

Andrzej Leder

Jak u Lévinasa słowo staje się obrazem...

Sztuka i Filozofia 3839, 57-63

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.

Andrzej Leder

Jak u Lévinasa słowo staje się obrazem...

*A przecież je nazywa;
człowiek komunikuje się, nazywając rzeczy.
Komu jednak się komunikuje?*

Walter Benjamin

I

W *Ekspozycji*, drugiej części swojej rozprawy *Inaczej niż być, lub ponad istotą*, Emmanuel Lévinas rozważa związek między językiem a czasem. Odwołuje się do różnicy ontyczno-ontologicznej, wprowadzonej przez Heideggera w analityce *Dasein*, aby – w sposób zapierający dech w piersiach – wykorzystać heideggerowskie „osłabienie myśli” – odpuszczenie, rozplynięcie bytów w byciu – dla jej ponownego wzmocnienia, utwierdzenia i przeniesienia w rejestr etyczny, rejestr relacji z Innym.

W wywodzie Lévinasa fascynuje mnie szczególnie praca nad słowem, nad jego konkretnością. I to konkretnością w dwóch znaczeniach. Przede wszystkim, jest to ten rodzaj myśli filozoficznej, która w swoich poszukiwaniach opiera się na uchwytnym kształcie języka. To konkretność w pierwszym sensie. W XX w. mistrzem takiej analizy, opartej na zagubionych znaczeniach słów, był wspomniany Martin Heidegger. Tropiąc ukryte pod warstwami czasu korzenie wyrazów, zapisane we fragmentach fonemów, w dźwiękach skrywających się w otchłani czasu, wyprowadzał z nich nowe konfiguracje znaczeń, istotne dla filozofii. Ale już na tym poziomie Lévinas pokazuje swoją niezależność. O ile w hermeneutyce Heideggera to sens słowa jawi się jako materiał, na którym odbywa się praca filozoficzna, o tyle we wspomnianych fragmentach Lévinas bierze na warsztat kategorie gramatyczne, syntaksę.

Wydaje się, że jest to droga trudniejsza. O ile Heidegger tak potrafił operować na znaczeniach starogreckich – zwykle – słów, że jakoś zawsze wskazywały one ku transcendującemu sensowi bycia, Lévinas w swoich poszukiwaniach drogi ku transcendencji Innego nie wykorzystuje samej pozytywności treści, lecz to, co z treści zawiera się w formie. W tym geście oddaje hołd jednej z najważniejszych myśli „przełomu językowego” w filozofii XX w., a mianowicie tezie o prymacie znaczeniotwórczej formy języka nad poszczególnymi, pozytywnie określonymi treściami.

Zauważmy, że teza ta stanowiła też mocne uzasadnienie immanentystycznej orientacji w filozofii. Na dwóch biegunach myślenia filozoficznego o języku – u Wittgensteina w *Traktacie...* i de Saussure'a w *Kursie...* – znajdujemy podobną intuicję. Językowe treści pozytywne są myśleniu niedostępne, czyli w tym sensie transcendentne, to natomiast, co możemy bezpośrednio uchwycić w samej immanencji, to znaczeniowótórcze formy, logiczną czy strukturalną gramatykę języka.

Lévinas podejmuje próbę wykazania, że właśnie w tym obszarze, w tym co w języku najbardziej immanentne, w jego formie, tkwi konieczne odniesienie do transcendencji Innego. Co więcej, chce pokazać, że to właśnie owo odniesienie, relacja z Innym, decyduje o kształcie gramatycznej formy. Jeżeli znalazłby „drzwi do transcendencji” właśnie w tym, co miało być dla filozofii języka samym sercem immanentystycznej pewności, jego projekt ugruntowania filozofii w relacji z Innym objąłby właściwie całość możliwego myślenia. Wyzwanie, które rzucił immanentystycznym konstrukcjom współczesnej mu filozofii znalazłoby wtedy swoje ukoronowanie. Taka jest, jak sądzę, stawka, o którą gra się w analizowanych przeze mnie fragmentach.

Chcąc dokonać owego wiązania struktury języka i transcendencji Innego, mógłby Lévinas wejść na drogę eksplorowaną w filozofiach przed-krytycznych. Drogę, która uznaje, iż Inny ustanawia dla nas albo w jakiś sposób narzuca nam formę języka i myślenia. Często zresztą tak jest rozumiany. Naraziłby się jednak wtedy od razu na krytykę o charakterze nominalistycznym, aktualną od Ockhama do neo-pozytywizmu, a także na ważniejszą dla nas uwagę krytyczną, kantowską z ducha, iż przekracza granice, które rozum wyznaczyć sobie musi w badaniu samego siebie.

Lévinas wybiera jednak zupełnie inną strategię. Nie zakłada źródłowej transcendencji, lecz szuka w przejrzystym szkielecie form gramatycznych tych momentów, które wskazują na konieczne określenie ich przez relację z Innym. Zakłada, że jeżeli samo ukształtowanie form, ich *morphe* okaże się jednoznacznym śladem Innego, jego cel zostanie osiągnięty. Musi zatem doprowadzić do tego, by formy języka utraciły swój czysto „negatywny” – w sensie: pozbawiony pozytywnych treści – charakter, na który taki nacisk kładli XX-wieczni myśliciele, by właśnie uchwycić je jako pewne figury, kształty, obrazy.

I tu dochodzimy do drugiego sensu owej konkretności słowa, o której wspominałem. Lévinas jakby wprawiał formy syntaktyczne w delikatną wibrację; ten ruch zaś powoduje, że przestają być one jedynie negatywnymi określeniami pozycji słów, tracą swój czysto formalny sposób istnienia, a zaczynają wtapiać się w wielką przestrzeń znaczącości, uzyskują pewną zmysłową wręcz pozytywność, konkretność. I dopiero z tej perspektywy odpowiedź Innemu jawi się jako konieczna, warunkuje ona bowiem ocalenie jednostkowej formy słowa z nieuchronnego regresu w coraz głębszą, heideggerowską w charakterze, otchłań obrazów bycia.

II

Wywód, który chcę omówić, zaczyna się od formy czasownika. Lévinas stwierdza, że czasownik może być „rozumiany jako rzeczownik, określający pewne

wydarzenie”¹ wydarzenie temporalizacji, czasowania. Poprzez język bycie bytów można więc ująć na dwa przeciwstawne sposoby jako desygnowanie tożsamości przez rzeczowniki albo – i to jest moment nowatorski – system „rozprowadzający” bycie na jego *modi* przez czasowniki.

Ale – dodaje Lévinas z naciskiem – „czasownik spełnia samą swoją czasownikowość, przestając nazywać działania i wydarzenia, przestając nazywać w ogóle”. Jego istotą jest sama temporalizacja, nieujęta jako coś, byt. To jest istotny sens czasownika *być*, jego sensem jest *bycie*.

Czasownik, przestając nazywać, opuszcza sferę typowo językową, sferę „nazywającego lub przywołującego symbolizowania”. Lévinas zauważa w ten sposób, że odrywając czasownik od jego funkcji nazywania zdarzenia, opuszcza myśłą sferę naocznie nam danej rzeczywistości, sferę zdarzeń i fenomenów, wraz z medium języka jako narzędzia, które pozwala tę sferę „znaczyć”. To bezpośrednie nawiązanie do Heideggera pokazuje, że, według Lévinasa, trzeba wejść na drogę różnicy ontyczno-ontologicznej, by w ogóle sproblematyzować kwestię języka. Inaczej pozostajemy w sferze zwykłych referencji, języka jako narzędzia.

Dostrzegamy tu intuicję, którą Walter Benjamin bezpośrednio uchwycił w swoim eseju o języku: „człowiek czyni język narzędziem (a mianowicie niestosownego dla siebie poznania), a tym samym sprawia także, iż przynajmniej częściowo język składa się z *samych* znaków”². U Benjamina to jednak dzieje się dlatego, że człowiek wykracza „z czystego języka nazw”³. Niestosowność naszego poznania wiąże się z tym, że żyjemy w świecie upadłym, utraciliśmy „język Adamowy”. Sądzić można, że Lévinas również wpisuje się w tradycję, rozpoznającą naszą kondycję jako upadłą. Samo funkcjonowanie czasownika, jego czasownikowość wyrażająca czas jako „niedostrzegalną zmianę”, jest znakiem szczególnej kondycji naszego świata, który dąży od czegoś ku czemuś.

O ile jednak Benjamin w swoim eseju opisuje drogę od czystego języka nazw do języka znaków, języka takim, jakim go znamy i który stanowi uprzywilejowany obszar badania immanentystycznych filozofii lingwistycznych, o tyle myśl Lévinasa posuwa się w przeciwnym kierunku. Wychodzi od języka takiego, jakim jest, podaje go w wątpliwość, pisząc „język nie sprowadza się do systemu znaków, które są duplikatem bytów i relacji”⁴, a następnie przekracza ten poziom, by porzucić wszelką ideę tożsamości, a więc nazwy. To przekroczenie nie wyprowadza nas jednak ze sfery immanentnej, wręcz przeciwnie, dopiero dzięki niemu doświadczamy rozplywania się bytów w bycie, z całym jego opisanym przez Heideggera ciężarem.

Konstrukcja wyводу przypomina tę, którą nakreślił Lévinas w *Całości i nieskończoności*, by pokazać, jak ateizm, uznanie radykalnej separacji, jest warunkiem odkrycia odniesienia do Innego. Pominięcie pierwszego kroku, naiwny realizm twierdzący, że samo istnienie imienia, nazwy, zakłada istnienie transcendentnego

¹ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 61; kolejne dwa cytowania ze strony 61.

² W. Benjamin, „O języku w ogóle i o języku człowieka”, przeł. A. Lipszyc; w: *Literatura na świecie*, nr 5-6/2011, s. 22.

³ Tamże.

⁴ E. Lévinas, *Inaczej*, s. 62.

bytu imieniem nazywanego, określa tam Lévinas jako „pogański” ślad, zawsze tkwiący w religiach pozytywnych. Pisze: „Relacja metafizyczna – idea Nieskończoności – wiąże się z noumenem, który nie jest numenem. Ten noumen różni się od pojęcia Boga, jakie posiadają wierni religii pozytywnych, niezbyt wyzwoleni z więzów partycypacji i bezwiednie pogrążeni w micie”⁵.

Powiedziałbym, że o ile w odwołaniu do *cogito* szuka Lévinas drogi do Innego poprzez solipsyzm kartezjańskiego wątpienia; tego, które metafizycznie ukształtowało nowożytność, to w dyskutowanym fragmencie *Inaczej niż być*, wychodzi od radykalnych tez dwudziestowiecznego nominalizmu, będącego rdzeniem „zwrotu językowego w filozofii”, by przekroczyć owe tezy ku Innemu. W obu wypadkach jednak punktem wyjścia jest dla niego metodologiczny sceptycyzm, postawa krytyczna, zakazująca rozumowi działać poza granicami jego władzy. To czyni jego filozofię tak mocną, jak najdalszą od naiwności metafizycznego realizmu.

III

Wróćmy więc do samego wywodu. Czasownikiem, pełniącym funkcję czasownika nienazywającego, wyrrywającego się z przymusu wskazywania tożsamości, jest czasownik *być*. Temporalizacja to bycie – i stąd: bycie jest czasownikiem samym. Lévinas pokazuje, że sama możliwość różnicy ontyczno-ontologicznej jako *bycie* jest czasownikiem, a więc czymś językowym, ale jednocześnie językowym w jakimś nowym, innym sensie.

Lévinas ujmuje ten nowy sposób przejawiania się czasownikowości czasownika, używając niesłychanie zmysłowych określeń. Bycie to „dziwne czasowe mrowienie”, jego istota „wibruje”, a jego jakości, jako wrażenia, „dźwięczą przysłówkowo”⁶, czyli są „jak?” samego bycia. Wraz z rozpoznaniem różnicy ontyczno-ontologicznej język wypada ze sfery oznaczania, a wchodzi w sferę zmysłowości, gdzie jest doznaniem: mrowieniem, wibrowaniem, dźwięczeniem, lecz nie – znaczeniem. Język znaczący „jest narodził się na czasowniku”⁷, czasownik zaś jako bycie-nie-oznaczające, pozbawione arbitralności znaku, jest ujmowany przez jakiś rodzaj bezpośredniego, zmysłowego czucia. Jak dźwiękowy czy dotykowy obraz.

Można by pomyśleć, że wpada tu Lévinas, tak jak mu to w *Przemocy i metafizyce* przepowiedział Derrida, w heideggerowskie tory opiewania bezpośredniości bycia. Byłoby wtedy tak, że nie można oderwać się od myślenia o języku jako referencji, nie popadając w wibrującą, nieodróżnicowaną aż do mdłości bezpośredniość *bycia*. Gdybyśmy jednak w tym pozostali, uzyskalibyśmy jakąś post-nietzscheańską filozofię w stylu Vattimo, w której musimy tylko przeboleć naszą nieuchronnie traconą tożsamość i z rezygnacją rozpuścić się w bycie.

⁵ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 77.

⁶ Wszystkie trzy cytowania: E. Lévinas, *Inaczej*, s. 62.

⁷ Tamże, s. 62.

Ale Lévinas przekracza – jak sądzę skutecznie – tę pułapkę. Chce ugryźć kwestię od strony samego nerwu filozofii Heideggerowskiej – od kwestii różnicy ontyczno-ontologicznej właśnie. Zadając niewinne z pozoru pytanie – co czyni w ogóle tę różnicę możliwą?⁸ Dlaczego wszyscy nie jesteśmy dobrymi pozytywistami, zadowolającymi się arbitralnym charakterem znaku i związanym z nim, wracając do określenia Benjamina, „niestosownym poznaniem”? A jeśli już, na wzór Heideggera, kwestionujemy proste odniesienie słów i rzeczy, by wejść w sferę bycia bytów, to czy nie pozostaniemy w tej otchłani niezróżnicowania na zawsze? Lévinas wyprowadza nas z tej magmy czasowania, błyskotliwie wykorzystując istnienie formy czasownika, jaką jest *participation* „stawanie się *participe*, imiesłowem”, imiesłowem biernym.

Prześledźmy kroki tego postępowania. Pierwsza teza Lévinasa jest taka, że tak samo bycie, jak byt, a więc sama różnica ontyczno-ontologiczna, „zawdzięczają swój ciężar Mówieniu, z którego biorą początek”. W świetle dotychczasowego wywodu jest to oczywiste. A jednocześnie – i tu Lévinas wykracza poza perspektywę Heideggera – mimo że mówienie pozwala odróżnić byty od ich bycia, nie to jest najważniejszym znaczeniem Mówienia, „nie polega [ono] na anonsowaniu istoty i bytów”⁹. To myśl kluczowa dla wywodu Lévinasa, sam ją podkreśla, pisząc: „oto jedna z tez niniejszej książki”.

Zdanie, które jest miejscem rozgrywania się różnicy ontyczno-ontologicznej¹⁰ w swej formie wykracza poza wymiar tej różnicy. Jako *proposition*, a więc zdanie oznajmujące, jest jednocześnie pro-pozycją, zwróceniem się do Innego. Sama możliwość różnicy ontyczno-ontologicznej wynika z tej podwójnej intencji tkwiącej w zdaniu; intencji, mierzącej w sens, a jednocześnie ujawniającej ten sens Innemu. Mówiąc językiem Heideggera, intencji „wypasania bycia”, ale też – a tego u Heideggera już brak, „wypasania” go dla kogoś innego. To napięcie jest siłą, „rozciągającą” chwilę terażniejszą w „diachronię”, a zasadą tego rozciągnięcia jest zdolność do odpowiedzi Innemu, nazwana przez Lévinasa odpowiedzialnością.

W *Poza istnieniem* odpowiedzialność opisuje Lévinas jako „odwróconą intencjonalność” świadomości, świadomość nie jest tu świadomością czegoś, bytu, nazwy, lecz „rozpoznana zostanie jako substytucja”¹¹. „Odwrócona intencjonalność” to skrajna i niedobrowolna bierność w relacji z Innym, którą jest akt mówienia jako otwarcie, ekspozycja, wystawienie się. Tę bierność mówienia „jako zbliżenie” pokazuje Lévinas w rozbiciu podmiotu, jakim jest właśnie temporalizacja czasownika, czyli sama możliwość różnicy ontyczno-ontologicznej. Sobości jawi się ona jako to, co w samym czasowaniu sobości się przeciwstawia, Lévinas pisze o trudzie, bólu, starzeniu się, jako śladzie dysjunkcji.

Szczególnie ciekawy jest tu wywód dotyczący starzenia się. Starzenie nie zdarza się dlatego, że tkanki coś tracą i przeważają procesy rozpadu – to ujęcie byłoby ontyczne. Ontologicznie, za Heideggerem – to raczej komórki i tkanki się starzeją, bo Ja jako jestestwo jest czasujące. Ale, przekraczając perspektywę

⁸ To i następne: tamże, s. 80.

⁹ To i następne: tamże, s. 81.

¹⁰ To i następne: tamże, s. 81.

¹¹ Tamże, s. 83.

ontologiczną i stawiając pytanie w wymiarze etycznym, starzenie jest ekspozycją relacji z Innym. Jakiej? Może polegającej na pozostawieniu miejsca w terażniejszości – stale się usuwam z tego, co jest teraz, pozostawiając tylko rzeczy, a właściwie tylko nazwy rzeczy? Píše Lévinas: „Podmiot jest dla innego; jego bycie przemija dla innego; jego bycie umiera w znaczeniu”¹². Szczególnie to ostatnie – bycie umiera w znaczeniu – sugeruje podmiotowość, która usuwa się, pozostawiając znaczenie – świata – dla innego. Intencjonalność „aktywna” zwrócona ku rzeczom, podwaja się przez intencjonalność pasywną, wyrażającą się biernością ja wobec innego. W strukturze syntaktycznej ta druga intencjonalność przybiera formę imiesłowu, *participle*.

Imiesłów bierny to forma, w której czasownik staje się „jakby” przymiotnikiem: *starzejący się, strudzony, zbolały*, ale też, *radujący się*, a przede wszystkim *będący, bytujący*... Jednak jako forma przymiotnikowa, odpowiadając na pytanie „jaki?”, ciągle pozostaje w immanencji. Ale Lévinas zauważa, że ta forma jest też odpowiedzią na po-wołanie: *Hej! Będący! Starzejący się, zbolały, zamieszkujący*...

Píše więc Lévinas, że *Bytujący*, jest nie tylko *modi* bycia¹³. W *modi* bycia, jakim jest czasownik, tkwi wcześniejsza logicznie możliwość „partycypacji imiesłowu”. Ta możliwość „ma odmienne korzenie”, nie partycypacja w byciu, dzięki której „się jest” to możliwość wskazania przez Innego, po-wołania przez Imię, wezwania do bycia kimś. Nie można się od niego uchylić, wyrazem nieodwołalności tej odpowiedzi jest nieuchronne starzenie się¹⁴.

Opierając się na konkretnie formy gramatycznej, opuszcza więc Lévinas nieokreśloność, niereferencjalność fundamentalnej formy czasownikowej, *bycia* – to jest miejsca, do którego doprowadza nas Heidegger – i pokazuje, jak dzięki odpowiedzialności, pasywnej zdolności do odpowiedzi, w owej nieokreśloności wyłania się słowo-imię, po polsku zwane imiesłowem; to, jak píše Lévinas, „jednostka, stanowiąca konieczny element owej partycypacji imiesłowu w czasowniku”¹⁵.

Jednocześnie Inny, wzywając mnie do bycia kimś, zrywa moją heideggerowską ciągłość w byciu, czasownikowanie, tworzy moją podmiotowość w tym-oto położeniu, („jak?” tego wezwania). Z obiektywizacji tego położenia rodzi się rzecz, przedmiot jako rzeczownik (ale nie Imię) w swojej strukturze formalnej. Natychmiast oddaję go Innemu, nie jestem wobec niego suwerenny, tracę go, odpytywa ode mnie w ortogonalnej linii czasu, a więc w procesie mojego starzenia się. To jest właśnie ujawnienie podwójnej intencjonalności chwili terażniejszej, która stanowi prawdziwy „warunek warunku” różnicy ontyczno-ontologicznej wypowiedzianej w mowie.

Andrzej Leder: How the Word Becomes Image in Lévinas

I would like to present a deepened analysis of a few passages of Lévinas' "Otherwise than Being". This analysis is focused on the tension between what is

¹² Tamże, s. 90.

¹³ Tamże, s. 93.

¹⁴ Tamże, s. 94.

¹⁵ Tamże, s. 93.

figurative and non-figurative in the language. This tension belongs to the one of the most important determinants of the metaphysical construction of the world. I will try to show that Lévinas in his analysis that is performed in the dialogue with Heidegger avoids certain limitations immanent to this tension. The most important in this case are the limitations of the word and the image. The word, a spoken word is first of all a proper name and loses, according to Lévinas its characteristics of a being, a mere entity to transform itself, in a quasi-heideggerian way, into a form of the verb, that is it returns to the original ambiguity of the world. One can think that is way of losing a purity of "Adamic" language. What's more it makes the explanation of the universe of beings impossible. However, for Lévinas this transformation is crucial for he shows that in order to return to the world of proper names, the world of beings and the world of discourse the concept of the Other is indispensable.

Andrzej Leder: Comment la parole devient l'image en restant la parole chez Lévinas

Dans ma présentation j'entreprendrais une lecture intensive des certains passages d'*Autrement qu'être*. La perspective de cette lecture sera déterminée par la tension entre ce qui est, dans le langage, figuratif, et ce qui est non-figuratif. Cette tension reste une des axes les plus importantes dans la construction métaphysique du monde.

J'essaierais de montrer que dans ses analyses, menés en dialogue avec la pensée de Heidegger, Lévinas dépasse certaines limites déterminées par la tradition de ce controversé. La plus importante et celle qui sera l'objet de mon intérêt, est la limite entre la parole et l'image. Le mot, la parole, et surtout un nom, perd dans le raisonnement de Lévinas la position d'un étant pour - de la façon Heideggerienne - se dissoudre dans l'être de la forme du verbe, donc revenir à l'ambiguïté d'un monde toujours en flux. On pourrait penser, que nous perdons ainsi la pureté de la langue adamique. De plus, on ne saurait plus comment expliquer l'univers des étants. Mais cela est indispensable à Lévinas, il montrera, que pour revenir au univers des noms propres, des étants, le discours, ou le plaidoyer, de l'Autre est indispensable.