Emmanuel Levinas

Zupełnie inaczej

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 3 (21), 93-101

1975

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

Emmanuel Levinas

Zupełnie inaczej *

1. Jutro jest już dzisiaj

Czy dzieło Derridy jest linią demarkacyjną, przecinającą rozwój myśli na Zachodzie, podobnie jak kantyzm, który oddzielił filozofię dogmatyczną od krytycznej? Czy znów doszliśmy do kresu jakiejś naiwności, utajonego dogmatyzmu drzemiącego gdzieś na dnie tego, co uważaliśmy za zmysł krytyczny? Można postawić sobie te pytania. Idea jako spełnienie serii, która rozpoczyna się w naoczności nie mogąc się w niej spełnić („idea" w Kantowskim sensie słowa), działałaby zatem w obrębie samej naoczności: transcendentalny pozór, źródło metafizyki, wytwarzałby złudę w samym sercu obecności, nieustannie rozmijającej się ze sobą. Nowy rozdział w dziejach filozofii? Znaczyłby również ich ciągłość. Albowiem dzieje filozofii nie są najprawdopodobniej niczym innym, jak tylko rosnącą świadomością trudności myślenia.

Istota filozofii

Posuwamy się na razie poprzez jakieś *no man's land*, jesteśmy na pograniczu, gdzie niepewne wydają się nawet migocące zewsząd niepewności. Zawieszenie prawd! Niezwykła epoka! Czuje to chyba każdy w miarę, jak pisząc, przyłapuje się na tym, że używa dobrze znanych sobie pojęć z nadmierną

* Z „L'Arc" n° 54.

przezornością, mimo że nowa krytyka podałaby w wątpliwość zarówno sens nieostrożności, jak i cnotę ostrożności. Kiedy czytamy te teksty, wyjątkowo ścisłe, a przecież tak osobliwe, zdajemy sobie sprawę, że jest to nowy styl myślenia. W *La Voix et le Phénomène*, dziele burzącym logo-centryczny dyskurs, żaden strzępek zdania nie jest przypadkowy. Z cudowną ścisłością, której nauczył się oczywiście w szkole fenomenologicznej, śledząc dyskretne gesty Husserla i zamaszyste ruchy Heideggera, ale którą uprawia konsekwentnie, jak skończony artysta — Derrida odwraca „pojęcie graniczne" we wstępne, brak w źródło, otchłań w warunek, dyskurs w miejsce, nawet te odwrócenia odwraca w przeznaczenie, oczyszczając pojęcia z ich ontycznego pogłosu, uwalniając je od alternatywy prawdy i fałszu. Na początku wszystko jest na swoim miejscu, ale po paru stronach, paru fragmentach będących niebezpiecznym zakwestionowaniem wszystkiego, nic nie jest już dostępne dla myśli. Jest to, poza filozoficzną doniosłością zdań, także efekt czysto literacki, jakiś nieznany dreszcz. Jest to poezja Derridy.

Poetyckie dreszcze

Czytając go mam przed oczami exodus roku 1940. Cofający się oddział wojska dociera do pewnej miejscowości, która jeszcze niczego nie podejrzewa, gdzie kawiarnie są otwarte, panie gromadzą się w magazynie „Nowości dla pań", fryzjerzy fryzują, piekarze wypiekają, wicehrabiowie spotykają się z innymi wicehrabiami i opowiadają sobie anegdotki o wicehrabiach. W godzinę później wszystko jest tam ruiną i opuszczeniem. Opustoszały domy, zamknięte lub otwarte na oścież, mieszkańców porwał prąd samochodów i pieszych ciągnących ulicami, które jak niegdyś znów stały się szlakami, wyznaczonymi w niepamiętnych czasach przez wielkie wędrówki ludów. Oto symboliczny epizod z dni tego „międzyczasu": gdzieś pomiędzy Paryżem a Alençon. Na pół pijany fryzjer zapraszał ciągnących drogą

żołnierzy — mówił do nich „chłopaki", używając tego swoistego patriotycznego języka, który unosił się wtedy nad nimi wszystkimi lub dobywał się gdzieś z otchłani chaosu — by wpadli do niego, a ogoli ich za darmo. Golił ich więc za darmo, przy pomocy dwóch kolegów — i to było dzisiaj. Odkładanie do jutra, dopiero przez przyszłość ujawniona zwłoka, zostało rozmyte, wchłonięte przez teraźniejszość, przez obecność. Czas dobiegał swego kresu wraz z końcem lub chwilowym zniknięciem Francji. Chyba, że ów fryzjer był równie szalony, jak owa czwarta forma szału w *Fajdrosie*, gdzie tkwi, od czasów Platona, dyskurs zachodniej metafizyki.

2. Przepędzenie czasu

Rozbiórka metafizyki

Filozofowanie ma być klęską, porzuceniem niemożliwej obecności. Zachodnia metafizyka, a prawdopodobnie także całe dzieje Europy, byłyby natomiast zgodnie z aparaturą pojęciową, którą Derrida demontuje czy rozbiera, wnoszeniem i ochroną tej obecności, mianowicie ustanowieniem samej idei podstawy, ustanowieniem całokształtu stosunków, które stają się doświadczeniem, a więc przejawem bytów wznoszących się w pewnym układzie architektonicznym na jakichś podwalinach, przejawem jakiegoś świata mogącego się konstruować lub — jak to się powiada — konstytuować wobec apercepcji transcendentalnej. Obecność teraźniejszości, skupienie i synchronia. Nie wolno niczego porzucać! Niczego zatracić! Zachować wszystko w jego własnych kształtach! Bezpieczeństwo narodów europejskich, kryjących się za swoimi granicami i murami domów, pewnych swojej własności (*Eigenheit* staje się *Eigentum*), nie jest warunkiem socjologicznym myśli metafizycznej, ale samą projekcją tej myśli. Projekcją, której spełnienie jest niemożliwe, ciągle odraczane, a także mesjaniczną

przyszłością, jak ów brak obecności. *La Voix et le Phènomène* odsłania ten metafizyczny zwid obecności (podtrzymywany przez wsłuchany w siebie głos, a mianowicie obecność i posiadanie złączone w samowiedzy). Zwid czy złuda, w każdym razie coś poprzedzającego ontyczną złudę i pozór, a nawet podział na rzeczywistość i urojenie. Piętno tego nosi wszelki materializm, podobnie jak idealizm.

Porzucenie obecności i prawdziwości

Porzucenie obecności prowadzi do porzucenia prawd, do znaczeń, które nie muszą odpowiadać na władcze wezwanie Wiedzy. Prawdziwość nie jest już podniesiona do rzędu prawdziwości wiecznej lub wszechczasowej — to względność, której nie mógł pojąć żaden historyzm, to wyprowadzenie, wydalenie Wiedzy poza granice sceptycyzmu, który nie przestawał żywić miłości do prawdy nawet wówczas, kiedy nie czuł się w stanie jej ogarnąć. Od tej chwili znaczenia nie kierują się już ku prawdzie. Nie ona jest tą wielką sprawą, o którą chodzi! Byciu nie udaje się być w pełni, do końca; grożący mu upadek wymaga nowych wybiegów, narzuca konieczność odwołania się do znaków w samym sercu umykającej przed sobą obecności, ale z elementu znaczonego tych znaków biorą się jedynie nowe znaki. Husserliańskie pojęcie nieskończonej iteracji, którego pojmowanie opiera się na „idei w sensie Kantowskim", oddala bez przerwy jednoczesność elementu znaczonego i obecności. Obecność ta, zawsze tylko wskazywana, nie daje się uchwycić, stąd postępujące zużycie elementu znaczonego. Wyzwala to cały system znaków, elementów znaczących nie mających już elementów znaczonych, system języka, którym nie rządzi żaden pełny sens. Przez to plenienie się daje znać o sobie gra na zwłokę-o-różnicę, w której następuje rozbiórka obecności, bezterminowe odraczanie, którym jest sam czas, lub ściślej, którym jest przepędzanie czasu. Gra tocząca się w szczelinach *bytu*, gdzie ośrodki grawitacji nie są takie same jak w świecie. Ale czy ośrodki w ogóle istnieją?

Czy istnieje grawitacja? Czy istnieje? Wszystko jest zupełnie inaczej, jeśli w ogóle możemy jeszcze mówić o byciu.

Tym, co pozostaje po rozbiórce, jest oczywiście surowa architektura dyskursu, który rozkłada i używa w czasie teraźniejszym czasownika „być" w zdaniach orzekających. Ale nawet w toku tego dyskursu podważającego w posadach prawdziwość Derrida potrafi jeszcze postawić, wobec oczywistości przeżywanej teraźniejszości, pytanie: „czy to pewne?", jak gdyby nic pewnego nie mogło się już ostać i jak gdyby pewność i niepewność mogły mieć jeszcze jakiekolwiek znaczenie.

Pewność i niepewność

Można by pokusić się o potraktowanie tego odwołania się do logocentrycznego języka jako argumentu wymierzonego przeciw temu językowi, by podać w wątpliwość przeprowadzony rozkład. Drogę tę wybierano po wielekroć dla rozprawienia się ze sceptycyzmem, ale zawsze sceptycyzm, zrazu powalony i podeptany, podnosił się, by powrócić do filozofii jako jej prawowite dziecię. Sam Derrida zapewne nie zawsze wzgardzał tą drogą w swoich polemikach.

Ale idąc tą drogą można by ominąć znaczenie zawarte w tej niekonsekwencji, przejść obok niezbywalnej nie-jednoczesności Wysłowionego i samego Wysłowienia, minąć wyrwę, która nastąpiła w ich korelacji, wyrwę nieznaczną, ale wystarczająco szeroką, by mógł wkraść się do niej sceptyczny dyskurs, nie dający się zagłuszyć przez przeciwieństwo między znaczeniem, co jest przezeń wysłowione, a samym faktem rozgłoszenia czegoś wysłowionego. To tak, jakby obu znaczeniom brakowało jednoczesności właśnie po to, by sprzeczność rozerwała wiążący je węzeł. Jak gdyby korelacja Wysłowienia i Wysłowionego była dia-chronią czegoś, co nie daje się spoić, jak gdyby sytuacja Wysłowienia była już dla Wysłowionego zwykłym „wspomnieniem

retencyjnym", mimo że ułamki czasu zużytego przy Wysłowieniu nie znajdowałyby się w tym wspomnieniu.

Prawda prawd jest zatem nie do ogarnięcia w ułamku czasu ani też w syntezie, w której zatrzymuje się rzekomy ruch dialektyki. Tkwi i w Wysłowionym i w Odwołanym i w Inaczej Powiedzianym — powrót, podjęcie, redukcja; oto dzieje filozofii lub ich wstępna postać. Czy to właśnie sugeruje nam Blanchot w *L'attente... L'oubli...* przydając kolejno podmiotowi zdania predykat w formie twierdzącej i przeczącej? Nie jest to, być może, w stylu pleniącego się słowa, ale jest z tego samego nie-świata, kresu prawd wiecznych, których agonii i konwulsyjnych podskoków nie mogą sobie nawet wyobrazić ani empiryzm, ani relatywizm historyczny. To wcale nie absurd, że ścisła refleksja pozwala dojrzeć owe szczeliny bytu, gdzie sama ta refleksja zaprzecza sobie. Nie można nic zobaczyć bez tematyzacji lub bez ukośnych promieni, które wysyła refleksja, nawet jeśli chodzi o coś z natury swojej nietematyzowalnego.

Drogą do tych „miejsc" leżących na bezdrożach, w podziemiach miejsc naszego doświadczenia, nie jest w każdym razie zamęt zrobiony przez tych, którzy — przerażająco doświadczeni, cudownie inteligentni i bardziej derridowscy niż sam Derrida — interpretują jego niezwykłe dzieło za pomocą wszystkich jego słów kluczowych naraz, nie mając ani nam nie pozostawiając czasu na to, by powrócić do myśli, której słowa te towarzyszą.

3. Chiasma

Krytyka doprowadzona do końca

Krytyka Derridy, która wyzwala czas z jego podporządkowania teraźniejszości, która nie uważa przeszłości i przyszłości jedynie za modalności, modyfikacje lub modulacje obecności, która zrywa z traktowaniem znaków na równi z ele-

mentami znaczonymi, doprowadza do ostateczności Bergsonowską krytykę bytu i Kantowską krytykę metafizyki. Ta rozbiórka obecności sprawia, że świadectwo, które świadomość sobie wystawia, traci swoje Kartezjańskie przywileje. Czyż trzeba się usprawiedliwiać z powołania się na tych dawnych autorów? Nie przeszkadza to zgoła owemu doprowadzeniu do ostateczności w odsłonięciu dziwnego nieporządku, przekreślającego zasadę wyłączonego środka i odrzucającego dysjunkcję między twierdzeniem a przeczeniem, ową potężną alternatywę, dzięki której komputery decydują o losach świata.

Przyjęte zostanie mniej chętnie — a Derrida zapewne to odrzuci — że ta krytyka bytu w jego wiecznej idealnej obecności pozwala po raz pierwszy w dziejach świata zachodniego ujmować bytowość stworzeń bez odwoływania się do ontycznej opowieści o boskiej operacji, bez uważania od samego początku „bycia" stworzeń za coś w rodzaju bytu, bez stosowania negatywnych i empirycznych pojęć w rodzaju przygodności lub „powstawania i niszczenia", które są równie ontyczne jak pojęcie niezniszczalności Całości. Po raz pierwszy „pomniejszone bycie" stworzeń ukazane jest w całej dosłowności tego odsłownego rzeczownika. By uniknąć w tym ujęciu powrotu do metafizyki obecności, trzeba co prawda szukać dla operacyjnego pojęcia znaku, który uzupełnia ułomną obecność, innego odniesienia niż ułomność tego znaku, i innego miejsca niż Wysłowione należące do mowy ustnej lub pisanej, innego miejsca niż język oddany całkowicie do dyspozycji mówiących, również udających synchronię, prawdziwą obecność systemu znaków, którą zakłada wszelka empiryczna jednoczesność. Ale czy poszukiwanie pozytywnego sposobu wyrażenia tej rozmijającej się z sobą obecności nie jest jeszcze jednym sposobem powrotu do obecności, z którą coś takiego jak pozytywność się zbiega? Powiedzieć, że to rozminięcie należy nadal do bytu, to tyle, co pozostać

Byt a bycie

w zaklętym kręgu bytu i nicości i zachować dla bytu tylko gorycz nieszczęścia. Jest ono zapewne pewniejsze niż spodziewane szczęście, które, poza rozkosznym upojeniem, oznacza także niemożliwą pełnię obecności. Ale czy ontologia jest bez wyjścia? To, że mowa jest zaszczepiona na prawie niezauważalnej różnicy czasu, że swoiste dla niej wysłowienie jest odgrodzone od wysłowionego, że korelacja nie jest ścisła (i przerywa jedność apercepcji, a w konsekwencji również możliwości doświadczenia), wszystko to umieszcza na pewno mowę poza tym, co empiryczne, a co wyczerpuje się w obecności lub w jej brakach. Trzeba, oczywiście, kiedyś w oparciu o Wysłowienie i jego znaczenie odnaleźć jego korelację z Wysłowionym — a nie jest to niemożliwe. Atoli Wysłowienie nie wyczerpuje się w Wysłowionym, zaś znak nie wyrósł na gruncie ontologii Wysłowionego, by uzyskać od niego ową paradoksalną strukturę relacji (która zadziwiała Platona do tego stopnia, że popychała go do ojcobóstwa), by uzupełniać umykającą przed sobą obecność. Znak, tak jak Wysłowienie, jest nad-zwyczajnym — w stosunku do przeciwprądu obecności — zdarzeniem wystawienia się na drugiego, poddania się mu, czyli zdarzeniem subiektywnym. To jeden-dla-drugiego. Jest znaczeniem, którego nie wyczerpuje zwykła nie-obecność naoczności i obecności. Pytamy zatem: skąd pochodzi znak, który jest rdzeniem rozmijającej się z sobą obecności, lub niezespalana diachronią, która jest rdzeniem stworzeniowości? Nie ma on takiego początku (o ile w ogóle ma początek, o ile nie jest od początku do końca anarchią) jak wysłowione. Czy podstawienie, uzupełnienie, owo jeden-dla-drugiego, zawieszające to, co-dla-siebie, nie jest tym, co-dla-innego, moją odpowiedzialnością za kogoś innego? Różnica między Tożsamym ze sobą a Innym jest nie-różnicą dla tego innego danego mi poprzez braterstwo. To, co w analizie dokonującej rozbiórki ukazuje się jako

Odnaleźć korelację z Wysłowionym

rozmijanie się z osobą, nie jest nadmiarem — byłaby to jeszcze jedna obietnica szczęścia i ontologiczna pozostałość — ale lepszym zbliżeniem, doskonaleniem, wyniesieniem, etyką poprzedzającą byt lub Dobrem ponad Bytem, że zacytuję raz jeszcze pewnego dawnego filozofa. Obecność teraźniejszości, którą Kartezjusz odkrył w *cogito*, nie zdając sobie sprawy z nękającej je nieświadomości, rozpłynęła mu się w ręku wraz z ideą Boga, której nie mógł w sobie zawrzeć.

Nie będziemy rozwijać tej myśli w stronę przeciwną do tej, w którą pleni się jej słowo. Śmieszna ambicja „poprawienia" prawdziwego filozofa nie jest oczywiście naszym zamiarem [1]. Wystarczy, że jego droga przecina się z naszą, i jest to chyba jedyny sposób spotkania się na terenie filozofii. Podkreślając zasadniczą doniosłość zagadnień postawionych przez Derridę, chcieliśmy po prostu wyrazić przyjemność, jaką sprawiło nam to spotkanie w samym sercu chiasmy.

Przełożyła *Joanna Skoczylas*
Przekład przejrzał *Stanisław Cichowicz*

[1] Ambicję taką przypisał złośliwie Kant Salomonowi Maimonowi — w odniesieniu do filozofii krytycznej — w liście do Reinholda z 28 marca 1789 r. Nigdy nie ma dwóch podobnych do siebie sytuacji, to prawda. I to z wielu przyczyn!