

RADOSŁAW STRZELECKI

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie



SATANIZM SAMOTNICZEJ JAŻNI A CZAS – PERSPEKTYWA DIALOGICZNA

Wolność jako przede wszystkim źródło zła, odpowiedzialność jako przede wszystkim fundament kary za owo zło – oto główne motywy myślenia etycznego na gruncie tradycji metafizycznej. Oto zarazem dramatyczny splot nieporozumień: po pierwsze, rozbita tu zostaje jedność fenomenu wolności – odpowiedzialności, a w jej miejsce wstępuje relacja podporządkowania: odpowiedzialność w tym ujęciu jest jak najdosłowniej cieniem, rewersem wolności; po drugie, pierwotny pozytywny fenomen wolności – odpowiedzialności naznaczony zostaje negatywnością zła. Po trzecie, ów negatywny paradygmat przesądza w decydującej mierze o odseparowaniu moralnej treści podyktowanego wolnością czynu od istoty człowieka. Czytelnik zachnie się może: czyż to nie właśnie na tej drodze – refleksji nad złem u Pawła, u Augustyna – odkryto w ogóle wolność jako moc istotową dla bycia człowiekiem? Ależ tak: rzecz w tym, że broniąc dobroci i wszechmocy Boga, trzeba też było bronić dobroci stworzenia. Wolna wola jest w tym ujęciu doskonałością, bez której istota ludzka nie byłaby sobą – słusznie zatem została nadana człowiekowi; ale zło, które czynimy za jej sprawą, oddala nas od samych siebie. A dobro? Dobro czyni tu jedynie Bóg. *Qui gloriatur, in Domino gloriatur.*

Radykalnie odmienne rozumienie wolności i odpowiedzialności – od Bubera i Rosenzweiga po Lévinasa – opiera się na usunięciu tych błędów, które wyliczyłem powyżej, bardziej jeszcze na prostej, źródłowej intuicji wiążącej

fenomen odpowiedzialności z fenomenem odpowiadania, stanowiącym istotę komunikacji. I nie jest przypadkiem, że nowa filozofia odpowiedzialności poczyna się jako odpowiedź właśnie – jako odpowiedź na wezwanie ze strony swojego czasu, na zło i cierpienie swojego czasu. Pierwszą falę filozofii odpowiedzialności – rychło nazwanej filozofią dialogu – wzbudza Wielka Wojna, grzebiąca paradygmaty XIX wieku. Druga fala stanowi odpowiedź na Szoa. Dociekanie przyczyn moralnego bankructwa starej, mocarstwowej Europy, klęski marzeń o humanizmie, równie jak projektów teodycei¹, przybiera w obu tych falach myślenia o odpowiedzialności znamienny kierunek, który chciałbym w niniejszym artykule prześledzić na przykładzie myśli Eberharda Grisebacha, jako tego spośród wczesnych myślicieli dialogicznych, który w najwyższym stopniu zapowiada już ostateczne konsekwencje tej perspektywy myślenia w dziele Emmanuela Lévinasa. Odpowiedzią na erupcję nienawiści do inności stało się radykalne zakwestionowanie metafizycznych przesłanek tożsamości cywilizacji zachodniej. Oznaczało to postawienie odpowiedzialności przed wolnością, Innego przed Ja. Oznaczało to zerwanie z myśleniem o bycie – w tym również o bycie ludzkim – w perspektywie przedmiotowości.

Stało się to możliwe dzięki przemianom w rozumieniu czasu. Metafizyka od czasów Arystotelesa potrzebowała czasu w jego funkcji utylitarnej. Potrzebowała czasu jako miary ruchu – w istocie jako wielkiego rezerwuaru bytów. Dlatego Grisebach ujmie czas jako podstawę „rzeczywistości etycznej”; koresponduje to z późniejszym określeniem przez Lévinasa czasu jako relacji do Innego. W parze z tym idzie radykalne zakwestionowanie roli Ja z pozycji ściśle etycznych. „Ja zostaje poddane etycznej krytyce, która swą jednoznacznością odróżnia Grisebacha od współczesnych mu dialogików i antycypuje późniejszą myśl Lévinasa”². Czas jako fundament etyczności, relacja z Innym jako zakwestionowanie panowania Ja, wreszcie umocowanie wolności w odpowiedzialności decydują o radykalizmie Grisebacha i zapowiadają już późniejszy Lévinasowski postulat etyki jako rzeczywistej filozofii pierwszej.

Podstawową przesłanką krytyki jaźni jest u Grisebacha identyfikacja pozbawionego Innego Ja jako źródła moralnego zła. „Chcemy wykazać, że jaźń jest największym niebezpieczeństwem etycznej rzeczywistości”³. Stanowisko Grisebacha zdaje się bezpośrednio wpisywać w protestancką tradycję, sięgającą



¹ Por. E. Lévinas, *La souffrance inutile*, [w:] idem, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris 2007, s. 104–107.

² B. Baran, *Przedmowa*, [w:] *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1991, s. 23.

³ E. Grisebach, *Doświadczenie i spotkanie*, przeł. M. Jakubów, [w:] *Filozofia dialogu*, s. 111.

korzeniami Augustyna z Hippony; tym bardziej jednak podkreślić należy, że istota Grisebachowskiej interpretacji Ja nie bierze pod uwagę ani konceptu zepsucia natury człowieka, ani antropologicznych ustaleń Augustyna i długiej linii jego następców, lecz rozważa jedynie podmiotową władzę dominacji i ekspansji. W tym sensie ujęcie Grisebacha wydaje się bardzo oryginalne: naturalnie, już Pascal mówi: „to moje miejsce na słońcu. – Oto początek i obraz uzurpacji na całej ziemi”⁴; Pascal również mówi: „Ja jest wstrętne”⁵. To jednak, co dla francuskiego jansenisty stanowiło jedynie przejaw zła, u niemieckiego dialogika staje się samą jego istotą. „By poznać ludzką naturę jako źródło wszelkiego zła, jako prawdziwego szatana, wystarczy tylko autorefleksja”⁶. Ów Grisebachowski „satanizm” Ja eksponuje już sama geneza podmiotowości: „Ogłoszeniem roszczeń własnego Ja zaczyna się jego życie”⁷. A życie polega na rozprzestrzenieniu swej istoty, na dążności do ciągłego przekraczania granic własnego panowania.

Ja buduje siebie poprzez rozum – poprzez wiedzę, pamięć, mowę. Budujące system wiedzy władze intelektualne człowieka prowadzą do anihilacji zewnętrzności. Uwagi Grisebacha można zapewne zbyć łatwą, chociaż nieuzasadnioną formułą o irracjonalizmie radykalnych dialogików; byłoby to jednak nie rozwiązanie, a ominięcie problemu, który, po pierwsze, nie ma natury teoriopoznawczej, lecz etyczną, po drugie, obejmuje w istocie to samo pytanie, które równolegle zadaje ze znacznie większym rozmachem i powodzeniem fenomenologia, zarówno w optyce Husserla, jak i Heideggera. W istocie, krytyka Grisebacha może się w punkcie wyjścia – chociaż na pewno nie w intencjach pytania – wydawać zbieżna z radykalnym zakwestionowaniem przez Martina Heideggera silnego podmiotu metafizyki. Grisebach twierdzi mianowicie nie to, że poznanie nie spełnia swojego zadania, lecz że władze poznawcze w tradycyjnym paradygmacie uprawiania nauki ustanawiają panowanie indywiduum, które – co interesuje go najbardziej – oznaczać musi negację i zwalczanie inności. Krytyka Grisebacha wyróżnia dwa istotne elementy owego paradygmatu: dogmatyczne przyjęcie relacji podmiotowo-przedmiotowej⁸ jako nieprzekraczalnego modelu poznania i – bezpośrednio wynikające z trudności



⁴ B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 2002, fr. 231 (układ J. Chevaliera), s. 112.

⁵ Ibidem, fr. 136, s. 79.

⁶ E. Grisebach, *Doświadczenie i spotkanie*, s. 111.

⁷ Ibidem, s. 112.

⁸ Por. E. Grisebach, *Odpowiedzialność*, przeł. J. Filek, [w:] *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, red. J. Filek, Kraków 2004, s. 66–71.

stworzonych przez tę pierwszą kwestię – uprzywilejowanie autorefleksji poznającego podmiotu⁹ kosztem uwzględnienia rzeczywistości relacji z Innym, uprzywilejowanie kulminujące w wielkich idealistycznych syntezach filozofii dziejów i w podyktowanym przez nie wyniesieniu poznania historycznego.

Istotą problemu nie jest zatem stosunek Grisebacha do intelektu człowieka, lecz odkrycie nieuchronnej tendencji Ja do popadania – na drodze absolutyzacji roli podmiotu w procesie poznania – w swego rodzaju moralny autyzm. Tendencja ta znajduje swoje źródło w temporalności człowieka. Już Heidegger przekonująco wykazał, w jaki sposób dzięki uwspółcześniającej perspektywie metafizyki, rozumiejącej bycie nieodmiennie jako obecność, możliwe było zbudowanie ściśle naukowego, kompletnego, lecz całkowicie statycznego obrazu świata na podobieństwo wieczystego katalogu bytów. Grisebach utrafia w ten sam nerw, eksponując dokonany (*Perfektum*) charakter poznania wychodzącego od relacji podmiotowo-przedmiotowej. Pozwala to wskazać istotny wymiar czasowości, w której sytuuje się Ja pozbawione – pozbawiające się – odniesienia do Innego; będzie nim przeszłość. „Ja panuje we «wczoraj»”¹⁰.

Wiedza Ja – to wiedza o przeszłości, o perfektum, o tym, co dokonane; o wiecznych istotach. Chodzi tu nie o naturę przedmiotu, lecz o jego asymilację przez przeszłościowy podmiot. W tym sensie wiedza nieprzypadkowo przybrała kształt poznania historycznego, z którego perspektywy wszystko już się wydarzyło; wiedza rozciąga panowanie podmiotu w obszar nieznanego na podobieństwo platońskiej anamnezy, wykluczając ryzyko, niespodziankę czy zasadzkę. Nic nowego nie może się przytrafić podmiotowi mierzącemu w zawsze – od zawsze! – znany już sens. W tym właśnie tkwi siła imperializmu Ja – ściśle rzecz ujmując, nie natrafia ono nigdy na jakąkolwiek granicę, na Inne i na Innego. Wszystko to, nim mogłoby odsłonić się w swoim czasie, zostaje z góry przekroczone przez przychodzące z przeszłości rozumienie Ja. Rozumienie to buduje system wiedzy na podobieństwo przedmiotowego katalogu. Odnajdują się w nim tylko byty ściśle zdefiniowane w swojej istocie, zamknięte w wieczystej tożsamości. Świat wiecznych istot ma istotny sens temporalny: to świat przeszłości. Jak w modelu Husserlowskiej retencji, chwila obecna zachowuje sens przychodzący z przeszłości; rozumienie, wkraczając w każdą kolejną chwilę, domniemywa dalszy ciąg tego, co znane, i rozciąga to oczekiwanie – znów jak w modelu Husserlowskiej protencji – w przyszłość, która

⁹ Por. ibidem, s. 69.

¹⁰ B. Baran, *Przedmowa*, s. 23.

zatraca swój charakter nieznanego. Skoro wszystko zostało przewidziane, nie może się wydarzyć – tzn. nie może się objawić rozumieniu – nic nowego, nic, co mogłoby zakłócić porządek w katalogu wiecznych istot, w świecie oczekującego dalszego ciągu wspomnienia. W takim świecie nigdy nie można spotkać Innego; inność jest wykluczona wprzód, skoro mamy do czynienia z absolutną dominacją wiedzy. Nieprzypadkowo za model tego sposobu bycia Grisebach uznaje poznanie historyczne. Nieprzypadkowo też antropologia, doświadczona szaleństwem nazistowskiego, rasistowskiego paradygmatu, zazwyczaj tak bardzo dzisiaj nie lubi się z historiografią.

Oczekivalibyśmy może, że tej wykluczającej uzurpacji Ja jako podmiotu wiedzy przeciwstawi się komunikacja. Otóż komunikacja zwykle utrzymuje się w charakterze narzędzia, służącego urzeczywistnieniu projektu Ja. Jako taka, komunikacja zwykle czerpie ze wspomnienia i pozostaje w tej samej przeszłościowej perspektywie temporalnej. Komunikacja doskonale sobie radzi wówczas z wykluczaniem Innego ze świata – do tego stopnia, że może zakwestionować samą współczesność, na którą naturalnie otwiera spotkanie. Akt komunikacji zwykle służy jako ekspresja gotowej, w sensie: ustalonej już, chociaż ogarniającej nowy przedmiot, wiedzy. A wówczas inność sama zostaje przewyciężona i zasymilowana, wkomponowana w znane już schematy poznawcze. Tak działają uprzedzenia, ale tak też działa po prostu samo rozumienie – jak odkrył to Heidegger, zawsze operujące już wstępnym oglądem, zasobem i wykładnią.

Rozmowa to relacja z Innym; jako taka z istoty angażuje etykę. Dlatego właśnie dialogicy w rozmowie poszukują fenomenalnego dowodu na słuszność swoich tez. Zwykle jednak w języku dominuje perspektywa pierwszoosobowa: i tak na przykład frazeologia towarzysząca zwykle opisowi komunikacji wyraźnie dowartościowuje aktywność charakteryzującą mówienie. Bierne zachowania – jak milczenie, jak słuchanie – nie są zwykle traktowane równorzędnie i często (Heidegger stanowi znów chlubny wyjątek) odmawiamy im w ogóle statusu uczestnictwa w mowie. W ten sposób mowa staje się najistotniejszym obszarem ekspresji Ja, do tego stopnia, że trudność sprawia nawet wyartykułowanie odmiennego modusu bycia z Innymi w mowie przeznaczony na narzędzie panowania. Kto mówi, ten panuje nad tym, który słucha. Mowa zawsze jest możliwością *dia*-logu, ale łatwiej przechodzi w ukryty *mono*-log; staje się wówczas przemawianiem, wykładaniem, przekonywaniem. Nieprzypadkowo sztuka wymowy – wspomnijmy choćby Platońskiego *Gorgiasza* – przedstawia się jako pewien obszar wiedzy, strategii *a priori* dostarczającej wskazówek, jak stawić czoło inności. Sztuka ta łatwo operuje militarystyczną, napawającą się przemocą frazeologią. Oto argumentacja jest celna lub chybiona, rozmówca

częściej jest przeciwnikiem niż partnerem, zajmuje stanowisko; sprawny erytyk manewruje na podobieństwo wybitnego wodza. Słuchacz jest mówiącemu podporządkowany, a przede wszystkim mnogi. Czy można słuchać na sposób zindywidualizowany? Heidegger powie, że tak; ale jego intuicja dotycząca zewu sumienia dotyczy czego innego niż ontyczna rzeczywistość języka. Tam słuchacz pozostaje zepchnięty w masę podobnych mu, podporządkowanych i biernych.

Przyczyną tego stanu rzeczy jest potoczne rozumienie mowy poprzez język (Heidegger powiedziałby, że rozumiemy wówczas niewłaściwie to, co ontologiczne, przez to, co ontyczne) – a rozumienie języka z kolei nie wykracza zwykle poza jego aktywny modus. Przewyciężenie owego niewłaściwego rozumienia mowy przychodzi dopiero wraz z Heideggerem, za istotny otwierający modus mowy uznającym milczenie¹¹, i Grisebachem, za taki istotny modus uznającym słuchanie¹². Obie te koncepcje, tak bardzo odmienne, łączy jedna podstawowa intuicja dotycząca perspektywy zerwania z aktywnością mówienia na rzecz pasywności słuchania.

Natura ludzka jako taka, tzn. rozważana w całkowitym wyizolowaniu, nie jest ani dobra, ani zła, ale w odniesieniu do innego człowieka staje się złośliwa, ponieważ poprzez opór zostaje pobudzona do negacji drugiego i chce przeforsować swą konieczną tendencję rozwojową. Ta konieczna tendencja rozwojowa istoty usiłuje zapanować kosztem innego człowieka, lecz jedynie w wymiarze satanizmu rozumianego jako abstrakcyjna przestrzeń rozwijana z własnej jaźni i jako wyprowadzany z tejże jaźni, zorientowany wyłącznie na siebie czas¹³.



¹¹ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 233 i 415–416.

¹² Sygnalizowana tu parokrotnie kwestia wpływu Martina Heideggera na myśl Grisebacha jest dość złożona. Pisząc *Gegenwart*, Grisebach znał i cytował *Bycie i czas*; jakkolwiek zatem stosunek Grisebacha do Heideggera jest z pewnością krytyczny, nie jest wcale wykluczone, że Heideggerowski koncept czasowości pierwotnej, tj. czasu jako egzystencjalnego określenia bycia naszego *Dasein*, mógł wpłynąć na tak ważne dla Grisebacha rozróżnienie między czasem Ja a czasem Innego (tak jak później tenże koncept Heideggera wpłynął na Lévinasowskie rozumienie diachronii). Podkreślić jednak należy, że *Die Grenzen des Erziehers...* powstały przed publikacją *Bycia i czasu*, a już w nich owo fundamentalne rozróżnienie stanowi istotną podstawę argumentacji Grisebacha. Bezpośredni wpływ Heideggera na Grisebacha może zaznaczać się za to właśnie w owym zwrocie w rozumieniu mowy, eksponującym otwierający charakter pasywności.

¹³ E. Grisebach, *Doświadczenie i spotkanie*, s. 113–114.

W czasie tym nic się nie wydarza. Ja usiłuje zapanować nad nowym i nieznanym poprzez odpominający charakter swojego rozumienia. Jak zwraca uwagę Bogdan Baran: „Wspomnienie to *Erinnerung*, co oznacza dosłownie uwewnętrznienie, a więc przyjęcie w ja. Krąg ja jest kręgiem «przypomnienia», gdyż to, co z czym ja ma do czynienia, «należy» doń, nie przychodzi z zewnątrz, lecz jest znajdowane przezeń w nieograniczonym polu własnego panowania”¹⁴. Dlatego Ja, dopóki przybiera perspektywę poznawczą, nigdy nie wkracza w rzeczywisty kontakt z Innym. Poznanie jest przecież tylko ciągłym odpominaniem wiecznych istot. Naturalnie, Ja, nawet przyjmując tę postawę, uczestniczy w relacjach z Innymi; Inny zawsze jednak jest już wówczas rozumiany w przeszłościowej perspektywie, którą ustanawia wiedza. Nie jest napotkany wówczas w swej inności, która – jako wnosząca inną płaszczyznę temporalną – wymyka się wiedzy.

Ta ustawiczna uzurpacja w pewnym sensie poprzedza samo określenie etyczne: „Natura człowieka nie jest dobra, lecz zła. Nie jest to sąd etyczny, lecz logiczny: istotą Ja jest jego nieograniczony rozwój”¹⁵.

Odnotujmy na razie formułę „nieograniczony rozwój” – opisuje ona ekspansję Ja jako proces doskonale autoteliczny. To walka dla samej walki. Nie ma ona celu ani sensu poza sobą samą. Oznacza to również, że nie może się zakończyć ani zatrzymać. Nie ma celu, który mógłby być dopełniony. Zwalczając i zagarniając wszystko na swojej drodze, Ja znosi wszelką zewnętrżność, nie znajduje zatem potwierdzenia ani przyzwolenia, które mogłoby przyjść tylko z zewnątrz, a które mogłoby przekształcić uzurpację w dar. W istocie Ja jest ciągłą negacją granic, na jakie natrafia, ciągłym wysiłkiem asymilacji inności. To, co stanowi o niepowstrzymanej sile Ja, decyduje zarazem o jego tragiczności: nieprzypadkowo Grisebach mówi o satanizmie Ja. Otóż satanizm kulminuje w obrazie samotnego, bezsensownego panowania, owego Miltonowskiego „panowania w piekle”, bez pana nad sobą, ale i bez towarzysza przed sobą, w niemożności napotkania czegokolwiek wyższego i przekraczającego Ja. Oto obraz króla popiołów, a nie ma chyba bardziej ponurego obrazu zła niż wyobrażenie świadomości zawsze wiedzącej, kim jest, skąd przyszła i niespodziewającej się niczego poza dalszym ciągiem swojej samotnej drogi. Jakikolwiek partykularny, „wewnątrzświatowy” cel Ja mogłoby wybrać sobie za źródło własnej tożsamości i za świętość, i tak zostanie on przekroczony w służbie ego. Problemem nie będzie wówczas nawet to, że Ja – jako imperialne – jest nie-moralne; problemem

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem, s. 113.

jest to, że Ja nie może wręcz być moralne; nie mogąc służyć nikomu i niczemu, nie może służyć dobru. Naturalnie, może czynić sobie z niego sztandar.

Żadne pióro nie może dać wyczerpującego obrazu sfery egoizmu, jego najwulgarniejszych i najsubtelniejszych przejawów. Im człowiek bardziej witalny i utalentowany, tym bezwzględniej próbuje nadać znaczenie swemu Ja tam, gdzie żyje, na ziemi¹⁶.

Projekt ten musi być zresztą skazany na klęskę: oto im bardziej Ja rozpociera się w świecie, tym bardziej jego triumf musi być pozbawiony znaczenia, skoro nie istnieje on już dla nikogo innego. Przewyciężając i anihilując wszelką inność, Ja nieubłagane pogrąża się w samotnym przeżywaniu absurdu. Ja może panować, rozporządzać zdobyczą, dekretować, ale nie może nikąd usłyszeć słowa zgody na swoje czyny. Ekspansja Ja oznacza uzurpację w stanie najczystszy, niepopartą żadnym traktatem, żadną ugodą z Innym. Ontologicznie patrząc, skutek jest ten sam, ale nie to jest przecież sednem projektu egoizmu, który potrzebuje Innych, by móc być przez nich uznany, co potwierdza długa linia argumentacji w samym idealizmie, od Hegla począwszy. Tymczasem uznanie nie jest możliwe, jako że w świecie zwycięskiej ekspansji Ja nie byłoby już Innych. Wkracza tutaj ten element argumentacji Grisebacha, któremu później bardziej systematyczną postać da Lévinas: diachronia, radykalna odmiennosc w czasowości Ja i Innego. Inny nie ostatecznie się w świecie przeszłości bez straty swojego sposobu bycia w czasie. Nie może być inności w czasie, w jakim utrzymuje się imperialistyczne Ja. Jak widzieliśmy powyżej, napotkanie jakiegokolwiek bytu dokonuje się w perspektywie przeszłości jako źródła sensu ustanowionego przez wiedzę. Jest to zawsze spotkanie zapowiedziane i zaplanowane. Inny miałby pokornie udawać się na przewidziane dlań miejsce w katalogu bytów. Sensem inności jest jednak współczesność.

Sataniczna jaźń [...] w postawie nigdy-nie-współczesności wypowiada [...] sąd o sobie samej, określając się jako zła. Myśli, ogląda i chce siebie z czystym pryncypialnym egoizmem. Posiada własny wymiar egoizmu – niewspółczesność, a tym samym własny rodzaj bytu, określanego przez całkowitą negację wszelkiej rzeczywistości. Tylko dlatego, że jaźń zagraża etycznej dziedzinie ludzi i ich egzystencji, kontakt ze światem etycznym jest niebezpieczny. W tym wymiarze wszystko



¹⁶ Ibidem.

pograża się w absolutnej nicości. Każda wspólnota rozpada się wskutek całkowitej indywidualizacji. Odkrywając ten wymiar jako destrukcję ludzkiej egzystencji wskazujemy już pośrednio na postawę współczesnych, której zagraża postawa nigdy-nie-współczesnego, czyli nasza¹⁷.

Podkreślmy to: czasowość – polegająca na diachronii – stanowi o sensie konfrontacji Ja i Innego. Jest to przede wszystkim konfrontacja dwóch nieprzystawalnych płaszczyzn temporalności ludzkiej: współczesności jako domeny Innego i przeszłości jako domeny Ja. Etyka to walka, w której stawką jest ocalenie rzeczywistości ludzkiego bycia – co oznaczać musi poszanowanie prawa Innego do odrębności. Zagrożenie złem, które odbieramy jako wkradanie się obcej siły do naszego świata, to zagrożenie triumfem naszej własnej satanicznej jaźni. To nie byłaby wolność, gdyż nie byłaby to odpowiedzialność. Dopiero tam, gdzie odpowiadanie da nowy początek, dopiero w zastąpieniu podmiotowej mowy biernością słuchania – gotowością do usłyszenia Innego – możliwa jest odmiana czasowej perspektywy naszej egzystencji i przewyciężenie satanicznego *Io su Ja*.

Na tej granicy rozstrzygnięcia to, co nieoczekiwane staje się być może wydarzeniem, które nazywamy przyszłością. Przypada ono w udziale słuchającym w milczeniu. Tylko wtedy, gdy z zewnątrz coś dociera do istoty, gdy jakieś słowo spotyka Ja, rzeczywistość je ograniczając i powstrzymując, wtedy chodzi o przyszłość, która ogranicza pamięć w „dzisiaj”. Ten ograniczający moment przypadku wnika w otwarte „dzisiaj” i jako przeciwna podstawa porzuca problem rzeczywistego czasu¹⁸.

Tak jak Ja panowało we wczoraj, tak „Ty panuje w «dzisiaj»”¹⁹. Spotkanie z Innym jest zatem wkroczeniem we współczesność, a raczej – wkroczeniem współczesności w Ja, a to właśnie oznacza rzeczywisty czas i rzeczywisty świat. To wszystko, co czyniło Innego epistemicznym dramatem z punktu widzenia filozofii Ja: jego skandaliczna przypadkowość, jego niepozwalająca się zredukować do ogólnych kategorii wyjątkowość, jego obcość wymykająca się próbom pochycenia go w pułapkę koncepcji alter ego, wreszcie realność jego sprzeciwu i ujawniającego się wraz z nim roszczenia (przeciw-rozszczenia,

¹⁷ Ibidem, s. 114.

¹⁸ Ibidem, s. 131.

¹⁹ B. Baran, *Przedmowa*, s. 23.

kwestionującego roszczenie Ja) – to wszystko ujawnia się teraz w dramatycznej, niepozwalającej się sprowadzić do kolejnego wspomnienia, kairosowej chwili spotkania.

Jest to relacja odpowiedzialności, ale zarazem jest to relacja wzajemnego sprzeciwu. Wzajemny sprzeciw jest tym właśnie, co uniemożliwia połączonym ze sobą w relacji zniesienie jej i ponowną ucieczkę od rzeczywistości w świat iluzorycznego panowania Ja we wczoraj. „Odpowiedzialność zaczyna się tam, gdzie ktoś włącza się w słowie i w mowie w relację do Innego. Wraz z tym otrzymuje się swoje zadanie w czasie”²⁰. Owo zadanie w czasie jest tym właśnie sensem, którego zawsze brakowałoby Ja jako podmiotowi ekspansji, nieznanemu czasu rzeczywistego, znającemu jedynie czas w sensie kategorialnym. Inny okazał się przypadkiem, bez którego Ja nigdy nie mogłoby znaleźć uzasadnienia.

Nasza analiza myśli Grisebacha ukazała już wcześniej, jak dalece przekroczenie perspektywy pierwszej osoby w myśleniu dialogicznym – napotkanie Innego w pewnym *przed* i ponad sobą – jest powiązane z określonym, zrywającym z tradycją metafizyczną rozumieniem czasu. Możemy obecnie jeszcze zradyzalizować to rozpoznanie: czasowość okazuje się sensem etyczności, czasowość bowiem umożliwia dialogiczne, pozytywne rozumienie fenomenu odpowiedzialności, zrywające z negatywnością winy (znajdującej swój warunek w przeszłości) na rzecz rozumienia odpowiedzialności w perspektywie zadania (które jest możliwe dzięki przyszłości). Wraz z pojawieniem się Innego, wraz z wkroczeniem w egzystencję indywiduum rzeczywistości etycznej relacji z Innym, która polega na czasowym otwarciu ku Innemu, przewyciężone może zostać samotnicze zło jaźni.



²⁰ E. Grisebach, *Odpowiedzialność*, s. 73.