

Józef Tischner

Wydarzenie mowy

Koncepcja Ja, z jaką wystąpił Max Stirner, jest podstawą radykalnego egoizmu. Punktem wyjścia jest refleksja nad przeciwieństwem „twoje–moje”: „twoja sprawa” nie jest „moją sprawą” i „moja sprawa” nie jest „twoją sprawą”. Takie odcięcie się od cudzych spraw nazywamy egoizmem. Myślenie Maxa Stirnera jest próbą konsekwentnej pochwały egoizmu. Píše: „I cóż ma być moją sprawą! W pierwszym rzędzie słuszna sprawa, zaraz potem sprawa Boga, sprawa Ludzkości, Prawdy, Wolności, Humanizmu, Sprawiedliwości; dalej sprawa Mojego narodu, Mojego księcia, Mojej ojczyzny; a w końcu nawet sprawa Ducha i tysiąc innych spraw. Tylko Moja sprawa nie ma być Moją sprawą”.

Autor wzywa do tego, bym się dobrze przyjrzał „cudzym sprawom” — „sprawom Boga”, „sprawom Ludzkości”, „sprawom Narodu”, „sprawom naszych władców”, czyli temu wszystkiemu, czemu mam się „poświęcić”, a co ma nadać mojemu życiu „wyższą wartość”. Czyż ci wszyscy, którzy wzywają nas do takich poświęceń — Bóg, Ludzkość, Prawda, Wolność, Humanizm, Sprawiedliwość — nie są tym samym wielkimi egoistami? Czyż egoistom nie wiedzie się na tym świecie najlepiej? „Ja sam — píše Stirner — biorę z tego naukę i zamiast dalej bezinteresownie służyć tym Wielkim Egoistom — sam raczej pójdę w ich ślady”. Albowiem: „Boga i Ludzkości, poza nimi samymi, nie obchodzi Nic. Toteż i Mnie Nic już nie obchodzi, Mnie, który niczym Bóg jest Nicością, Nicością wszystkich Innych Rzeczy; Mnie, który jest sobie wszystkim, który jestem — Jedyny”¹.

„Jedyność” nie ma w przypadku Ja charakteru ontologicznego, lecz egzystencjalny; polega na sposobie „karmienia się” światem, a w szczególności i nym. Ja stirnerowskie jest szczere. Mówi otwarcie, że będzie „karmić się” tym, co i kogo napotka na swej drodze, także mną. Spogląda na mnie, jak na chleb, który po to został zrobiony, aby być jego pokarmem.

Z drugiej jednak strony sam mówi mi o tym, a nawet w jakimś sensie namawia mnie do tego, abym stał się egoistą i popatrzył na świat, a więc i na niego,

¹ M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, Warszawa 1995 s. 3, 5.

jak na „pokarm do zjedzenia”. Jeśli jednak Ja i On będziemy dla siebie dwiema kromkami chleba, coś nam z siebie przyjdzie? Czy będziemy mogli „karmić się sobą”? Egoizm może wtedy istnieć, gdy spotka się z altruizmem i altruizm wtedy, gdy spotka się z egoizmem. Ale wynikiem takiego spotkania może być tylko jedno: zniszczenie którejś ze stron. Jeśli bowiem egoista potrzebuje do własnej tożsamości altruisty, to coś go czeka po utracie altruisty? Sam musi także „obumrzeć”. Egoistyczne Ja jest tylko pozornie Ja. W istocie rzeczy jest symbiozą Ja i Ty. Sprawa ma się podobnie jak z sytuacją pana i niewolnika u Hegla. Pozornie pan jest panem niewolnika, w istocie rzeczy niewolnik jest panem pana, ponieważ właśnie on zapewnia panu tożsamość.

Między Ja i Ty snuje się dramatyczny wątek obcowania. Ma on część rdzenną i peryferyczną. Rdzeniem jest to, co stale łączy — nawet, gdy dzieli, to łączy. Rdzeń jest tak indywidualny, jak indywidualne jest Ja i Ty. Dlatego brakuje nań nazwy. Co łączyło Romea i Julię? Nawet, gdy użyjemy słowa „miłość”, to słowo to będzie jedynie dalekim przybliżeniem tej niepowtarzalnej formy miłości, która tam się wydarzyła. Co łączyło Romea i Julię z zakonnikiem, który chciał im pomóc? Z pewnością jakieś współczucie, poczucie odpowiedzialności, pragnienie pomocy. Ale wszystko to w tak niepowtarzalnym kolorystyce, że użyte określenia muszą okazać się nieadekwatne. Dopiero wokół rdzenia dramatycznego obracają się tysięczne doznania, przeżycia, uczucia i pomysły, zamiary i wspomnienia, których źródłem jest i n n y, a które stanowią „otoczkę” obcowania. Jedne z nich są bliżej, inne dalej „rdzenia”. W bezpośrednim przeżywaniu mniej istotne jest to, jakie są, a istotne to, że ich sprawcą jest i n n y. Nawet zwykła woda potrafi zmienić smak, gdy podaje ją ręka, którą kochasz.

Rdzenny wątek dramatyczny spełnia podwójną rolę: negatywną i pozytywną. Najpierw wyklucza on niejako *a priori* wszystko i wszystkich, którzy do wątku nie należą. Inny jest rdzeń dramatu matki i dziecka, a inny żony i męża. To, co „dotyczy dziecka”, nie „dotyczy” żony czy męża. I na odwrót. Z racji tych różnic, coś nie zostaje podjęte, jest pominięte, mija obok jako niezauważone. Jest jakby go nie było. Po innym świecie spaceruje matka z dzieckiem, a po innym profesor z uczniem. Zmiana wątku dramatycznego — przejście z płaszczyzny jednego rdzenia w inny — pociąga za sobą zmianę krajobrazu sceny.

Rola pozytywna polega na „podsuwaniu pokarmu”. Rdzenny wątek dramatu stanowi to, dzięki czemu Ja i Ty „karmią się sobą”, „budują sobą”, „żyją dzięki sobie”, „umierają przez siebie”. W rdzennej części wątku obcowania znajduje zakorzenienie podstawowe przekonanie: jesteśmy ze sobą, jesteśmy dla siebie; nawet wtedy, gdy jesteśmy przeciwko sobie, jesteśmy jakoś ze sobą i dla siebie. Świadomość „bycia-dla-przeciw” nie ma charakteru intencjonalnego, jest od początku do końca dialogiczna. Dlatego także brakuje jej właściwej nazwy, ponieważ nazwy tworzy przede wszystkim intencja. Zamiast jednoznacznych określeń pojawiają się metafory przestrzenne, np. „bliski-daleki”

lub wskazania na emocje, jakie inny we mnie budzi, np. „serdeczny”, „miły”, „sympatyczny”, „niepokojący”, „nielubiany”, „znienawidzony” itp.

Spróbujmy cofnąć się teraz do początków owej więzi, do jej źródeł, do chwili uobecnienia innego, kiedy nie został jeszcze do końca wykrystalizowany wątek dramatyczny i wszystko zawisło w wieloznaczności. Wciąż stoimy na skrzyżowaniu dróg. Nie wiadomo, kim jest inny. Wszystko może się zdarzyć. Jedyne, co jest, to obecność. Inny staje wobec mnie, ja stoję wobec innego.

Paradoks myślenia, które zmierza ku źródłu, na tym polega, że źródłowość jest w swej istocie dialogiczna, a język, który ją opisuje, intencjonalny. Dialogiczność jest rodzajem doświadczenia. Doświadczenie mówi, że jest ktoś, z kim mogę rozmawiać. Ktoś jest „obecny”. Ilekroć jednak zwracam uwagę na tę obecność, aby ją bliżej opisać, stwarzam oddalenie, zapośredniczam, ustanawiam odległości czasowe, uprzedmiotawiam. Jaques Derrida podnosi protest przeciwko filozofii obecności, proponuje, aby zająć się „tekstem”, nie mową. Jego protest jest słuszny, jak długo obracamy się na poziomie intencjonalnym. Przestaje być słuszny, gdy uwzględnimy poziom dialogiczny. Na poziomie dialogicznym inny pojawia się nie jako ten, o którym się myśli lub mówi, ale jako ten, z którym i dzięki któremu „się myśli i mówi”.

Uobecnienie jest otwarciem możliwości. Nie chodzi jednak o możliwości w świecie, lecz o możliwości we mnie. Otwiera się przestrzeń wewnętrzna, w której „coś może się zdarzyć”. Inny może mnie wprawić w radość lub w smutek, może mnie podnieść na duchu i „podbudować” lub może wtrącić w rozpacz i „zgorzzyć”, mogę się pochwalić innym lub mogę się zawstydić z powodu innego, mogę odczuć niechęć lub wstręt, mogę się za innego poświęcić lub przyjąć jego poświęcenie. Mogę wreszcie wejść z nim w wymianę myśli. Inny wchodzi jak jakaś drzazga w moją przestrzeń wewnętrzną, jak druga — obok „mnie” — os egotyczna, wokół której owijają się przeżycia, które są „moje” a przecież nie całkiem „moje”. Przeżycia, które inny we mnie wywołuje, nie przestają być moimi przeżyciami; są we mnie, dotyczą mnie i mnie wyrażają. Nie byłoby ich jednak, gdyby nie inny. Inny wkroczył we mnie, a nie tylko pojawił się obok mnie, zburzył spokojny bieg strumienia mojej świadomości, stał się moim szczęściem i moim przekleństwem. Odtąd będę go nosił w sobie. U J.-P. Sartre’a innym jest ten, kto „zawsze zawstydza”. Świadomość wstydu nie tylko na tym polega, że człowiek chciałby się ukryć przed spojrzeniem innego, ale przede wszystkim na tym, że ukryć się nie może, bo inny jest w nim. Podobnie radość z innego. Radością jest nie tylko to, co inny ewentualnie dla mnie robi, ale to, że mogę go „nieść w sobie” jako „moje inne Ja”. Dlatego można powiedzieć, że innego nie „doświadcza się” wzrokiem czy słuchem, czy jakimś innym zmysłem, lecz „sobą”.

Obecność innego wobec mnie i mnie wobec innego oznacza możliwość, że tak właśnie będziemy siebie w sobie nosić. Dopóki jest tylko obecność,

wszystko pozostaje możliwością. Możliwości wiszą w powietrzu. O wszystkim rozstrzygnie obcowanie.

We współczesnej filozofii języka natrafiamy na tendencję uniwersalizacji kategorii językowych, poza którymi nie jest możliwe doświadczenie świata. Tendencja ta natrafia na przeciwtendencję, która wskazuje na niemożliwość pełnego opisu, na wymykanie się całych obszarów doświadczenia spod panowania określonych „gier językowych”, na potrzebę bezustannej wymiany języka, wprowadzania nowych „gier”, związanych z potrzebą opisu nowych postaci „racjonalności”. Ludwig Wittgenstein pisze: „Czujemy, że gdyby nawet rozwiązano wszelkie «możliwe» zagadnienia naukowe, to nasze problemy życiowe nie zostałyby jeszcze nawet tknięte”². Myślę, że obydwie tendencje mają swe zakorzenienie w doświadczeniu obecności. Obecność jest doświadczeniem pozajęzykowym. Jest tym, co jeszcze nie zostało ujęte w języku lub już wypadło z języka. Obecność jest naddatkiem mowy. Zarazem jest dążeniem do mowy. Idzie o to, by i n n y przemówił.

Co to znaczy?

W pewnym sensie drugorzędne jest to, co i n n y powie. Istotne jest, że coś powie. Gdy mówi, wyraża siebie — wyraża wobec mnie i dla mnie. Wraz z tym konstituuje płaszczyznę dialogu. Obecność, która polegała dotąd na obecności jego wobec mnie uzyskuje swą drugą stronę — stała się obecnością mnie wobec niego.

W takim kontekście rodzi się pragnienie rozmowy. Czym ono jest? Co kryje się poza pierwszym słowem skierowanym ku i n n e m u? Co musi spotykający już wiedzieć i czego nie wiedzieć, by zwrócić się ku i n n e m u z pozdrowieniem, z pytaniem, z prośbą? Podkreślam: wiedzieć i nie wiedzieć. W tym bowiem momencie projektuje się dramat. Istotą projektu jest wiedza w niewiedzy i niewiedza w wiedzy. Nazywamy ją wiedzą fronetyczną — wiedzą, która potrafi obserwować dramat i tworzyć dramat.

Pojęcie „świadomości fronetycznej” nawiązuje do Arystotelesa. Nie chcę jednak powtarzać jego koncepcji. Arystoteles wprowadza rozdział między świadomością fronetyczną a twórczością artystyczną. Powiada: „...działanie i tworzenie to dwie rzeczy różnego rodzaju”. Świadomość fronetyczna odnosi się do działania i polega na „trafnym rozważeniu tego, co dla człowieka jest dobre lub złe. Cel bowiem tworzenia leży poza tworzeniem, przy działaniu zaś jest inaczej: bo tu samo powodzenie w działaniu jest celem”³. Nie zawsze jednak cel działania musi znajdować się poza działaniem. Czasem samo działanie może być celem: w obcowaniu z i n n y m chodzi właśnie o to, by „stwarzać” takie działania, które byłyby „twórczą kontynuacją” zaistniałego już wcześniej wątku dramatycznego. Pełniejszą charakterystykę świadomości fronetycznej odkładamy do innej okazji.

² L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1997, s. 82 (teza 6.52).

³ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956, 1140b, 5-7.

Fronetyczna świadomość innego jest świadomością jego aksjologicznego Ja. Inny to nie tylko ktoś, kto się różni od wszystkiego i od wszystkich, inny to ktoś, kto w całej swej indywidualności i niepowtarzalności jest wartością otwartą na wartości. Mówiąc o wartości, rozumiem to pojęcie w sensie dramatycznym, a więc ogólnym i wymagającym dalszych określeń. W szczególności nie chcę przeciwstawiać wartości dobru i dobro wartościom. Dobro mieści się w dramatycznym horyzoncie wartości, a niekiedy nawet wysuwa się na plan pierwszy. Bliższy opis stosunku dobra i wartości to zadanie na przyszłość. Na razie niech nam wystarczy to jedno: fronetyczna świadomość innego, jaka rodzi się w wydarzeniu obecności, jest wejściem w nowy horyzont dramatyczny, radykalnie różny od tego, w którym nie ma innego. Horyzont bez innego jest opanowany przez kategorię intencjonalności, horyzont z innym przez kategorię dialogiczności.

Różnica horyzontu wynika przede wszystkim z tego, co znajduje się w obrębie horyzontu. Inny jest horyzont rzeczy, a inny horyzont osoby. Rzecz ujawnia się poprzez wyglądy — horyzont rzeczy to horyzont możliwych wyglądów. Inny ujawnia się poprzez twarz — horyzont innego jest horyzontem zasłon, masek, twarzy. Ale to jeszcze nie wystarczy. Istotą jest to, że inny jest innym byciem-dla-siebie, czyli „kimś”, do konstytucji którego należy „funkcja” określona przez słówka „dla” z formuły „bycie-dla-siebie”. Innemu — podobnie jak mnie — „o coś chodzi”; jest on przeniknięty „troską”. Krótko mówiąc: aksjologiczne Ty jest kimś, w którym sposobie bycia ujawnia się metafizyczne pierwszeństwo wolności i dobra przed bytem. Świadomość fronetyczna „widzi” innego w świetle „idealów” wolności, dobra, wartości oraz ich przeciwieństw: zniewolenia, zła, odstępstw od wartości. Nie patrzy jednak „obiektywnie”, porównując co najwyżej pojęcie ogólne z konkretem. Patrzy „poprzez siebie”, poprzez pragnienia i potrzeby własnego aksjologicznego Ja. Sprawą kluczową jest pytanie o „pokarm”. Czy możemy „karmić się sobą”?

Rozróżnienie wymiaru intencjonalnego i dialogicznego pojawia się w fundamentalnej pracy Michaela Theunissena pt. *Der Andere*. Praca jest wnikliwym przeglądem koncepcji innego od Edmunda Husserla, poprzez dialogików — F. Rosenzweiga, M. Bubera, E. Rosenstocka-Huessa'ego, J.-P. Sartre'a, G. Marcela i innych — po Karla Jaspersa. Przegląd jest opatrzony własnymi komentarzami; autor rozwija swą myśl w bezpośredniej konfrontacji z myślą, której rozwój śledzi. Jednym z istotnych osiągnięć pracy jest oparte na analizie tekstów dialogików — w tym przypadku głównie M. Bubera — odróżnienie intencjonalności i dialogiczności, którego przed nim sami dialogicy nie byli całkiem świadomi. M. Theunissen odkrywa u Bubera „destrukcję intencjonalności”. Dokonuje się ona w dwu etapach: najpierw destrukcja przedmiotu, następnie destrukcja intencji. Buber — za nim również Theunissen — chce podkreślić, że inny, w szczególności Ty, nie jest przedmiotem świadomości i nie jest uobecniany przez husserlowską świadomość intencjonalną. W pełni podzielam stanowisko M. Bubera

i M. Theunissen, gdy mówią o różnicy. Mam pewne zastrzeżenia do pojęcia destrukcji. Nie ma destrukcji, gdy każda z odmian świadomości „trzyma się” swojej domeny; konflikt i destrukcja następuje wtedy, gdy następuje zamiana kompetencji. To, co u Theunissen nazywa się „destrukcją”, jest w istocie rzeczy szukaniem przez świadomość „właściwego wymiaru” — dialogicznego lub intencjonalnego. Mimo to chętnie posłużę się terminologią Theunissen i powiem, że niniejsze badania są badaniami „po destrukcji”. Zadaniem teoretycznym jest pokazanie, że świadomość fronetyczna nie tylko obraca się w innej sferze, ale że sfera ta — sfera dialogiczna — stanowi podstawę świadomości intencjonalnej.

Wracamy do poprzedniego wątku: inny jest także aksjologicznym Ty. Oznacza to: nasza relacja od samego początku „tkwi w mowie”⁴. Gdy u Husserla i Sartre’a inny pojawia się przede wszystkim w przestrzeni spostrzeżenia, gdy u Heideggera występuje w obszarze otwartym przez troskę i pieczę, to u Bubera i dialogików właściwą ojczyzną innego jest świat mowy. „Tkwić w mowie” nie znaczy „nie być zdolnym do milczenia”. Znaczy: w milczeniu dążyć do zaktualizowania tego, co nie jest jeszcze aktualne — mowy. Milczenie wobec drzewa i krajobrazu jest czymś naturalnym. Nie jest natomiast czymś naturalnym milczenie wobec innego. Takie milczenie — ciąży. Stoimy na skrzyżowaniu dróg. Przez nasze dusze przechodzą sprzeczne uczucia, stoimy w zawieszeniu między odejściem a zbliżeniem, upadkiem a wzlotem. Inny „wchodzi” we mnie, ja „wchodzę” w innego. Sytuacja domaga się słowa. Mniej ważne, co się powie, ważne, że się powie.

Jeśli sytuacja „domaga się” słowa, to znaczy, że jest już z góry określona przez dobra i wartości. Wtedy przestrzeń obecności staje się przestrzenią „trójwymiarową”. Moje zachowanie i zachowanie innego może być „lepsze” lub „gorsze”, „trafne” lub „nietrafne”, godne „pochwały” lub „nagany”. Zależy to jednak nie tylko ode mnie, również od innego. Z jakim słowem zwrócić się do niego, aby go nie urazić? Każde słowo jest obciążone ryzykiem. Pragnieniu rozmowy towarzyszy lęk przed rozmową. Akt mowy „zdradza” mówiących. Może lepiej byłoby pozostać w ukryciu?

W wydarzeniu słowa obecność dochodzi do tymczasowej pełni. Do ciebie kieruję słowo o czymś. Mniej w tej chwili jest dla nas istotne to, o czym (intencja) jest to słowo, istotne jest to, że słowo kieruje się do innego (dialogika). Intencjonalny aspekt mowy jest „obgadaniem”, dialogiczny aspekt mowy jest „zagadywaniem”.

W nawiązaniu do analiz M. Bubera, pisze Theunissen: „Wymawianie podstawowego słowa Ja-Ty jest zagadnięciem, wymawianie podstawowego słowa Ja-To jest obgadaniem. W porządku mowy dochodzi do zgodnego z tym rozdobojenia zagadnięcia i obgadania. Ty jest zawsze i z istoty tym zagadniętym lub zaproszonym do rozmowy, czy będzie to inny (w przypadku, gdy ja zaga-

⁴ M. Theunissen, *Der Andere*, Berlin–New York 1977, s. 282.

dam), czy będę to ja sam (w przypadku, gdy zostanę zagadnięty). Jest tak nie tylko u Bubera, lecz w całej filozofii dialogu”⁵.

Czym jest „zagadnięcie”? Zagadnięcie jest wpraszającym się zaproszeniem do w z a j e m n o ś c i. Wraz z problematyką zagadnięcia wchodzimy w krąg bogatej problematyki wzajemności i jej warunków. Zarys tej problematyki ukazuje się nam już w prostych aktach powitań. Ktoś mówi do mnie: „Witaj”. Ja mówię do kogoś: „Dzień dobry”. Istotą powitania nie jest ani przekazanie, ani odebranie informacji. Jeśli nawet pojawia się tam jakaś informacja, to nie ona jest najważniejsza. W tradycji ludowej jest zwyczaj pytania: „Gdzie idziesz?” Nie chodzi jednak o podanie celu wędrowki, lecz raczej o okazanie życzliwości innemu. Narastająca świadomość obecności zmusza do „wyjścia z siebie”, „zejścia z piedestału”, „odezwania się do innego”, porozmawiania z innym. Rozmowa wyrównuje przepaście i skraca odległości.

Pisze M. Theunissen: „Zagadnięcie i omówienie to dwa podstawowe wymiary mowy, które odpowiadają rozdzieleniu podstawowych słów. Pozostając w pełnej zgodzie ze schematem Bubera, Rosenzweig stwierdza, że zaimek osobowy określa w trzech swoich osobach nie co innego... jak trzy wymiary bycia-dla-mnie-obecnym: zagadywalność, przyjmowalność [*Vernehmbarkeit*], omawialność [...] Rozczłonkowana w ten sposób mowa pojawia się najpierw jako wzór, wedle którego zostaje zaprojektowany model nastawień. Zagadnięcie i obgadanie są postawami, które na różne sposoby wyrażają na poziomie mowy bycie bytu. Jeden i ten sam byt może być za-gadnięty i ob-gadany [...], ale jako zagadnięty jest kimś innym niż jako obgadany. Inne jest również Ja, w zależności od tego, czy jest zagadnięte czy obgadane. Zagadujący i obgadujący mieszkają — pisze Rosenstock-Huessy — na «przeciwnych planetach» a ja obracam się «o pełne 180 stopni, gdy zamiast mówić do Franka, mówię o nim» [...] Określoność zagadniętego i obmówionego z jednej, a zagadującego i obgadującego z drugiej strony, wyłania się przy tym z intencji zagadującego i obgadującego, które współokreślają korelatywnie pole podmiotu i intencjonalne skierowanie-na”⁶.

Jakim pojęciem określić tego, kto jako inny pojawia się w perspektywie dialogicznej i jest przez tę perspektywę uobecniany? Dotychczas mówiłem o „ty” dialogu. Słowo „ty” ma jednak inne znaczenie w języku angielskim, a inne w polskim, francuskim i niemieckim. Mówienie „ty” jest we wszystkich trzech językach — wyjąwszy angielski — swoistym „wydarzeniem aksjologicznym”. Warunkiem mówienia „ty” jest wzajemne zbliżenie, wyrównanie płaszczyzn, swoisty rodzaj wzajemności. Søren Kierkegaard opisuje moment, w którym kochankowie przechodzą na „ty” jako moment swoistego „wtajemniczenia”. Gdy mówię innemu „dzień dobry”, nie precyzuję, czy mówię „do ciebie”, „do pa-

⁵ Tamże, s. 283.

⁶ Tamże, s. 284.

na", czy „do was". Sprawa pozostaje w zawieszeniu. Pewne jest tylko to, że inny nie jest przedmiotem mowy.

Raz jeszcze oddajmy głos Theunissenowi: „Pozytywnie Ty jest — jak mówi Reinach — raczej «adresatem» albo — jak się wyraża Rosenstock-Huessy — «odbiorcą». «Datywne» adresowanie dzieli od uprzedmiotowienia głęboka przepaść. Przede wszystkim na miejscu trwale osadzonego i skazanego na pasywność podporządkowania występuje wezwanie do wzajemności i równorzędnego partnerstwa. Zagadnięcie jako «skierowanie-się-ku...» (Reinach) apeluje do partnerstwa z przeciwieństwem. Rys ten występuje w zagadnięciu tym mocniej, im bardziej jest ono zagadnięciem»⁷.

„Wezwanie do równorzędnego partnerstwa..." Słowa te odsłaniają perspektywę. Oznacza to, że na tej samej płaszczyźnie dialogicznej relacji do innego mogą pojawić się rozmaite możliwości. Inny może być tym, z kim mówię lub tym, do kogo mówię, może być „adresatem" przesłań lub ich „odbiorcą", może być „panem", może pojawiać się poprzez „majestatyczne wy", może znaleźć się w słowie „on", a nawet „oni" („...niech on siada...", „niech oni powiedzą, czego chcą" itd.). Każda z tych formuł określa jakiś rodzaj wzajemności i jakąś odmianę uczestnictwa.

W języku niemieckim „wzajemność" określa się słowem *Gegenseitigkeit*. Dosłownie znaczy ono: „przeciwstronność". Słowo wysuwa na pierwszy plan moment „przeciwieństwa". Inny staje „naprzeciw". Obecność oznacza przede wszystkim obecność „sporu": jesteśmy — Ja i Ty — stronami w jakimś nieznanym nam bliżej sporze. Hegel rozwija ów moment sporu w całą dialektykę fenomenologii ducha. Punktem wyjścia dialektyki jest stwierdzenie, że „samowiedza", która spotyka inną samowiedzę, musi „przystąpić do walki". Dopiero poprzez walkę — walkę z innym i ze sobą — może pojawić się pojednanie. Polskie słowo „wzajemność" i francuskie *reciprocité* wyraźnie usuwa w cień momenty przeciwieństwa i walki, a na plan pierwszy wysuwa moment wspólnej twórczości. W głębi dramatycznego wątku wzajemności rodzi się zarzewie wdzięczności. Wzajemność to przede wszystkim wdzięczność za dar — za „pokarm", jakim inny darzy innego. Oczywiście, nie wyklucza to pierwotnego przeciwieństwa, tak samo jak „przeciwstronność" nie wyklucza pojednania. Dwa momenty znaczeniowe pojęcia „wzajemności" wyznaczają podstawową ścieżkę dramatyczną krystalizującego się obcowania — przemiany „obcego" w „swojego".

Wzajemnością pierwotną jest wymiana zdań. Na powitanie odpowiadam powitaniem. Słowo idzie za słowem i słowo jest wynagradzane słowem. Rodzi się dialogiczna wspólnota. Oś innego we mnie styka się z osią mnie w innym. Raz Ja staję się Ty, raz Ty stajesz się Ja. Jesteśmy naprzeciw siebie, obok siebie, jesteśmy ze sobą, dla siebie. Zobaczyłem cię i straciłem pewność, ogarnął mnie niepokój, lęk — pragnąłem cię i zarazem chciałem walczyć z tobą. Padły pierw-

⁷ Tamże, s. 285.

sze słowa — banalne, zwykłe, wedle obowiązujących konwencji. Ale jakby na marginesie banału pojawił się niebanalny wyraz mojej i twojej indywidualności. Nie wiadomo, kiedy i dlaczego stanęliśmy obok siebie. Zaraz potem wyłonił się zamiar: pójść razem do wspólnego celu. Idąc do celu, wzięliśmy w ręce swoje ciężary. Niewielkie. Ot, pomogłem ci nieść zakupy. Jakie emocje towarzyszyły zmianom tych postaw? Jakie akty poznawcze, jakie decyzje? Trudno je uchwycić, trudno ogarnąć. Wciąż było to jedno: „karmienie się sobą”, „smakowanie siebie”, przemiana „obcego” w „swojego”. Czasem przychodziła groźba odejścia, zerwania i rozstania, ale zaraz wracało pytanie: „do kogo pójdziemy, skoro słowa życia ty masz”.

Wzajemność jest narastaniem obecności — mojej w tobie i twojej we mnie. To grozi utratą tożsamości. Zarazem jest bezustannym potwierdzeniem tożsamości. Przede wszystkim jednak odsłania coraz to głębsze warstwy uczestnictwa.

Aby przybliżyć fenomen uczestnictwa, odwołuję się chętnie do metafory muzyki. Wyobraźmy sobie taniec. Muzyka gra, w ogromnej sali balowej poruszają się tańczące pary. Niektórzy rozmawiają ze sobą. O czym? — nie wiemy. Łatwo jednak możemy sobie wyobrazić, że rozmawiają o wydarzeniach dnia, o zamiarach na następny dzień, że umawiają się na spotkania. To, o czym mówią, wypełnia ich świadomość intencjonalną. Świadomość ta przenosi ich poza siebie, w jakiś zewnętrzny świat. Ale to nie ona ich łączy, nie ona porusza ich ciałem, nie ona sprawia, że tu i teraz są ze sobą. Decyduje o tym muzyka, w której uczestniczą. Uczestniczyć w czymś, znaczy: być „w czymś”, być „we władaniu” czegoś, już uprzednio zanim pojawi się intencjonalna wymiana zdań „otwierać się” lub „zamykać” na innego. Martin Heidegger wprowadza tutaj „kategorię” nastrojenia. Człowiek jest jak instrument, który odpowiada dźwiękiem na dźwięk innego. Kordelia z *Dziennika uwodziciela* Kierkegaarda mówi o Johannesie: „był bezbłędnym instrumentem”. Wyżej wspomniałem o „wzajemnym karmieniu się sobą”. „Wzajemne karmienie” zakłada „wspólny smak”. Można również mówić o uczestnictwie w takim samym „polu wartości”, jak w rytmie tej samej muzyki. Najbardziej obiecujące jest jednak pojęcie „konstytucji sensu”: uczestnictwo jest przede wszystkim uczestnictwem we „wspólnym sensie”, który „się ukonstytuował”.

Zanim rozwiniemy szerzej temat uczestnictwa, powróćmy do wyjściowej metafory innego jako „wielkiego egoisty” z Maxa Stirnera. Jakie światło rzuca ta metafora na przeprowadzone dotąd analizy i jakie światło rzucają przeprowadzone analizy na tę metaforę?

Wyobraźmy sobie, że „egoista” Maxa Stirnera stanął na naszej — na mojej — drodze. Jak go rozpoznam? Oczywiście, nie rozpoznam go poprzez świadomość intencjonalną — poprzez to, na co kieruje się jego uwaga ani poprzez to, co mówi. Nie rozpoznam go również na drodze rozumowań — podobną do tej, na jakiej egoista „rozpoznaje” egoizm Boga, Ojczyzny, Ludzkości. W istocie rzeczy

egoista nie rozpoznaje „egoizmu” Boga, Ojczyzny czy Ludzkości, lecz przypisuje go tym i innym „rzeczywistościom”. Aby usprawiedliwić własny egoizm, egoista Maxa Stirnera podejrzewa o egoizm innych — szczególnie tych, dla których powinien się poświęcić. Założenie tej postawy jest proste: jestem egoistą, ponieważ wszyscy są egoistami. Przyjęcie takiego założenia nie musi jednak oznaczać, że egoizm stał się sposobem bycia człowieka, tymczasem tylko jako sposób bycia może być bezpośrednio doświadczony. Egoizm innego budzi we mnie świadomość, że inny „karmi się mną”. Jestem mu potrzebny do pobudzenia przyjemnych uczuć, do potwierdzenia jego sposobu widzenia świata i działania na świecie, jego wyjątkowej wartości. Egoizm jest wyrazem świadomości hierarchicznej. Zarazem jednak egoista potrzebuje innego — nie jest „samowystarczalny”. Ktoś musi budzić w nim przyjemne uczucie, ktoś musi być jego „pokarmem”, ktoś musi potwierdzać jego wartość. Egoizm natrafia na swą granicę. Świadomość konieczności jest źródłem egotycznego bólu — bólu, który umiejscawia się w egotycznym Ja i wyraża swoistym „nastrojem duszy”. Ja „odbiera” tylko określone dźwięki i odpowiada na określone dźwięki. Cała reszta jest ciszą.

The event of speech

The starting point of this article is an analysis of Stirner's egoism and the author's claim that an „I” is erroneously construed sometimes as an isolated ego. The ego is in reality a symbiosis of „I” and „you”. The author analyzes the problem of other selves and the question of one's own presence, putting these issues in the context of a dialogue. Various aspects of the appearance of the other self are not studied within the framework of an intentional consciousness but in the context of a dialogue, or the event of speech, as the author calls it.