

MICHAŁ JANUSZKIEWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej
e-mail: aramis69m@gmail.com

Dialogiczność jako demitologizacja Ja solipsystycznego

Abstract. *The article deals with problems that are especially important not only for philosophy but also all the humanities. The aim of this study is to rethink the problem of subjectivity in a form of a map, and some selected issues involved with it. The main objective is to present the way leading from the solipsistic ego in philosophy (epistemological or autocreative subject) to the dialogical subject, which is not merely a subject in the common sense of this word. The dialogical subject should be described rather in terms of its contingency and being-in-the-world among others. This subject, which is dialogical, may be also called hermeneutical.*

Keywords: *podmiot epistemologiczny, podmiot autokreacyjny, podmiot dialogiczny, fenomenologia, hermeneutyka, egzystencjalizm*

Sprawa tożsamości to problem nie tylko od wielu lat często omawiany, ale – jak można sądzić – fundamentalny dla współczesnej refleksji humanistycznej, rozwijanej w horyzoncie kultury nowoczesnej. Cel, jaki sobie tu stawiam, jest raczej skromny. Interesuje mnie wytyczenie uogólnionej mapy, która zarysowałaby wielowymiarowość zagadnienia tożsamości nowoczesnej, gdzie w punkcie wyjścia znajdowałyby się Ja solipsystyczne, a w punkcie dojścia – Ja dialogiczne. To drugie wydaje się odpowiedzią na Ja pierwszego typu, które poddane zostało w kulturze Zachodu swoistemu umiycznieniu. Mam tu na myśli sytuację wytworzoną przez kulturę nowoczesną, która z Ja mocnego uczyniła coś oczywistego i naturalnego.

Chodzi mi zatem o mit pojmowany w duchu Rolanda Barthes'a¹, a więc taką konstrukcję, która z tego, co kulturowe, wytwarza to, co naturalne, tzn. niewątpliwe i niekwestionowalne. Można powiedzieć, że takim nowoczesnym mitem okazał się właśnie mocny podmiot, mocna tożsamość. Zniesienie mitu tak rozumianego podmiotu możliwe jest, jak się wydaje, na takiej drodze jego demitologizacji, która podważy ową odrębność i niepowątpiewalność Ja poprzez wykazanie, że rzeczywista tożsamość Ja, jego legitymizacja jest możliwa dopiero na gruncie myślenia o jego pierwotnej otwartości i dialogiczności.

Problematyka tożsamości podejmowana jest z wielu punktów widzenia i na niezliczone sposoby kontekstualizowana; dodajmy jeszcze – na gruncie wielu dyscyplin. Posłużenie się generalizacją ma oczywiście określone zalety, ale i wady: zatracają się pewne szczegóły, a argumentacja nieuchronnie ubożeje. Ponadto rodzą się wtedy wątpliwości dotyczące kryteriów wyboru tych, a nie innych punktów na ogólnej mapie. Takie wątpliwości są jednak także konsekwencją interpretacji, która zawsze dokonuje wyborów i selekcji, pewne rzeczy akcentuje, inne przemilcza czy omija. Trzeba wszakże podejmować to ryzyko. Zauważę jeszcze tylko, że interesować mnie będzie problematyka tożsamości głównie w obszarze refleksji filozoficznej i rozwijana na gruncie kultury nowoczesnej. Wyróżnienie nowoczesności jest oczywiste: dopiero w obrębie tej formacji po raz pierwszy postawiono postulat (nieobecny w kulturze przednowoczesnej), aby tego, co najistotniejsze dla człowieka, tzn. jego istoty i sensu bycia, poszukiwać w odniesieniu do tego, co indywidualne, jednostkowe. W zaproponowanej ogólnej mapie będę usiłował podkreślić to, w jaki sposób z ugruntowanej perspektywy jednostkowej możliwe byłoby przejście ku nie-Ja – Innemu. W związku z możliwością takiego przejścia należałoby postawić także pytania o problem odpowiedzialności, który nabiera innego niż tylko naturalistyczne zabarwienia.

1. Dwa mity solipsyzmu: epistemologiczny i autokreacyjny

Wydaje się rzeczą zasadną, by wędrówkę po mapie rozpocząć od miejsca, w którym zarysowuje się podmiotowość monadyczna. Dzieje kultury Zachodu interpretować można by jako dzieje pogłębiającego się indywidualizmu. Jego wyraźne ślady odnajdujemy już w kulturze starożytnej: Protagoras z Abdery chciał widzieć w człowieku urzeczywistnienie zasady *homo mensura*; Sokrates dowodził, że podstawowe rozstrzygnięcia moralne dochodzą do głosu tylko w jednostkowej duszy; św. Augustyn postulował radykalny zwrot ku wnętrzu. Cel ludzkiego życia stymulowały dwie stare zasady: „poznaj samego siebie” i „troszcz się o samego siebie”. Pomimo współczesnego indywidualistycznego wydzwiku tych formuł, nie można ich jednak traktować jako dowodu na panowanie subiektywizmu.

¹ R. Barthes, *Mitologie*, Aletheia, Warszawa 2008.

Przeciwnie, żywot ludzki określała raczej przynależność do *polis*, rozumianej jako wspólnota naturalna. Tylko na gruncie społeczeństwa mogą stawać się w swoim człowieczeństwie – bez tej wspólnoty jestem nikim. Jak zauważa Charles Taylor, starożytni filozofowie opowiadali się przede wszystkim za doskonaleniem w człowieku zdolności do rozumnego oglądu porządku świata (Platon) bądź umiejętności rozumnej hierarchizacji życiowych celów (stoicy)². Należy również zauważyć, że słowo „podmiot” – greckie *hypokeimenon* – nie odnosiło się pierwotnie do człowieka. *Hypokeimenon* to to, co leży u podstaw. Człowiek nie myślał o sobie w takich kategoriach, określał się raczej przez przynależność do świata, do tego, co podmiotowo wyznaczały rozum czy natura (natura rozumna).

Istotna zmiana nastąpiła wraz z nowoczesnością. Za sprawą Kartezjusza status substancjalnie rozumianego podmiotu przyznany został człowiekowi. W *Medytacjach o pierwszej filozofii* myśliciel wychodzi, jak wiadomo, od radykalnego metodologicznego wątplenia, aby odnaleźć to, co niepodważalne. Ową podstawą okazuje się *ego cogito*, które ustanawia samowystarczalne królestwo świadomości. Mówiąc jeszcze inaczej: aby założyć, przyjąć i rozważać istnienie podmiotu, nie potrzebujemy do tego świata. Nie sposób wszakże wyobrazić już sobie świata bez podmiotu. Przekonanie o istnieniu substancjalnego, samoobecnego i samoupewnionego w sobie podmiotu stało się aksjomatem filozofii Zachodu, nie tylko w jej wydaniu racjonalistycznym (Kartezjusz, Kant, Hegel, wczesny Husserl), ale i empirycystycznym (Berkeley, Locke). Podmiotowość sprowadzona zostaje do epistemologicznego zawłaszczenia. Wszystko co poznawane staje się przedmiotem dla podmiotu, sprowadzone do tego-samego: podmiot pozostaje ślepy na Inne, które zdolny jest wyłącznie postrzegać w kategoriach toż-samego, tego, co jego własne. Dzieje się tak dlatego, że temu co Inne podmiot nakłada własną siatkę pojęć i kategorii. Taką sytuację zinterpretować możemy jako solipsyzm epistemologiczny. Jak zauważa Dan Zahavi:

Podczas gdy świat może zjawiać się tylko podmiotowi, *subiektywność* nie potrzebuje świata do swojego istnienia. Świat, a ogólniej, każdy rodzaj *transcendencji* jest *względny* o tyle, o ile warunek jego zjawiania się leży poza nim samym, a mianowicie w podmiocie. Natomiast podmiotowość, *immanencja*, jest absolutna i autonomiczna, ponieważ jej manifestacja zależy tylko od niej samej³.

Ukoronowaniem takiego pojmowania podmiotowości jest metoda Husserla. Polega ona na dwustopniowym ruchu. Po pierwsze, za sprawą redukcji fenomenologicznej i *epoché* (wzięcia w nawias świata naturalnego i zdroworoządkowego) dokonać się może przejście do poziomu świadomości. Po drugie, redukcja fenomenologiczna to zarazem redukcja transcendentalna. Wzięcie w nawias świata

² Ch. Taylor, *Moralna topografia jaźni*, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, wybór P. Śpiwak, Fundacja Aletheia, Warszawa 2004, s. 252.

³ D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, WAM, Kraków 2012, s. 67.

i empirycznego ego pozwala bowiem osiągnąć poziom transcendentального ego, świadomości czystej, anonimowej, nienależącej do nikogo, ale roszczącej sobie prawo do bycia podstawą zarówno naszego doświadczenia, jak i nauki.

Stanowisko Husserla pozwala zobaczyć zarazem pewien paradoks takiego sposobu myślenia o podmiocie. Z jednej strony nadaje mu się rangę mocy dystansowania i uniezależnienia od świata (przedmiotu) w imię obiektywizmu; z drugiej zaś strony owa moc obiektywizacji pozostaje wyłącznie w gestii subiektywności (widać to nawet w tłumaczeniu pojęć: greckie *hypokeimenon* tłumaczone jest na łacińskie *subiectum*). Można by zatem powiedzieć, że Husserl, jak i jego poprzednicy, nadają subiektywności charakter racjonalny. To, o czym mowa, pozwala się ukazać w kategoriach narracyjnych. Epistemologiczny podmiot ustanowiony przez nowoczesną tradycję filozoficzną daje się porównać do narratora trzecioosobowego, usytuowanego na zewnątrz świata. To narrator wszechwiedzący, obiektywny. Ma on stanowić alternatywę dla narratora pierwszoosobowego, niezdolnego do dystansu, zarażonego tym, co usiłuje zrozumieć. Narrator pierwszoosobowy jest zarazem bohaterem świata, o którym opowiada. Jego opowieść nie może więc być bezstronna, a jego wiedza – pełna i pewna. Wracając do filozofów: paradoks, z jakim mamy do czynienia, polega na tym, że podmiot epistemologiczny (narrator trzecioosobowy) pełni jedynie szczególną rolę, w której występuje subiektywność (narrator pierwszoosobowy). Jak zauważa Taylor, nowoczesny zwrot tożsamościowy zasadza się na zdystansowanej i samouprzedmiotowiającej postawie podmiotu – jest to operacja, którą „można przeprowadzić jedynie z perspektywy pierwszej osoby”⁴. W tym miejscu warto jedynie nadmienić, że dla Husserla problem Innego nie jest jeszcze problemem. Inny to po prostu ktoś taki jak ja, inny Ja⁵.

Istnieje jednak i inny wymiar solipsyzmu, który chcę nazwać autokreacyjnym. Powodem takiego określenia jest fakt, że konstruowany w jego obrębie model tożsamości skupia się przede wszystkim na uznaniu zdolności autokreacyjnych człowieka. W tle odzywa się tu koncepcja Johna Locke’a o człowieku rozumianym jako *tabula rasa*: to, kim człowiek jest, nie jest w żaden sposób z natury dane, ale zadane. Będziesz tym, kim sam siebie uczynisz. Podobnie jak model ukazany powyżej, także i ten polega na dokonaniu zwrotu ku wnętrzu. Zwrot ten może przybrać kształt ideału moralnego, który Taylor charakteryzuje pod pojęciem „etyki autentyczności”⁶, dającej wywieść się jeszcze od św. Augustyna, a później

⁴ Ch. Taylor, *Moralna topografia jaźni*, s. 252.

⁵ Zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, PWN, Warszawa 1967. Problemowi Innego poświęca Husserl właściwie skromny (bo zaledwie na jedną stronę) paragraf 29. Filozof zauważa: „Wszystko to, co jest słuszne o mnie samym, jest też słuszne – jak wiem – dla wszystkich innych ludzi, których znajduję jako istniejących w otaczającym mnie świecie. Doświadczając ich jako ludzi, rozumiem i przyjmuję ich jako podmiotowe Ja takie, z jakich jednym sam jestem, i jako pozostających w jakichś stosunkach (bezogen) z ich naturalnym otaczającym światem”. Ibidem, s. 92.

⁶ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, Znak, Kraków 2002.

przede wszystkim od Rousseau i romantyków. Zwrot ten może też jednak dokonać się w stronę narcyzmu, egoizmu czy hedonizmu. Tego rodzaju postawom sprzyja obecnie liberalno-demokratyczny (by nie powiedzieć: libertariański) charakter zachodnich społeczeństw. To bardzo ciekawy problem, sądzę wszakże, że tradycja liberalizmu domagałaby się niezależnego omówienia. W tym miejscu interesuje mnie bowiem zupełnie inna tradycja filozoficzna. Jej patronem należałoby uczynić Maxa Stirnera, zwłaszcza jako autora dzieła pt. *Jedyny i jego własność*⁷. Stanowisko Stirnera wyrasta, jak się wydaje, z dość niezwykłego połączenia wątków romantyzmu z jego apoteozą osamotnionej, ale zarazem ponad świat wybijającej się jednostki, ze światopoglądem utylitarystycznym czy pragmatystycznym (z tradycją sięgającą do Hobbesa, Locke'a i Benthama). Stirner odrzuca Feuerbachowskie przekonanie o zasadności budowania wspólnoty Ja i Ty opartej na miłości. Przeciwnie, Stirner opowiada się po stronie jednostki egoistycznej, która zajmuje miejsce po Bogu. Poglądy filozofa wyrastają ze skrajnego nominalizmu: realnie istnieje, jego zdaniem, tylko konkretne indywiduum. Tożsamość człowieka ukazuje filozof w kategoriach Swojości (*Eigenheit*), w której zawiera się świadomość bycia sobą jako bycia „swoim”, swoją własnością:

Swojść zawiera w sobie wszystko to, co własne [...]. Nie można jej mierzyć obcą miarą, gdyż nie jest *ideą*, jak wolność, moralność, ludzkość itd.: charakteryzuje jedynie *właściciela*⁸.

Filozof dowodzi wyższości Swojości nad wolnością. Tę drugą zawsze można utracić; Swojości – nie. Wolność nie uczy nas tego, kim jesteśmy. Jej charakter jest głównie negatywny: gdy człowiek uwolni się już od wszystkich swoich ograniczeń, pozostanie to, kim naprawdę jest: Swojością. Swojść, o której mówi Stirner, nie jest jednak tylko tym, co zabezpiecza „wsobność” indywiduum. Przeciwnie, stanowi impuls do poszerzania własnej suwerenności i mocy, zdobywania siły. Wolność okazuje się przeto wartością wtórną: pojawi się wtedy, gdy człowiek zdobędzie siłę. Pojęcie Swojości implikuje w filozofii Stirnera określony i jawnie negatywny stosunek do Innego. W tej filozofii nie ma dla niego miejsca: Inny ma bowiem destrukcyjny wpływ na Swojść. Wszędzie tam, gdzie oddają się Innemu, wyrzekam się bądź mu ulegam – kwestionuję swoją Swojść⁹.

Jeżeli poświęcam więcej miejsca Stirnerowi, to czynię to zasadniczo z jednego powodu: to właśnie ta filozofia pozwala zobaczyć w zhiperbolizowanym kształcie autokreacyjny model tożsamości solipsystycznej, całkowicie pozbawionej odniesień do innych. Nietrudno nie zauważyć, że echa tej filozofii odnaleźć możemy przynajmniej w twórczości Fryderyka Nietzschego przede wszystkim z lat 80. XIX wieku, a później np. u Jeana-Paula Sartre'a. Stirnerowskie idee dochodzą u Nietz-

⁷ M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1995.

⁸ Ibidem, s. 200.

⁹ Ibidem, s. 194.

schego do głosu np. w koncepcji ludzi silnych i lichych oraz człowieka rozumianego w kategoriach przyrostu mocy (*Z genealogii moralności* czy w pośmiertnym tomie *Wola mocy*), immoralizmu (*Poza dobrem i złem*), idei nadczłowieka i człowieka rozumianego w kategoriach twórcy (*Tako rzecze Zaratustra*). Wątku tego nie chcę w tym miejscu jednak rozwijać.

Podobnie nie chcę rozwijać tu również wątku Sartrowskiego, tym bardziej, że odniosę się do niego później. A więc krótko jedynie. Solipsyzm Sartrowski wydaje się dochodzić do głosu nie tylko wtedy, gdy Sartre wypowiada się o Innym jako tym, który kradnie nam wolność i powoduje załamanie się naszej tożsamości jako bytu-dla-innych¹⁰ (wątek ewidentnie Stirnerowski); pojawia się przede wszystkim wtedy, gdy Sartre ukazuje byt ludzki jako w pełni wolny, niezdeterminowany w swych wyborach i działaniach („Jesteśmy sami, nikt nas nie usprawiedliwi”¹¹). Sens naszego istnienia leży więc wyłącznie w nas samych, żadne instancje odwoławcze, z Bogiem włącznie, nie istnieją. Niektórzy przekonanie to interpretowali pesymistycznie. Sartre jednak podkreślał optymizm, jaki odnajdujemy w przeświadczeniu, że „egzystencja poprzedza esencję”¹². Nie to jest jednak najistotniejsze.

Można by wszakże zapytać o coś innego. Czy solipsyzm, o którym mowa, zdolny jest zaproponować jakąś koncepcję odpowiedzialności podmiotu? Owszem, trzeba jednak podkreślić, że z tak rozumianej wizji tożsamości wyprowadzić można (co zresztą czyni sam Sartre) jedynie naturalistyczne, a nie moralne ujęcie odpowiedzialności: być odpowiedzialnym to po prostu mieć świadomość bycia niekwestionowanym sprawcą czynu lub przedmiotu¹³. W konsekwencji człowiek okazuje się raz jeszcze – *homo (auto)creator*.

2. Wobec Innego

Tradycje filozoficzne, o których była mowa, są moim zdaniem bardzo ważne jako punkt wyjścia do zadania pytania: a co z Innym? Jak jest możliwe przewyżczenie solipsystycznego myślenia, w którym tożsamość definiowana jest tylko albo jako podmiot epistemologiczny (czy transcendentalny), albo jako podmiot autokreacyjny? Na to pytanie można odpowiedzieć z historycznego punktu widzenia. Chciałbym tu zwrócić uwagę na przynajmniej trzy tradycje myślenia o inności. Pierwsza związana jest z tym, co szeroko nazwać możemy filozofią spotkania/dialogu (w obrębie tej tradycji doniosłe miejsce zajmuje także personalizm); dru-

¹⁰ J.-P. Sartre, *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, Zielona Sowa, Kraków 2007 (cz. III: *Byt-dla-innego*).

¹¹ J.-P. Sartre, *Problem bytu i nicości. Egzystencjalizm jest humanizmem*, De Agostini, Warszawa 2001.

¹² Ibidem.

¹³ J.-P. Sartre, *Wolność i odpowiedzialność*, w: *Filozofia egzystencjalna*, wybór L. Kołakowski, K. Pomian, PWN, Warszawa 1965, s. 368; zob. także: F. H. Heinemann, *Existentialism and the Modern Predicament*, Harper Torchbooks, New York 1958, s. 128.

ga wiązać się będzie z twórczością późnego Husserla i jego uczniów (zwłaszcza filozofia egzystencji, ale nie tylko); trzecia wreszcie, pokrewna pozostałym, to, jak chciałbym ją nazwać, tradycja hermeneutyczna zorientowana wokół języka i dialogu (Bachtin, Gadamer).

Można powiedzieć, że istotna zmiana, która pojawiła się w filozofii w związku postawieniem marginalizowanego dotąd problemu Innego, wynikała z krytycznej reakcji na filozofię świadomości albo jej reinterpretacji. Przypadek pierwszy dotyczy filozofii spotkania i filozofii dialogu¹⁴, które swą tradycją sięgają myśli Johanna Gottlieba Fichtego oraz krytycznego kontynuatora jego filozofii, Ludwiga Feuerbacha. Szczególnie właśnie temu drugiemu przypisuje się odkrycie dialogu i usytuowanie Ja naprzeciwko Ty. Młody Feuerbach uważał z początku, że Ty to nic innego jak pewna ogólność rodzaju ludzkiego, w której Ja partycypuje, w którą się „wmyśla”. Hermeneutycznie rzecz ujmując, Ja to część, Ty natomiast to całość, w której znajduję dopełnienie i która informuje mnie zarazem o tym, że moje odnoszenie się do świata jest jedynie partykularne i domaga się dopełnienia. Ty jest więc elementem jednoczącym, choć jeszcze dość abstrakcyjnym. W późniejszym okresie Feuerbach rozwinął swą koncepcję, która odtąd nie dotyczyła już dopełnienia i jedności poprzez myślenie, lecz – przez miłość. Stopniowo więc Ty przekształcała się w tej filozofii w realnego, konkretnego człowieka, dzięki któremu odsłania się prawdziwy, tj. żywy świat. Feuerbach powiada:

Inny człowiek jest więzią łączącą mnie ze światem [...]. Moje pojednanie się ze światem, zaprzyjaźnienie się z nim, następuje tylko za pośrednictwem innego człowieka. Bez innego człowieka świat byłby dla mnie nie tylko martwy i pusty, lecz także bezsensowny i nierozumny. Tylko na tle innego człowieka zaczynam rozumieć siebie i być świadomym siebie; dopiero wtedy, kiedy rozumiem siebie, zaczynam rozumieć świat. Pierwszym przedmiotem człowieka jest człowiek. Nasze Ja dochodzi do świadomości istnienia Ty. Ten drugi jest moim uprzedmiotowionym sumieniem. Najwyższą i ostateczną zasadą filozofii jest więc jedność człowieka z człowiekiem¹⁵.

Kwestionując istnienie Boga, na jego miejsce Feuerbach wyniósł człowieka w jego konkretnym i cielesnym sposobie istnienia i w jego nieusuwalnym odniesieniu do Innego. Warto zauważyć, że w ten sposób, wyróżniając materialno-cielesny wymiar ludzkiego bycia, zakwestionował podmiotowość rozumianą transcendentalnie. Z drugiej zaś strony podjął próbę zniesienia dualizmu podmiotowo-przedmiotowego i opowiedzenia się za wspólnotą Ja i Ty, która miała się oprzeć na miłości, wyniesionej do statusu boskiego: *homo domini deus*¹⁶.

¹⁴ W sprawie podobieństw i różnic między filozofią dialogu a filozofią spotkania zob. A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, WAM, Kraków 2014, ss. 19–20; J.A. Kłoczowski OP, *Filozofia dialogu*, W drodze, Poznań 2005, ss. 23–38.

¹⁵ Cyt. za: M. Jantos, *Filozofia dialogu. Źródła, zasady, adaptacje*, PAN, Kraków 1997, ss. 30–31.

¹⁶ L. Feuerbach, *Wybór pism. Tom II: Zasady filozofii przyszłości*, PWN, Warszawa 1988, ss. 88–90, 175–178, 375.

Za głównego XX-wiecznego przedstawiciela filozofii dialogu uważa się jednak Martina Bubera, zwłaszcza jako autora książki z 1923 r. zatytułowanej *Ja i Ty*¹⁷. O ile jeszcze zagadnienie relacji Ja-Ty u Feuerbacha miało charakter wyraźnie interpersonalny, o tyle u Bubera nabiera charakteru intrapersonalnego. Mam mianowicie na myśli fakt, że Inny (Ty) jest internalizowany przez Ja. Jednak nie w sensie zawłaszczenia (które stanowi zawsze postać redukcji), co raczej tego, co można by nazwać konstytuowaniem Ja przez Ty. Mówiąc prościej: Buber kwestionuje radykalnie możliwość myślenia o Ja w kategoriach solipsystycznych. Ja jako takie nie istnieje. Ja istnieć może jedynie poprzez Ty, na które otwiera się w relacji. A mówiąc metaforycznie: o ile solipsystyczna monada nie ma okien, o tyle Ja, o którym mówi filozof, nie tylko posiada okna, ale zostawia je otwarte. W spotkaniu Ja i Ty pojawia się bezpośredniość, znika pojęciowe zapośredniczenie. Spotykając Ty, Ja spotyka nie rzecz pośród rzeczy, lecz byt osobowy. W tym spotkaniu rodzi się zarazem odpowiedź o charakter tożsamości indywiduum: staję się sobą dopiero wtedy, gdy napotykam Ty:

Podstawowe słowo Ja-Ty można wypowiedzieć tylko całą istotą. Zgromadzenie i stopienie w całą istotę nie może nigdy dokonać się przeze mnie, nigdy beze mnie. Staję się Ja w zetknięciu z Ty. Stając się Ja, mówię Ty. Każde prawdziwe życie jest spotkaniem¹⁸.

Jak widać wyraźnie, znajdujemy się już na antypodach zarówno myślenia w kategoriach podmiotu transcendentnego, jak i myślenia Stirnerowskiego. Co więcej, przypomnieć trzeba, że dla Bubera (podobnie jak dla Marcela czy Levinasa) istnieje także absolutne Ty, które legitymizuje spotkanie Ja-Ty w wymiarze ludzkim – tym Ty jest Bóg. Zdać by się mogło, że stanowisko Bubera (jak i całej filozofii dialogu, by wymienić tu także Franza Rosenzweiga i Emmanuela Levinasa, a w Polsce – rzecz jasna – Józefa Tischnera) wydaje się najbardziej krytyczną odpowiedzią na stanowisko Maxa Stirnera.

Jednak nie tylko filozofia dialogu i filozofia spotkania wraz z im pokrewnym personalizmem (Emmanuela Mouniera) stanowiły jedyną reakcję na filozofię świadomości. Zwrócić należy bowiem uwagę na dokonujące się w tej filozofii przewartościowania. Odnajdujemy je u późnego Husserla – z czasu *Medytacji Kartezjańskich* (1931) oraz *Kryzysu* (1936), w którym szczególnie często porusza filozof problem osobowego rozumienia człowieka¹⁹. Jest kwestią sporną, czy Husserl poza transcendentalizm wykroczyć umiał, nie da się jednak nie zauważyć, że podjął interesującą próbę otwarcia się na Innego – dotyczy to nie tylko *Medytacji V*²⁰, ale i nietłumaczonej na język polski *Medytacji VI* i dopisków do *Medytacji V*. Najogól-

¹⁷ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Pax, Warszawa 1992.

¹⁸ Ibidem, s. 45.

¹⁹ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1993.

²⁰ E. Husserl, *Medytacji Kartezjańskie*, PWN, Warszawa 1982.

niej mówiąc, chodziło Husserlowi o badania nad intersubiektywnością i pytaniem o to, jak można doświadczać Innego?²¹ Tak postawiona kwestia, aby pozostawać w zgodzie z fenomenologicznym badaniem, którego celem ma być zdanie sprawy z bezpośredniego doświadczenia, musiała implikować fenomenologiczny opis nie z zewnętrznego, ale pierwszoosobowego punktu widzenia. Dzięki temu Husserl odkrywa Innego w jego konkretności i cielesności. Co więcej, Husserl odkrywa Innego jako byt nieredukowalny do tego-samego. W stosunku do Innego pojawia się nieuchronnie podwójny ruch: pragnienia zniesienia jego transcendencji, a jednocześnie szacunku i pragnienia uznania tej odrębności. Dan Zahavi ujmuje ten problem następująco:

[...] właśnie tylko z tego powodu, że obcy podmiot wymyka się mojemu bezpośredniemu doświadczeniu, doświadczam go jako Innego. Husserl pisze, że gdybym miał dostęp do świadomości Innego, tak jak mam do swojej, Inny przestałby być Innym, a stałby się za to częścią mnie samego [...]. Samoprezentacja Innego pozostaje dla mnie niedostępna i transcendentna, i właśnie to jest ta granica, której mogę doświadczyć [...]. Kiedy posiadam autentyczne doświadczenie drugiego podmiotu, doświadczam właśnie, że Inny – inaczej niż przedmioty – wymyka mi się²².

Husserl dociera jeszcze dalej, pokazując, że podmiot nie może konstituować czy obiektywizować świata rzeczy bez Innego: Inny, sam będąc najlepszą ilustracją realnej transcendencji, legitymizuje inne rzeczy zewnętrzne, intersubiektywne doświadczenie wyznacza obiektywność rzeczy²³.

Postać Husserla jest szczególnie ważna, bo nie wolno nie zauważyć, że to właśnie autor *Medytacji Kartezjańskich* dał impuls do badań nad problematyką

²¹ Medytację V otwiera paragraf 42 pod znamienym tytułem: *Przedstawienie problemu doświadczenia obcych podmiotów (Fremderfahrung) jako odpowiedź na zarzut solipsyzmu*. Filozof na s. 131 powiada: „Ale jak [...] mają się rzeczy z innymi ego, które nie są przecież samym tylko moim przedstawieniem i czymś tylko we mnie przedstawionym, nie są syntetycznymi jednostkami możliwego potwierdzenia zawartymi we mnie, lecz zgodnie z ich własnym sensem istnieją właśnie jako Inni? Czy nie postąpilibyśmy zarazem niesprawiedliwie wobec transcendentalnego realizmu? Być może brakuje mu fenomenologicznych podstaw, ale zasadniczo racja jest o tyle po jego stronie, że szuka on drogi prowadzącej od immanencji ego ku transcendencji tego Drugiego”.

²² D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, ss. 149–150.

²³ Jak zauważa Dan Zahavi: „Możliwość bycia przedmiotem doświadczanym intersubiektywnie gwarantuje przedmiotowi jego realną transcendencję, dlatego też moje doświadczenie (konstituowanie) transcendentnych przedmiotów z konieczności zapośredniczone zostaje przez moje doświadczenie sposobu, w jaki prezentują się one dla innego transcendentnego podmiotu, tzn. przez moje doświadczenie obcego, skierowanego na świat podmiotu [...]. Tylko o ile doświadczam, że Inni, tak jak ja, doświadczają tych samych przedmiotów, o tyle doświadczam tych ostatnich jako obiektywnych i rzeczywistych; tylko wtedy przedmioty zjawiają się z mocą obowiązywania, która zmienia je w coś więcej niż zwykłe przedmioty intencjonalne. Teraz są one dane jako rzeczywiste (obiektywne, czyli intersubiektywnie ważne) przedmioty intencjonalne” [podkr. – M.J.]. Ibidem, s. 152.

tożsamości i Innego. Wymieńmy więc choć niektórych jego spadkobierców w tej kwestii: Heidegger, Sartre, Scheller, Merleau-Ponty, Marcel, Levinas; a jeśli ku linii Levinasa sięgniemy, to rozwinąć ją trzeba będzie jeszcze o Derridę i hermeneutykę radykalną w wydaniu Caputo. Trudno rzecz jasna, aby w tak skromnie pomyślanym tekście odnieść się do wszystkich tu przywołanych, pozwolę więc sobie poprzestać na pokazaniu dwóch skrajnych biegunów tradycji Husserlowskiej. Po jednej stronie znajdują się Heidegger i Sartre, po drugiej – Levinas wraz ze swymi „zstępnyimi”. Nie wolno też nie wskazać innego ważnego spadkobiercy Husserla, niesprawiedliwie nieco zapomnianego już – Gabriela Marcela, którego należałoby umieścić w pobliżu Levinasa²⁴.

Miejsce Heideggera i Sartre’a na tej mapie jest niejednoznaczne. W kontekście zajmującego mnie problemu tożsamości oraz Innego interesujący jest przede wszystkim Heidegger sprzed tzw. zwrotu, tzn. jako autor takich prac, jak *Bycie i czas* i *Podstawowe problemy fenomenologii*. Jeżeli wskazać najbardziej lapidarną charakterystykę tożsamości indywiduum sformułowaną przez filozofa, to brzmiałaby ona tak: „jestestwo jest bytem, któremu jako byciu-w-świecie o nie samo chodzi”²⁵. Analityka egzystencjalna Dasein skupia się, jak wiadomo, wokół człowieka rozumianego w jego egzystencjalnych uwarunkowaniach, które ukazuje filozof za pomocą egzystencjałów (czyli kategorii egzystencjalnych). Heidegger dokonuje desubstancjalizacji podmiotu, który nie jest już żadnym bytem pozaświatowym, lecz byciem-w-świecie; jego charakter wyznacza to, co możliwe, będące czymś więcej niż rzeczywiste, *posse* jest ponad *esse*. Indywiduum wezwane jest do takiego bycia, które określa Heidegger jako właściwe czy autentyczne (samo)rozumienie, podczas gdy *de facto* człowiek bytuje, upadając – w życiu niewłaściwym/nieautentycznym (pamiętać trzeba, że Heidegger nie rozważa tych określeń w kategoriach etycznych). Zdolność ku byciu właściwemu nierozzerwalnie wiąże się ze zdolnością wsłuchania się w zew. Ten przychodzi do indywiduum jednak nie z zewnątrz, od człowieka, ale od wewnątrz, z sumienia, z bycia samego. Powaga, z jaką człowiek traktuje swoje bycie-w-świecie, gdy ujmuje je jako nieskończone zadanie, jest tylko znakomitym dowodem na to, że Heidegger może być interpretowany w duchu ukazywanej przez Taylora tradycji etyki autentyczności. Kontrowersje pojawiają się jednak wtedy, gdy Heidegger wykonuje solipsystyczny manewr, formułując swoją koncepcję Innego. Wprawdzie posługuje się takimi sformułowaniami, jak *mitsein* czy *mitdasein*, jednakże w żaden sposób ich nie wykląda. Jedyna koncepcja Innego,

²⁴ W tak ogólnym szkicu brak miejsca na szczegółowe omówienie poglądów Marcela. Należałoby uczynić to niezależnie. Miejsce Gabriela Marcela na mapie filozofii Innego jest szczególnie interesujące, bo poglądy filozofa można by charakteryzować zarówno w kontekście egzystencjalizmu chrześcijańskiego, jak i personalizmu czy filozofii dialogu. Problematykę Innego rozwija filozof m.in. w takich pracach, jak: *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, Pax, Warszawa 1984 (zwłaszcza rozdz. *Ja i inni*); *Być i mieć*, Pax, Warszawa 1986; *Tajemnica bytu*, Znak, Kraków 1995 (zwłaszcza rozdział *Modlitwa i pokora (modlitewna świadomość)*.

²⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 203.

jaka rodzi się z Heideggerowskiej filozofii – przynajmniej z punktu widzenia dialogików – to koncepcja Innego pojętego w nieokreślonej mnogości, ukrytej w zaimku „Sie” – to anonimowa opinia publiczna, jacyś inni, których głównym zadaniem jest odwrócić uwagę Dasein od swojego powołania ku temu, co autentyczne. „Sie” to inni, którzy usiłują stłamsić to, co w człowieku indywidualne i autentyczne. Taka interpretacja nieuchronnie skłania do dostrzegania w myśli autora *Bycia i czasu* tendencji solipsystycznych: czy bycie człowieka nie może być scharakteryzowane przez sobościowość (*Selbstheit*), a więc fakt, że byt, którym jestem, jest zawsze mój?²⁶ (czy nie dostrzegamy tu echa myśli Stimerowskiej?). Z drugiej strony jednak wydaje się, że myśl Heideggera daje się obronić. Nie tylko dlatego, że filozof ma prawo dokonywać interpretacji bycia-w-świecie od strony Dasein i że w związku z tym nie ma powodu, by przypisywać mu jakieś solipsystyczne intencje. Wątpliwości dotyczące kłopotu z Innym w myśli Heideggerowskiej wydawałyby się uzasadniać jedynie taką interpretacją, która absolutyzowałaby przestrzenny wymiar bycia-w-świecie: znajdowanie się w sytuacji jako jednoznacznej i determinującej człowieka określoności. Nie można wszak nie zauważyć, że bycie-w-świecie to dla Heideggera przede wszystkim bycie „czasujące się”, wpisane w triadę ekstaz czasowych (byłości, terażniejszości i przyszłości), z których najważniejsze jest rozumienie projektujące, zorientowane ku temu, co przyszłe. Wszystkim analizom Dasein towarzyszą uwagi na temat jego otwartości – rozumienia i bycia (choć oba oznaczają to samo). Zamkniętość jest zaledwie negatywną postacią otwartości i charakteryzuje bycie niewłaściwe, niezdolne do słuchania, rozumienia, pogrążone w codziennej krzątaninie lub zamknięte w czterech ścianach tego, co przeszłe. Tymczasem człowiek to rozumiejące bycie ku możliwościom (choćby tą najbardziej bezwzględną było bycie-ku-śmierci), to nieustanne przekraczanie siebie, wychodzenie-ku, transcendowanie. W tym Heideggerowskim myśleniu odnaleźć można także i koniecznie więc i tę możliwość: bycia-ku-drugiemu²⁷. Trzeba w tym miejscu wszakże zauważyć, że Heidegger nie postrzega niebezpieczeństwa solipsyzmu jedynie w kategoriach Ja. Co więcej, zauważa on również, że takiego solipsyzmu nie wyeliminujemy poprzez ustanowienie relacji Ja-Ty: byłby to bowiem tylko inny rodzaj solipsyzmu! Aby go uniknąć, należy relację Ja-Ty rozpatrywać jedynie na gruncie rozmaitych powiązań bycia-w-świecie²⁸.

Owo rozumienie Innego, pełnia otwarcia na Innego, możliwe jest dopiero na gruncie ujednostkowania jedności. Nie ma Ty bez Ja:

²⁶ M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009, ss. 181–182, 184, 297 nn.

²⁷ Ibidem, ss. 170, 299.

²⁸ Ibidem, ss. 299–300. Jak zauważa filozof: „W każdym rozumieniu egzystencyjnym tkwi już rozumienie bycia egzystencji w ogóle. Ponieważ zaś jestestwo jest byciem-w-świecie, tzn. równie pierwotnie jak jego faktyczność *otwarty jest świat, wspólnotwarte jest inne jestestwo i spotykany jest wewnątrzświatowy byt, zatem wraz ze zrozumieniem egzystencji równie pierwotnie rozumiane są egzystencja innego jestestwa i bycie bytu wewnątrzświatowego*”. Ibidem, s. 301.

Ponieważ zaś jestestwo jako bycie-w-świecie jest zarazem współbyciem z innym jestestwem, to także właściwe egzystujące bycie-ze-sobą-nawzajem musi się określać od strony zdecydowania jednostki. Dopiero na podłożu zdecydowanego ujednostkowania i w nim jestestwo jest we właściwy sposób wolne i otwarte na Ty. Ze-sobą-nawzajem nie polega na jakimś klejeniu się Ja do Ty spowodowanym wspólną skrytą bezradnością, lecz egzystentne Razem i Ze-sobą-nawzajem opierają się na rzetelnym, określonym przez uwspółcześnianie w sensie okamgnienia ujednostkowania jednostki. Ujednostkowanie nie oznacza upierania się przy swoich prywatnych życzeniach, lecz bycie wolnym do faktycznych możliwości aktualnej egzystencji²⁹.

Zagadnienie tożsamości niezwykle interesująco ujęte jest przez Sartre'a. Zostawmy już kwestię solipsyzmu – podjąłem próbę jego uzasadnienia w poprzedniej części. Podobnie jak w przypadku Heideggera należałoby stwierdzić, że jest to solipsyzm względny, bardziej może moralny niż ontologiczny. Autor *Bytu i nicości* dostrzega dwojaką możliwość problematyzowania kwestii tożsamości. Po pierwsze, nie ma ona charakteru autonomicznego, lecz heteronomiczny. Zdaniem Sartre'a człowiek jest bowiem bytem, „który nie jest tym, czym jest, i jest tym, czym nie jest”³⁰. Wyznacznikiem ludzkiej egzystencji jest bowiem, powie Sartre za Heideggerem, transcendowanie ku innym możliwościom bycia. Nie można mnie zamknąć w obrębie ani tego, kim dzisiaj czy nawet jutro jestem, ani w obrębie roli, którą dziś czy jutro pełnię. Owa heteronomiczność ludzkiej tożsamości pozwala odróżnić człowieka od świata rzeczy, bytów-w-sobie, które są tym, czym są: ten oto kubek był, jest i będzie kubkiem; to byt, który całkowicie wyczerpuje się w funkcji, którą spełnia. Po drugie, filozof dostrzega w tożsamości człowieka rozdarcie, będące konsekwencją obecności Innego. Człowiek nie jest więc tylko bytem-dla-siebie, rozumiejącym siebie w sposób podmiotowy. Jest także bytem-dla-innych: stają się wówczas przedmiotem, zostają urzeczowiony – już przez samo spojrzenie Innego. Sartre zgodziłby się pewnie z dialogitami, przyznając: bez Innych nie istnieję. Tyle, że Inny „kradnie mi wolność”, jest moim piekłem. Obietnicą uprzedmiotowienia. A skoro tak, to należy podjąć z nim walkę i nie dać się uprzedmiotowić – jednak tylko i wyłącznie za cenę uprzedmiotowienia Innego.

Na przeciwnym biegunie tradycji Husserlowskiej odnajdujemy Levinasa. Francuski filozof jest wszakże łączony również z tradycją filozofii dialogu i uznawany za jednego z najważniejszych jej przedstawicieli, uważa się go wreszcie za patrona tego odłamu myśli ponowoczesnej, która zorientowana jest na Innego.

Levinas jest jednym z filozofów, którzy postanowili sprzeciwić się obowiązującemu w filozofii zachodniej paradygmatowi „totalności”, resp. całości³¹. Słusznie zauważa, że paradygmat ów polega na redukcji tego, co inne do tego samego –

²⁹ Ibidem, s. 310.

³⁰ J.-P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 122.

³¹ E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1998.

świadomości. Zasadniczy kierunek filozofii Zachodu wyznaczało dążenie do ujęcia panoramicznego i wystrzeganie się tego, co fragmentaryczne i jednostkowe. Levinas obiera inną drogę. Polega ona na porzuceniu ontologii (gdzie byty znajdują się pośród innych bytów), czy raczej porzuceniu przeświadczenia, że jest ona filozofią pierwszą – na rzecz etyki: oto prawdziwa pierwsza filozofia³². Skąd to odrzucenie ontologii? Stąd, że nie pozwala ona w żaden sposób dokonać przejścia ku temu, co dotyczy powinności (etyki); ontologia nie pozwala też otworzyć się na Innego: „być to odizolować się poprzez istnienie. O ile jestem, jestem monadą. To ze względu na istnienie jestem bez drzwi i bez okien [...]”³³. Trzeba więc „wyjść z bycia” – taki jest sens tytułu jednej z prac filozofa: *Inaczej niż być lub ponad istotą*³⁴. Także poznanie nie sytuuje nas wobec innego, lecz sprzyja monadycznemu zamknięciu.

Levinas stawia wobec tego problem konieczności konfrontacji świata immanencji (podmiotowości na gruncie ontologii czy epistemologii) i świata transcendentji – Innego. Zadaniem, które okazuje się tu najważniejsze, jest próba pokazania możliwości wyjścia z sobości podmiotu, swoistego wywłaszczenia, które ukazuje obszar spotkania z Innym. Ale kim jest ów Inny? Tym, który staje przede mną jako twarz. Twarz nie jest po prostu przedmiotem percepcji, ale znaczeniem danym bez kontekstu, bezwarunkowo³⁵. Spotkanie twarzą w twarz nie jest rodzajem syntezy, lecz pewnym „naprzeciwko”; nie chodzi więc o poszukiwanie tego, co wspólne: Inny jest absolutnie inny. Levinas w spotkaniu Ja-Ty akcentuje problem dyskursywności i języka. Twarz mówi i domaga się odpowiedzi. Mówienie i odpowiadanie, a więc to, co stanowi o charakterze dialogiczności, nieuchronnie wiąże się z etyką – odpowiedzialnością. Levinas należy do tych filozofów, którzy przełamują solipsystyczną koncepcję odpowiedzialności (głoszącą, że jest się odpowiedzialnym wyłącznie za to, co samemu się czyni). Autor *Całości i nieskończoności* opowiada się za biegunowo przeciwnym rodzajem odpowiedzialności: za Innego. Nie jest to zarazem, co warto podkreślić, odpowiedzialność, która wyrasta z mojej podmiotowej decyzji, by być odpowiedzialnym. Przeciwnie, jest to odpowiedzialność, do której powołany zostaję przez Innego – któremu odpowiadam. Relacja Ja-Inny to zatem relacja asymetryczna:

Bliźni obchodzi mnie, zanim mogę o tym zadecydować, zanim podejmę jakiegokolwiek zaangażowanie albo zanim się z niego wycofam. Jestem związany z nim – który jest przecież pierwszym gościem, niezapowiedzianym, oderwanym, nie związanym ze mną przez żaden wcześniej zawarty związek. Rozkazuje mi, zanim go uznam. Łączy nas relacja pokrewieństwa wykraczająca poza biologię i „przecząca wszelkiej logice”³⁶.

³² E. Levinas, *Etyka i nieskończoność. Rozmowy z Philipp'em Nemo*, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 1991, s. 46.

³³ Ibidem, s. 37.

³⁴ E. Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.

³⁵ E. Levinas, *Etyka i nieskończoność*, s. 49.

³⁶ E. Levinas, *Inaczej niż być...*, ss. 145–146.

Moja odpowiedzialność jest bezwzględna i pełna. W *Całości i nieskończoności* objaśnia filozof ów fenomen asymetrii jeszcze innymi słowy:

[...] jestem odpowiedzialny za bliźniego, nie czekając na wzajemność, nawet jeśli miałbym przyznać to życiu. Wzajemność jest jego sprawą. To właśnie na tyle, na ile relacja pomiędzy drugim i mną nie jest wzajemna, jestem poddany drugiemu; głównie w tym sensie jestem pod-miotem³⁷.

Podmiot Levinasa to zatem podmiot moralny. Na czym polega tożsamość tego podmiotu? Na byciu odpowiedzialnym. Tożsamość podmiotu może być także w tym sensie scharakteryzowana jako niezastępowalność. Musi być ona rozumiana jedynie w tym sensie, że nikt nie może mnie wyręczyć z mojej odpowiedzialności za drugiego.

Wytyczając kolejny punkt na mapie filozofii Innego, nie sposób pominąć Jacques'a Derridy, w którego twórczości wyróżnić należy zasadniczo dwa sposoby myślenia o Innym. Pierwszy wskazuje na zadłużenie w fenomenologicznych rozważaniach Levinasa, drugi, być może ważniejszy, ukazuje Innego w swoiście mesjanistycznej filozofii oczekiwania na to/tego, co ma/może nadejść: *l'avenir*. Pomimo, że poglądów Levinasa nie traktuje Derrida bezkrytycznie, zarzucając mu m.in. humanizm, pozostawanie w oddziaływaniu zachodniej metafizyki czy nieprzekonujące rozróżnienie religii i etyki³⁸, to jednak podziela on zasadnicze poglądy autora *Całości i nieskończoności* w sprawie innego jako bytu nieredukowalnego, całkowicie innego, niedającego się zasymilować³⁹. Bycie wobec innego oznacza, że nie mogę wymienić się z nim miejscem, że jesteśmy odseparowani, znajdując się w specyficznej relacji, którą Derrida określa (w duchu Levinasowskiego *rapport sans rapport*) jako „relację bez relacji”: „To relacja, w której Inny pozostaje absolutnie transcendentny. Nie mogę dosięgnąć Innego. Nie mogę poznać Innego od wewnątrz itp. Nie jest to przeszkoda, ale kondycja miłości, przyjaźni, także wojny, kondycja relacji z Innym”⁴⁰.

Drugi wątek rozważań stawia problem Innego jako tego, co nadchodzi czy może nadejść. Filozof nie ma jednak na myśli potocznie rozumianej przyszłości jako tego, co można odnosić do jakiegoś konkretnego i policzalnego czasu (jutro, za rok), który można zaplanować czy zaprogramować. Derrida mówi raczej o takiej przyszłości, której określić czy wyliczyć się nie da, o przyszłości nadejścia Kogoś, kogo przybycie jest najzupełniej nieoczekiwane. Nadejście tego Kogoś dokona się

³⁷ E. Levinas, *Etyka i nieskończony*, s. 56.

³⁸ J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Levinasa*, w: idem, *Pismo filozofii*, inter esse, Kraków 1992, ss. 161–224; J. Reynolds, *The Other of Derridean Deconstruction: Levinas, Phenomenology and the Question of Responsibility*, „Minerva – An Internet Journal of Philosophy” 5/2001, s. 34.

³⁹ J. Derrida, *Pismo i różnica*, Wyd. KR, Warszawa 2004, ss. 177, 209–211.

⁴⁰ J. D. Caputo (red.), *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*, Fordham University Press, New York 1997, s. 24.

w obliczu mojego całkowitego nieprzygotowania, niemożliwości przewidzenia, ułożenia planu.

Na koniec należy zwrócić uwagę na tradycję, którą z braku lepszego i bardziej adekwatnego określenia chciałbym nazwać hermeneutyczną (w szerokim rozumieniu tego słowa) ze szczególnym zorientowaniem na problem dialogu i języka. W jej obrębie chciałbym umieścić myślicieli z pozoru zupełnie odrębnych w sensie tradycji, jednak bliskich z uwagi na szczególne i niezwykle współmyślenie: Michaiła Bachtina i Hansa-Georga Gadamera.

Problematyka Ja-Ty stała się w centrum zainteresowań rosyjskiego filozofa kultury i literaturoznawcy Michaiła Bachtina. W swoich dociekaniach nad prozą Fiodora Dostojewskiego i językiem dochodzi Bachtin do takiej koncepcji tożsamości, w której związek Ja i Ty okazuje się nierozzerwalny. Na przykładach bohaterów Dostojewskiego zwraca uwagę, że pojmowanie tej relacji dokonywać się może na dwa sposoby: interpersonalny i intrapersonalny. W pierwszym przypadku Inny ukazany jest jako byt abstrakcyjny i bezosobowy (w sensie Buberowskiego „On”) albo jako element współkonstituujący podział świata na dwa przeciwne obozy: Ja-Oni. Inny jest tu inny ode mnie w sensie aksjologicznym: jest mi albo obojętny, albo w opozycji, wrogi⁴¹. Tak dzieje się np. w *Notatkach z podziemia*, gdy solipsystyczny, zamknięty w swym mieszkaniu-twierdzy bohater wypowiada neurotyczne: „Ja jestem jeden, a oni to wszyscy”⁴². Jednak właściwym sposobem rozumienia relacji Ja-Inny jest intrapersonalizacja Innego: Inny jest przede wszystkim tym, kogo odnajduję w sobie samym. Ów Inny to ten, oczami którego patrzę sam na siebie, jestem zależny od Innego, który niejako mnie prowadzi, nie powodując wszakże utraty mojego Ja. Tyle tylko, że Ja nie może być już traktowane substancjalnie, tożsamość pozbawiona jest ostatecznego jądra⁴³. Ów uwewnętrzniiony Inny nie przestaje być wszakże dla nas obcy, transcendentny, tzn. niepochwytany. Jak zauważa Bachtin:

Z „obiektywnego” punktu widzenia istnieje człowiek, osoba itp., lecz rozróżnienie między „ja” i „innym” jest względne: wszyscy, każdy z osobna, jesteśmy „ja”, i wszyscy, każdy z osobna to „inny”⁴⁴.

Owo szczególne napięcie między Ja i Innym dokonujące się w przestrzeni wnętrza/zewnątrz skreślonych jak we wstędze Möbiusa, obserwować możemy również na gruncie mowy. Tak oto z jednej strony posługuję się własnym słowem, językiem, który chcę przeciwstawić słowu cudzemu, językowi Innego. Jednakże słowo moje i słowo cudze nie stanowią binarnej opozycji. Moje słowo jest nie-

⁴¹ M. Bachtin, *Dialog u Dostojewskiego*, w: D. Ulicka (red.), *Ja-Inny. Wokół Bachtina. Antologia*, t. 1, Universitas, Kraków 2009, ss. 283–284.

⁴² F. Dostojewski, *Notatki z podziemia. Gracz*, Puls, London 1992, s. 39.

⁴³ M. Bachtin, *Z problemów samoświadomości i samooceny*, w: D. Ulicka (red.), *Ja-Inny...*, t. 1, s. 403.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 402.

uchronnie zanurzone w słowie cudzym, a cudze słowo wyznacza charakter mojego słowa. Nigdy nie mówię tylko i wyłącznie od siebie. Gdyby tak było, byłbym zamkniętą monadą, skazaną na słowo monologowe (które *de facto* nie istnieje). Do istoty ludzkiej egzystencji należy dialogowość. Moje słowo utkane z cudzych słów zorientowane jest zarazem na Innego, zagaduje go, oczekuje odpowiedzi. W rytmie pytań i odpowiedzi dokonuje się rozumienie⁴⁵. Zanurzenie w dialogowości języka okazuje się zarazem dowodem na to, że ludzką tożsamość wyznacza nie solipsystyczne zamknięcie, lecz współbycie z Innym:

Osoba traci swoją twardą zewnętrzną substancjalność, swoją rzeczową jednoznaczność, z bytu zmienia się w zdarzenie współ-bycia⁴⁶.

To, o czym mówi Bachtin, wydaje się szczególnie bliskie temu, co na temat dialogowości powiada Gadamer. Można powiedzieć, że nawet w szczególny sposób obaj się uzupełniają. Gdy Bachtin powiada, że nie istnieje pierwsze słowo (bo nikt z nas nie znajduje się w komfortowej sytuacji Adama z Księgi Rodzaju), to Gadamer mówi, że w dialogu nigdy nie pada ostatecznie słowo⁴⁷. Odkrycie Innego przez Gadamera wydaje się mieć swoją podstawę w dwóch spostrzeżeniach. Jedno dotyczy hermeneutyki skończoności Heideggera. Gadamer, tak jak i wielu innych (Martin Buber, Emmanuel Levinas, Johann Mader czy Józef Tischner) sądził, że Heidegger nie potrafił właściwie postawić problemu Innego i że w związku z tym jego koncepcja *mitsein* czy *mitdasein* były niewystarczające: autor *Bycia i czasu* nie był w stanie przekroczyć poziomu ontologii. Gadamer tymczasem idzie krok dalej: ku Innemu, którego odnaleźć możemy dopiero na poziomie etyki. Podstawową „przestrzenią” etyczną okazuje się dialog. Drugie spostrzeżenie filozofa odnosi się do dialektyki Platonskiej – to w jej obrębie ujrzał filozof fundamentalny impuls dialogiczno-etyczny. Dialog to zatem wyróżniony sposób spotkania z innym. Wydaje się zarazem, że szczególny stosunek do dialogu i innego u autora *Prawdy i metody* w pewien sposób ewoluuje, a szczególnym momentem tej ewolucji jest słynna polemika Gadamera z Derridą z 1981 r. Nie ma tu niestety miejsca na szczegółowe uzasadnienie tego poglądu, dlatego poprzestanę z konieczności na pewnych uogólnieniach. Do czasu wspomnianej dyskusji Gadamer głosił, że dialog to proces prowadzący do porozumienia, które ma ostatecznie wieść do tego, co nazywa „fuzją horyzontów”, a więc szczególnego wspólnego wglądu w sprawę. Rozmowa nie jest więc nakierowana na innego, ale na rzecz, o której mowa. Dochodzenie do „uwspólnienia” tej rzeczy dowodzi zarazem, że nie należy ona ani do Ja, ani do Ty: *logos* nie jest bowiem ani mój, ani twój⁴⁸. Filozof powiada:

⁴⁵ M. Bachtin, *Z notatek do problemu gatunków mowy*, w: D. Ulicka (red.), *Ja-Inny...*, s. 411.

⁴⁶ M. Bachtin, *Problemy twórczości Dostojewskiego*, w: D. Ulicka (red.), *Ja-Inny...*, s. 298.

⁴⁷ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, inter esse, Kraków 1993, s. 507.

⁴⁸ Ibidem, s. 342.

Porozumienie w rozmowie zakłada, że partnerzy są już do niego gotowi i starają się uznać to, co im obce i przeciwstawne. Gdy dokonuje się to po obu stronach i każdy z partnerów wierny swym racjom rozważa też racje przeciwne, można w końcu przez niedostrzegalny, ale też nie dowolny przekład punktów widzenia (nazywamy to wymianą poglądów) dojść do ustalenia wspólnego języka i wspólnej konkluzji. Podobnie tłumacz musi trzymać się swego ojczystego języka, na który przekłada, a zarazem uznawać to, co obce, a nawet nie do przyjęcia w tekście i jego wyrażeniu⁴⁹.

Położenie nacisku na porozumienie i docieranie do tego, co wspólne, stało się impulsem do ataku Derridy, który w stanowisku Gadamera dostrzegł wyraźne ślady metafizyki i wywodzącego się z niej pragnienia zawłaszczenia tego, co inne. Dowodem owego zawłaszczenia miałyby być właśnie koncepcja fuzji horyzontów czy hermeneutyczna zasada przyswojenia. W gruncie rzeczy Gadamer broni się przed takimi posądzeniami, czego dowodzi wyraźnie druga część podanej wyżej wypowiedzi filozofa, podkreślającej, że porozumienie musi dokonywać się w poczuciu odrębności i nie oznacza ani zawłaszczenia poglądów innego, ani wywłaszczenia się z własnych racji. Jeśli więc mówię o pewnej ewolucji myśli Gadamerowskiej, to mam raczej na myśli fakt, że autor *Prawdy i metody* zaczął mocniej eksponować odrębność tych, którzy spotykają się na gruncie dialogu. W swych rozważaniach podkreśla też filozof nierozzerwalny związek między hermeneutyką a retoryką: w obu dostrzega podstawowe odniesienie do Ty/Innego. Chodzi więc o to, że nasze bycie-w-świecie nie jest wyznaczone już tylko przez naszą historyczną skończoność, ale że jest uwarunkowane przez Innego; jedynym sposobem przeciwstawienia się naszej skończoności jest więc „otwarcie się na Innego, przysłuchiwanie się »Ty«”⁵⁰.

Zakończenie

W zarysowanej i bardzo generalizującej (a przeto uproszczonej i niedokładnej) mapie problemu tożsamości mieliśmy okazję prześledzić kilka stanowisk. Pierwsze dwa, określone mianem solipsystycznych (epistemologizm i autokreacjonizm), z założenia eliminują myślenie w kategoriach Innego czy relacji Ja-Ty. Mogliśmy też zobaczyć, jak skomplikowane i pełne sprzeczności wydaje się ujęcie ontologiczne (reprezentowane m.in. przez Sartre'a): tu Inny pojawia się naprzeciw czy obok Ty. Jednak ich stosunek znamionuje wrogość lub co najwyżej obojętność. Na gruncie tych dwóch stanowisk nie sposób przeto wysunąć problemu odpowiedzialności inaczej, jak tylko na sposób naturalistyczny. Odpowiedzialność będzie tu, powtórzę, jedynie świadomością, że jestem sprawcą określonego czynu czy

⁴⁹ Ibidem, s. 356.

⁵⁰ H.-G. Gadamer, *Wiek filozofii. Rozmowy z Riccardem Dottorim*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2009, s. 45.

stanu rzeczy. Zgoła inaczej możemy postawić ów problem w kontekście szeroko pojętej filozofii dialogu, personalizmu czy fenomenologii hermeneutycznej. Jeżeli tożsamość indywiduum musi tu zostać zdefiniowana na gruncie otwarcia czy współbycia (którego dowodzić możemy za pośrednictwem nie tylko inter-, ale i intrapersonalizacji), to znaczy, że musi ona implikować inny rodzaj odpowiedzialności. Nie może być on po prostu rozumiany opozycyjnie w stosunku do odpowiedzialności pojętej solipsystycznie. Nie chodzi więc tylko i po prostu o to, że odpowiedzialność oznacza tu odpowiedzialność za Innego: odpowiadanie na jego wezwanie. Odpowiedzialność za Innego oznaczać tu musi nieuchronnie także odpowiedzialność za siebie samego. I na odwrót, w ruchu hermeneutycznego koła: moja odpowiedzialność za siebie samego nieuchronnie oznaczać musi odpowiedzialność za Innego. Te kwestie domagają się jednak niezależnego omówienia.