

Dobrosław KOT

## NIESŁYCHANY OBCY

*Obcy jest niesłuchany w tym sensie, że swoim słowem rozsądza nasze spoglądanie, ale przecież musimy być na to słowo jakoś gotowi. „Zarazem” słuchania i mówienia wyznacza zupełnie inny horyzont niż dysonans między narzucaniem się głosu a narzucającym się rzeczy spoglądaniem. W uprzedniości głosu mieści się i słuchanie, i mówienie. Obcy jest niesłuchany, ale zarazem jest słyszalny, słyszany, a bywa, że i wysłuchany.*

Greckie słowo „xenos” mieni się od znaczeń. Są wśród nich: „obcy”, „gość” (ale też „podejmujący gości”), „cudzoziemiec”, „wygnaniec”, a także: „niezwykły”, „niezrozumiały” i „niesłuchany”.

„Niesłuchany” to dziwne słowo. Wypowiada ono niezwykłość i obcość za pomocą metaforyki słuchania. Jednocześnie samo „słuchanie”, zanegowane w tym słowie, wymyka się rozumieniu. „Niesłuchany” to nie to samo co „niesłyszany”, „niesłyszalny” czy „niewysłuchany”. Wydaje się, że odkształcenie rdzenia w tym słowie pełni analogiczną funkcję, jak w przypadku słowa „nie-spotykany”. Niespotykany wprawdzie został przez nas spotkany, ale spotkanie to traktowane jest jako coś niezwykłego, wyjątkowego. Niespotykane (niesłuchane) przychodzi jako obce; wprawdzie się przydarza, ale zwykle tak się nie dzieje. Niesłuchany wytrąca nas zatem z codzienności, z tego, co dzieje się zazwyczaj. I tu słowo to spotyka się bardzo blisko z „obcym”. Niesłuchany Obcy to pleonazm, ale owo słowne zdwojenie wskazuje pewną ścieżkę, na której rozpoczyna się przygoda z obcością: Obcy jako Niesłuchany.

Obcy jest niesłuchany, a samo „słuchanie” jest obce i niezrozumiałe. Być może warto pójść tropem tego słowa, które nie występuje poza negacją, a zatem – mimo podobieństw do „słuchania” – nie niesie żadnego pozytywnego sensu. Być może jest to sposób, by zbliżyć się do sposobu zjawiania się Obcego, nie niszcząc zarazem kruchej tkanki jego obcości. Drogą myślenia będzie tu próba zrozumienia słowa, nie zaś badanie fenomenu słuchania. Taka zamiana fenomenu na słowo może budzić wątpliwości. Fenomen kojarzy się jednak ze sferą wizualną, a przedmiotem namysłu jest tu coś, jak się wydaje, przeciwnego. Przejście między fenomenem a słowem jawi się jako nieoczywiste, istnieje jednak interesujący trop, którym chyba warto podążyć: „Fenomenologia jest ćwiczeniem się [...] w widzeniu. [...] «Słowo» jest najbardziej wrażliwym instrumentem optycznym. «Słowo» jest okiem otwierającym się (bądź przy- mykającym) na «grę» światłocienia. «Słowo» jest otwieraniem i zamykaniem

«jaskini». Uciekając się do truizmu, «widzieć» to – w sytuacji fenomenologicznej – nie tyle «wiedzieć», ile «wypowiedzieć» i «wypowiadać»<sup>1</sup>.

Tak ryzykowne postawienie sprawy pozwala trwać w napięciu między widzeniem słuchania a słuchaniem tego, co samo słuchanie mówi. Wydaje się jednak, że z tych samych powodów jest to miejsce dość bezpieczne dla zamysłu podjęcia próby zrozumienia tego, co „słuchane”.

Słuchanie nie bez powodu skojarzone jest ze skupieniem. Słuchanie to umiejętność odnalezienia się w hałasie, zdolność wyciszenia głosów nieistotnych i skupienia uwagi na głosie istotnym. Słuchanie polega zatem na gotowości do przemienienia zgiełku w ciszę po to, by wybrzmiał głos, na którym nam zależy. Wezwanie: „Słuchaj!”, nawołuje do zwrócenia uwagi. Samo słowo „słuchanie” jednak nie ułatwia skupienia. Trudno się w nie wsłuchać, gdyż „napina się ono, pręży do tysięcy połączeń”<sup>2</sup>. To bogate życie słowa ujawnia się w trzech napięciach: można słuchanie przeciwstawić patrzeniu lub widzeniu, można zderzyć słuchanie z czytaniem i wreszcie można skonstrastować słuchanie z nieposłuszeństwem.

Pierwszy sens – napięcie między widzeniem a słuchaniem, między metaforami światła i głosu – naprowadza na kontekst dyskusji między filozofią dialogu a tradycją myślenia zachodniego i wielkiego sporu o Innego. Drugi sens uruchamia dyskusję wokół oralności i piśmienności, naznaczoną w naszych czasach Derridiańską dekonstrukcją metafizyki<sup>3</sup>. Trzeci sens zaś otwiera problematykę etyczną i polityczną, wprowadzając pojęcia przemocy i władzy.

Można prześledzić po kolei wszystkie trzy drogi, licząc się z tym, że na każdej pojawiają się kolejne rozwidlające się ścieżki. Można też wybrać jedną z nich, licząc, że nie porzuca się tym samym pozostałych; że kiedyś dojdzie do ich przecięcia lub przynajmniej sąsiadowania z drogą wybraną, do wspólnego biegu. Skoro głównym wątkiem tych rozważań uczyniliśmy Niesłuchanego jako Obcego, to być może warto zacząć od pytania, jak Obcy jest napotykanym i jaką rolę w tym spotykaniu odgrywa słuchanie. Niebezzasadne będzie zatem rozpoczęcie niniejszych rozważań od refleksji nad napięciem między widzeniem a słuchaniem, z nadzieją, że wybór ten nie zamyka pozostałych ścieżek.

<sup>1</sup> C. W o d z i ń s k i, *Światłocienie zła*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 1998, s. 42n.

<sup>2</sup> B. S c h u l z, *Mityzacja rzeczywistości*, w: tenże, *Szkice krytyczne*, oprac. M. Kitowska-Łysiak, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2000, s. 11.

<sup>3</sup> Tego wątku nie będę tu szerzej rozwijał. Zagadnienie to zostało – poza pismami samego Derridy – w interesujący sposób przeanalizowane w pracy Joanny Michalik (zob. J. M i c h a l i k, *Filozofia i głos*, Nomos, Kraków 2010).

## WALKA METAFOR

Czy Innego widzę, czy raczej słyszę?

To pytanie łatwo zbyć. Dlaczego bowiem jakkolwiek zmysł miałby w doświadczeniu Obcego mieć pierwszeństwo? A jeśli nawet by tak było, to jakie znaczenie miałby prymat owego zmysłu dla spotkania z Innym? Być może, jeśli pozostaniemy na poziomie konkurencji dwóch zmysłów, spór między słyszeniem a widzeniem nie wyda się zbyt istotny. Te dwa akty wprowadzają nas jednak w spór zupełnie inny, w wojnę metafor światła i głosu. W sporze tym nie chodzi już tylko o wrażenia zmysłowe i ich hierarchię, lecz o samo rozumienie poznania i świata. Każda z owych metafor narzuca swoją perspektywę i przymusza do myślenia ze swego wnętrza. Używanie metafor nigdy nie jest bezkarne. Wciągając je w żywioł myślenia, musimy się liczyć z konsekwencjami: metafora przemycą ukryte sensy, które – z początku niezauważenie – prowadzą myślenie w nieoczekiwane rejony. Jednocześnie trudno myśleć bez metafor; nawet najściślejsze pojęcia filozofii – jak szacowna „substancja” – wnoszą sensy metaforyczne, od których nie sposób abstrahować.

Widzenie otwiera na metaforykę światła, na owo Platońskie jarzmo, które uruchamia skomplikowaną maszynę światłocienia, ruchu pomiędzy jaskinią a pełnym słońcem. Prawda jest ujawnianiem, jej kryteriami są jasność i wyrażność, ideałem poznania – widzenie tego, co najważniejsze. Wyjaśnianie, rozświetlanie, ujawnianie są jednak bezradne wobec ciemności: wobec tego, czego przeświecić się nie da<sup>4</sup>.

Słyszenie natomiast wprowadza metaforykę głosu. Poznanie dokonuje się dzięki mowie. O ile widzenie może odbywać się w samotności i nie potrzebuje nikogo poza samym widzącym, o tyle słuchanie zakłada obecność Innego. Ktoś mówi i ktoś słucha. Głos przechodzi pomiędzy, skądś wychodzi i do kądś dociera. Koncepcja świata, która stoi za metaforyką głosu, jest zatem na wskroś dialogiczna.

Napięcie między metaforykami światła i głosu ciekawie analizuje Józef Tischner, zestawiając Martina Heideggera z Franzem Rosenzweigiem. Wprowadza w ten sposób współczesne zderzenie Aten i Jerozolimy, dwóch starożytnych żywiołów myślenia<sup>5</sup>. W ujęciu krakowskiego filozofa ostatecznie wygrywa metafora wezwania, światło zostaje jej podporządkowane<sup>6</sup>. Tischner puentuje tu podejście całej filozofii dialogu.

<sup>4</sup> Zob. D. K o t, *Czcigodne jarzmo metafory*, „Ethos” 30(2017) nr 3(119), s. 77-92.

<sup>5</sup> Zob. J. T i s c h n e r, *Spór w królestwie metafor*, w: *Rozum i słowo. Eseje dialogiczne*, red. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, Wydawnictwo PAT, Kraków 1987, s. 57-68.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 67.

Metafora walki metafor jest niezwykle pociągająca. Oto gdzieś ponad myśleniem dokonuje się jakaś wojna, a zwycięstwo w niej przesądza, w którym kierunku nasze myślenie podaży. Czy jednak naprawdę metafory mogą walczyć? Czy ich odrębność nie sprawia raczej, że są ze sobą nieporównywalne, niemożliwe do zestawienia? Mówiąc językiem walki: nie ma pola bitwy, na którym mogłyby się spotkać. Wizja, w której słuchanie stanowi domenę myślenia biblijnego, a oglądanie – greckiego, jest pociągająca i porządkująca. Być może jednak rzeczywiste napięcie między słuchaniem a widzeniem ujawnia się w tym, że ciągle się przenikają i wędrują obok siebie, poza granicami kultur i starożytnych paradygmatów.

### SŁUCHANIE DEMONA

Zanim Platon opowiedział o jaskini, Sokrates usłyszał boski głos. Historia daimoniona, choć pozostająca w cieniu potężnej architektury Platońskiej metafizyki światła, od wieków przyciąga uwagę. Głos, który Sokrates słyszy od najmłodszych lat, odradza podejmowanie pewnych działań, lecz nigdy nie doradza, co należy uczynić<sup>7</sup>. W tym krótkim wyznaniu zawartym w *Obronie Sokratesa* łatwo przeoczyć głęboką intuicję, która ujawnia splot dramatyczny każdego słuchania. Najprościej bowiem jest utożsamić sokratejskiego daimoniona z sumieniem. Błąd wynikający z tego łatwego utożsamienia nie polega na tym, że w istocie daimonion nie ma nic wspólnego z sumieniem, lecz na tym, że jedynie wydaje się nam, iż dzięki tej najprostszej interpretacji wiemy lepiej, o czym mówi Sokrates. Pojawia się bowiem pytanie: po co Sokrates wspomina o tym, co powszechne i oczywiste, w aurze wyjątkowości? Skoro wszyscy słyszą ten sam głos, to po co mówić o boskości czy tajemniczości? Sokrates jednak sprawia wrażenie, jakby dzielił się jakimś unikalnym doświadczeniem. Może zatem samo doświadczenie jest powszechne, ale unikalny jest sposób, w jaki rozumie je Sokrates.

Głos przemawia tylko do Sokratesa, nikt inny go nie słyszy. Słyszając taki głos, możemy więc powiedzieć o nim: mój własny. Co więcej, mamy nadzieję, że nikt inny nie słyszy tego głosu, że nasze wątpliwości, skrupuły i wyrzuty sumienia nie są sprawą publiczną, dopóki sami tak nie zdecydujemy. Na ten jego unikalny charakter wskazuje Sokrates samym poruszeniem tego tematu. Skąd bowiem ma wiedzieć, czy inni słyszą podobne głosy? Oczywiście prosta analogia pozwala na takie rozpoznanie: nie mam bezpośredniego dostępu do dusz innych ludzi, ale zakładam, że pomiędzy moją duszą (daną mi bezpo-

<sup>7</sup> Por. P l a t o n, *Obrona Sokratesa*, XIX d, w: tenże, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1984, s. 270n.

średnio) a duszami innych zachodzi pewne podobieństwo. Głos daimoniona ma jednak charakter bardzo prywatny. W przywołanym fragmencie dialogu Platona prywatność ta zostaje wzmocniona samą treścią przekazu: głos odradza Sokratesowi zajmowanie się polityką<sup>8</sup>.

Już w tym miejscu ujawnia się różnica między słuchaniem a widzeniem: „rzecz widzenia” dana jest wszystkim, ma charakter publiczny. Głos przemawia w bardziej ukryty sposób. Rozumienia go nie można jednak zamknąć w sferze prywatności. Głos, który wydaje się tylko mój, odzywa się bowiem jako obcy: phone daimonion jest wprawdzie mój (w sensie: niczyj inny), ale pojawia się zawsze w kontrze do innego mojego głosu. Mam jakieś pragnienie, tęsknotę, potrzebę, dążę, by je zaspokoić. „Moje” zostaje utożsamione z przedmiotem tego pragnienia. W doświadczeniu pragnienia ów pierwszy głos jest właśnie najbardziej mój własny. Drugi głos, głos daimoniona, przychodzący niejako z zewnątrz (choć tylko do mnie), odradza podążenie za tym pierwszym. Gdyby nie głos daimoniona, zapewne odpowiedziałbym na wezwanie m o j e j potrzeby, m o j e g o pragnienia, dążąc do ich zaspokojenia. Głos przemawia więc w imieniu kogoś innego, kogoś, kim nie jestem lub kim w danym momencie nie chcę być. Phone daimonion jest Innym we mnie, obcym-moim głosem. Moja dusza staje się sceną rozmowy głosów, miejscem napięcia między nimi. Głos daimoniona otwiera przestrzeń słuchania i mówienia, ale też możliwość posłuszeństwa i nieposłuszeństwa.

I właśnie tę dwoistość daimoniona akcentuje Sokrates, nazywając głos „bóstwem”<sup>9</sup> (tak Władysław Witwicki tłumaczy słowa powiązane z greckim „daimonion”). *Uczta*<sup>10</sup> z kolei przynosi obszerną analizę demoniczności (daimoniczności), uzasadniającą głębię intuicji z *Obrony Sokratesa*. Demon jest pośrednikiem, kimś pomiędzy bogami a ludźmi. Bogom zanoszą ludzkie modlitwy, ludziom przekazuje boskie rozkazy: „Bóg nie zadaje się z człowiekiem, a wszelkie stosunki i rozmowy bogów z ludźmi, na jawie i we śnie, odbywają się za pośrednictwem tego demona. Kto zna się na tych rzeczach, jest człowiekiem demonicznym”<sup>11</sup>.

Sokrates zaś dowiedział się o tym wszystkim właśnie od demonicznego człowieka – od wieszczki Diotymy, i podczas sympozjonu referuje zebranym to, w co sam został niegdyś wprowadzony. W *Uczcie* demonem jest Eros, a więc miłość: jest ona pośrednikiem między bogami a ludźmi, stanowi medium, w którym rozgrywa się dramat między mną a Innym.

<sup>8</sup> Por. tamże, XIX d, s. 271.

<sup>9</sup> Por. tamże, XIX d, s. 270.

<sup>10</sup> Zob. t e n ż e, *Uczta*, tłum. A. Serafin, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2012.

<sup>11</sup> Tamże, 202 e-203 a, s. 53.

Głos demoniczny, którego podpowiedzi wyjawia Sokrates w swej mowie obrończej, sytuuje się w sferze Pomędzy. Nie tylko pomiędzy człowiekiem i bogami, ale także pomiędzy tym, co *m o j e*, a tym, co *i n n e*. W tym sensie głos ten jest głosem Obcego. Obcy ujawnia się poprzez głos. Milcząc, nie zdradza swego istnienia. Ów głos nie jest przez Sokratesa słyszany przez cały czas. Odzywa się niekiedy, w szczególnych sytuacjach namysłu etycznego. Poza tymi chwilami – milczy.

W opowieści o daimonionie można dostrzec głęboką intuicję dotyczącą napięcia między słuchaniem a widzeniem. Celem widzenia jest ujawnienie, wydobywanie na jaw i ostatecznie patrzenie prosto w słońce. Metaforyka głosu godzi się z obecnością cienia jako nieujawnienia: głos milczy, Obcy przemawia bowiem wtedy, kiedy chce. Nie jest dany bezpośrednio, nie można go zobaczyć ani zrozumieć. Można go usłyszeć; słuchanie jest jedynym możliwym sposobem tropienia śladów Obcego. Mamy tylko ślady czyjegoś głosu, na podstawie których – często na wyrost – wypowiadamy się o Obcym. W sytuacji zamilknięcia Obcego żadna nasza wyprawa poznawcza w jego kierunku, żadne oświeclanie nie mają sensu.

#### SPOJRZENIE, KTÓRE ZABIJA

Spojrzenie jest zawsze taką wyprawą ku Innemu: ku innej rzeczy, ku innemu człowiekowi. Struktura doświadczenia opartego na wyruszaniu w kierunku rzeczy oparta jest na przeciwstawieniu Ja i jakiegoś przedmiotu. Filozofowie dialogu niestrudzenie ostrzegali przed tymi ograniczeniami doświadczenia. Martin Buber pisał: „Doświadczający nie ma udziału w świecie. Doświadczenie jest przecież «w nim», a nie pomiędzy nim a światem. Świat nie ma udziału w doświadczeniu. Pozwala się doświadczać, ale jego to nie dotyczy, bowiem nie dodaje doń niczego i niczego w nim nie spotyka”<sup>12</sup>.

Doświadczenie to zatem dla Bubera relacja pozorna: między podmiotem a przedmiotem nie nawiązuje się żadna więź (słowo „relacja” Buber rezerwuje dla pary Ja-Ty). Zasadą doświadczenia jest bowiem uprzedmiotowienie, czynienie przedmiotu z wszystkiego, co napotykane w doświadczeniu. Proces obiektywizacji w fundamentalny sposób zafałszowuje prawdę o Innym, gdyż redukuje go do własności, które ujawniają się we wrażeniach. Ostatecznie te wrażenia są wewnątrz Ja, przefiltrowane i przemienione. Inny pozostaje w dystansie, niemożliwy do zobaczenia i ogarnięcia doświadczeniem.

<sup>12</sup> M. B u b e r, *Ja i Ty*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Pax, Warszawa 1992, s. 41.

Doświadczenie buduje świat Ja-To (w terminologii Bubera „Ja-Ono”). Piśze Buber: „Poznanie: patrzący, patrząc na Naprzeciw, postrzega istotę. To, co zobaczył, będzie musiał niewątpliwie ująć jako przedmiot, porównać z przedmiotami, zaszeregować pośród przedmiotów, przedmiotowo opisać i rozłożyć na części; może ono wejść do zasobów poznania jedynie jako Ono”<sup>13</sup>.

W świecie Ja-To Inny jest niespotykany, niemożliwy do spotkania. W tym sensie Obcy pozostaje niewidziany (ale też zapewne niezrozumiały i niesłychany). To ciągle wymykanie się Innego doświadczeniu stanowi dla filozofów spotkania przestrożę. Emmanuel Lévinas pyta: „Czy twarz nie jest dana widzeniu? Dlaczego epifania twarzy oznacza stosunek różny od relacji charakteryzujących każde doświadczenie zmysłowe?”<sup>14</sup>. Struktura doświadczenia, w tym oczywiście spoglądania, ma charakter intencjonalny: ukształtowane Ja (w terminologii Lévinasa „Toż-Samy”) wychyla się poza siebie i zagarnia to, co Inne, czyniąc je częścią samego siebie. „Moje” doświadczenie, „moje” widzenie, „moje” wrażenia – nieusuwalny od czasów Kartezjusza zaimek dzierżawczy wypowiada więcej, niż zakłada sama gramatyka: „Moje” dzierżawi, rządzi, panuje. W m o i m nie może umiejscowić się to, co Inne, a więc nie-moje; każdorazowe przyswojenie nie-mojego przemienia je w moje, a więc niweczy inność. Intencjonalne spojrzenie jest jak światło, które wymiata wszelki mrok. Ciemność nie może zostać zobaczona; w świetle bowiem znika. Metafora ta, na trwałe zrośnięta z widzeniem – gdyż widzenie organicznie potrzebuje światła – wyjaśnia (to znowu metaforyka światła!), dlaczego Inny stale się wymyka spojrzeniu. Działa tu ten sam mechanizm. Mimo dobrej woli patrzącego w widzeniu nie napotka on Innego, Obcego, a jedynie to, do czego widzenie może Innego zredukować. Pisze dalej Lévinas: „Ujmowanie bytów w tej mierze, w jakiej wiąże się z widzeniem, panuje nad bytami, sprawuje nad nimi władzę. Rzecz jest *dana*, ofiarowuje mi się. Docierając do niej, trwam w Toż-Samości”<sup>15</sup>.

Uprzedmiotowienie nie jest tylko suchym procesem poznawczym. Niepostrzeżenie wciąga spostrzegającego w grę władzy: panowanie nad bytami, zawłaszczanie ich, posiadanie. Niewinne z pozoru rzucenie okiem otwiera groźne perspektywy, nad którymi nie da się zapanować. W innym miejscu Lévinas doda: „Zastanawiam się również, czy można mówić o spojrzeniu skierowanym w stronę twarzy. Jest ono przecież poznaniem, percepcją. Sądzę raczej, że dostęp do twarzy jest od razu etyczny. Gdy widzi Pan nos, oczy, czoło, brodę drugiego i gdy potrafi je Pan opisać, oznacza to, że zwracamy się

<sup>13</sup> Tamże, s. 63.

<sup>14</sup> E. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 218.

<sup>15</sup> Tamże, s. 227.

do niego jako do przedmiotu. Najlepszy sposób poznania to taki, w którym nie zauważymy nawet koloru jego oczu!”<sup>16</sup>.

Spojrzenie zabija. Drastyczność tego sformułowania może niepokoić, gdyż nadużywanie słów raczej nie służy myśleniu. A przecież spojrzenie nie może uczynić drugiego człowieka martwym. Zabija w nim jednak Inność. Być może zwrot „zabijające spojrzenie” jest nadużyciem metafory. Jednakże pomiędzy zabijaniem, jakiego dokonuje spojrzenie, a zabiciem realnego człowieka przebiega cienka nić o bardzo wyrazistej, logicznej strukturze. Lévinas pisze tak: „Twarz nie daje się posiąść, wymyka się mojej władzy”<sup>17</sup>. I dalej: „Zabić nie znaczy jednak zdominować, lecz unicestwić, absolutnie zrezygnować z rozumienia. Zabójstwo jest pokusą władzy nad czymś, co wymyka się wszelkiej władzy”<sup>18</sup>. W tym ujawnia się ośnova dramatu, który wydarza się między Toż-Samym a Innym.

Sekwencja zdarzeń jest następująca: Dominujące spojrzenie próbuje zabić Inność, której nie rozumie i zrozumieć nie może. Twarz Innego stawia jednak opór, nie daje się sprowadzić do porządku danej w doświadczeniu rzeczywistości zmysłowej. Ukryta przed spojrzeniem Inność wymyka się i spoglądający ma świadomość tego wymykania się. Jeśli podaży za logiką spojrzenia, zabije, gdyż to jedyny sposób zapanowania nad Innym.

Opór, który stawia twarz, nie wydarza się w spojrzeniach. „Ta silniejsza od zabójstwa nieskończoność stawia opór już w jego twarzy – jest jego twarzą, źródłową *ekspresją* i pierwszym słowem: «Nie zabijesz»”<sup>19</sup> – stwierdza Lévinas. Słowo, choć niewypowiedziane, uruchamia – obok spoglądania – słuchanie. To pierwsze słowo: „nie zabijesz”, daje do myślenia. Skoro pada, to musiał pojawić się kontekst, w którym wezwanie to (albo też przestroga) mogło paść. Źródłowa ekspresja twarzy nie mówi: „nie spoglądaj”, lecz: „nie zabijaj”. Musi się wydarzyć przed zabójstwem, ale przecież sama jest już odpowiedzią na coś uprzedniego. Twarz odpowiada na ukryty w spojrzeniu zamiar zabójstwa, na panoszącą się w zabójczym spojrzeniu chęć panowania. W tym dramacie coś jeszcze, poza spotkaniem z Innym, jawi się jako istotne: nie jest to spotkanie dwóch spoglądających, walka zawłaszczających spojrzeń, lecz spotkanie spojrzenia i głosu, rozbicie porządku radykalnego i wszechogarniającego doświadczenia. Czy jednak istnieje możliwość takiego spotkania? Głosu nie da się zobaczyć, a spojrzenia usłyszeć. Być może to tylko niewydolność metafor. A może metafory potrafią zaprowadzić myślenie dalej, niż jest w stanie to uczynić proste zestawianie pojęć?

<sup>16</sup> T e n ż e, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philipp'em Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1991, s. 49.

<sup>17</sup> T e n ż e, *Całość i nieskończoność*, s. 232.

<sup>18</sup> Tamże, s. 233.

<sup>19</sup> Tamże, s. 234.

## NIE OGLĄDAJ SIĘ

Napięcie między słuchaniem a spoglądaniem każe nam zejść głęboko, do samych podziemi. Tam, gdzie nie dociera światło, wzrok wydaje się zbędny. A jednak właśnie tam spojrzenie może zabić naprawdę. Kajdaniarze opisani w *Państwie* Platona potrzebowaliby kamienia, by zabić powracającego do jaskini towarzysza, który przynosi im niesłuchane opowieści o świetle<sup>20</sup>. Grecy przechowywali jednak jeszcze inną opowieść o podziemiach i spoglądaniu.

Orfeusz wyrusza do krainy umarłych, aby wyprowadzić z niej zmarłą ukochaną. Jego próba jest wyzwaniem rzuconym panowaniu śmierci. Ma on tylko głos: swoją pieśń. Tylko pieśń może poprzez ciemności dotrzeć do Eurydyki. Najpierw tracki poeta uwodzi śpiewem Persefonę. Pani podziemnego świata pozwala mu zabrać ukochaną z powrotem na ziemię, ale stawia jeden warunek: Orfeusz nie może ani razu spojrzeć na Eurydykę, dopóki nie powrócą razem do świata żywych. Jak pisze Karl Kerényi, takie było prawo świata umarłych; nawet podczas składania ofiar bóstwom umarłych odwracano twarz<sup>21</sup>. Śmierć wiąże się z niespoglądaniem: nie tylko umarli nie patrzą, ale też nie można patrzeć na nich, żadne spojrzenie nie może do nich dotrzeć.

W mieie jest głos i słuchanie: Orfeusz śpiewa, Eurydyka słucha. Wędrują ku górze, ku światłu, prowadzeni pieśnią. I wtedy, jak podaje mit, „Orfeusz ogląda się za siebie, Eurydyka lekko dotyka jego ramienia w geście miłości i pożegnania, lecz jej prawicę ujmuje już Hermes, przewodnik dusz”<sup>22</sup>. Eurydyka musi wrócić do Hadesu, rozlega się grzmot, Orfeusz już nic nie może uczynić.

Od wieków wszyscy zadają sobie pytanie: Dlaczego się odwrócił? Dlaczego złamał zakaz? Wiedział, że spojrzenie zabije Eurydykę, znał cenę. Stracił rozum? Nie mógł się doczekać? Chciał się upewnić, czy ukochana za nim podąży? Każda odpowiedź będzie bezradna, czyn Orfeusza jest niesłuchany i niezrozumiały. Być może nie miał wyjścia, musiał to zrobić, bo zmarli nie wracają z podziemi do świata żywych. W opowieści jest jednak cień nadziei: wszak jeszcze krok, dwa i byłiby razem, żywi i szczęśliwi.

Maurice Blanchot twierdzi, że Orfeusz jest archetypem artysty, który schodzi do podziemi, by odnaleźć głębię potrzebną do stworzenia dzieła. Jednakże spojrzenie chcące wydobyć zbyt wiele, chcące przeświecić najgłębszy mrok, musi przegrać: „Ten grecki mit mówi: dzieło można stworzyć tylko wtedy,

<sup>20</sup> Nawiązuję tu do fragmentu *Państwa* Platona (516 e-517 a), przełożonego i opatrzonego objaśnieniami przez Martina Heideggera (por. M. H e i d e g g e r, *Platona nauka o prawdzie*, tłum. S. Blandzi, w: tenże, *Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi i in., Spacja, Warszawa 1999, s. 89).

<sup>21</sup> Por. K. K e r é n y i, *Mitologia Greków*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002, s. 507.

<sup>22</sup> Tamże.

gdy bezmiernego doświadczenia głębi – doświadczenia, które Grecy uznają za konieczne dla dzieła, w którym dzieło znosi próbę swego bezmiaru – nie szuka się dla niego samego. Głębia nie ukazuje się wprost, objawia się jedynie, skrywając się w dziele”<sup>23</sup>.

W przywołanym tu micie można jednak wyczytać jeszcze jedną opowieść. To historia o niemożności spotkania słuchania i spojrzenia. Wychodzenie ze świata podziemnego zostaje przerwane, kiedy spojrzenie postanawia się wkraść w świat głosów. Spojrzenie nie ocala, lecz zabija. W tej historii jest też cichy bohater: milcząca Eurydyka. Ona tylko słucha. Słuchanie jest niepozorne, trzeba się go domyślać. Słuchanie Eurydyki musimy „wydedukować” ze śpiewu Orfeusza. Skoro śpiew wyprowadza z podziemi, to musiała słuchać. A może mit coś pomija? Może słuchającym był Orfeusz? Śpiewając, wsłuchiwał się w kroki ukochanej, zwielokrotnione pogłosem w podziemnych chodnikach i komnatach. Może odwrócił się – tego mit już nie mówi – gdyż przestał słyszeć kroki. Usłyszał ciszę, nikt za nim nie szedł. Być może spojrzał, bo nie mógł usłyszeć – według Lévinasa wszak spojrzenie zabija z bezzadności, z niemożliwości zapanowania nad Innym. A może Orfeusz odwrócił się, ponieważ Eurydyka go zawołała; odpowiedział spojrzeniem na głos, odpowiedział na wezwanie w innym, obcym języku.

Czy mit o Orfeuszu mówi nam, że spojrzenie musi przegrać ze słuchaniem? Czy tylko powściągliwość w spoglądaniu może otworzyć nas na Innego, na jego głos? Takie przypuszczenia można uznać za ekstrawagancję. Ale przecież cały ten mit to opowieść o tym, co być mogło: g d y b y się nie obejrzał, o c a l i ł b y Eurydykę. Grecy o podziemiach woleli pisać w trybie przypuszczającym. W Platónskim micie wyzwolony kajdaniarz z o s t a ł b y zabity, g d y b y wrócił do jaskini. Dobrze byłoby wiedzieć, że głos ma moc ocalania. Wiemy jednak tylko, że spojrzenie na pewno nie ocala, a głos – gdyby ta opowieść zakończyła się inaczej – być może ocala. To pewność śmierci wobec możliwości życia.

Podobna intuicja pojawia się w tradycji biblijnej. Biblijny Szeol to miejsce ciemności (por. Ps 88,7; Hi 10,21; 13,38). Umarli pogrążeni są w mroku, gdzie nie ma żadnego poznania, rozumienia i działania (por. Koh 9,10). Dlatego można mówić o miejscu, gdzie spoglądanie i spojrzenie są niemożliwe. Piękne zdanie, przypisywane Paulowi Evdokimowowi, mówi, że Szeol to miejsce, gdzie nie krzyżują się żadne spojrzenia. Biblia przynosi jeszcze kilka ciekawych rozpoznń krainy umarłych: „Szeol i otchłań są nienasycone, podobnie nienasycone są oczy człowieka” (Prz 27,20)<sup>24</sup>. Ta paralela zaskakująco pasu-

<sup>23</sup> M. B l a n c h o t, *Przestrzeń literacka*, tłum. T. Falkowski, PWN, Warszawa 2016, s. 203n.

<sup>24</sup> Cytuję za Biblią Poznańską (*Pismo Święte*, oprac. M. Peter, M. Wolniewicz i in., Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 2007). Księga Przysłów w tłumaczeniu Jana Drozda.

je do greckiej opowieści o rozdzielonych przez śmierć kochankach. Droga Orfeusza i jego gest odwrócenia się obrazują napięcie dwóch nienasyceń: nienasyconej otchłani (śmierci, ciemności) i nienasyconego spojrzenia kochanka. Spojrzenie zabija, dlatego że nienasycenie zabija. Spoglądania nie można zakończyć, nie może się ono wyczerpać, aż posiadzie cały oglądany przedmiot. Jak długo spoglądał Orfeusz? Przecież w ciemności musiał się natrudzić, by odnaleźć wzrokiem ukochaną. Czy została mu odebrana, gdy tylko zaczął szukać jej spojrzeniem, czy dopiero gdy nasycił się oglądaniem? Trop nienasycenia jest interesujący jeszcze z jednego powodu: uzmysławia nam, że Orfeusz *m u s i a ł* się obejrzeć. Logika nienasycenia nie pozostawia wyboru. Dobrze o tym wiedziała Persefona, w swej niesłychanej, śmiercionośnej mądrości, pozwalając śpiewakowi na ekscentryczną przygodę w królestwie umarłych. Ta historia nie mogła zakończyć się inaczej. W istocie Orfeusz spojrział na Eurydykę zanim odwrócił wzrok, zanim stanął przed tronem Persefony. Wyruszenie po zmarłą, chęć zapanowania nad prawami świata, to w gruncie rzeczy odpowiednik gestu spoglądania. Spojrzenie, spoglądając, rusza na podobój świata, chce nad nim zapanować, podporządkować go sobie. Spoglądanie rozpoczęło się zatem zanim jeszcze Orfeusz wykonał niosący śmierć gest.

Czy nienasycenie stało się także przyczyną odwrócenia się żony Lota, wraz z mężem uciekającej z Sodomy (por. Rdz 19,15-26)? Autor biblijny nie podaje motywów kierujących kobietą, która mimo wyraźnej przestrogi aniołów, obraca się w stronę Sodomy i staje się słupem soli. Opowieść tę łączy z mitem Orfeusza motyw zgubnego odwrócenia wzroku w stronę tego, co zakazane i powiązane ze śmiercią, ale wprowadza ona dodatkowy sens. Wzrok żony Lota nie sprowadza śmierci na Sodomę, lecz na samą kobietę. Oglądanie zagłady zabija. Czy było to nienasycenie, ciekawość, chęć zobaczenia spektakularnej katastrofy? Czy też odpowiedź na głosy ofiar, dochodzące z oblanych deszczem siarki i ognia miast? Być może od odpowiedzi na to pytanie zależy odpowiedź na kolejne: Czym było obrócenie się w słup soli? Tradycyjnie przyjmuje się, że to kara za nieposłuszeństwo. A jeśli to symbol niemożności zniesienia cierpienia innych? Lot mógł udawać, że nie wie, co się stało. Jego żona musiałaby dalej żyć z tym, co widziała i słyszała. I być może właśnie to ją zabiło.

#### UPRZEDZANIE I NARZUCANIE

Wydaje się, że to, co najciekawsze dla myślenia o słuchaniu, nie rozgrywa się w samym słuchaniu, lecz w złożonym napięciu między słuchaniem a spoglądaniem. Z początku relacja ta nie zapowiada się obiecująco. Mamy dwa konkurujące lub – w zależności od podejścia – komplementarne zmysły. Kolej-

ny krok ujawnia jednak, że każdy z nich uruchamia całą złożoną metaforę, za pomocą której w świecie greckim i biblijnym opowiadano o człowieku i jego najważniejszych sprawach. To właśnie na tym polu nieistotna z pozoru różnica przekształciła się w napięcie. W walce metafor może chodzić o całe nasze myślenie: dominacja jednej z nich przesądza o kierunku, dynamice i rezultatach myślenia. Badaniu tego napięcia nieustannie towarzyszy jednak niepokojące przeczucie, że słuchanie i spoglądanie wcale się nie spotykają, że ich sąsiedztwo jest tylko pozorne: nie zobaczymy głosu i nie usłyszymy tego, co się zjawia.

Dlatego tak inspirujące jest poruszanie się pomiędzy słuchaniem a spoglądaniem, tropienie śladów wzajemnych zależności i oddźwięków czy odbłasków – inspirujące, lecz niezwykle ryzykowne dla myślenia. Słowa nie mają jednoznacznych sensów, myślenie krąży płynnie między wieloma językami i paradygmatami filozoficznymi. W gruncie rzeczy takie myślenie może być tylko błędzeniem, wędrowaniem po niegościnnych regionach – ale przecież to właśnie jest domena Erosa, filozofa i demona, istoty będącej kimś pomiędzy ludźmi i bogami. Diotyma i Sokrates w *Uczcie* nie pozostawiają złudzeń: filozofowanie to kraina bezdomności, ustawicznego tracenia tego, co się zyskało<sup>25</sup>.

Być może w tym błędzeniu jest podpowiedź co do drogi samego myślenia: aby coś zyskać, należy wpięrow stracić, doświadczyć braku. Może warto cofnąć się do miejsca sprzed rozważań o Sokratesie, Lévinasie, Buberze i Orfeuszu, aby przyjrzeć się i przysłuchać samemu słowu, niewykłanemu w filozoficzne dyskursy. Takie dążenie może oczywiście okazać się niepoprawnym marzycielstwem. Podobnym – w formie i celu – do marzeń dwunastu braci z Leśmianowskiego wiersza *Dziewczyna*. Słyszając płacz dochodzący zza muru, postanowili młotami skruszyć tę przeszkodę, aby dotrzeć do dziewczyny, będącej – jak mniemali – źródłem głosu. I jak to w bajkach, potrzebne były trzy próby: najpierw z murem walczyło dwunastu braci, potem ich cienie, a wreszcie, kiedy śmierć zabrała i cienie, same młoty. Lecz dotarcie do dziewczyny ostatecznie się powiodło:

I runął mur, tysiącem ech wstrząsając wzgórze i doliny!  
Lecz poza murem – nic i nic! Ni żywej duszy, ni Dziewczyny!

Niczyich oczu ani ust! I niczyjego w kwiatach losu!  
Bo to był głos i tylko – głos, i nic nie było oprócz głosu!<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Por. P l a t o n, *Uczta*, 203 b-204 c, s. 54n.

<sup>26</sup> B. L e ś m i a n, *Dziewczyna*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, *Poezje zebrane*, oprac. J. Trzaniel, PIW, Warszawa 2010, s. 330.

Wiersz Leśmiana został tu przywołany nie bez powodu – nie jest jedynie ozdobnikiem ornamentującym rozważania o daremnym poszukiwaniu. Ta poetycka opowieść to przecież przewrotny rewers mitu o Orfeuszu. Między braćmi a Dziewczyną stoi mur marzeń, całą przygodę inicjuje głos. Ciężkie, „technologiczne” próby dotarcia do Dziewczyny kończą się niepowodzeniem: to nie milcząca Eurydyka, którą nicestwi spojrzenie; to tylko głos, który stwarza pozór czegoś więcej. W greckim micie głos – pieśń śpiewaka – uprzedza, przyzywa, wyprowadza. W wierszu Leśmiana głos uprzedza i inicjuje. To głos dochodzący z miejsca, do którego nie dociera spojrzenie, uprzedza działania. Być może ten trop warto podjąć, cofając się do samych słów.

Różnicę między spoglądaniem a słuchaniem dobrze opisuje bowiem „uprzedzanie”. Spojrzeniem uprzedzamy rzecz, rzucamy spojrzenie i narzucamy się rzeczy. Opisywane przez dialogików panowanie, uprzedmiotowienie, stanowi modi tego uprzedzającego narzucania. W tym sensie istotą spojrzenia nie jest patrzenie, ale właśnie narzucanie: sensu, właściwości, klasyfikacji, porównań. Orfeusz musiał przegrać, a dwunastu braci musiało ponieść wielokrotną śmierć dlatego, że narzucili oni głosowi postać, uprzedzili to, czego powinni dopiero doświadczyć. Ich klęska była klęską konstrukcji, marzenia, które nie spotkało się z rzeczą: „Mówili o niej: «Łka, więc jest!»”<sup>27</sup>. A przecież spełnienie było na wyciągnięcie ręki: słyszeli głos i tylko głos. Ostatecznie nie zostali oszukani: po zburzeniu muru doświadczyli właśnie obecności głosu – i tylko głosu.

Jeśli spoglądanie uprzedza rzecz, to słuchanie nie uprzedza, lecz daje się uprzedzić: uprzedza je głos. Głos przyciąga uwagę, narzuca się nam, tak jak my narzucamy się rzeczy w spoglądaniu. Ta uprzedniość głosu sprawia, że słuchanie staje się oczekiwaniem, otwarciem na Innego. Dziewczyna była słyszana, lecz nie była słuchana: ostatecznie to, czego doświadczyli bracia (a właściwie dwanaście młotów), było niezrozumiałe i niesłychane – głos i tylko głos. Obcy ujawnił się jako niesłychany.

## SŁUCHANIE I MÓWIENIE

Ujęcie słuchania w jarzmo trzech napięć – słuchania i czytania, słuchania i patrzenia oraz słuchania i nieposłuszeństwa – dokonane na początku tego eseju, pomija napięcie zapewne najpoważniejsze: napięcie między słuchaniem a mówieniem. Jedyłą jego areną jest rozmowa. Relacja między nadawcą a odbiorcą buduje dynamikę dialogu. Być może napięcie to stanowi najważniejsze Pomiedzy dla złożonej problematyki słuchania, być może wyznacza regiony, po których powinien błądzić Eros i naśladowający go wędrowiec. Wydaje się

<sup>27</sup> Tamże, s. 329.

jednak, że spór między mówieniem a słuchaniem to spór niejako wewnętrzny, nieangażujący obcych sił i metafor. Główny problem z owym napięciem polega bowiem na tym, że kiedy opuszczamy bezpieczną przestrzeń codzienności, w której ktoś mówi, a ktoś inny słucha, granice między mówieniem a słuchaniem zostają zatarte. Mówiący jest zarazem słuchającym: pytający czeka na odpowiedź, odpowiadający reaguje na pytanie. Być może najwyraźniej to stopień się widać w demonicznym głosie Sokratesa. „Mój własny” sugeruje mówienie, „boski” i „obcy” – słuchanie. Aporetyczność głosu demonicznego, który w sferze Pomiędzy zanosi bogom modlitwy, a ludziom przynosi rozkazy, ujawnia nierozzerwalny spłot mówienia i słuchania. Słuchanie i mówienie to nazwy odnoszące się do tego samego ruchu, oznaczające kierunki przepływu słowa.

W każdym słowie o słuchaniu jest zatem ukryte lub ujawnione słowo o mówieniu, nie można jednego od drugiego oddzielić. Dlatego w świecie wiersza Leśmiana „tylko głos” nie jest tylko głosem. Głos jest Pomiędzy: bracia głos usłyszeli, a więc usłyszeli czyjaś mowę. I nawet jeśli było to tylko łkanie, nawet jeśli nie było niczego oprócz głosu, to słuchanie łkania było dla braci również mową: burzenie muru było „mówieniem” do głosu, zwróceniem się do Dziewczyny, która marzyła im się jako źródło łkania. W relacji „między” mówienia i słuchania może więc chodzić nie tylko o to, że jeden mówi, a drugi słucha.

Heidegger, tak przecież czuły na rejestry mowy, pisze: „Wszelako mówienie jest zarazem słuchaniem. Mówienie i słuchanie są zazwyczaj sobie przeciwstawiane: Jeden mówi, drugi słucha. Wszelako słuchanie nie tylko towarzyszy mówieniu i je obejmuje, tak jak dzieje się to podczas rozmowy. «Zarazem» [*Zugleich*] mówienia i słuchania oznacza coś więcej. Mówienie jest samo z siebie słuchaniem. Jest ono słuchaniem języka, którym mówimy. Tak więc mówienie jest słuchaniem nie zarazem, lecz *najpierw* [*zuvor*]. Słuchanie języka w najbardziej niepozorny sposób poprzedza wszelkie inne słuchanie. Nie tylko mówimy językiem, my mówimy z niego. Jesteśmy do tego zdolni jedynie dzięki temu, że zawsze nasłuchiwalismy języka. Czego słuchamy? Słuchamy mówienia języka”<sup>28</sup>.

Obcy jest niesłuchany w tym sensie, że swoim słowem rozsądza nasze spoglądanie, ale przecież musimy być na to słowo jakoś gotowi, przygotowani. „Zarazem” słuchania i mówienia wyznacza zupełnie inny horyzont niż dysonans między narzucaniem się głosu a narzucającym się rzeczy spoglądaniem. W uprzedniości głosu mieści się i słuchanie, i mówienie. Obcy jest n i e s ł y c h a n y, ale zarazem jest s ł y s z a l n y, s ł y s z a n y, a bywa,

<sup>28</sup> M. Heidegger, *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007, s. 230.

że i w y s ł u c h a n y. Czy Obcy jest niesłychany za sprawą tego, że mówi, czy przez to, co mówi?

### GŁOS, KTÓRY OCALA

Twarz odpowiada na spojrzenie: spoglądanie próbuje zapanować, zabić; twarz broni się samą swą nagością. Ta odpowiedź jest już słowem. Rozpoczęty narzucającym się spojrzeniem dialog – nieco na przekór Lévinasowi – można rozwinąć, przywołując Bubera: „Tu z głębokiej tajemnicy ukazuje się człowiekowi Ty, samo zagaduje go z ciemności, a on odpowiada swoim życiem. Tu raz po raz słowo staje się życiem”<sup>29</sup>. W myśli Bubera dialog spojrzenia i Twarzy zostaje pogłębiony. Fraza: „Nie zabijaj” uświadamia spoglądającemu zabójczość spojrzenia. Odpowiedź twarzy każe się Toż-Samemu zmierzyć z ukrytą możliwością własnej egzystencji: być może jestem zabójcą. Dla spoglądającego, zapewne niewinnie omiatającego spojrzeniem twarz Obcego, ujawnienie tej skrytej potencjalności jest niezrozumiałe i niesłychane. Twarz Obcego mówi coś niesłuchanego, co rozsadza każdy porządek, w tym również porządek języka – przez tajemnicze, ukryte za negacją słowo „słuchany”. To, czy patrzący stanie się zabójcą, zależy od słuchania, od tego, czy usłyszy on wezwanie i jak je usłyszy, czy wezwanie to pozostanie niezrozumiałe, czy z niesłuchanego stanie się jakoś „słuchane”. I w tym sensie w spoglądającym pojawia się pytanie Obcego: „Nie zabijesz mnie?”, na które trzeba odpowiedzieć życiem.

Wysłuchanie się w pytanie, które zadaje Obcy, pozwala dojść do głosu temu, co w Toż-Samym najbardziej skrywane, ledwo przeczute lub wyparte. W podobnym kierunku podąża Michaił Bachtin, ilustrując swą tezę o polifoniczności prozy Fiodora Dostojewskiego. Polifonia dialogu polega tu na zestrojeniu tego, co mówią bohaterowie, z wewnętrznym, ukrytym głosem adwersarza. W ten sposób tocząca się na powierzchni rozmowa angażuje nie tylko wypowiadające pewne formuły maski, ale także wewnętrzne dialogi noszących maski bohaterów<sup>30</sup>. Bachtin przywołuje rozmowę Iwana z Aloszą z powieści *Bracia Karamazow*<sup>31</sup>. Iwan, jeszcze przekonany o winie Dymitra, pyta Aloszę, kto według niego jest zabójcą Fiodora Karamazowa. Alosza unika odpowiedzi, lecz przymuszony do niej odpowiada: „*Nie ty zabiłeś ojca*”<sup>32</sup>. To

<sup>29</sup> B u b e r, *Ja i Ty*, s. 64.

<sup>30</sup> Por. M. B a c h t i n, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, PIW, Warszawa 1970, s. 384.

<sup>31</sup> Por. F. D o s t o j e w s k i, *Bracia Karamazow*, tłum. A. Wat, PIW, Warszawa 1978, t. 2, s. 314-319.

<sup>32</sup> B a c h t i n, dz. cyt., s. 385. Por. D o s t o j e w s k i, dz. cyt., s. 318.

niewinne z pozoru stwierdzenie wstrząsa Iwanem. Wprawdzie Alosza wyznaje wiarę w niewinność brata, ale odpowiada na pytanie inne niż zadane. Iwan nie pytał, czy sam jest zabójcą, lecz pytał, kto nim jest. Alosza dociera w swej uspokajającej, jak mogłoby się wydawać, odpowiedzi, do sekretnego głosu Iwana, kielkującej w nim wątpliwości. Słowo Innego dotyka tego, co najbardziej własne i prywatne. W tym sensie jest „niesłychane”, bo z wnętrza obcości przemawia głosem, który we wnętrzu Toż-Samości nie chce być słyszany.

Ta narzucona Lévinasowi i wsparta myślą Bachtina interpretacja pozwala nawiązać dialog z innym pytaniem, które zwraca się do Ty: „Gdzie jesteś?”. Skierowane do Adama (por. Rdz 3,9), tylko na pozór wyraża ciekawość Boga. To przychodzące z zewnątrz pytanie Innego dotyka tego, co w Adamie najbardziej własne, jest pytaniem, które Adam zadaje lub powinien zadać samemu sobie. „«Gdzie Ty jesteś?» Jest to – zdaniem Rosenzweiga – wprost pytanie o Ty. Nie o istotę Ty. W tej chwili nie ma go jeszcze w polu widzenia. Na razie można pytać tylko o «gdzie». Gdzie w ogóle jest Ty? To pytanie o Ty jest jedynym, co nim już wiadomo. Ale Ja to pytanie wystarcza do odkrycia samego siebie. Ja nie potrzebuje widzieć Ty. Pytając o nie i przez «gdzie» tego pytania poświadczając, że wierzy w istnienie Ty, nawet gdy Ty nie stajesz przed oczyma, odzywa się ono i wypowiada jako Ja. Ja odkrywa siebie w chwili, w której przez pytanie o «gdzie» tego Ty stwierdza istnienie Ty”<sup>33</sup>.

Obcy jako niesłyszany, zadając pytanie, dotyka tego, co niesłyszane w Ja. Słuchanie Obcego nie jest tylko próbą usłyszenia tego, co Inne, co przychodzi „spoza”. Słuchanie Obcego to jednocześnie otwarcie się na to, co ukryte i niezrozumiałe w Ja. Rozmowa jest spotkaniem *n i e s ł y c h a n y c h*, ustawiczną i ciągle ponawianą próbą przemiany niesłyszanego w *s ł y c h a n e*: zrozumiałego słowa oznaczającego niezrozumiałe w niezrozumiałe słowo oznaczające zrozumiałe.

#### BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Bachtin, Michaił. *Problemy poetyki Dostojewskiego*. Translated by Natalia Modzelewska. Warszawa: PIW, 1970.
- Blanchot, Maurice. *Przestrzeń literacka*. Translated by Tomasz Falkowski. Warszawa: PWN, 2016.
- Buber, Martin. *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Translated by Jan Doktor. Warszawa: Pax, 1992.
- Dostojewski, Fiodor. *Bracia Karamazow*. Vol. 1-2. Translated by Aleksander Wat. Warszawa: PIW, 1978.

<sup>33</sup> F. R o s e n z w e i g, *Gwiazda Zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Znak, Kraków 1998, s. 293n.

- Heidegger, Martin. "Platona nauka o prawdzie." Translated by Serweryn Blandzi. In *Znaki drogi*, translated by Serweryn Blandzi, et al. Warszawa: Spacja, 1999.
- . *W drodze do języka*. Translated by Janusz Mizera. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2007.
- Kerényi, Karl. *Mitologia Greków*. Translated by Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2002.
- Kot, Dobrosław. "Czcigodne jarzmo metafory." *Ethos* 30, no. 3 (119) (2017): 77–92.
- Leśmian, Bolesław. "Dziewczyna." In Leśmian, *Dzieła wszystkie*. Vol. 2. *Poezje zebrane*, edited by Jacek Trznadel. Warszawa: PIW, 2010.
- Lévinas, Emmanuel. *Całość i nieskończoność: Esej o zewnętrzności*. Translated by Małgorzata Kowalska. Warszawa: PWN, 1998.
- . *Etyka i Nieskończony: Rozmowy z Philipp'em Nemo*. Translated by Bogna Opolska-Kokoszka. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT, 1991.
- Michalik, Joanna. *Filozofia i głos*. Kraków: Nomos, 2010.
- Platon. "Obrona Sokratesa." In Platon, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, translated by Władysław Witwicki. Warszawa: PWN, 1984.
- . *Uczta*. Translated by Andrzej Serafin, Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2012.
- Rosenzweig, Franz. *Gwiazda Zbawienia*. Translated by Tadeusz Gadacz. Kraków: Znak, 1998.
- Schulz, Bruno. "Mityzacja rzeczywistości." In Schulz, *Szkice krytyczne*, edited by Małgorzata Kitowska-Łysiak. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2000.
- Tischner, Józef. "Spór w królestwie metafor." In *Rozum i słowo: Eseje dialogiczne*, edited by Bogdan Baran, Tadeusz Gadacz, and Józef Tischner. Kraków: Wydawnictwo PAT, 1987.
- Wodziński, Cezary. *Światłocienie zła*. Wrocław: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, 1998.

## ABSTRAKT / ABSTRACT

Dobrosław KOT – Niesłychany Obcy

DOI 10.12887/32-2019-1-125-08

Greckie słowo „xenos” znaczy między innymi „obcy” i „niesłychany”. Jaka rolę odgrywa w spotkaniu z Obcym słuchanie? Refleksja nad poznaniem od wieków podporządkowana jest dwóm metaforom: greckiej metaforze światła i poznania jako widzenia oraz biblijnej metaforze głosu i poznania jako słuchania. W eseju podjęto próbę zderzenia tych dwu tradycji i pokazania napięcia między nimi. Głos daimoniona, spotkanie z twarzą Innego, Orfeusz, który oglądając się za siebie, na zawsze traci Eurydykę, głos dziewczyny z wiersza Leśmiana – to motywy, wokół których osnuty jest namysł autora nad zagadnieniem „niesłuchanego Obcego”.

Słowa kluczowe: Obcy, Inny, niesłychany, słuchanie, daimonion, spojrzenie, twarz, spotkanie, dialog, głos

Kontakt: Katedra Filozofii, Wydział Gospodarki i Administracji Publicznej, Uniwersytet Ekonomiczny, ul. Rakowicka 16, pok. 44c, 31-510 Kraków

E-mail: [dobrokot@interia.pl](mailto:dobrokot@interia.pl)

<https://gap.uek.krakow.pl/dr-dobroslaw-kot/>

Dobrosław KOT – Unheard-of Stranger

DOI 10.12887/32-2019-1-125-08

The Greek word *xenos* means, among others, ‘stranger’ and ‘unheard-of.’ What role does hearing/listening play in an encounter with a Stranger? For centuries, the reflection on human cognitive capabilities has been continued within the framework provided, on the one hand, by the Greek metaphor of the light and, on the other, by the biblical metaphors of the ‘voice’ and cognition tantamount to listening. The present essay attempts to juxtapose these two traditions and highlight the tension between them. The voice of the *daimonion*, the encounter of the face of Another, Orpheus, who, having turned to see Eurydice, loses her, and the voice of the girl from a poem by Bolesław Leśmian provide the points of reference for the author in his pursuit of a conceptual grasp of the unheard-of Stranger: of the Stranger conceived as Unheard-of.

Translated by Dorota Chabrajka

Keywords: Stranger, Another, unheard-of, listening, *daimonion*, gaze, face, encounter, dialogue, voice

Contact: Katedra Filozofii, Wydział Gospodarki i Administracji Publicznej, Uniwersytet Ekonomiczny, ul. Rakowicka 16, pok. 44c, 31-510 Cracow, Poland

E-mail: [dobrokot@interia.pl](mailto:dobrokot@interia.pl)

<https://gap.uek.krakow.pl/dr-dobroslaw-kot/>