

Dobrosław KOT

ZAGADKA TWARZY

Twarz w filozofii dialogu jest metaforą. Oznacza to przede wszystkim, że posługujący się nią autorzy nie mają na myśli po prostu ludzkiej fizjonomii, z jej rozpoznawalnymi w doświadczeniu elementami, jak oczy, usta, nos czy czoło. Każda metafora przenosi jednak w sferę symboliczną coś z dosłownego znaczenia słowa, którym się posługuje. Platowska metafora jaskini każe nam myśleć o ciemności i świetle, które przenikają się u wejścia do każdej groty. Słowo „twarz” nie jest jednak tak niewinne semantycznie jak „jaskinia”.

Twarz należy do najważniejszych metafor filozofii dialogu. Niemal nieobecna w myśli Martina Bubera, pojawia się u Franza Rosenzweiga¹, a w filozofii Emmanuela Lévinasa staje się głównym pojęciem. Kolejni filozofowie spotkania przejmują ją, nierzadko modyfikując jego pierwotne znaczenie i interpretując je na własny sposób – do takich myślicieli należy Józef Tischner. Wydaje się, że w nowym myśleniu twarz jest metaforą nie tylko centralną, ale również najlepiej przyswojoną przez jego filozoficzny język. Trudno jednak w filozofii dialogu o słowo bardziej tajemnicze i wieloznaczne.

Gdzie napotykamy twarz Innego, gdzie się ona znajduje? Z pozoru pytanie to pozbawione jest sensu. Metafora twarzy tak silnie wiąże się z naocznością – myśląc o twarzy, widzimy spojrzenie Innego, jego usta zadające pytanie – że problemy z jej umiejscowieniem mogą wydawać się niedorzeczne.

Kiedy jednak zaczynamy zastanawiać się nad tym, czym jest twarz, o której piszą filozofowie dialogu, ujawniają się ukryte linie fundamentalnych napięć. Z jednej strony jest ona konkretna, jest twarzą tego, a nie innego Innego; z drugiej strony wszystko, co w Innym konkretne, nawet kolor oczu², przeszkadza w napotkaniu twarzy. Raz twarz jest twarzą konkretnego człowieka, innym razem jedynie ogólną figurą bezbronności sieroty, wdowy i cudzoziemca³ czy też biedaka i obcego⁴. Z jednej strony twarz można rozumieć dosłownie – oczy, usta, nos, czoło i policzki są nam dane w tylu doświadczeniach zmysłowych, że nie sposób od nich zupełnie abstrahować; z drugiej jednak w filozofii spotkania

¹ Por. F. R o s e n z w e i g, *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Znak, Kraków 1998, s. 656n.

² Por. E. L é v i n a s, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1991, s. 49.

³ Por. t e n ż e, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 77n.

⁴ Por. tamże, s. 252n.

staje się ona metaforą, chcącą uwolnić się od balastu zmysłowości. Z jednej strony doświadczamy twarzy, z drugiej jednak filozofia dialogu ciągle szuka innych określeń, jak spotkanie czy objawienie, łącząc pojęcie doświadczenia z intencjonalnością oraz światem relacji podmiotowo-przedmiotowych, gdzie twarzy napotkać nie sposób. Twarz jest bezpośrednia i bliska, ale też ujawnia radykalną Inność i nieskończoność.

Wszystko to sprawia, że próbując rozsupłać splątane węzły znaczeń, natrafiamy na kolejne. Twarz – jako bodaj najważniejsze słowo nowego myślenia – zamiast odsłaniać, ukrywa. Każdy, kto podąża tropami filozofii dialogu, narażony jest na trudną do obejścia pułapkę. Wydaje się bowiem, że słowo „twarz” rozumie każdy, stąd nic prostszego, jak uznać, że wiemy, o co chodzi Lévinasowi czy Tischnerowi. Na filozoficzne sensy nakładają się potoczne rozpoznania: „twarz” to jednak nie tylko słowo należące do codziennego języka. Przed dialogikami również wykorzystywano twarz jako symbol: mówimy przecież o spotkaniu twarzą w twarz, o pokazywaniu swej prawdziwej twarzy czy też o tym, że na twarzy nosimy maski. „Twarz” jako słowo wydaje się nie mieć tajemnic: widzimy bezbronne oblicze i czujemy, że rozumiemy najgłębszą intuicję filozofii dialogu: „nie zabijaj”.

Tymczasem wszystkie potoczne skojarzenia, jeśli przyjmiemy je za nieomyślne drogowskazy, mogą nas tu jedynie zwieść. Albowiem słowo „twarz” nie jest ani proste, ani zrozumiałe. Skrywa nieusuwalną tajemnicę. Co więcej, tajemnica ta należy do samej istoty twarzy: twarz odarta przez myślenie z tajemnicy nie jest twarzą.

Wszystkich tych napięć nie da się łatwo przezwyciężyć. Redukcja twarzy do któregośkolwiek z wymienionych wyżej znaczeniowych biegunów jest nie tylko zubożeniem metafory, ale też być może w ogóle uniemożliwia sensowne myślenie o tym, czym jest twarz. Twarz wydarza się *Pomiędzy*: pomiędzy zmysłowością a etycznością, skończonością a nieskończonością, dosłownością a metaforycznością, wreszcie pomiędzy pytaniem a odpowiedzią. Twarz jest zagadką. Nie prostą łamigłówką, która ma tylko jedną poprawną odpowiedź, lecz tym, co zagaduje, co wytrąca z bezpiecznego myślenia za pomocą zastanych kategorii. Twarz zagaduje z wnętrza jakiejś tajemnicy, której nie da się przeniknąć i której chyba nie powinno się ostatecznie rozświetlać.

Celem niniejszego szkicu jest ujawnienie i prześledzenie głównych napięć, które pojawiają się w myśleniu dialogicznym w związku z twarzą. Być może dzięki temu krążącemu pomiędzy nimi myśleniu samo *Pomiędzy* – jako miejsce napotykania twarzy – nie stanie się terminem nadmiernie poetyzującym. Aby skoncentrować się na napięciach i próbie ich wypowiedzenia, muszę ograniczyć samą prezentację koncepcji twarzy w myśli poszczególnych dialogików. Nie ma zresztą takiej potrzeby, gdyż temat ten badany jest od lat,

a jego zwięzłe lub pogłębione omówienia można łatwo znaleźć w literaturze filozoficznej, również na polskim gruncie⁵.

POMIĘDZY DOSŁOWNOŚCIĄ A METAFORYCZNOŚCIĄ

Od swego powstania filozofia dialogu krąży wokół jednej fundamentalnej intuicji, którą jest szczególny charakter relacji między człowiekiem a człowiekiem. Według dialogików relacja ta była przez wieki w filozofii Zachodu zapoznawana i sprowadzana do relacji podmiotowo-przedmiotowych. Drugi człowiek stanowił zatem przedmiot poznania, to, co doświadczane, element świata na zewnątrz Ja przyswajany przez świadomość Ja. Dla dialogików języki filozoficzne opierające się na takim założeniu nie tylko nie potrafią wypowiedzieć prawdy o spotkaniu człowieka z człowiekiem, ale też – przez swe ograniczenia – zafałszowują istotę owej relacji. W filozofii przeddialogicznej nie jest ona ani fundamentalna, ani niezbywalna, trudno też znaleźć dla niej jakąś trwałą podstawę⁶. Być może z całego starego słownika jedynie „miłość” można uznać za wyrażające ją słowo, lecz jest ono obciążone tyloma niepotrzebnymi skojarzeniami i konotacjami, które dodatkowo łączą je mocno ze światem emocji i afektów, że dla dialogików staje się problematyczne.

Nowe myślenie jest zatem zarazem wymyśleniem nowego języka i przyuczaniem wszystkich, którzy chcą za nim podążać, do nowych znaczeń. „Dialog”, „spotkanie”, „relacja”, „Ja-Ty” – wszystkie te słowa pojawiły się w wyniku prób zbudowania nowej mowy, mowy wypowiadającej samo spotkanie i pozwalającej nadać mu należyte znaczenie. Takie poszukiwanie języka wydaje się służebne: celem jest odsłonięcie w mowie tego, co przecież w doświadczeniu człowieka najważniejsze. Można więc sądzić, że każdy, kto przystępuje do lektury pism Bubera, Lévinasa czy Tischnera, wie – lub może raczej: przeczuwa – co stoi u podstaw tej filozofii. Ta praintuicja, przeżyte i odcisnięte w człowieku doświadczenie spotkania z Innym (Ty, twarzą), wydaje się powszechna. Chodzi o wydobycie jej poprzez właściwe nazwanie.

Sprawa nie jest jednak tak oczywista. Wśród dialogików istniały kontrowersje co do istoty owego spotkania. Nie tylko słowo wypowiadające ów dialogiczny fundament rodzi zatem problemy, ale także sam fundament nie został rozpoznany. Być może te dwa zagadnienia ściśle się ze sobą łączą: nie

⁵ Można by tutaj wskazać liczne prace Józefa Tischnera, Tadeusza Gadacza czy Jacka Filka.

⁶ Szerzej na ten temat zob. J. F i l e k, *Czy filozofia dialogu jest filozofią dialogu?*, w: tenże, *Życie, etyka, inni. Scherza i eseje filozoficzno-etyczne*, Homini, Kraków 2010, s. 248-253; t e n ż e, *Odpowiedzialność jako podstawowe pojęcie filozofii przyszłości*, w: tenże, *Życie, etyka, inni*, s. 219-234.

rozpoznamy fundamentu, gdyż jeszcze go odpowiednio nie nazwaliśmy i nie wiemy, na co skierować uwagę.

Powyższe problemy zarysowuję tylko po to, by ukazać wagę używanych słów. Pojęcia filozoficzne, o ile nie są wymyślane na poczekaniu, pochodzą z zastanego języka i ciągną za sobą dzieje swych znaczeń. Dopiero wysiłek filozofa sprawia, że potrafimy myśleć nimi w nowy sposób, za ich pomocą nazywać rzeczy odsłaniane przez myśliciela. Dzieje słów jednak nie znikają, są wciąż obecne, prowokując skojarzenia i ruch myśli. Gdyby dzieje słów w ogóle nie były w ogóle ważne, dla nazwania dowolnego filozoficznego problemu wystarczyłoby w sposób losowy wybrać dowolne słowo i nadać mu nowy sens, ustanowić miejsce tego słowa w nowym myśleniu poprzez arbitralną definicję. Ów punkt zaczepienia – fakt, że ze starego języka wybiera się takie, a nie inne słowo do dalszej pracy myślenia – jest jednak w jakiś sposób ważny. Wybór słowa ma swoje konsekwencje. Tak właśnie jest – jak sądzę – ze słowem „twarz”.

Twarz w filozofii dialogu jest metaforą. Oznacza to przede wszystkim, że posługujący się nią autorzy nie mają na myśli po prostu ludzkiej fizjonomii, z jej rozpoznanymi w doświadczeniu elementami, jak oczy, usta, nos czy czoło. Każda metafora przenosi jednak w sferę symboliczną coś z dosłownego znaczenia słowa, którym się posługuje. Platowska metafora jaskini każe nam myśleć o ciemności i świetle, które przenikają się u wejścia do każdej groty. Analizowana przez Paula Ricoeura symbolika zła odsyła do prostych skojarzeń: grzech plami, brudzi, a człowiek, który wyrządził zło, dąży do oczyszczenia⁷.

Słowo „twarz” nie jest jednak tak niewinne semantycznie jak „jaskinia” czy „plama”. Bodaj nigdy nie oznaczało ono tylko i wyłącznie części ludzkiej głowy, ale od wieków zachęcało do metaforyzacji i szukania symbolicznych sensów. I tak „pokazanie twarzy” to odsłonięcie siebie w najbardziej własnej postaci, zrzucenie masek, zasłon, fałszywych min i gestów; stanięcie z kimś lub czymś „twarzą w twarz” to metafora radykalnej bezpośredniości. Przykłady można mnożyć. Dla nowego myślenia, które odważnie sięga po słowo „twarz”, mogą być one albo balastem, albo trampoliną do wypowiedzenia jednej z największych tajemnic człowieka. Zapewne są jednym i drugim. „Twarz” ułatwia nazwanie pewnych doświadczeń, ale jednocześnie wprowadza w myślenie ciągłe zagrożenie, że któryś z wcześniejszych, przeddialogicznych sensów, zdominuje nasze rozumienie.

Wkraczając na teren myślenia metaforycznego, filozof musi mieć świadomość ryzyka: opuszczając bezpieczne rewiry precyzyjnych pojęć, naraża się na wieloznaczność i niezrozumienie. Dlatego niemal zawsze za taką decyzją stało w filozofii fundamentalne przekonanie, że o pewnych sprawach nie da się

⁷ Por. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. J. Zychowicz, Pax, Warszawa 1986, s. 27n.

mówić w jasny i precyzyjny sposób⁸. Dlatego filozof w świecie metafor musi ciągle walczyć z dwiema pokusami. Jedna z nich to zbytne udosłownienie metafory, próba nadania jej jednoznacznego sensu. Druga, przeciwna, to odebranie metafory od dosłownego źródła: wtedy – jak pisze Tischner – metafora ulatuje w górę i przestaje opisywać cokolwiek⁹.

Myślenie z wnętrza metafory to pogodzenie się z tym ryzykiem. Życie metafory rozgrywa się w ciągłym ruchu pomiędzy tym, co dosłowne, a tym, co czysto metaforyczne. Życie metafory to „metaforycznienie” – jeśli można w ten nieporadny sposób nazwać ów proces, to krążenie pomiędzy dwoma biegunami, ciągły ruch myśli w górę i w dół¹⁰.

A zatem twarz musi być zarazem konkretna i ogólna, dana w doświadczeniu i objawiająca się w wydarzeniu spotkania, wskazująca na skończoność i odsyłająca do nieskończoności. Warto prześledzić, jak sądzę, główne napięcia, które słowo „twarz” wprowadza do myślenia.

W myśli Rosenzweiga, do którego Lévinas wciąż powraca („jest w tej książce zbyt obecny, by trzeba go było cytować”¹¹ – powie w *Całości i nieskończoności*), twarz nie odgrywa jeszcze kluczowej roli. Pojawia się natomiast próba wyrwania słowa „twarz” z poziomu dosłowności. W twarzy dostrzega Rosenzweig odwzorowanie figury gwiazdy zbawienia – dwa nakładające się na siebie trójkąty. Wierzchołkami pierwszego są czoło i obydwie policzki, a przynależą do niego jeszcze uszy i nos. Wierzchołki drugiego to oczy i usta. Pierwszy trójkąt to receptywność i bierność. Drugi to aktywność, która ożywia twarz: patrzące oczy i mówiące uszy poruszają maską twarzy, nadając jej życie¹². Tak zinterpretowana twarz stanie się dla Rosenzweiga miejscem, w którym można dostrzec spotkanie człowieka z człowiekiem i człowieka z Bogiem: „Usta zamykają się i dopełniają każde wyrażenie, do jakiego twarz jest zdolna, tak w mowie, jak i ostatecznie w milczeniu, poza które mowa wycofała się: pocałunku. Oczy są tymi, w których wieczne oblicze jaśniej dla człowieka, usta tymi, których słowami człowiek żyje”¹³.

Już tutaj widoczne są pojawiające się właśnie dzięki metaforyzacji tropy, które według Lévinasa staną się kluczowe dla całej problematyki spotkania: w twarzy ukazuje się Nieskończoność¹⁴. Plastyczny obraz nakreślony przez Rosenzweiga służy otwarciu perspektywy myślenia o Bogu.

⁸ Por. J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, w: tenże, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1993, s. 490n.

⁹ Por. tamże, s. 502.

¹⁰ Por. D. Kot, *Człowiek we wnętrzu metafory*, „Logos i Ethos” 32(2012) nr 1, s. 157n.

¹¹ Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 14.

¹² Por. Rosenzweig, dz. cyt., s. 656n.

¹³ Tamże.

¹⁴ Por. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 227n.

POMIĘDZY DOŚWIADCZENIEM A SPOTKANIEM

Opozycja ta nie rysuje się na pierwszy rzut oka zbyt czytelnie: doświadczenie nie musi być zaprzeczeniem spotkania. Jednak w filozofii dialogu doświadczenie nierozzerwalnie łączy się z relacją podmiotowo-przedmiotową, w której spotkanie z Innym jest po prostu niemożliwe. Niemożliwe, gdyż doświadczenie – jak pisze Buber – dzieje się w człowieku i dlatego relacja między nim a światem nie zostaje nawiązana¹⁵. Buber wyraźnie odwołuje się tu do tradycji fenomenologicznej, gdzie treści doświadczenia są korelatami świadomości, a zatem wszystko, co doświadczone, wydarza się w samym Ja. Ujęcie takie może oczywiście prowadzić do klasycznego idealizmu poznawczego, który zarzucano Husserlowi, czy nawet do solipsyzmu – nie jest to jednak nieuniknione. Nawet w mniej skrajnych stanowiskach doświadczenie pozostaje dla dialogików podejrzane. Proces poznawania to droga do panowania nad rzeczami. Ja przyswaja sobie świat, a więc Inne czyni Swoim. To przetworzenie Innego w Swoje jest wprawdzie aktem umożliwiającym poznanie i zrozumienie, ale równocześnie oznacza destrukcję Inności. Oswojony Inny nie może być już napotkany w swej Inności, jego radykalna Inność nie może nas dotknąć i poruszyć, gdyż uprzedmiotowiliśmy go, poddaliśmy procesowi poznawczemu.

Według Lévinasa spotkania z twarzą nie da się sprowadzić do doświadczenia. Warto przytoczyć dłuższy fragment jego *Całości i nieskończoności*, aby ten sposób myślenia mógł lepiej do nas przemówić: „Twarzą nazywamy sposób, w jaki Inny ukazuje się, przewyższając ideę Innego we mnie. Ten sposób nie polega na tym, że Inny staje się tematem dla mojego spojrzenia, że rozpościera się jako zespół jakości tworzących pewien obraz. Twarz Innego w każdej chwili niszczy i przekracza plastyczny obraz, który we mnie zostaje [...] Twarz się wyraża. Wbrew współczesnej ontologii przynosi pojęcie prawdy, która nie jest odsłonięciem czegoś bezosobowego i neutralnego, lecz ekspresją: to określony byt przebija się przez wszystkie otuliny i ogólniki bycia, by w swojej «formie» ukazać całość swej «treści», by w końcu usunąć samo rozróżnienie na formę i treść (czego nie można osiągnąć przez żadną modyfikację tematyzującego poznania, ale właśnie przez przekształcenie «tematyzacji» w mowę»¹⁶.

Myśli te są oczywiście znane. W samym tekście jednak bardzo wyraźnie widoczne jest ustanawianie nowego sensu: twarzą nazywamy sposób ukazywania się Innego – a więc coś innego, niż to, co zazwyczaj oznacza dla nas słowo „twarz”. Być może – w tym kierunku zmierza, jak sądzę, każde radykalne myślenie z wnętrza metafory – dopiero ten sens odsłania nam prawdziwe

¹⁵ Por. 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.

¹⁶ L é v i n a s, *Całość i nieskończoność*, s. 41.

znaczenie twarzy. Nieprzypadkowo słowo „twarz” od wieków inspirowało myślicieli i poetów, nieprzypadkowo od początków mowy wchodziło w rozmaite symboliczne sojusze, zawsze bowiem u źródeł jego znaczenia pojawiała się ta niewypowiedziana intuicja, o której wspomina Lévinas: twarz to sposób, w jaki ukazuje się Inny. Może właśnie dzięki słowu „twarz” możemy znaleźć jedyną drogę do zrozumienia relacji z Innym, ale tylko w stopniu, w jakim jest to możliwe bez naruszania inności Innego.

Jeśli tak, to twarz nie jest twarzą (to znaczy częścią głowy wyposażoną w oczy i usta). Twarz – zdaniem Lévinasa – nie pozwala się sprowadzić do percepcji: „Najlepszy sposób poznania drugiego to taki, w którym nie zauważamy nawet koloru jego oczu!”¹⁷. I aby obejść ten kłopotliwy poziom, jakim jest tutaj doświadczenie, Lévinas przyjmuje, że relacja z twarzą jest od razu etyczna¹⁸. A w *Całości i nieskończoności* pisze: „Epifania twarzy jest etyką”¹⁹.

Wskazane w tytule tej części artykułu napięcie między spotkaniem a doświadczeniem można zatem w tym kontekście zastąpić innym, być może bardziej odpowiednim: napięciem między zmysłowością a etycznością. Tak sformułowane przeciwstawienie nabiera sensu napięcia dopiero w ramach terminologii dialogicznej – co pokazuje, jak metafora twarzy mości się w myśleniu, jak sama ustanawia w języku nowe opozycje.

Konsekwentne pójście tym tropem i porzucenie doświadczeniowego wymiaru twarzy byłoby jednak jednostronnym przesunięciem w kierunku tego, co wyżej zostało nazwane spotkaniem lub etycznością. To zaś musiałoby oznaczać, że metafora oderwała się od dosłowności, spetryfikowała się w swym metaforycznym znaczeniu i znieruchomiła. A jeśli do tego doszło, to przestała być metaforą, to znaczy ciągłym ruchem pomiędzy znaczeniami, przenoszeniem znaczeń i pobudzaniem myślenia; przestała być metaforycznieniem.

Od pojęcia doświadczenia nie da się jednak uciec, jest ono dla myślenia zbyt kluczowe, by można sytuować spotkanie z twarzą zupełnie poza jego ramami, ale Lévinas, używając go, mówi o doświadczeniu absolutnym: „Doświadczenie absolutne nie jest odsłonięciem, ale objawieniem: zbieżnością wyrażanego i tego, kto wyraża, szczególnym ukazywaniem się innego człowieka, uobecnianiem się twarzy ponad formą”²⁰.

Tischner natomiast, piszący po Lévinasie kolejny rozdział filozofii dialogu, nie unika pojęcia doświadczenia. Co więcej, posługuje się nim w sensie bardzo bliskim klasycznej fenomenologii. W artykule *Fenomenologia spotkania*²¹ stara się wypowiedzieć dialogiczne intuicje, nie rezygnując – co zapowiada już sam

¹⁷ T e n ż e, *Etyka i Nieskończony*, s. 49.

¹⁸ Por. tamże, s. 50.

¹⁹ T e n ż e, *Całość i nieskończoność*, s. 234.

²⁰ Tamże, s. 62.

²¹ Por. J. T i s c h n e r, *Fenomenologia spotkania*, „Analecta Cracoviensia” 10(1978), s. 73n.

tytuł – z języka fenomenologii. Podejmuje w ten sposób jedną z pierwszych prób włączenia w swoje myślenie tradycji filozoficznej, do której przynależą Buber i Lévinas.

Sam Lévinas zastrzega jednak: „Nie wiem, czy można mówić o «fenomenologii» twarzy, bowiem fenomenologia opisuje to, co się ukazuje”²². Pierwsze zdanie *Fenomenologii spotkania* Tischnera natomiast brzmi: „Doświadczyć źródłowo człowieka to spotkać go”²³. Spotkanie jest więc doświadczeniem źródłowym, czyli takim, w którym drugi ukazuje się adekwatnie i apodyktycznie. Być może Tischner nie przejmuje pojęcia doświadczenia źródłowego dokładnie w takim znaczeniu, jakie nadał mu Edmund Husserl, niemniej w tym kontekście nie sposób wyeliminować z doświadczenia intencjonalności, która według Bubera i Lévinasa sprowadza Innego do zobiektywizowanych treści świadomości „ja”.

Tischner rozwija dalej swoją intuicję: „Dzięki spotkaniom osiągamy naczność twarzy drugiego człowieka. [...] Twarz odsłania jakąś prawdę drugiego człowieka [...] jest miejscem, w którym pojawia się prawda człowieka”²⁴. Powyższe fragmenty akcentują poznawczy charakter spotkania, wskazując na odsłanianie prawdy. Ani odsłanianie, ani sama prawda nie są jednak w filozofii dialogu celem. Gdyby tak było, Inny w spotkaniu byłby jedynie środkiem do osiągnięcia jakichś poznawczych zamierzeń podmiotu.

W dalszej części cytowanego artykułu pojawia się rozwinięcie tych wstępnych intuicji. Tischner zestawia pojęcia twarzy, maski i zasłony. Twarz jest zaprzeczeniem maski, która zafałszowuje człowieka. Nakładamy maski, by ukryć siebie – najczęściej, by zakryć swoją bezradność²⁵. W masce zawiera się podwójny fałsz: po pierwsze, pokazuje ona nieprawdziwe oblicze; po drugie – jest nieruchoma, „ustatyczna” człowieka.

Takie rozumienie twarzy – jako zaprzeczenia maski – powróci u Tischnera w *Etyce solidarności*: „Ludzie odrzucają maski z twarzy, wychodzą z kryjówek ukazują prawdziwe twarze. Spod prochu i zapomnienia wydobywają się na jaw ich sumienia. Jesteśmy dziś tacy, jacy naprawdę jesteśmy”²⁶.

Jak widzimy Tischner nie mówi o prawdzie w sensie czysto poznawczym, lecz o ujawnieniu się w spotkaniu tego, co w człowieku najbardziej autentyczne, prawdziwe. Kiedy pisze o sumieniu, bardzo zbliża się do tego, co w kontekście epifanii twarzy Lévinas nazywa relacją etyczną. Adam Workow-

²² L é v i n a s, *Etyka i Nieskończony*, s. 49.

²³ T i s c h n e r, *Fenomenologia spotkania*, s. 73.

²⁴ Tamże, s. 74.

²⁵ Por. tamże, s. 83n.

²⁶ T e n ż e, *Etyka solidarności*, Znak, Kraków 2005, s. 14.

ski słusznie zauważa, że „odsłanianie twarzy w spotkaniu nie jest zabiegiem poznawczym, ale autentycznością sposobu bycia ludzi”²⁷.

Metafora twarzy nie ulatuje więc do góry, lecz mocno trzyma się ziemi. Napięcie między maską a twarzą, które przecież ma rodowód głęboko przed-dialogiczny, umożliwia Tischnerowi wypowiedzenie etycznego charakteru relacji spotkania. Niepokojące słowo „doświadczenie” nabiera dialogicznego charakteru.

POMIĘDZY KONKRETNOŚCIĄ A OGÓLNOŚCIĄ

Bodaj najpoważniejszy problem, w jaki wikła się metafora twarzy, stanowi to właśnie napięcie. W zwykłym, ludzkim doświadczeniu twarz jest zawsze konkretna, należy do tej, a nie innej osoby. Rozpoznajemy twarze, łączymy je z imionami. Ludzie mają twarze i są to twarze konkretne. Jeśli jednak w filozofii dialogu epifania twarzy rozgrywa się poza doświadczeniem zmysłowym – co wyraża się w przekonaniu Lévinasa, że dostęp do twarzy ma od razu charakter etyczny – to stajemy przed problemem, który pojawia się w samym centrum metaforyki twarzy. Oczywiście, relacja etyczna nie oznacza relacji z ogólnością: napotykamy konkretnego człowieka, jego możemy ocalić lub ominąć. Etyka wiąże konkretnych ludzi ze sobą. Ale sygnalizowana wyżej konieczność wydostania się poza doświadczenie będące intencjonalnym zwróceniem się w stronę Innego jako przedmiotu mojego poznania, którą postulują dialogicy, czyni z relacji etycznej coś więcej niż konkretną pomoc konkretnemu człowiekowi.

Lévinas, wyjaśniając tę kwestię powiada, że spojrzenie wydobywające konkretność człowieka uprzedmiotawia go, podczas gdy w epifanii twarzy chodzi o etyczne otwarcie się na nagość i bezbronność Innego²⁸. Stwierdzenie to nie budzi jeszcze niepokoju. Ostatecznie, ratując człowieka, nie zwracamy uwagi na wygląd, kolor oczu i skóry, a w każdym razie nie powinniśmy tego robić. Można więc powiedzieć, że etyczny wymiar spotkania z Innym w tym sensie nie wiąże się z doświadczeniem, gdyż uwaga nie skupia się na tym, co doświadczenie przynosi. Trop ten wiedzie jednak dalej. Lévinas pisze: „Transcendencja twarzy to jednocześnie jej nieobecność w świecie, do którego wkracza, osamotnienie bytu, jego doła obcego, nędzarza lub proletariusza. Obcość, która jest wolnością, jest także nędzą obcości. Wolność ukazuje się jako Inny;

²⁷ A. W o r k o w s k i, *Paradoksy spotkania*, w: *Wobec Dobra i Prawdy w dialogu z Tischnerem*, red. A. Bobko, M. Karolczak, Instytut Myśli Józefa Tischnera–Europejska Sieć Pamięć i Solidarność, Kraków 2013, s. 394.

²⁸ Por. L é v i n a s, *Etyka i Nieskończony*, s. 49.

ukazuje się Toż-Samemu, który zawsze jest autochtonem, który zawsze ma przywilej domostwa. Inny, wolny, jest również cudzoziemcem”²⁹.

Twarz jest spoza świata, w pewnym sensie wciela się w nędzarzy, obcych, cudzoziemców. Dostrzegając czyjąś biedę, dostrzegamy Innego: „Uznać Innego to uznać głód”³⁰. W spotkaniu z twarzą wszystkie jednostkowe cechy nie tylko tracą znaczenie, ale też przesłaniają to, co w tej epifanii najważniejsze. Jeśli dobrze rozumiem intuicję Lévinasa, twarz nie jest drogą do poznania konkretnego Innego, lecz jego wołaniem o pomoc – o czym będzie jeszcze mowa. Twarz Innego objawia jego radykalną inność³¹. Inność Innego nie jest po prostu inną konkretnością. Takie rozpoznanie przynależy do fenomenologii Innego, nie zaś do filozofii spotkania. Lévinas natomiast pisze, że „Inny pozostaje nieskończenie transcendentny, nieskończenie obcy”³². Takie ujęcie sprawy wyklucza konkretność w zwyczajnym sensie: każdy Inny jest nieskończenie obcy i jest to obcość Innego jako Innego. Te obcości różnych napotykanym Innych nie różnią się od siebie – w swej konkretności natomiast różnią się od siebie konkretni Inni. Poprzez twarz objawia się w każdym Innym jego radykalna inność, inność nieskończona.

Na ten problematyczny aspekt objawienia twarzy Innego w spotkaniu zwraca uwagę Workowski w *Paradoksach spotkania*. Porównując Lévinasa z Tischnerem, pisze: „Twarz w ujęciu Tischnera jest radykalnie indywidualna, niesie ze sobą historię, a w ujęciu Lévinasa jest pozbawiona historii i jednostkowości, należy do anonimowego «cudzoziemca lub wdowy»”³³.

Jednostkowość i konkretność są tu powiązane z historią człowieka. U Lévinasa odejściem od jednostkowości byłaby anonimowość Innego. Konkretność człowieka zastępuje tu anonimowe wezwanie radykalnie Innego, nagiego w swym cierpieniu. Nagość twarzy staje się symbolem wyrwania jej poza jednostkowość. Konkretność człowieka rozumiana w zwyczajny sposób przesłania tę nagość. „Nagość twarzy jest ogołoceniem”³⁴ – pisze Lévinas. Owo pozaświatowe ogołocenie to odarcie ze wszystkiego, co z tego świata, a więc również z konkretności. Workowski przeciwstawia temu Lévinasowskiemu ogołoceniu w spotkaniu z twarzą koncepcję spotkania wcielonego, zaproponowaną przez Tischnera³⁵. Uczestnicy dramatu wnoszą na jego scenę nie tylko swą radykalną inność, ale też swoje własne dzieje, swoją własną, jednostkową prawdę.

²⁹ T e n ż e, *Całość i nieskończoność*, s. 75.

³⁰ Tamże.

³¹ Por. tamże, s. 234.

³² Tamże, s. 227.

³³ W o r k o w s k i, dz. cyt., s. 400.

³⁴ L é v i n a s, *Całość i nieskończoność*, s. 75.

³⁵ Por. W o r k o w s k i, *Paradoksy spotkania*, s. 400n.

Tischner nazwał myśl Lévinasa udratyzowanym platonizmem³⁶. I choć porównanie to wskazuje przede wszystkim na prymat dobra przed bytem, to jednak ujawnia jeszcze coś innego: spotkanie z twarzą to spotkanie z ideą Innego. Posługiwanie się tutaj kategorią ogólności jest jednak wysoce ryzykowne, gdyż pochodzi ona z porządku myślenia totalnego, myślenia Wszystkiego, które przecież przez dialogików jest odrzucane. Sam Lévinas oskarża przecież Buberowską relację Ja-Ty o formalizm³⁷. A jednocześnie w eseju *Ślad innego* pisze wprost: „Twarz jest abstrakcją”³⁸.

W ten sposób ujawnia się napięcie, które naznacza w nieusuwalny sposób dialogiczną metaforę twarzy. Z jednej strony filozofia dialogu próbuje uciec przed intencjonalnością spostrzegania i doświadczania – dlatego twarz zostaje ogołocona z danej w percepcji konkretności. Z drugiej strony jednak kierunkiem ucieczki nie może być czysta ogólność, ponieważ grozi to formalizmem i powrotem do totalności. Inny jest wprawdzie radykalnie inny i obcy, ale twarz nie jest ideą Innego, ujawnieniem się eidosu Inności. I konkretność, i ogólność to kategorie pochodzące ze starego myślenia. Twarz pojawia się pomiędzy nimi, metaforycznie uciekając od obydwu biegunów.

W tym miejscu można wskazać na szczególny rys owego Pomiedzy. Powiedzenie, że twarz jest pomiędzy ogólnością a jednostkowością, nie może przecież oznaczać, że znalazła się w połowie drogi: że jest trochę jednostkowa i konkretna, a trochę ogólna. Bycie Pomiedzy jest dla twarzy byciem w potrzasku, nieustannie zagraża jej zredukowaniem do jednostkowości lub ogólności. To bycie Pomiedzy oznacza ciągle wymykanie się. Wyjście poza potrzask nie jest jednak do końca możliwe. Nowe myślenie zachowuje świadomość mocy starego myślenia, w tym również polaryzacji konkretność–ogólność. Wymknięcie się poza tę opozycję może być wymknięciem się poza myślenie w ogóle. Nowe myślenie pragnie jednak – przy wszystkich zastrzeżeniach względem tradycji – pozostać myśleniem. Radykalna inność twarzy to właśnie owo wymykanie się, należałoby zatem myśleć twarz Pomiedzy ogólnością a konkretnością – twarz niebędącą jednak ani jednym, ani drugim, ani nawet nie umiejscawiającą się gdzieś w bliżej nieokreślonej połowie drogi. Twarz rozsadza tę opozycję, ale jednocześnie nie można owej opozycji przekroczyć: wyznacza ona pole, w którym twarz – choć wymykająca się – jest możliwa do pomyślenia.

³⁶ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Znak, Kraków 1998, s. 43.

³⁷ Por. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 66.

³⁸ Tenże, *Ślad innego*, w: *Rozum i słowo. Eseje dialogiczne*, red. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, Papieska Akademia Teologiczna, Kraków 1987, s. 110. Zob. też: tenże, *La trace de l'autre*, w: tenże, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1967, s. 187-202.

Być może natrafiamy tu jednak na jeszcze jeden problem. Jeśli bowiem twarz jest metaforą, to wiąże ją to z ogólnością: konkretność Innego znika i pozostaje metaforyczny Inny, objawiający się w twarzy drugiego człowieka. Być może ruch metafory od dosłowności w stronę tego, co zmetaforyzowane, to jednocześnie ruch od konkretności do ogólności. Być może dlatego właśnie Tischner – filozof nie tylko myślący z wnętrza metafor, ale też prowadzący refleksję nad takim myśleniem – zastrzega: „Twarz znaczy. Nie tak jednak, jak znaczą znaki, symbole, metafory. Twarz jest śladem”³⁹.

Ślad nie jest zwykłym znakiem. Odsyła do czegoś, co znajduje się poza śladem, ale jednocześnie odcisnęło się w śladzie. Transcendencja twarzy wprowadza nas poza byt, twarz dana tu i teraz świadczy o swej nieostateczności. Ta gra pojęciowa kieruje nas nie tylko poza doświadczenie, poza konkretnie ujrzaną twarz. Słowo „ślad” nie obiecuje, że zjawi się to, co ślad pozostawiło. Ślad „nie mieści się w obrębie fenomenologii, rozumienia «zjawiania się» i «skrywania»”⁴⁰.

Jeśli powiemy, że twarz jest śladem, jeśli słowem „ślad” zastąpimy słowo „metafora”, to czy ten wybieg pozwoli wymknąć się z pułapki myślenia w kleszczach konkretności–ogólności? Ślad zachowuje w sobie konkretność, odnosi się do Innego, który ślad pozostawił, ale rozmycie się śladu i nieobecność Innego w śladzie przesuwają sens w kierunku ogólności zarysu.

Według Heideggera myślenie naprowadzane jest na bycie właśnie przez wymykanie się bycia⁴¹. Można chyba sparafrazować tę myśl i powiedzieć, że na Innego naprowadza nas jego wymykanie się. Wymykanie się twarzy poza binarne opozycje, poza kleszcze starego myślenia, nie jest ani dowodem na słabość tego pojęcia, ani też zapowiedzią ostatecznego wymknięcia się. Wymykanie się jako pewien proces, jako ciągły i niezakończony ruch, nie pozwala zapomnieć o naszej bezradności wobec Innego. Aporetyczne myślenie, które umiejscawia twarz pomiędzy konkretnością a ogólnością, wiedząc jednocześnie, że ten ślad Innego nie jest ani konkretny, ani ogólny, to ciągle przypominanie o tej bezradności. Myślenie wprawdzie chce dać radę, a więc przewyciężyć bezradność, lecz pozostaje mu niedokonanie wymykania się. I w gruncie rzeczy przewyciężenie i wymknięcie byłoby jego największą porażką, gdyż zapoznana zostałaby właśnie dostępna niedostępność Innego, nazwana w filozofii dialogu po prostu twarzą.

³⁹ Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 33.

⁴⁰ Lévinas, *Ślad innego*, s. 112.

⁴¹ Por. M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 15n.

POMIĘDZY PYTANIEM A ODPOWIEDZIĄ

Podnoszenie kwestii bezradności wobec Innego może wydawać się nie na miejscu, jeśli zważymy, że nagość twarzy objawia nam bezradność Innego. Wszystkie przywoływane tu już figury, które powtarza Lévinas: wdowy, sieroty, cudzoziemca, nędzarka, proletariusza, są figurami bezradności. Twarzy, która wzywa pomocy, nie interesuje nasza teoretyczna bezradność wobec wymykania się Innego. Można byłoby się zastanowić, która bezradność jest mocniejsza, gdyby moc była właściwą miarą dla bezradności. Być może im bezradność słabsza, bardziej bezradna, tym ważniejsza, tym bardziej dopraszająca się rady i pomocy.

Problem jednak leży chyba gdzie indziej. Co prawda Inny w swoim ogołoceniu i nędzy objawia bezradność, ale sprowadzanie twarzy do samej bezradności wydaje się zubożeniem tego, co mówi twarz. Lévinas pisze: „Ukazywać się, znacząc – to mówić”⁴². Można zapytać: co mówi twarz?

Często przywoływane są słowa Lévinasa z rozmów, które przeprowadził z francuskim filozofem Philippe'em Nemo: „«Nie zabijaj» jest pierwszym słowem twarzy”⁴³. Łatwo wyobrazić sobie tę sytuację: bezradna twarz Innego błaga Toż-Samego: „nie zabijaj mnie!”. Ta prośba to kwintesencja bezradności. Twarz jest wydana na łaskę Toż-Samego, w pełni zależna od jego woli. Może tylko błagać. Obrazy te jednak znów ściągają metaforę twarzy w dół, w stronę dosłowności.

Głębsze wejście w myślenie Lévinasa ujawnia jednak dużo bardziej złożoną relację. Po pierwsze, pojawia się słowo „rozkaz”⁴⁴. Bezradny i słaby nie rozkazuje, jego rozkazy byłyby co najwyżej śmieszne. Musi zatem chodzić o coś innego. Lévinas pisze, że „twarz jest tym, czego nie można zabić”⁴⁵. Streszcza tymi słowami analizy z *Calości i nieskończoności*, gdzie ów rozkaz przyjmuje inną gramatycznie formę: „nie zabijesz”⁴⁶.

Zanim poddany zostanie analizie sens różnicy między trybem rozkazującym a czasem przyszłym trybu oznajmującego, warto skupić się na samej możliwości zabójstwa. Wydaje się, że zabicie jest możliwe i proste, pozbawienie życia drugiego człowieka to akt wciąż powtarzany w dziejach ludzkości. Jednakże to nie życie apeluje „nie zabijaj”, ale twarz. Lévinas pisze, że twarzy nie można zabić. Wydaje się, że zabijanie jej nie osiągnie. Można pozbawić człowieka życia, jest on podatny zabójstwo, ale twarz to ślad Nieskończonego, to epifania radykalnej Inności – nie można jej zatem zabić. Narzędziem

⁴² L é v i n a s, *Calość i nieskończoność*, s. 62.

⁴³ T e n ż e, *Etyka i Nieskończony*, s. 51.

⁴⁴ Tamże, s. 51.

⁴⁵ Tamże, s. 50.

⁴⁶ T e n ż e, *Calość i nieskończoność*, s. 234.

zbrodni wobec tak rozumianego Innego nie może być ani nóż, ani pistolet, ani pętla na szyję. To wszystko narzędzia do zabijania ciała. Niemożność zabicia twarzy bierze się z jej związków z nieskończonością a także z dwuznaczno-go przebywania Pomiędzy konkretnością a ogólnością. I choć twarz nie jest czystą ogólnością, to – podobnie jak platońskich idei czy arystotelesowskich form – nie dotknie jej zniszczenie. Zapewne wychodząca od filozofii dialogu psychologia powiedziałaaby, że zabijając drugiego człowieka, skazujemy się na zawsze na oglądanie jego twarzy. Tu jednak chodzi o coś więcej: bezradność człowieka (powtórzmy: nędzarza, sieroty, wdowy, cudzoziemca) nie jest li tylko słabością. To, że twarzy nie można zabić, należy dopisać do długiej listy: twarzy nie można poznać, zrozumieć, przeniknąć, nie można zapanować nad nią i tak dalej. Niemożność fenomenologii, doświadczenia, zagarniania znajduje swoje przedłużenie w niemożności zabicia. Spojrzenie Innego zarazem błaga i wymaga⁴⁷. Twarz objawia etyczny opór⁴⁸, który jednak wypływa nie z siły, lecz z radykalnej inności Innego. Narzędzie zbrodni nie dosięgnie Innego, gdyż jest z tego świata, świata Toż-Samego, świata tego, co Swoje. Twarz transcenduje to wszystko, radykalna Inność to właśnie wykroczenie poza Swoje.

Po co zatem twarz prosi lub rozkazuje? Jeśli znajduje się poza polem rażenia jakiegokolwiek narzędzia zbrodni, to przecież nie musi ani prosić, ani błagać. Po co to „chwalebne poniżenie”⁴⁹? Oto kolejna zagadka twarzy. W tym wypadku wskazuje ona na wydarzenie spotkania, które rozgrywa się Pomiędzy pytaniem a odpowiedzią. Pomiędzy stanowi samo centrum Tischnerowskiego dramatu, w którym drugi pojawia się przez roszczenie: „Oto do moich uszu dochodzi twoje pytanie. Jest chwila ciszy, wspólnej terażniejszości. Oczekujesz na odpowiedź. Trzeba dać odpowiedź”⁵⁰.

Czy jednak wezwanie „nie zabijaj” (nazywane roszczeniem lub rozkazem) jest pytaniem? Rozkaz przychodzi z góry, błaganie dochodzi z dołu. Czym naprawdę jest pierwsze słowo twarzy?

Znacząca okazuje się gra trybami gramatycznymi. Formuła „nie zabijaj!” może być prośbą bądź błaganie. Ustanawia bądź powołuje się na normę, której przekroczeniem będzie zabicie. W *Całości i nieskończoności* Lévinas posługuje się jednak trybem orzekającym „nie zabijesz”. W oryginale francuskim dzieła występuje nieco inna formuła: „tu ne commettras pas de meurtre”⁵¹, co można dosłownie przełożyć jako: „nie popełnisz morderstwa”. W kontekście

⁴⁷ Por. tamże, s. 75.

⁴⁸ Por. tamże, s. 234.

⁴⁹ Tamże, s. 303.

⁵⁰ T i s c h n e r, *Filozofia dramatu*, s. 9.

⁵¹ E. L é v i n a s, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Kluwer Academic, Paris 1971, s. 217.

prowadzonych tu analiz istotne są nie konkretne słowa, ale ich gramatyczna forma, która nie zostaje w tłumaczeniu naruszona.

Użyte w czasie przyszłym „nie zabijesz” ma w sobie siłę przepowiedni: nie zabijesz, bo nie możesz zabić, bo nie masz takiej mocy. Nie ma w tej formule wątpliwości – „nie zabijesz” nie znaczy, że może nie zabijesz lub chyba nie zabijesz. Jest stwierdzenie faktu, który się jeszcze nie dokonał. Ale jest też moc, gdyż „nie zabijesz” mówi o niemożności zajścia faktu przeciwnego.

Z takiej przepowiedni tchnie spokój – trudno go jednak znaleźć w figurach wdowy, sieroty, cudzoziemca czy nędzarza. Aporia ta wyrasta z nałożenia na siebie przedstawień osób dotkniętych bezradnością oraz twarzy. Bezradni nie mają spokoju, podczas gdy twarz przemawia z taką właśnie dykcją. Znow uwidacznia się ukryte życie metafory, ciągle wędrującej *Pomiędzy* dosłownością a metaforycznością. Bardzo łatwo w myśleniu przyłgnąć do jednego tylko bieguna, tracąc z oczu całą dynamikę tego ruchu. Pomyśleć naraz bezradność i spokój, niespokojnego obcego i będącego poza wszelkim niepokojem *Innego* – to wyzwanie, do którego zmusza nas nowe myślenie.

Jeśli jednak ten źródłowy dialog – pierwszy, niewypowiedziany dialog między *Innym* a *Toż-Samym*, między mną a twarzą *Innego* – potraktujemy jako rozmowę, wówczas zmienia się cała dynamika wypowiedzi. „Nie zabijesz?” staje się pytaniem. *Pomiędzy* tym pytaniem a możliwymi odpowiedziami rozpościera się wydarzenie twarzy. O co pyta tak postawione pytanie? Po pierwsze, o faktyczne zamiary *Toż-Samego*: „zamierzasz zabić czy też nie?”. *Toż-Samy* w chwili, gdy staje wobec pytania, może nie mieć żadnych zamiarów. Dopiero pytanie otwiera w nim tę możliwość. Doświadczając twarzy, uczestnicząc w jej objawieniu, rozpoznajemy siebie jako możliwych zabójców i możliwych ocalających. Przed pytaniem, przed pierwszym pytaniem twarzy, to pole było dla nas nieznanne. Twarz nie tylko pyta – ona ustanawia horyzont zapytywania. Ale jej pytanie jest również zapytaniem: „czy możesz mnie zabić?”, które nie odnosi się do przyszłej faktyczności, ale do samej istoty *Innego* i możliwości jego zabójstwa. Czy *Innego* można zabić? Czy wbijając nóż, zabijamy – tu: pokonujemy – *Innego*? Pytanie o konkretność jest jednocześnie pytaniem o ogólność. I zarazem pojawia się znow jeszcze jedno *Pomiędzy*: pomiędzy dosłownością a metaforycznością. Dosłowne zabicie to wbicie noża. Na czym polega zabicie metaforyczne? Co znaczy zabić *Innego* jako *Innego*?

Pytanie *Innego*, objawiające się w twarzy, czeka na odpowiedź. Ale jednocześnie inicjuje najprostszą i być może najpoważniejszą rozmowę w *Toż-Samym*. *Toż-Samy* musi zapytać siebie, czy zabije faktycznie i czy może w ogóle zabić *Innego* jako *Innego*. Twarz *Innego* czeka na odpowiedź, ale *tożsamy* też pyta. I pyta o to samo, i również czeka. W twarzy *Innego* może znaleźć odpowiedź, czy może zabić, czy zabije – może ją znaleźć na wszelkich poziomach, na jakich zapytuje.

Pytanie Innego ma w sobie od razu negację. Nie pyta: „czy zabijesz?“, lecz: „czy nie zabijesz?“. „Nie“, zawieszona między pytaniem a stwierdzeniem, ukazuje się jako nadzieja. Rozpaczą byłoby stwierdzenie „zabijesz“, byłoby to ostatecznie słowo bezradności Innego. Być może dlatego pierwszym słowem twarzy jest właśnie: „nie zabijesz“.

„Nie zabijesz” objawia się w jeszcze jeden sposób, a mianowicie jako obietnica. Jeśli napotkasz Nieskończonego w twarzy Innego, nie będziesz zabijał. To obietnica prawdziwego życia, nadzieja wyjścia poza separację i samotność Toż-Samego. Tu Lévinas wyraźnie podąża – nie po raz pierwszy zresztą – tropem biblijnym. W Księdze Wyjścia przykazania również wypowiedziane są w gramatycznej formie trybu orzekającego czasu przyszłego, nie zaś trybu rozkazującego, jak w formie katechizmowej (por. Wj 20,1-17). Trop ten ujawnia szczególne napięcie. Z jednej strony jest rozkaz, wola Boga objawiająca prawo. Z drugiej jednak jest obietnica: jeśli będziesz żył z Bogiem i żył Bogiem, to uwolni cię to od zła; i nie zabijesz, nie ukradniesz... Wracając na grunt filozofii dialogu można powiedzieć, że spotkanie z twarzą Innego objawia możliwość prawdziwego życia, daje obietnicę dobra, które przychodzi z dawania⁵².

Analizy te można prowadzić dalej. Jednak już tutaj widzimy, jakiemu uproszczeniu ulegają prასłowa Lévinasowskiej rozmowy, jeśli zredukuje się ją do dialogu rozpostartego między błagalnym „nie zabijaj!” a dobrotliwym „no dobrze, nie zabiję”. Wprawdzie dialog ten również wpisany jest w rozmowę Innego z Toż-Samym, nie wyczerpuje jednak jej bogactwa. W owej pierwszej rozmowie, rozmowie prასłowami, nawiązują się wszystkie możliwe relacje, wydarzające się Pomiedzy. Twarz jest miejscem umożliwiającym to Pomiedzy.

Dialogicy szukali prასłów – słów, które u samych początków mowy nowego myślenia wypowiedzą to, co najważniejsze, z czego będzie można wyprowadzić nie tylko wszelkie rozmowy, ale też wszystko, co można sensownie powiedzieć. Dla Bubera słowa te to Ja-Ty i Ja-To⁵³. Dla Rosenzweiga – Tak, a zaraz po nim Nie⁵⁴. Jeśli zatem dla Lévinasa pierwszym słowem twarzy jest „nie zabijesz”, to drugim z prასłów musi być „nie zabiję”. W tej rozmowie ujawnia się odpowiedzialność za Innego, która ma swój początek w odpowiedzialności⁵⁵. Ten ścisły związek między „odpowiadaniem na” a „odpowiadaniem za” nierozzerwalnie łączy rozmowę z etyką⁵⁶. Twarz mówi – a więc ukazuje się, znacząc – i w tym sensie spotkanie z twarzą ma charakter etyczny: odpowiedzialność zrasta się z odpowiedzialnością. W mowie prასłów nie ma tu różnicy.

⁵² Por. t e n ż e, *Całość i nieskończoność*, s. 75n.

⁵³ Por. B u b e r, dz. cyt., s. 39n.

⁵⁴ Por. R o s e n z w e i g, dz. cyt., s. 83n.

⁵⁵ Por. J. F i l e k, *Etyka. Reinterpretacja*, Homini, Kraków 2014, s. 224.

⁵⁶ Por. tamże, s. 219n.

ZAGADKA

Do listy omówionych wyżej napięć: dosłowność–metaforyczność, doświadczenie–spotkanie, konkretność–ogólność oraz pytanie–odpowiedź, można dopisać jeszcze kilka, jak choćby bliskość–obcość czy skończoność–nieskończoność. Wszystkie one wiążą się ze sobą i są być może różnymi imionami jednego tylko napięcia, które rozgrywa się między Ja a Innym. W przeglądzie tych napięć, ograniczonym i niewuwzględniającym całej – tak przecież obszernej – literatury poświęconej problematyce twarzy, ujawniła się tajemnicza i niedookreślona sfera Pomiędzy. Postawione we wstępie pytanie: „gdzie napotykamę twarz Innego?”, znalazło odpowiedź, która zapewne więcej zaciemnia niż rozjaśnia. Rozjaśnianie jednak – co starałem się pokazać – nie zawsze jest drogą prowadzącą we właściwym kierunku. Kierowane potrzebą rozjaśniania myślenie stara się niekiedy rozświetlić to, co dane jest źródłowo jedynie jako niedoświetlone, jako tajemnica. Niekiedy światło, rozumiane jako nadmierna skłonność do precyzji i jednoznaczności albo też jako dążenie do przewycięzania wszelkich napięć ujawniających się w myśleniu, może szkodzić. Gabriel Marcel nazywa to pokusą przekształcenia tajemnicy w problem⁵⁷. Problem daje się rozwiązać, przewyciężyć przez myślenie. Do istoty tajemnicy należy zaś nierozwiązywalność i pewien mrok. Nigdy nie stoi ona naprzeciw nas w całości, nie może też zostać zupełnie prześwietlona.

Twarz to zagadka nie do rozwiązania. Jej rozwiązanie byłoby klęską myślenia, nie zaś jego zwycięstwem, gdyż prowadziłoby do redukcji. Jeśli bowiem omówione wyżej napięcia powstrzymują wymykanie się Innego, pozwalając jednocześnie Innemu być Innym, to ich przewyciężenie uczyniłoby z Innego Swojego, sprowadziłoby go do kręgu Toż-Samego.

Twarz jest zagadką również dlatego, że ciągle zagaduje, że jej sposobem objawiania się jest zawsze pytanie. Pytanie to nie tylko domaga się odpowiedzi – i w ten sposób inicjuje dialog – ale też sprawia, że w człowieku pojawiają się pytania, które stawia sam sobie. W tym sensie reakcją na pytanie staje się pytanie oraz kolejne pytanie o sens usłyszanego pytania. Zagadka twarzy ujawnia liczne aporie, na jakie natrafia myślenie. Zagadkowość zaprasza do trwania przy nich, do wędrowania Pomiędzy ich biegunami, choć myślenie chciałoby znosić i przewyciężać.

⁵⁷ Por. G. M a r c e l, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Pax, Warszawa 1986, s. 86.