczyć i w tym dopiero świadectwie swoiście ujawnić. Transcendencja objawienia jest właśnie w fakcie, że epifania dochodzi do głosu w mówieniu tego, kto odbiera objawienie"[15]. Księgi Objawione zdają się nieustannie przypominać o doświadczeniu Tego, którego nie da się wyrazić ani uchwycić, który jest nieskończenie Inny. Levinas nie szuka odpowiedzi w greckim ujęciu „bytu". Wytwarza natomiast napięcie między tym co greckie, a nawet plotyńskie, i tym, co jakby uprzednie wobec filozofii Zachodu, tak by nadać kształt nowej etyce.

Napięcie między słowem a poznaniem, poznaniem a widzeniem znalazło szczególne uzasadnienie w myśli chrześcijańskiej. Jednakże intelektualna debata nawiązała się dopiero w związku z konfliktem ikonofilów i ikonoklastów, dostarczając tym samym argumentów na rzecz wizerunku, Boga osobowego, ale też osoby. Pierwszy spór ikonologiczny – jak wiemy – miał miejsce w VIII i IX w. w obszarze mało przychylnej do kwestii obrazu filozofii greckiej i judaizmu. Dla Ojców Kościoła ekonomia biblijna zawarta w wizerunku staje się Nowym Prawem, w przeciwieństwie do teologicznego przywiązania judaizmu do litery. *Theologia* określa wtedy literalną wierność Żydów wobec Prawa Mojżeszowego, termin ekonomia natomiast zarządzanie rzeczy widzialnych w celu zbawienia. Patrystyczna polisemia ekonomii i wcielenia znajdą swe uzasadnienie u Pawła z Tarsu (Rom. 2, 29, 2 Kor. 3, 6), według którego dopełnienie prawa żydowskiego i wypełnienie litery dokonuje się w osobie Chrystusa: *oikonomia*[16] odsyła do osoby Chrystusa jak i do jego całego życia, aż do odkupienia.

Levinas wkracza w obszar postawionego przed wiekami problemu, odkrywając i dowodząc o jego aktualności i autentyczności: litera prawa, słowo prorocze znajduje swe pełne uzasadnienie w relacji wobec Innego, poprzez Innego. Dopełnieniem słowa jest człowiek – człowiek, który niesie zapowiedź obietnicy. Tajemnica ludzkiej twarzy nie odsyła jednak jednoznacznie do chrześcijańskiego Boga. Levinas nie tyle czerpie z patrystycznych debat, ile fenomenologicznie odsyła do podobnych wrażeń i intuicji dotyczących sensu ludzkiego egzystowania, które w swej istocie jest znakiem i rzeczywistością zakorzenioną i odsyłającą, i wykraczającą ponad daną chwilę obietnicy: „Nawiedzenie przez Drugiego Człowieka w twarzy jest już intrygą Nieskończoności, która nie może zmaterializować się pod postacią członu korelacji; intrygą wykraczającą poza zasięg intencjonalności. Jest wykroczeniem poza 'tutaj' jako miejsce i poza 'teraz' jako czas, przekraczaniem współczesności i świadomości, pozostawieniem śladu. W przestrzeni przypominającej pustkę, choć będącej raczej nocą niż nicością, ów ślad nieskończoności ukazuje się w sposób zagadkowy, niczym mrugające światło. Ta nowa intryga nie jest teologią negatywną, jej pozytywność zaprowadzi nas do pojęcia substancji"[17].

Czy ukłon w stronę człowieka niosącego zapowiedź nieskończoności grozi sekularyzacją judaizmu?

[15] E. Lévinas, „Vérité du dévoilement et vérité du témoignage", w: E. Castelli, *Le Témoignage*, Aubier-Montaigne, Paris 1972, s. 109, K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, Biblos, Tarnów 2000, s. 231.

[16] Patrz hasło *oikonomia* również w odniesieniu do terminu *theologia*, określającego przywiązanie Izraela do Prawa, w: *Vocabulaire européen des philosophies*, s. 272.

[17] E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 152-153.

Jeśli Levinas porusza patrystyczną debatę o uczestnictwie zmysłów w poznaniu duchowym, to w jaki sposób jego fenomenologiczna metoda – *praxis* – jest przejściem do tego, by „być autorem tego, co zostało mi bez mojej wiedzy zaszczepione – otrzymać nie wiadomo skąd to, czego jestem autorem"[18].

Rozwiązanie odnajduje Levinas w etyce ukierunkowanej na Innego, w etyce, która mówi „tak" wobec istnienia. Poprzez zaangażowanie w filozofię etycznie ukierunkowaną daje wyraz afirmacji bycia i przeciwstawia się tym samym filozofowaniu w kategoriach niebytu, prowadzącym tak często do bierności i obojętności względem siebie i innych. Dla M. Foucaulta asceza grecka polega właśnie na przyswojeniu mądrości i prawdy logosu poprzez ćwiczenia duchowe, prowadząc tym samym do właściwego *etosu,* który określa sposób bycia podmiotu i pozwala mu się ukonstytuować[19]. Z jednej strony *Etos* grecki, tak jak go interpretuje M. Foucault, z drugiej, odniesienie do mistyki filozoficznej, której fundamenty nakreślił K. Albert: „Słowo 'etyka' ma grecki rodowód: *ethos* znaczyło pierwotnie tyle, co 'zwykłe' miejsce pobytu', stąd potem 'miejsce zamieszkania', 'przyzwyczajenie', 'zwyczaj' i 'obojętność'"[20]. Sekunduje mu Levinas, uważając: „Właśnie etyka, ze względu na swój historyczny relatywizm, ze względu na swe zapędy normatywne, które nazywa się teraz regresywnymi, właśnie ona pada ofiarą walki z ideologią – walki, którą sama zaczęła"[21].

Dopiero kontakt z 'innym' umożliwia przekroczenie bycia zamkniętego w przestrzeni własnego „ja", i dalej, według tradycji greckiej: „Jednostka może mianowicie ustosunkować się do siebie w dwojaki sposób: po pierwsze, jest ona egoistycznie odniesiona do siebie samej i całkowicie samolubna w myśleniu i działaniu, po drugie zaś, spogląda ponad poziom swojego 'ja' i odnajduje siebie – osobliwie nawet bez szkody dla swojego własnego myślenia – w swoim bycie, i to jako znajdująca się po prostu w bycie, złączona, a nawet zjednoczona z nim. (...) Odróżniając się od innych, indywiduum oddala się od bytu. Doznająca siebie w swym bycie osoba nie odcina się natomiast od bliźnich. Lecz czuje się – jak można dorzucić – dzięki wspólnemu wszystkim jestestwom bytowi złączona z innymi ludźmi"[22]. Choć to nie „byt" będzie celem rozważań Levinasa, jest on świadomy pułapki wynikającej z zamknięcia i uwięzienia „ja", dlatego wskazuje 'Innego' ułatwiającego wydostanie się 'poza siebie' czy 'ponad siebie'. „Odpowiedzialność" jest tą twarzą miłości, która pozwala na wydostanie się z siebie i kruszy skamieniałe, na swój sposób rozsądne i samolubne serce Kaina[23]. O tej prawdzie – według Levinasa – zdaje się zapominać współczesny człowiek brnący w przywoływany już indywidualizm czy separującą oryginalność, lub też człowiek masowy, o którym przypomina znów K. Albert „(...) człowiek masowy postępuje wobec siebie niemoralnie, nie tylko bowiem zaniedbuje podarowane mu życie, lecz i w egoistyczny sposób nie zwraca uwagi na innych

[18] Tamże.

[19] M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Gallimard Seuil, Paryż 2001. Foucault omawia problem etosu wieloaspektowo: s. 203, 227-228, 312, 318, 328, 356, 364, 398.

[20] K. Albert, dz. cyt., s. 179.

[21] E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 48.

[22] K. Albert, dz. cyt., s. 181.

[23] E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 134.

ludzi, dzięki którym mógłby się sam wewnętrznie wzbogacić"[24]. K. Albert, podnosząc kwestię indywidualizmu, pozostaje jednak ciągle w przestrzeni interesowności. Etyka, o której mówi Levinas, wykracza właśnie poza byt, poza celowość. Liczne odniesienia do Tory dookreślają charakter rozważań Levinasa o „innym" – konstytuującym życie i wspólnotę. Jego przekonania przeplatają bezpośrednie, dobitne nawiązania i cytaty ze Starego Testamentu. Przytoczmy jeden z nich, który rozpoczyna książkę *Inaczej niż być lub ponad istotą*: „Gdyby zaś sprawiedliwy odstąpił od swej prawości i dopuścił się grzechu, i gdybym zesłał na niego jakieś doświadczenie, to on umrze, bo go nie upomniałeś z powodu jego grzechu; sprawiedliwości, którą czynił nie będzie mu się pamiętać, ciebie jednak uczynię odpowiedzialnym za jego krew. (Ez. 3, 20)"[25].

W tak nakreślonej perspektywie rodzi się również pytanie o wpływ Levinasa na współczesną myśl francuską.

Splot zagadnień i tematów podjętych przez Levinasa, jak i jego metoda badawcza nadal nie wspierają w niej problemów aksjologii. Nie należy zapominać, iż czas twórczej refleksji Levinasa przypada na okres, w którym powojenna myśl francuska zdominowana jest przez nihilizm, marksizm i psychoanalizę, a znaczącymi instancjami twórczymi są Aleksander Kożew, Jean-Paul Sartre, Jean Lacan. Levinas zabiera głos w momencie kryzysu, wojny i „nieobecności Boga" w humanistyce. Opowiada się za pozytywnością bytu, stanowiąc w tym względzie nadzieję francuskiej refleksji. W czasach powojennych Levinas jest głosem tego, który ujawnia się w egzystencjalistycznej Francji. Karol Tarnowski[26] mówi w kontekście Levinasa o zachodnioeuropejskiej postawie doświadczającej „nieobecności Boga" i szukającej „godności człowieka". Bóg – jak uważa Tarnowski – może się tylko objawić w człowieku, „o ile ten staje się zdolny do porzucenia siebie na rzecz drugiego człowieka".

Zatem nakreślony przez niego obszar myśli znajduje swoich następców. Myśl Levinasa kontynuowana jest w pewnym zakresie przez Jeana Louisa Chrétiena, który drąży problem słowa, częstokroć w optyce fenomenologicznej i na planie teologicznym, przypominając o wadze wypowiadanych słów, konstytuujących egzystencję jednostki ludzkiej. Uświadamia bowiem o jej etycznym wydźwięku, do którego nieustannie odsyła w jego pismach wezwanie słowa, odpowiedź i odpowiedzialność. Odpowiedzialność za drugiego, wyraźnie artykułowana w pismach Levinasa, która w języku hebrajskim oznacza miłość, u Chrétiena szczególnie dobitnie wyrazi się w odpowiedzialności, jaką niosą ze sobą wypowiedziane słowa. Tym, co Levinas nazwałby mową i odpowiedzialnością, przywołany już Chrétien ujmuje w głosie miłości i odpowiedzialności. I w jego refleksji cisza będzie jakoby dopełnieniem, spełnieniem, dopowiedzeniem tego, co zawarte jest w słowie.

Można zatem powiedzieć, że:

1. Etyka odpowiedzialności Levinasa oparta na strukturze „jeden-za-drugiego" pozwala bytowi wykroczyć ponad bycie i swe ograniczenia. Poprzez od-

[24] K. Albert, dz. cyt., s. 181.
[25] E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 6.
[26] K. Tarnowski, dz. cyt., s. 231-233.

powiedzialność otwiera się na „Innego". Sam zaś porządek etyczny jest strzeżony przez Nieskończonego.

2. *Słowo* rozumiane wieloaspektowo pozwala na spotkanie z „innym". *Słowo*, które współtworzy etykę Levinasa, jawi się jako relacja, język, słowo, mowa źródłowa, transcendencja, modlitwa, myślenie, milczenie, byt, inny, przede wszystkim zaś Prawo. W posłuszeństwie wobec Prawa przejawia się słuchanie Mowy. W tak zarysowanej perspektywie wierność mowie będzie wyrazem pozytywności wobec istnienia, bytu, tworzenia relacji.
3. Grecki splot poznania i patrzenia czy widzenia i wiedzy pozostaje wtórny wobec związku patrzenia i Prawa, wobec Innego i Mowy Źródłowej.
4. Można by również wydobyć zbieżności i różnice tkwiące w *etyce codzienności* i *ascezie*. To bowiem różne formy uporządkowanych praktyk duchowych pozwalają wytrwać w postawie oczekującej i same z siebie mają naprowadzić na przemianę na drodze ontologicznego rozumienia bytu. Techniki duchowe posługujące się słowem, w duchowości chrześcijańskiej prowadzą do słowa źródłowego i poznania. Tymczasem asceza, mająca przecież grecki rodowód, znajdzie u Levinasa swój odpowiednik w codzienności odnoszącej się do tradycji judaistycznej, w praktyce związanej ze studium Pisma, w modlitwie psalmami, w osobistym wpisaniu się w biblijną historię Izraela, poprzez czerpanie z tego źródła, którym jest Słowo Objawione, poprzez „karmienie" się Biblią[27]. To usytuowanie wobec Boga Izraela otwiera się na codzienność. Z tego punktu widzenia sama etyka nie decyduje zatem o sztucznych postawach, które należałoby sobie narzucić, by móc żyć codziennością, ale odwrotnie, to słowo Boga Izraela stwarza codzienność, Inny liczy się ponad wszystko i nadaje codzienności sens, a z niej dopiero, naturalnie, wypływa etyka; a zatem w codzienności znajduje swój wzór i wyraz: „Dopiero w dialogu transcendencji, poprzez sam fakt, że w spotkaniu Inny liczy się ponad wszystko, powstaje idea dobra. Relacja, w której Ja spotyka Ty jest źródłowym miejscem pojawienia się etyki"[28]. Codzienność jest przecież daleka od wzniosłości i nadzwyczajności, skoro Psalmy są głosem człowieka strapionego, udręczonego. Na cóż grecka, bohaterska doskonałość – stara się nas przekonać Levinas – czy światło ludzkiego rozumu i wszelki rozsądek, skoro jest się ludem wybranym, któremu niczego nie brak[29], skoro jest się ludem księgi[30], nad którym czuwa Inny, Niewidzialny i Błogosławiony i który każdego osobiście wyprowadza z Egiptu, z domu niewoli. Jak mówi wprost: „Bóg modlitwy – Bóg inwokacji – jest starszy od Boga, którego wywodzono ze świata albo z jakiegoś rozumienia *a priori* i o którym mówiono w zdaniach orzekających. Stary biblijny wątek człowieka stworzonego na obraz Boga nabiera nowego sensu, ale to podobieństwo ujawnia się w 'ty', a nie w 'ja'. Ten sam ruch, który prowadzi do drugiego człowieka, prowadzi do Boga"[31].

[27] E. Lévinas, „Les cordes et le bois. Sur la lecture juive de la Bible", w: E. Lévinas, *Hors sujet*, Fata Morgana, Paryż 1987, s. 177. Levinas przypomina o tym, jak Ezechiel połyka rulon pism, o tym, czym jest spożycie i trawienie niebiańskich słów.

[28] E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 230.

[29] E. Lévinas, *Les cordes et le bois*, s. 179.

[30] Tamże, s. 176.

[31] E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 230.

Bóg wysłuchuje głosu wdów, sierot i obcego[32], relacja nawiązana poprzez lekturę Biblii za swego pośrednika ma człowieka. W Biblii bojaźń Boża jest wezwaniem do poszanowania człowieka[33] – uważa Levinas, a „Księgi Święte nie są znaczące poprzez dogmatyczną opowieść o swym nadprzyrodzonym, czy świętym źródle, lecz poprzez ekspresję twarzy drugiego człowieka, którą ukazują wcześniej, zanim przyjmie ona pewną treść i pozę"[34]. To przecież życie codzienne nadaje sens słowom. A Pisma Objawione cenne są z uwagi na to, iż odsłaniają codzienność. Sens słów rodzi się w ich użyciu, a mądrość przechowana jest w przysłowiach, sens języka zaś wyraża się w „ciele i kościach" i tym samym przybliża nas do człowieka. Ponieważ „głos" – jakby dopowiada Levinasowską myśl Chrétien, jest właśnie cielesny[35]. A sam Levinas wyraźnie zaznaczy: „[...] *w słowach, z jakimi zwracamy się do drugiego człowieka, w etyce pojmowania Innego*, jest ona pierwszą posługą religijną, pierwszą modlitwą, pierwszą liturgią, religią, dzięki której Bóg może nawiedzać myśl, a słowo Bóg wkraczać w język i porządną filozofię. Oczywiście nie chodzi o to, że drugiego człowieka powinniśmy brać za Boga albo że Bóg, Ty Wieczne, jest zwykłym przedłużeniem Ty ludzkiego. Ważne jest to, że tylko dzięki relacji z drugim człowiekiem, w głębi Dialogu, to bezmierne słowo zaczyna znaczyć dla myśli, a nie odwrotnie"[36].

Nelly Przybylska: To See The Inexpressible. Emmanuel Lévinas' Language Ethics

Saying is not a game, and language is not an arbitrary system of signs. In spite of semiotic-structuralist findings, Lévinas developed the language ethics. Lévinas' ethics of responsibility is closely related to word. The word understood multifacetedly allows us an encounter with the Other. The word that co-creates the Lévinas's ethics, appears as a relationship, language, saying, transcendence, praying, thinking, existence, the other and above all, the Law. Listening to Saying manifests the obedience to the Law. Asceticism, being after all of a Greek origin, in Lévinas' finds its counterpart in everyday life relating to the Judaic tradition, in a practice of the study of the Scripture, in psalm prayer, in becoming a personal part of the biblical history of Israel, by deriving from this source which is the Word Revealed and 'eating' the Bible. Thus, the position of man towards the God of Israel opens to everyday life. From this perspective, the ethics itself does not require any self-imposed artificial conducts to be taken to live everyday life. It is on the contrary. It is the word of the God of Israel that creates everyday life; the Other is the most important and makes everyday life meaningful. Subsequently, it results naturally in ethics reflected in everyday life.

[32] E. Lévinas, *Les cordes et le bois*, s. 178.
[33] E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 232.
[34] E. Lévinas, *Etyka i nieskończony*, s. 64.
[35] J.-L. Chrétien, *L'Appel et la réponse*, s. 101.
[36] E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 234.

Nelly Przybylska: Voir l'indicible. Sur éthique de la langue chez Levinas

Si la parole n'est pas un jeu et la langue un système de signes arbitraires, il faudra déployer d'après E. Levinas son fondement langagier et sa matérialité. Ainsi comprise, elle forme une relation, constitue une subjectivité, contribue à une responsabilité et à un témoignage. Elle noue un lien avec le monde et couronne toutes les recherches de la sagesse. Selon la Révélation, elle est la première et l'ultime étape de la connaissance; dans la philosophie de Levinas, elle fonde une tension entre la parole originelle et le langage. Et si on paraphrase L. Wittgenstein, la langue désigne une limite de notre connaissance et protège ce qui est indicible. Sur cette limite de la connaissance affective et spirituelle, la langue cède à la parole originelle, et le «visage» se laisse transcender par la lumière, rappelant ainsi le *Sens* et le *Logos* johannique. La parole ultime s'exprime-t-elle à travers le «visage»? Comment E. Levinas continue-t-il à influencer la pensée contemporaine? Dans une telle perspective, nous voudrons aborder un débat sur le sens, la parole, le visage, l'éthique et l'esthétique, voire l'imperfection dans la philosophie de Levinas; dans ce contexte nous nous référerons également à la patristique classique.