

Karol Tarnowski

Podmiot jako świadek

Wszyscy wiemy, że podmiot nie ma się dobrze w myśli i kulturze współczesnej. Rozpad podmiotu, „dekonstrukcja”, kultura pojmowana jako krążenie tekstów bez autora i bez adresata — czy oznacza to także moralność bez sprawcy i bez możliwości odpowiedzialnego działania, ponoszenia odpowiedzialności, brania jej na siebie i bycia do niej pociągającym, by wymienić znane dystynkcje Romana Ingardena? Rzeczywistość jednak nie czeka na werdykty filozofów i wciąż ujawnia pola odpowiedzialności, która, by tak rzec, szuka swoich indywidualnych nosicieli i na nich wskazuje. Problem podmiotu nie jest więc sprawą obojętną, nie jest chyba także sprawą z punktu widzenia teoretycznego całkiem beznadziejną, dopóki odnajdujemy w doświadczeniu — które ponadto godzimy się uznać w jego rzeczywistości — coś takiego, jak „podmiotowy wskaźnik kierunkowy”, np. wyrzuty sumienia, poczucie samotności czy po prostu „ja”, które, jak u Kanta, „towarzyszy wszystkim naszym przedstawieniom”, a zwłaszcza różnym naszym niepokojom.

Kłopoty z podmiotem (a raczej z podmiotowością) nie mają charakteru czysto teoretycznego. Wiążą się z dwuznaczną znową nowożytną idei podmiotu z czasami pogardy i deptaniem praw człowieka, traktowaniem człowieka jak pozbawionej podmiotowości rzeczy. Wcielony w ponurych dyktatorów „podmiot demiurgiczny”, rządzony (raczej niż rządzący) wolą mocy okazał się zdolny do manipulowania najbardziej intymnym i aksjologicznie cennym, wydawało się, rdzeniem podmiotowości wielkiej rzeszy ludzi, czyniąc go nieprzepuszczalnym na wysokie wartości: idealne miary człowieczeństwa, które myśl nowożytna — filozofia i psychologia — usiłowały ze swej strony w międzyczasie zdyskredytować. W ten sposób „podmiot” ów zrekonstruował współczesne wersje człowieka stadnego, wydrążonego od wewnątrz przez karykatury religijnej wiary, pozbawionego orientacji w świecie wartości — w szerokim tego słowa znaczeniu — duchowych. „Podmiot” ten — zarysowany pod pewnymi aspektami bardzo wnikliwie przez Heideggera w *Sein und Zeit* — abdykuje ze swojej podmiotowości na rzecz anonimowych projektów czy struktur mentalnych i kulturowych, wszechobecnego Się. Nazwijmy ów abdykujący ze siebie podmiot podmiotem letargicz-

nym albo uśpionym. „Podmiot uśpiony” — oto doświadczeniowa postać, empiryczny ekwiwalent teoretycznych kłopotów z podmiotowością współczesnej filozofii. Ów podmiot bowiem — rozumiany jako przeciętny sposób istnienia — jest w stanie swoistej dekompozycji „zanim” jest obiektem teoretycznych dekonstrukcji. Rzucony na fale kaprysów historii i zmieniających się orientacji, jest on podmiotem biernym i w sposób naturalny relatywistycznym. Jego szlachetna i elitarna, często zresztą krytyczna wobec różnych intelektualnych mód, wersja daje się może odczytać poprzez głęboki sceptycyzm i nieufność wobec wszelkich „wiar” i miar, jakie by nie były.

„Podmiotowi uśpionemu” chciałbym przeciwstawić „podmiot obudzony”, czyli podmiot jako świadka, świadka krytycznego. Filozofia świadectwa ma niezbyt bogatą, ale niezwykle ważną literaturę: wystarczy przypomnieć z francuskiej filozofii teksty Ricoeura, Lévinasa czy ostatnio Jean-Luc Mariona. Znakomity tom seminarium Enrico Castellego *Le témoignage* z 1972 r. (Paris, Aubier) zawiera teksty kluczowe, wydaje się jednak, że ruch myśli, a także samego życia podpowiada konieczność dalszej medytacji nad pojęciem świadectwa, tak jakby w dzisiejszej sytuacji zawierał się jakiś imperatyw: na przekór wszystkiemu trzeba świadczyć — ale kto, komu i czemu?

Co to jest świadectwo?

Przyjrzyjmy się temu, co najbardziej banalne. Kiedy jestem widzem — czasem jedynym — jakiegoś wypadku albo zbrodni, czuję się czasem „wezwany” do wyjawienia tego faktu. Dlaczego? Ponieważ stało się coś ważnego: zostało zniszczone albo okaleczone czyjeś życie, które może było życiem „dla kogoś”, kto chce wiedzieć, jak „było naprawdę” i kto domaga się jakiegoś zadośćuczynienia, np. ukarania sprawcy zbrodni. Jest więc tak, jakby coś, co ciężarne wagą tego, co cenne, pewne wydarzenie niosło w sobie swoje „światło”, które „domaga się” jakiegoś wydobycia na jaw — wszakże nie na sposób obiektywnej i w gruncie rzeczy obojętnej wiedzy, lecz całościowego oddania sprawiedliwości temu, co ważne. Tego wydobycia na jaw nie da się wtłoczyć w procedury sprawdzania przez wymiennych obserwatorów; może być ono jedynie dziełem indywidualnego „świadectwa”.

W fenomenie świadectwa należałoby odróżnić: 1) to, „co” ma być świadczone, w najszerszym tych słów znaczeniu, 2) świadectwo jako pewien, przebiegający w czasie akt wraz ze spełniającym go „podmiotem” świadectwa, 3) ten lub ci, wobec których dokonuje się, lub którym znosi się świadectwo. Chciałbym pozostawić chwilowo na uboczu zagadnienie „treści” świadectwa. Co wydaje się najbardziej charakterystyczne dla samego świadczenia i nieodłącznie z nim związanego świadka? Po pierwsze (1) owo „co” świadectwa wywiera szczególny ciężar spoczywający na tym, który był obecny i coś właśnie jemu się ujawniło. Świadek czuje się, *nolens volens*, „wybrany” i przez to obciążony: coś zostało jemu właś-

nie powierzone i nikt go w tym nie może zastąpić, nawet, jeśli nie on jedynie jest świadkiem danego wydarzenia. Po drugie wszakże (2), świadek nie musi świadczyć: to, co w fenomenie świadectwa „ciążące” nie jest równocześnie przymusem; świadek zawsze może powiedzieć: „może to nie takie ważne” albo nawet: „może ulegam złudzeniu?” Zachodzą tu jednak dwa różne przypadki. Świadek może nie chcieć świadczyć z lęku, lenistwa, dla wygody; mimo „apelu” o świadectwo świadek się wycofuje. Świadek może jednak chcieć uzyskać na temat „co” świadectwa więcej światła, uformować krytyczną opinię, po to, by być ewentualnie świadkiem w pełni odpowiedzialnym. Wówczas dopiero, po trzecie (3), świadek w pewien sposób ręczy za to, o czym świadczy, samym sobą; oznacza to nie tylko, że winien być on „prawdomówny”, ale prawdomówność tę utożsamiać ze swoim ja, „zastawiać” w świadectwie samego siebie. W takim razie liczy się tu nie tylko to, co świadek mówi, ale to jaki jest; fałszywy świadek to nie tylko ktoś, kto mówi obiektywną nieprawdę, lecz kto kłamie nie tylko „słowem”, ale „czynem”, sposobem bycia. Po czwarte (4) świadek musi ponosić konsekwencje swojego świadectwa, np. zeznawać przed sądem, ewentualnie — jak to podkreśla Ricoeur — stanąć po czyjejś stronie w sporze: z fałszywymi świadkami lub z tymi, co nie chcą nic widzieć. Ręczenie sobą oznacza wkroczenie na niebezpieczną drogę, na której trzeba będzie, być może, poświęcić siebie dla owego „światła”, które stanie się ważniejsze, niż tzw. własne sprawy, a może i życie. Po piąte wreszcie (5) ci, wobec których świadek świadczy, stają się sami obiektem odpowiedzialności: chodzi o to, by świadectwo także ich nie pozostawiło obojętnymi — świadectwo to nie proste wypełnienie meldunku. Adresaci świadectwa być może powinni nieść owo światło dalej, stawać się świadkami „drugiego stopnia”, wchodzić — jak pisał Józef Tischner — w „łańcuch świadectw”.

Ten prosty, fenomenologiczny i ontyczny (w sensie Heideggerowskim) opis odsłania także ambiwalentny sposób bycia samego świadka. Z jednej strony sytuacja bycia świadkiem *indywidualizuje* i zarazem *dynamizuje*, każe coś ze sobą zrobić, jakoś się wewnętrznie zintegrować i zaznaczyć; wskutek tego stanowi okazję do samopotwierdzenia, a wraz z tym pokusę koncentracji na sobie, egocentryzmu. Z drugiej strony ta sama sytuacja stanowi właśnie zaproszenie do „wyjścia z siebie”, do zastawienia siebie, zapomnienia o sobie na rzecz ... Z trzeciej wszakże strony owo zaproszenie konstituuje szczególną okazję czy — mówiąc językiem Gabriela Marcela — „próbę” dla wolności: świadek czuje się „wezwany”, przynaglany, w pewnych wypadkach literalnie „nie ma czasu”; równocześnie jednak zawsze może i powinien myśleć, to znaczy być zdolnym do rozeznania prawdy — to słowo jest tu niezbędne — i do decyzji: zawsze może on nie świadczyć, tak jak można, słusznie czy niesłusznie, „nie dać się nabrać”, ale też nie rozpoznać w bliźnim człowieka.

Spróbujmy wstępnie zarysować coś, co można nazwać „ontologiczną strukturą” tak rozumianego świadka.

- 1) Świadek jest nie przez siebie poruszony. To, co go porusza jest pewnym — najszerzej rozumianym — faktem, który się wydarza; jest to ktoś określony przez faktyczność o strukturze wydarzenia. W swoim byciu świadkiem, świadek nie jest pobudzany przez siebie: jest on jako świadek poruszony przez „inne”, jest w tym znaczeniu „heteronomiczny”.
- 2) To, co świadka porusza jest czymś ważnym — lecz nie wartością, jako obiektem intencjonalnego dążenia, a faktyczną rzeczywistością, która zarazem nagle wzywa. To, co wzywa nie jest — jak wydaje się sugerować Marion — całkowicie „bezsztaltne”: ma nie tylko nieusuwalność pewnej zaszłości, ale także wymowę pewnego, równocześnie semantycznego i aksjologicznego sensu. Dla ewentualnej podmiotowości świadka kluczowe jest zatem, że jest on nie tylko „wezwany”, ale i „wyzwany”: inicjatywa nie jest po jego stronie, kierunek sensu biegnie nie od niego.
- 3) Wydarzenie i „światło”, które porusza świadka budzi go z uśpionia. Jak należy to rozumieć? „Podmiot uśpiony”, to, jak pamiętamy, podmiot niesiony na fali meandrow historii i mód, a zarazem wtopiony w codzienność, w której to, co przyływa do niego z zewnątrz zostaje wchłaniane „nie przerywając snu”, jednakowo ważne i nieważne. „Podmiot uśpiony” nie jest po prostu brakiem jakiegokolwiek podmiotu, jego ontologicznym sensem nie jest także bliżej nieokreślony „podmiot zbiorowy”, jak Heideggerowskie „Się”. Zarówno Lévinas, jak Michel Henry pokazali ponad wątpliwość — każdy w innej optyce — że „podmiotowość” to najpierw elementarna separacja, zdolna do immanentnego samoprzeżywania (Henry), a także do intencjonalnych operacji uprzedmiotawiającej świadomości przenikniętej pierwotną konstytucją tożsamości w czasie (Lévinas). Jednakże to, co specyficznie podmiotowe nieodłączne jest od zajmowania stanowiska: separacja i zajmowanie miejsca, samoporuszenie stanowią dopiero warunki możliwości „zajmowania stanowiska wobec” czegoś, co w ten czy inny sposób wylania się z „transcendencji”, wydobywając z wnętrza i skłaniając do twórczości ukryte siły podmiotowe. Otóż wydaje się, że źródłową postacią pobudzenia sił podmiotowych przez „transcendencję” jest faktyczne wydarzenie, które z uwagi na swoją wagę zdolne jest przemienić uśpiony podmiot w krytycznego świadka. Przemiana ta nie jest niczym mechanicznym, lecz dziejami budzącej się „sobości” (*Selbst*), która poruszona przez wydarzenie może chcieć o nim zaświadczyć. W ten dopiero sposób samoprzeżywanie przemienia się w samoporuszenie, które, wyzwolone przez transcendencję, mobilizuje i zarazem objawia „gęstość” ontologiczną i duchową podmiotu jako podmiotu równocześnie wolnego i odpowiedzialnego.
- 4) Wydaje się, że dla tak rozumianej struktury nowożytna koncepcja podmiotu z jej absolutnym prymatem autonomii i konstytuującej wolności nie jest adekwatna. Jednakże równie nieadekwatna jest idea bezpodmiotowości, anonimowości: świadek jest „kimś, kto ...” i to kimś zmobilizowanym, kto czuje się odpo-

wiedzialny, kto gotów jest działać, brać na siebie, ponosić, a nawet być pociągany do odpowiedzialności. Kimś, kto gotów jest przysiąc: „tak, ja widziałem” i ponieść tego konsekwencje. W tym, bardzo jeszcze nieprecyzyjnym sensie, można powiedzieć: świadek dając świadectwo o wydarzeniu daje z a r a z e m świadectwo o sobie jako podmiocie.

Pytanie, które chcemy obecnie postawić, dotyczy tego, czy bycie świadkiem będąc, jak się zdaje, formalno-egzystencjalną właściwością budzącego się — w omówionym sensie — podmiotu, jest zarazem niezależne od dobra, a szerzej — „idealnych miar człowieczeństwa”, którym, tak lub inaczej, przyświadcza? Teza tego tekstu jest następująca: nie da się oderwać budzenia się podmiotowości od tego, co „aksjologicznie pozytywne”. Wprawdzie „antywartości” i zło, spalanie się w jego służbie, także mobilizuje podmiotowe energie; także zło może np. wyzwalać swoiste poświęcenie — grymas karykatury poświęcenia się dobru. Różnica tkwi jednak nie tylko w immanentnej zawartości owych źródeł energii; tkwi także w jakości samych tych energii i tego, co z podmiotu czynią. Podmiotowość, nawet pobudzona, może dojrzewać lub marnieć i tak się składa, że nie jest przy tym obojętne, czemu przyświadcza i służy.

Naszkicujmy mapę rysujących się tu „pozytywnych aksjologicznie” możliwości, przywołując na początek diagnozę klasyczną, choć w interpretacji filozofów współczesnych. Poświęćmy chwilę uwagi myśli Emmanuela Lévinasa i Jeana Naberta.

Lévinas, Nabert

Pojęcie świadectwa należy do słownictwa filozofii religii i dotyczy najgłębszego odniesienia człowieka do Absolutu. Dla myśli greckiej, a zwłaszcza chrześcijańskiej, człowiek niesie w sobie świadectwo Absolutu: sokratejski „dajmonion”, plotyńskie pragnienie zjednoczenia z Jednym, stoicki „Logos”, a przede wszystkim: augustyńska Prawda, naturalne pragnienie Boga u św. Tomasza, kartezjańska idea Nieskończoności — oto znamienne, lecz nie jedyne, przykłady czegoś, co można nazwać, odniesioną do Absolutu fundamentalną wiarą. Wiara ta jednak ulega stopniowemu wykruszaniu. W znanych esejach o fenomenologii Lévinas pisze, że o ile Kant potrzebuje dla swojego podmiotu idei rozumu, a zwłaszcza „transcendentalnego ideału”, o tyle fenomenologom: Husserlowi i Heideggerowi, nie jest to już potrzebne. Rozum fenomenologiczny pozostaje zawsze wewnątrz fenomenów w polu transcendentalnej świadomości, jest więc rozumem immanentnym w tym sensie, że nie potrzebuje odwoływać się do instancji wyższych, do regulatywnych idei rozumu czy postulatów rozumu praktycznego. Dla Heideggera skończoność nie ma swojego partnera w postaci Nie-skończoności: jest raczej podstawowym piętnem, przenikniętego dziejowością, jawienia się jako takiego, bycia zdanego na skończone i śmiertelne *Dasein*. Pomiedzy Kantem a Heideggerem — dodajmy — jest oczywiście Nietzsche, Feuerbach i Marks.

Jeżeli dla samego Lévinasa sprawa ma się inaczej, to dlatego, że, korzystając z tego, co nazywa fenomenologiczną ruiną przedstawienia, odkrywa na powrót w nowożytnym, konstytuującym sensy i monadycznym podmiocie, ideę Nieskończoności, której *ideatum* przerasta nieskończenie swą zawartością skończony podmiot. Podmiot to „hipostaza”, zamknięta, lecz szukająca wyjścia — na próżno — z własnego więzienia poprzez snucie wiedzy, która umacnia tylko jej tożsamość. Na próżno, dopóki nie odkryje w sobie idei Nieskończoności, której zawartość afirmuje samą siebie — „świadczy” o sobie — rozrywając swoim nadmiarem skończoną pojemność hipostazy. W ten sposób Lévinasowski podmiot jest nawiedzony przez Innego, który — analogicznie jak kartezjańska idea — jest we mnie głębiej niż ja sam, tak iż jestem odwiecznie wobec Innego. Wiemy jednak, jaki jest u Lévinasa sens owego Innego: jest to sens nakazu odpowiedzialności za bliźniego, wobec którego staję „twarzą w twarz”: za „wdowę, sierotę, obcego”. W twarzy bliźniego odnajduję enigmatyczny, ambiwalentny ślad Transcendencji z wysoka, która każe mi iść do drugiego natychmiast, choć zawsze za późno, z gestem pomocy.

Pojęcie świadectwa nabiera sensu u Lévinasa dopiero w żywiole etycznym, wciągając w jego wir Nieskończoność, a więc — Boga. Gdyż to ostatecznie mnie Nieskończony wzywa na świadka dobroci: Bóg nie jest nigdy „przede” mną, ani jako przedmiot, ani jako partner dialogu, lecz „za” mną, w inspiracji, jak u proroka, który „nie wie”, co mówi, choć musi mówić. Dlatego, chociaż Bóg nie jest — „z istoty” — tematem krytycznego namysłu, nie może być także obiektem ideologicznych manipulacji. Inspiracja jest jedynie „wybraniem” do odpowiedzialności, przez to jednak dopiero indywidualizacją i prawdziwym upodmiotowieniem. W ten sposób podmiot u Lévinasa konstytuuje się jako przejście do drugiego, możliwe jednak tylko dlatego, że przez jego ręce — w dosłownym tych słów znaczeniu — działa Absolutnie Inny, Transcendentny, Trzeci. Człowiek — zdaje się mówić Lévinas — nie jest w stanie sam z siebie stać się rzeczywiście podmiotem, ponieważ podmiot, to przede wszystkim „psychizm”, dusza, która jest nie dla siebie: „Nie jesteśmy sami dla siebie” — pisze gdzieś, ceniony przez Lévinasa, Gabriel Marcel. Jednakże pomiędzy przemożnym nakazem „z wysoka”, a wyjściem ku drugiemu, mieści się drganie — budzącej zresztą niefność w Lévinasie, gdyż z reguły zaborczej — wolności, bez której wszakże nie byłoby możliwe rozpoznanie nakazu w „twarzy” bliźniego i świadczanie o nim.

Filozofia Lévinasa stanowi z pewnością otrzeźwienie dla współczesnych prób dekonstrukcji podmiotu, dokonywanych jakby tylko po to, by nie musieć odpowiadać za piszące się „samoistnie” teksty cywilizacji. Czy jednak etyka, tak kluczowa dla międzyludzkich relacji, stanowi ostateczny wyraz podmiotowości podmiotu? Istnieje u Lévinasa wątek, który podłącza go do innej wielkiej tradycji filozofii podmiotu i spokrewnia z zapomnianym mistrzem Ricoeura: Jean Naber-

tem. Chodzi oczywiście o wątek metafizycznego pragnienia. Jean Nabert to jednak równocześnie wielki filozof świadectwa. Jak je rozumie?

U Lévinasa relacja do Nieskończoności jako Innego jest najpierw pragnieniem. Każdy zna pamiętne i namiętne analizy z początku *Całości i Nieskończoności* i te zdania: „Pragnienie jest pragnieniem absolutnie Innego. Poza głodem, który można nasycić, poza zmysłami, które można ukoić, metafizyka pragnie Innego, wyższego nad możliwe zaspokojenia”¹. U Naberta pragnienie jest figurą poczucia „niesprostania”, braku satysfakcji; oznacza to, że podmiotowość przenika doświadczenie Absolutu, jako mojej, choć zarazem uniwersalnej, a przecież nie ode mnie pochodzącej miary, domagającej się ode mnie nieustannej „promocji egzystencji”. Na tym polega słynna Nabertowska „źródłowa afirmacja”: budzi ona konkretny podmiot jako od razu nie na miarę „ja czystego”, jako zdwojony i w relacji, przeniknięty Absolutem, który raczej w nim się afirmuje niż on afirmuje Jego. Także więc u Naberta można mówić o swoistym *testimonium* Absolutu we mnie, jako o pewnym nieusuwalnym „pra-fakcie”, poza który nie sposób już wyjść i który porusza, nieuleczalnie ułomne, życie podmiotu. Uniwersum Naberta rozpięte jest pomiędzy Absolutem — jako czystym Aktem afirmującym się we mnie, lecz zarazem pozbawionym ontologicznej gęstości, irrealnym — i radykalnym złem, tym, co w wielorakiej postaci we mnie i w świecie „nieusprawiedliwione”. Irrealność Absolutu jest wprost proporcjonalna do istotnej niemożliwości pokonania przeze mnie i przez jakikolwiek skończony podmiot radykalnego zła i usprawiedliwienia, „zbawienia”, a przez to dopiero zaświadczenia o realności, o absolutnym serio Absolutu. Oto dlaczego skończony podmiot, który doświadczył w sobie „źródłowej afirmacji”, równocześnie wypatruje w historii świadków Absolutu. Bowiem u Naberta świadkiem *par excellence* jest ludzki podmiot, który „świeci” w międzyludzkiej przestrzeni, tak iż dzięki niemu i przez niego Absolut jawi się już nie jako irrealny, lecz jako — w szczególnym tego słowa znaczeniu — rzeczywisty. Lecz świadkiem tym nie jest każdy z nas — świadkami są prawdziwe „znaki” Absolutu — święci.

W tym punkcie dzieje się coś kluczowego dla rozumienia podmiotowości. Nabertowski podmiot bowiem konstytuuje się tym bardziej w swej podmiotowości im bardziej zdolny jest do rozszyfrowywania świadków Absolutu: jest podmiotem *par excellence* „hermeneutycznym” i dzięki temu zdolnym do wejścia same-mu na drogę ku świadectwu. Jest tak dlatego, że hermeneutyka ta jest nieodłączna od oczyszczających aktów samoświadomości, dzięki którym podmiot zdaje sobie sprawę ze swoich imperatywów i z niemożliwości im sprostania, lecz w ten sposób dokonuje sam „promocji egzystencji”. W procesie tym wykuwa on zarazem „kryteriologię boskości” na miarę swych wymagań, która pozwala mu z kolei rozpoznać świadków jako takich. Oto dlaczego rozpoznając świadka podmiot równocześnie rozpoznaje i współkonstytuuje swoją podmiotowość. „Trzeba

¹ Emmanuel Lévinas, *Całość i Nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 20.

w istocie zrozumieć — pisze komentując to Ricoeur — że świadomość zmierza ku najbardziej wewnętrznemu «sobie» jedynie za cenę maksymalnej uwagi, starającej się śledzić znaki, mgnienia Absolutu w swoich figurach. Największej wewnętrzności aktu odpowiada największa zewnętrzność znaku². Jesteśmy w pobliżu „szyfrów Transcendencji” Jaspersa, lecz wchodzą tu w grę jedynie nie byle jakie szyfry: świadkowie w historii, których trzeba umieć rozpoznać za zasłoną skończoności. Rozpoznanie to jest zarazem wyzwoleniem naszej podmiotowości. „To, co fundamentalnie rozumiemy, to inną świadomość, która czyni się absolutną, zarazem wolną i realną. I rozpoznanie to możliwe jest jedynie przez akt tej samej natury, co wewnętrzny akt naszego własnego wyzwolenia”³. W ten sposób wierząc świadkowi rozumiemy i zarazem wyzwalamy siebie, ale i odwrotnie: jesteśmy w stanie uwierzyć w świadka tylko na miarę rozpoznawania w sobie konstytuującego nas metafizycznego pragnienia Absolutu. Dlatego — dodać można — my sami stajemy się w naszej podmiotowości na swój sposób świadkami drugiego stopnia; gdyż „świadek świadczy o czymś lub o kimś, kto go przekracza; w tym sensie świadectwo pochodzi od *Innego*; ale zaangażowanie świadka jest także *jego* świadectwem [...]”⁴. Do postawienia tej diagnozy potrzeba jednak refleksji filozoficznej i dla Ricoeura oznacza to nieusuwalny splot filozofii i religii.

Jak widzimy, u Lévinasa i Naberta podmiot konstituuje się jedynie w relacji świadczenia, w której dzięki obecności w nim Absolutu może iść ku drugiemu, a także ku świadkowi *par excellence* i z nim razem, z szeroko otwartymi oczyma i z pełnymi rękami, gotów poświęcić siebie, lecz w ten właśnie sposób dopiero — świadcząc o Innym — świadczyć o sobie. Nasuwa się tu nieraz powtarzana myśl, że rozpad podmiotu jest w ścisłym związku z „rozpadem” Absolutu świętości, niezdolnością do rozpoznania go w sobie i w świadkach, pójścia za nim i do zmobilizowania w ten sposób samego rdzenia, a nie tylko peryferii swojej podmiotowości. A jednak świadkowie tacy wciąż istnieją. Rzesza świadków, znanych i nieznanych, „wyznawców”, męczenników, świętych, Matka Teresa, Jan Paweł II, Brat Roger z Taizé, Bartłomiej I, Dalajlama...

Świadectwo dawane Absolutowi lub próba naśladowania Jego świadków — to kluczowy i podłączający do najbardziej czcigodnych tradycji myśli europejskiej topos filozofii świadectwa. Czy jednak podmiot i jego filozofia jest wobec tego możliwa jedynie za cenę przyjęcia najmocniejszych i w pełni wyartykułowanych założeń metafizycznych? Nie wydaje się to konieczne. Wskazaliśmy już jednak na sferę operatywności pojęcia świadectwa: jest to sfera tego, co pozytywne, a dokładniej „idealnych miar człowieczeństwa”, a więc szczególnych relacji wewnątrz — to wydaje się niezbędne — mogącej się przekształcić w żywy dialog

² Paul Ricoeur, *L'hermeneutique du temoignage*, w: *Le temoignage*, Paris, 1972, s. 57.

³ Tamże, s. 60.

⁴ Tamże, s. 55-56.

„intersubiektywności”. Jedną z tych relacji chciałbym tu nazwać relacją daru, drugą — prawdomówności. Obie naszkicuję bardzo pobieżnie.

W perspektywie daru

Idea daru bywa dziś w centrum filozoficznej uwagi, ale i podejrzliwej krytyki. Jacques Derrida w książce *Donner le temps. La fausse monnaie* (Paris 1991) pisze, że aby utrzymać ideę daru, trzeba by go pozbawić równocześnie dawcy, adresata i jakiegokolwiek treści, ponieważ cyrkulują one zawsze, *nolens volens*, w relacji wymiany, która automatycznie unicestwia darmowość daru, a więc i jego samego. W opozycji do Derridy buduje swoją fenomenologię daru Jean-Luc Marion, jest ona jednak także w centrum filozofii Jaspersa.

W odpowiedzi na podejrzliwą negację daru przez Derridę, twierdzi Marion, że wymiennosc w szerokim sensie — *do ut des* — jest nieodłączna od metafizycznej przyczynowości. Proponuje więc refleksję na poziomie „fenomenu po redukcji”, przypominając, że Husserłowska „zasada wszystkich zasad” głosi powrót do rzeczy, czyli fenomenu, tak, jak jest on dany. Filozofia daru jawi się w ten sposób u Mariona jako inna nazwa na nareszcie gruntowną fenomenologię, która nie pozwala się wiązać żadnymi założeniami, niczym, co nie jest dane jako takie. W ten sposób zachodzi u Mariona ścisła paralela między fenomenem jako takim a darem jako takim. Czy jednak filozofii daru nie grozi w ten sposób pewien formalizm, nawet jeśli przyjąć za Marionem, że — jeśli wolno utworzyć tu neologizm — „darowość” daru ma różne stopnie i daje się myśleć analogicznie?

Wydaje się bowiem, że nie da się zrozumieć daru poza jakimś dobrem. Bez względu na to, czy ktoś jest świadomy bycia obdarowanym lub dawania, dawanie, dar jest czymś więcej niż tym, co dane, więcej niż fenomen. Dar jest dobrem, które przychodzi z zewnątrz, czymś, czego nie można wymusić, co jawi się jako mniej lub bardziej „szczęśliwy fakt”, zaadresowany właśnie do „mnie”, albo do „ciebie” i potwierdzający to, co w każdym z nas nieredukowalne. Czy dar jest zatem w szczególnie bliskim związku z podmiotowością podmiotu? Czy dobro daru budzi podmiotowość do życia? Czy ma ono także związek ze świadectwem? Jedno jest pewne: filozofia daru wytrąca ideę podmiotu zarówno z nowożytnej autarkii, jak z postnowożytnej abdykacji na rzecz żywiołu dziejowości. Chciałbym zwrócić tu uwagę na trzy aspekty daru: akceptację, wezwanie, bezinteresowność.

1. Każdy z nas — miejmy nadzieję — doświadczył kiedyś, co znaczy „bycie zaakceptowanym”, szczególnie w łonie relacji z najbliższymi i najważniejszymi. Akceptacja, wyraźnie odczuta, budzi z letargu i zmienia oblicze naszej faktyczności. Na czym polega ta zmiana? Na czymś zasadniczym. Podmiotowość w letargu przeżywa, mniej lub bardziej, egzystowanie jako „rzucenie” w monotonię codzienności bez przyszłości i żywej przeszłości, codzienności, która jest *anonimowa*. Akceptacja „upodmiotawia” egzystowanie, dynamizuje, nadaje mu twarz i zarazem otwiera ku źródłu akcep-

tacji. Przychodzi ona z zewnątrz, czasem niezauważalna, dyskretnie towarzysząc egzystencji. Dopiero jednak, gdy się ją z kolei zaakceptuje i jakoś o niej z a ś w i a d c z y, choć niekoniecznie uwyraźni i stematyzuje, przynosi rzeczywiste owoce. W relacjach międzyludzkich nie zawsze jest to łatwe: akceptacja bywa niedyskretna, a człowiek, zwłaszcza młody, boi się zależności. Jednak akceptacja jest zaproszeniem do wejścia w relację, która budzi podmiot do dialogu, jako podmiot dialogiczny; jego warunkiem jest wszakże świadectwo rozpoznania, może wdzięczność. W tym świetle można zrozumieć, że słynna Tillichowska „akceptacja bycia zaakceptowanym” jest prawdziwą alternatywą dla Heideggerowskiego „rzucenia”: rozpoznanie i świadectwo, że egzystencja jako taka nie jest po prostu rzucona, lecz od razu z a a k c e p t o w a n a — oto, co może uczynić z egzystencji życie podmiotu, który nie jest już zdany bez reszty — nawet jeśli, jak u Heideggera, w „zdecydowaniu” — na faktyczność sytuacji i historii. Ta „źródłowa akceptacja” może przejść wyłącznie przez ręce akceptującego człowieka i w nim zostać rozpoznana; to on jest wówczas, często nieświadomym, świadkiem przepuszczającym niemożliwe do identyfikacji „światło” źródłowej akceptacji. Można jednak odnaleźć akceptację rozpoznając — jak u Jaspersa czy Marcela — jako dar swoją najbardziej autentyczną, indywidualną wolność. Tak czy owak, „podmiot zaakceptowany” — to podmiot zdolny dopiero do podmiotowego życia.

2. Podmiot jest — jak mówi Marion — „podmiotem w wezwaniu”. Dlaczego? Marion konstruuje jego teoretyczną genezę poprzez Heideggerowski „Zwrot”, w którym — jak wiadomo — to bycie samo adresuje się do człowieka w dziejowo zmiennych perypetiach, wy-darza mu się wcześniej niż człowiek o niego pyta. Lecz szeroko rozbudowana Marionowska filozofia wezwania rozpięta jest między tym, co nazywa „fenomenami nasyconymi”, które, przekraczając możliwości naszej przedmiotowej intuicji, narzucają się i zaskakują przez swój nadmiar, głębię czy pełnię — a podmiotem zakwestionowanym przez bijący od nich „apel”. Dwie uwagi są tu cenne. Po pierwsze, podmiot budzi się pierwotnie nie jako „ja”, lecz jako „mnie” w *dativie*: nie jest ani swoim własnym źródłem, ani byciem rzuconym — raczej jest od początku w e z w a n y, tak jak, być może, jego rodzice wzywali jego imię, zanim się począł. Podmiot wyłania się nie tylko z własnej faktyczności, ale z wezwania, które go poprzedza; sugeruje to, że ma on coś ze sobą zrobić, „być gotów”, jak w owym biblijnym „oto jestem”. Jest sobie dany na sposób apelu, nie wiadomo skąd przychodzącego. Po drugie, apel ten jest jedynie w odpowiedzi, to znaczy w świadectwie: podmiot jako podmiot jest *par excellence* świadkiem, który odpowiadając na apel zarazem go identyfikuje i rozpoznaje, nazywa. Jako wezwany nie jest on jednak nigdy tylko dla siebie samego, lecz jednocześnie to w jego rękach spoczywa los apelu. Oto dlaczego „podmiot w wezwaniu” jest zarazem podmiotem hermeneutycznym, a także wolnym i odpowiedzialnym. Marionowski „podmiot w wezwaniu” daje do myślenia: jego

podmiotowość rodzi się wraz z wolną i rozumną odpowiedzią na wezwanie — świadectwem.

3. Podmiot konstituuje się również przez czyste dawanie, przez bezinteresowność, która obywateli się bez jakiegokolwiek imperatywu. Podobnie jak bezinteresowne zło, możliwe jest, a nawet kwitnie wokół nas bezinteresowna dobroć — widać to na przykładzie różnych form wolontariatu. Co to oznacza? Przez bezinteresowną dobroć rodzi się świadectwo dobru jako takiemu, dobru bez imienia i twarzy, lecz promieniującemu jak światło: *bonum est diffusivum sui*. Świadectwo owo konstituuje podmiot, lecz jedynie jako „przejście”, paschę, drogę, pokarm. Bezinteresowność nie jest świadkiem dobra, które — jak u Lévinasa — nakazuje, lecz które, wzbudzając dobroć, działa, jak „łaska”, szczególnie w zetknięciu z mizérią tego świata. Świadek ukonstytuowany przez tak rozumiane dobro jest najbardziej radykalnym zaprzeczeniem nowożytnego, pełnego pretensji podmiotu: chce być on wyłącznie narzędziem — lecz ani narzędziem anonimowych sił historii, ani Nieznanego Trybunału, lecz indywidualizującej dobroci. Świadczenie dobru bowiem jest czystym działaniem, w którym działający całkowicie siebie zużywa, spełniając po prostu to, co potrzeba i kiedy potrzeba się wycofując. Lecz owo „co potrzeba” oznacza gotowość do bycia z potrzebującym — jak Matka Teresa z Kalkuty — do końca, a w skrajnym przypadku oddania za niego życia. „Podmiot bezinteresowny” im mniej koncentruje na sobie uwagi, tym więcej pozwala przemawiać przez siebie czystemu, bezimiennemu, lecz przemożnemu dobru. Tylko takie, w gruncie rzeczy, świadectwo potrafi „zarażać” innych, rozszerzać krąg świadectwa.

„Podmiot zaakceptowany”, „podmiot w wezwaniu”, „podmiot bezinteresowny” — oto różne figury narodzin podmiotowości z wnętrza daru, który, odczytany w głębi egzystencji i przeniesiony rękami człowieka, zaświadcza o tym, co nazwaliśmy jedną z miar człowieczeństwa: o dobru. Dar ten nie jest żadnym jestestwem metafizycznym, możliwym do przedmiotowej identyfikacji i podlegającym relacji przyczynowości. Czy świadectwo dane darowi jest świadectwem danym Absolutowi? Być może, nie jest jednak pewne, jaki sens należałoby w tym kontekście temu słowu przypisać. Z pewnością jednak krążymy tu wokół sfery, którą filozofowie określają jako świętość, sfery, która w różny sposób budzi, a zarazem najdobitniej świadczy o godności podmiotu jako takiego. Z pewnością także zarysowuje ona podmiot od razu w pewnej intersubiektywnej przestrzeni, przestrzeni dialogu, potencjalnie przynajmniej otwartego na, mówiąc językiem dialogików, absolutne (czy wieczne) Ty.

Prawda i prawdomówność

Świadectwo dawane prawdzie jest jedną z najbardziej znanych jego postaci — nasza epoka nie jest pierwszą, która daje na to dowody. W jakiej mierze świadectwo to powołuje do życia podmiot? Zacznijmy od uwag banalnych.

Każda prawda mobilizuje podmiot albo jako cel poszukiwań, albo jako rzeczywistość, z którą trzeba się liczyć. Nie tylko naukowiec, dla którego jej znajdowanie stanowi rację bycia, ale także każdy, kto nie liczy się z np. już odkrytymi i współtworzącymi codzienność prawami fizyki, zmuszony jest do subiektywnej i o-biektywnej mobilizacji przez prawdę. Lecz materiałem świadectwa w ścisłym sensie jest tylko prawda, która 1) nie jest możliwa do udowodnienia, ponadempiryczna i ponadnaukowa, lub związana z tym, co historyczne, z niepowtarzalnym wydarzeniem; 2) prawda ważna dla ludzkiego życia, oraz 3) prawda nieraz zwalczana, której trzeba bronić. Nie jest czymś, co można udowodnić i sprawdzić, nie jest jednak także prawdą dla mnie tylko przeznaczoną — jest ważna dla kogoś, dla wielu, dla wszystkich. Ale wchodzi ona w uniwersum świadectwa szczególnie wówczas, gdy jest, w ten czy inny sposób, zwalczana, „w procesie”; tę przede wszystkim sytuację ma na myśli Ricoeur pisząc, że świadectwo jest z istoty elementem w procesie, w którym chodzi o jakieś „za albo przeciw”. Prawda może być zwalczana niekoniecznie werbalnie: świadectwo dawane prawdzie o prawach człowieka dokonuje się tam, gdzie są one faktycznie gwałcone pomimo deklaracji o ich przestrzeganiu.

Czy jednak nie trzeba zacząć od razu od tego, co fundamentalne? Świadectwo określonej prawdzie zakłada równocześnie świadectwo dane prawdzie j a k o t a - k i e j. Każde stanięcie po stronie jakiejś prawdy jest tym samym staniem po stronie prawdy jako takiej w procesie, który toczy się w kulturze na naszych oczach. Jeśli bowiem prawdy w gruncie rzeczy nie ma albo jest ona każdorazowo „względna” — w nieprecyzyjnym zresztą znaczeniu, w jakim to słowo powszechnie funkcjonuje — to nie jest jej także potrzebne jakiegokolwiek świadectwo. W tym sensie wszelkie tzw. poszukiwanie prawdy i jej, jakkolwiek by prowizoryczne, znajdowanie jest już świadectwem na jej rzecz. Czy i w jaki sposób rodzi ona podmiotowość?

Rzućmy okiem na stosunkowo niedawne perypetie filozofii prawdy. Dla Heideggera prawda to zasadniczo „nieskrytość” jako taka w odniesieniu do tego, co „nieskryte” — „jawność”, która może obejmować zarówno to, co prawdziwe, jak to, co fałszywe w klasycznym sensie. Nieskrytość jest nieodłączna od skrytości, z niej się wyłania i w nią wpada — jest więc elementem czasowego „dziania się”, tak jak percepcja nigdy dla nas w pełni nie odsłoniętego przedmiotu w przestrzeni, albo też nigdy nie zamknięta interpretacja dzieła literackiego; tak właśnie należy rozumieć Heideggerowską „prawdę bycia”. Skoro jednak prawda nieskończenie i jedynie się dzieje, skoro nie ma nawet istoty, lecz „istoczy się”, to — jak zauważył trafnie Ernst Tugendhat — nie ma sensu do niej dążyć, nie zobowiązuje nas także do niczego. Dla Husserla natomiast, prawda właśnie — ze swojego najgłębszego sensu, ze swej istoty — zobowiązuje i dlatego uwikłana jest także w nieskończony proces, lecz jest to proces dążenia i krytycznego wysiłku, zmobilizowanego przez zobowiązawalność jakiegoś „tak a nie inaczej”, prawdy w jej absolutności. U Husserla dążenie do prawdy wypływa z samej intencjonalnej

struktury świadomości, która z kolei określa najgłębiej podmiotowość podmiotu. Filozof pojmuje jednak najlepiej, że podmiot jest przed prawdą odpowiedzialny i że jest — wolno tak powiedzieć — powołany do bycia jej świadkiem jako miary człowieczeństwa.

Świadekto prawdzie wykuwa się, jak się zdaje, na dwóch różnych poziomach. Ten, komu jakaś prawda jawi się jako taka, przyświadcza jej wewnętrznie; wszyscy znamy momenty „olśnień”, którym przyświadczenia, przynajmniej na pewnym etapie, odmówić niepodobna; jest to tak, jakbym to nie ja, ale „ktoś mi myślał” — by użyć określenia Tischnera. Przyświadczenie to zamienia się z kolei w świadectwo *sensu stricto*, gdy w sytuacji intersubiektywnej prawda w ogóle lub konkretna o sprawach, wydarzeniach, wizjach świata, treściach wiary staje się obiektem ataków lub przemilczeń. Świadek wobec prawdy może i powinien stać się wtedy tym świadkiem prawdy wobec ludzi. Dlatego ten, kto na to świadectwo się decyduje, chce być prawdomówny, być dla prawdy „przeźroczysty”; zarazem w geście świadectwa utożsamia on z nią swoją własną wartość, swoje podmiotowe „ja aksjologiczne”; świadcząc o prawdzie, świadczy tym samym o sobie. W wymogu prawdomówności kryje się wszakże wymóg krytycyzmu, „obiektywizmu”, próby spojrzenia na każdą sprawę także z innego punktu widzenia. Nie zmienia tu niczego treść tego, co jawi się komuś jako prawda — nawet jeśli jest nią np. moja własna wina i nawet jeśli prawda jawi się komuś mylnie jako jej zaprzeczenie, np. w filozofii powszechnego i radykalnego relatywizmu.

Czy świadectwo prawdzie jako takiej jest tym samym świadectwem wobec Absolutu? Według Kołakowskiego prawda w samym swym sensie jest absolutna i domaga się absolutnego, boskiego, a nie ludzkiego jedynie, podmiotu. Posłuchajmy jednak zdania św. Tomasza: „istnienie prawdy jest dla wszystkich oczywiste, lecz istnienie pierwszej prawdy nie jest dla nas oczywiste”⁵. Dzisiaj nawet istnienie samej prawdy przestało być oczywiste i dlatego ten, kto się jej istnienia nie wypiera, organizuje wewnętrznie wokół niej swoją podmiotowość, gotów do jej świadczenia, zwłaszcza, gdy przybiera ona postać konkretnej ludzkiej krzywdy.

Podmiot w świadectwie

Podsumowując, spróbujmy określić, wylaniającą się z tych rozważań, wizję podmiotu. Dla podmiotowości podmiotu istotne wydaje się nie tyle jej dialektyczne oscylowanie między tożsamością i różnicą w poszukiwaniu, niemożliwej być może, tożsamości. Podmiotowość ta zakłada z pewnością jakąś elementarną, immanentną, „afektywną”, jedność przeżyć, zakłada także rozumiejące zapośredniczenia przez to, co uniwersalne, przez idee, kulturę. Najważniejsze jednak wydaje mi się to, co nazwałbym mobilizacją albo budzeniem podmiotowości. Pod-

⁵ ST, I, 1 ad 3.

miotowość jest bowiem nade wszystko aktem, który jest aktywną odpowiedzią na coś, co budząc podmiot, zdolne jest zorganizować jego wewnętrzne moce. Ta mobilizująca odpowiedź jest świadectwem danym temu, co jawi się lub wydarza jako ważne, nie cierpiące zwłoki, święte, tu i teraz, choć być może od dawna „pukające” do naszych drzwi — przypomina się owo Augustyńskie „jakże późno Cię umiłowalem”. Prawda, dobro, drugi człowiek, Bóg — oto różne imiona nadawane owemu źródłu energii podmiotowych, których podmiot jako taki jest świadkiem.

Powróćmy do naszej wątpliwości, czy „antywartości” i zło także podmiotu nie mobilizują i czy zło nie ma swoich świadków? Jeśli „mobilizacja” oznacza początek lub kres twórczego, pozytywnego dojrzewania, to trzeba na to pytanie odpowiedzieć negatywnie. Jeśli jednak prawdą jest ewangeliczne „po owocach poznacie ich”, to również „złe uczynki” i zbrodnie świadczą o złu. Oznacza to jednak tyle, że poprzez owo świadectwo złu triumfuje prawda o złu jako takim, a przez to, dramatycznie, lecz niepodważalnie, poświadcza się prawda o dobru jako takim. Oto dlatego świadkowie dobra i prawdy świecili szczególnie właśnie w czasach pogardy.

The subject as witness

In our times of widespread relativism and skepticism, when all absolute yardsticks with which the human subject could be assessed seem to have vanished, the subject reveals itself in the testimonies that are pregnant with high values. An awoken subject places itself in the opposition to a dormant one that is submerged in the world of anonymous facts. This implies that witnessing is a mobilization of the subject by a divine Absolute. It is a manifestation of one's stand vis-a-vis a man in need, one's position in the face of someone else's benevolent acceptance, in the encounter with a truth that must not be left unmentioned. Evil can witness too. It can testify to its own existence and nature, and it can point to goodness as the opposite measure of man's stature.