

Wojciech Kalaga

Obowiązek Innego : trzeci

ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura nr 1 (6), 81-93

2003

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Obowiązek Innego. Trzeci

W żadnym obszarze humanistyki myślenie binarne nie pozostawiło chyba tak wyraźnego śladu, jak w obszarze Inności. Cała wieloletnia już debata wokół Innego (obcego, drugiego, etc.) przebiega wedle dychotomicznego wzorca ja – inny, tożsamy – inny, swój – obcy itp. Ta znaturalizowana binarność największe spustoszenie wydaje się czynić w sferze rozważań etycznych, bowiem ich przełożenie na kategorie praktyczne najdotkliwiej nas dotyczy. Celem tego szkicu jest podważenie owej dwoistości, zakłócenie binarnego modelu. Zadanie to wymaga postawienia kilku pomocniczych, acz kluczowych pytań. Po pierwsze, jaka jest najbardziej podstawowa relacja Tożsamego i Innego. Jest to pytanie wkraczające w ten obszar kultury, który nie może pominąć inspiracji Emanuela Lévinasa, inspiracji tyleż pozytywnej, co w przypadku tego szkicu także polemicznej. W przekładzie na język teorii oznacza to pytanie o prymat ontologii lub etyki: co bardziej pierwotne w określeniu moralnego imperatywu?

Jaźń styka się z innością u samego swego źródła – wtrącenie, jak chce Heidegger, w świat oznacza wtrącenie w świat mniej lub bardziej świadomie, mniej lub bardziej chętnie przygotowany dla nas przez Innych. Narodzinom jaźni towarzyszy zatem od samego początku dług, zobowiązanie wobec Innego – obowiązek tyleż pierwotny, co dwuznaczny. Owo *zobowiązanie Innego* stanowić będzie trzeci, centralny problem naszych rozważań uzupełniony uwagami natury, ogólnie mówiąc, politycznej.

Przyimek

Nie przypadkiem przywołałem na wstępie Martina Heideggera. Wprawdzie na pytanie, czym jest ontologia, Lévinas odpowiada ogólnie: „Jest to właśnie rozumienie słowa «być»”¹, ale w swych rozważaniach pojmuje ją najczęściej w rozumieniu Heideggerowskim opartym na ontyczno-ontologicznej różnicy między Byciem i bytami (*das Sein i die Seiende*). Tak rozumiana ontologia ustanawia prymat relacji Dasein do Bycia nad jego relacją do Innego. Obojętność odpowiedzi Kaina na pytanie Boga „Gdzie twój brat?”, Lévinas uzasadnia faktem, iż Kain mówi z „pozycji ontologicznej” pozbawionej sensu etycznego: „Ja jestem ja, a on jest on. Jesteśmy odrębnymi bytami”². Z perspektywy ontologicznej, możemy jedynie być ze sobą, współbyć (Heideggerowskie *Mitsein* czy *Miteineinandersein*), ale *bycie-z, współbycie* oznacza bycie osobno, jedynie *mimo* siebie, *osobno* (można by powiedzieć, iż osobność to właśnie „ontologiczne” pojmowanie osoby). W takim rozumieniu ontologia jest, jak ujmuje to Zygmunt Bauman, „terenem bez moralności [...] Moralność może być tylko *przed* ontologią; aby moralność była, «dla» musi być *przed* «z»”³. Filozofia pierwsza zatem nie zawiera się [dla

Lévinasa] w pytaniu o *współbycie*, ale w stwierdzeniu bycia *dla*: „[...] moralność ma znaczenie niezależne i wstępne. Filozofia pierwsza jest etyką”⁴.

Uprzywilejowanie *dla* i postawienie go na czele relacji międzypodmiotowych ma swe źródło w nadaniu dobru, jak zauważa Józef Tischner, charakteru dosłownie metafizycznego, na usytuowaniu go „poza fizyką świata” w stopniu ostatecznym: „Dobro ‘jest’ wyższe od bytu”⁵ w takim sensie, że znajduje się „poza bytem i niebytem”⁶. Heideggerowskie *Mitsein* jest dla Lévinasa nie do przyjęcia jako sposób naszego istnienia w świecie, zakłada ono bowiem nie tylko istnienie *mimo* czy *obok* Innego ale też ustanawia między Ja a Innym relację symetrycznej równorzędności, ta zaś nie pozwala na autentyczne, czyli od początku etyczne spotkanie jego Twarzy: „relacja z twarzą jest od razu etyczna”⁷. To jedynie nasze istnienie *dla* Innego, twierdzi Lévinas, czyni takie spotkanie możliwym; etyczność zatem nie wynika ze sposobu mojego istnienia jako istoty ludzkiej, a z *nawiedzenia*: „odpowiedzialność[ci] za drugiego, która w swoim *nawiedzeniu etycznym* jest nieusuwalna”⁸.

Ustanowienie priorytetu *DLA* i zastąpienie nim *Z* – postawienie etyki przed ontologią – nie usuwa jednak rozumienia jaźni jako bytu z istoty swej odrębnego i osobnego: „*Z* punktu widzenia tego założenia rzeczywiście niezrozumiałe jest, że to, co *bezwzględnie poza-Mną*, to znaczy Inny Człowiek, może mnie obchodzić”⁹. Owa niezrozumiałość jest rezultatem uprzedniego (ontologicznego) założenia, iż Inny jest czymś, co *absolutnie* nie jest mną, jest *absolutnie poza mną*: „O ile jestem, jestem monadą. Jestem bez drzwi i bez okien właśnie przez istnienie [...]”¹⁰. Stąd wypływa potrzeba gestu etycznego, zdolnego zniwelować owo *poza*. Nawet jednak w ujmującej metaforze spotkania Twarzy – nie nazbyt może natarczywie, ale jednak gdzieś w tle – uwidacznia się przekonanie o monadyczności osoby; bycie razem to nie przenikanie, a konfrontacja – empatyczna wprawdzie, ale wciąż konfrontacja – spotykamy się przecież „twarzą w twarz”: „[...] w relacji międzyosobowej nie chodzi o to, by myśleć razem mnie i innego, lecz by być twarzą w twarz. Prawdziwa jedność lub prawdziwe razem nie jest razem syntezy, lecz razem twarzą w twarz”¹¹.

Przyczyny wyodrębnienia i odgrodzenia podmiotu jako monady można dopatrywać się w nieufnym traktowaniu wiedzy, w postrzeganiu poznania jako sposobu uzyskania dominacji i przywłaszczenia tego, co poznawane: „Relacje z innością odcinają się od relacji, w których Ten Sam dominuje, pochłania lub obejmuje Innego, a których modelem jest wiedza”¹². Mamy tu do czynienia z kontestacją „kultury immanencji”¹³ – dążenia do zawłaszczenia przez rozum, a w konsekwencji stotalizowania przez jego kategorie wszystkiego, co poddaje się poznaniu. Nawet spojrzenie w Twarz Innego winno zostać pozbawione momentu ogarniającej i kwalifikującej pojęciami percepcji, bowiem już samo to staje się przejawem i formą zawłaszczenia: „Najlepszy sposób poznania drugiego to taki, w którym nie zauważymy nawet koloru jego oczu!”¹⁴. Dlatego Lévinas raczej niż o spojrzeniu w stronę twarzy („jest ono przecież poznaniem, percepcją”) woli mówić o „dostępie” do twarzy: „dostęp do twarzy jest od razu etyczny”¹⁵.

Spełnienie ideału „bezrozumowej” czy bezpojęciowej wiedzy pozwoliłoby spotykać innych bez narażania ich na zawłaszczenie poznaniem, pozostawiając ich tożsamość nietkniętą kategoriami; pragnienie takie wspiera się jednak oksymoronem i skazane jest chyba na pozostanie w sferze utopii. Jeżeliby nawet pogodzić się z retoryką hegemonii, to trzeba by pogodzić się także z faktem, iż – w świetle tej retoryki – dominacja i władza są integralną częścią podmiotu, bo przecież „ja” to nie tylko ciało, ale i wiedza – autoświadomość i świadomość zewnątrz. Wydaje się jednak, że pesymizm takiego stwierdzenia leży nie w przypisaniu podmiotowi nieusuwalnej przemocy i dążenia do dominacji, a raczej w jednostronnym traktowaniu wiedzy jako zawłaszczania, właśnie w owej – chwytliwej w dobie różnorakich ekspiacji – retoryce hegemonii stosowanej przy okazji mówienia o wiedzy. Chciałoby się tutaj przytoczyć poglądy C. S. Peirce’a, filozofa reprezentującego tradycję mniej dotkniętą doświadczeniem europejskim. Dla Peirce’a, poznanie tożsame jest niemal z istnieniem „„poznawalność» (w najszerszym sensie) i «być» są nie tylko metafizycznie tym samym, ale są też terminami synonimicznymi”¹⁶. Idąc tym tropem, stwierdzamy, iż nie tylko poznanie jest znakiem, ale znakiem także jest człowiek¹⁷. W konsekwencji każda społeczność jest zarazem znakiem, myślą i poznaniem. Perspektywa monady narzuca jednak inny tok rozumowania: „Poznanie jest zawsze odpowiednością między myślą i tym, co ona myśli. W poznaniu niemożliwe jest ostateczne wyjście z siebie; dlatego społeczność nie może mieć tej samej struktury, co poznanie”¹⁸. Jest to konkluzja radykalnie odmienna od tej, którą sugeruje „empatyczna” epistemologia wywieziona ze znaku triadycznego: zważywszy strukturę znaku¹⁹ jako narzędzia poznania, jest ono jak zawsze transcendencją – właśnie wyjściem poza siebie, *wyjściem-ku*, a nie zawłaszczeniem.

Widzimy więc, iż odrębność i monadyczność jaźni w żaden oczywisty sposób nie jest koniecznością wynikającą z przypadłości czy nakazów ontologicznych, a bierze się raczej z esencjalistycznego rozumienia podmiotu w perspektywie Nieskończonego. Gest etyczny staje się, pośrednio, wyznaniem wiary i na tym, między innymi, polega także jego przejmujące piękno. Moim celem jest jednak włączenie w krąg etyczny agnostyka i ateisty. Z perspektywy, powiedzmy ogólnie, kulturoznawczej, pojmowanie jaźni jako konstruktu dyskursywnego, a przynajmniej jako tożsamości w znacznym stopniu przez dyskurs współkreowaną, wyklucza jej monadyczną osobność. Nasza znakowość/tekstowość powoduje, iż sposobem naszego istnienia jest w części jej interpretacja z zewnątrz, oraz, co tutaj szczególnie istotne, nieustanna autointerpretacja pozwalająca kształtować tożsamość i utrzymywać jej istnienie. Jak starałem się to szczegółowo wykazać w innym miejscu, interpretacja jest pojęciem nie tylko epistemologicznym – oznaczającym pewien rodzaj operacji poznawczej dokonywanej przez podmiot na przedmiocie – ale jest także pojęciem ontologicznym odnoszącym się do sposobu istnienia człowieka-jako-znaku (jako nieustannego procesu autointerpretacji)²⁰. Jaźń zawdzięcza swe istnienie ciągłości (auto-)interpretacji: każdy moment interpretacji odnosi się w jakiś sposób do momentów poprzednich, wchodzi z ni-

mi w relacje i poddaje się syntezie. Można powiedzieć, iż Ja to moje ciało plus synteza interpretacyjnych relacji sięgających chronologicznie do momentu narodzin.

Fakt jednak, iż owe akty interpretacji i autointerpretacji zachodzić muszą w jakimś uniwersum interpretacyjnym, wiąże naszą tożsamość z zamieszkującymi to uniwersum (i współkreującymi je) innymi tożsamościami. Interpretując to, co na zewnątrz i siebie samą, jaźń w podobnej mierze samokształtuje się dzięki skierowanym na siebie aktom interpretacji, jak kształtowana jest przez dyskursy działające w interpretacyjnym uniwersum. To pierwszy czynnik przełamujący monadyczną osobność Ja. Decydujące znaczenie ma jednak ten aspekt autointerpretacji, który polega na samookreślaniu się i kształtowaniu własnej jaźni przez różnicę od Innego i Innych. Ja określa siebie i definiuje swą tożsamość między innymi dzięki podobieństwu i różnicy od tego, co nie jest Ja, co jest inne – to prawda ogólnie już znana. Odwołując się do metafory Gestaltystów, można by powiedzieć, że Inność staje się tłem, dzięki któremu może ujawnić się figura jaźni. Metafora ta jednak pozornie jedynie oddaje istotę relacji tożsamości do Innego. Konstruowanie tożsamości przez różnicę od Innego polega nie tylko na negatywności różnicy, ale także na internalizacji Innego: w procesie interpretacyjnego samookreślenia jakaś część Innego z konieczności zostaje wchłonięta w wylaniającą się tożsamość. Mówiąc przewrotnie nieco, źródło tożsamości tkwi w Innym – w zinternalizowanej różnicy od Innego oraz różnicy *Innego* (tej różnicy, która wyróżnia Innego).

Tę nieuniknioną relację między jaźnią a innością – kształtowanie mego świata przez świat Innego – podejmuje z perspektywy epistemologicznej Gilles Deleuze. „Inni”, pisze Deleuze, „wprowadzają znamię [*sign*] niewidzianego w to, co ja widzę, powodując, iż odbieram to, czego nie widzę, jako coś, co jest dostrzegalne dla Innego [...]. Inny jest najpierw strukturą pola percepcji, bez którego całe to pole nie mogłoby funkcjonować w sposób, w jaki to czyni”²¹. Dla Deleuza, Inny jest przejawem możliwego świata; świata, do którego dostęp uzyskuje właśnie dzięki obcowaniu z Innym – dzięki interpretacji Innego:

*Kiedy z kolei ja ze swej strony odbieram rzeczywistość tego, co wyrażał Inny, nie czynię nic poza tym, że eksplikuję Innego, tak jak rozwijam i realizuję odpowiadający mu możliwy świat. [...] Inny jest istnieniem ogarniętej możliwości. Język jest rzeczywistością możliwego jako takiego. Jaźń jest rozwinięciem i eksplikacją tego, co możliwe, procesem jego realizacji w aktualności*²².

Opisane przez Deleuza zjawiska percepcji stają się – w interpretacji – ontologicznym fundamentem jaźni. JA internalizuje nie tylko różnicę od Innego i różnicę już w Innym tkwiącą, ale też wchłania pozytywną możliwość Innego. W rezultacie tego uwewnętrznienia rodzi się nieodwołalnie zobowiązanie wobec Innego: jestem jaki jestem w znacznej mierze dzięki niemu, dzięki jego istnieniu. Owo zobowiązanie nie jest jednak wolne od ambiwalencji: z jednej strony zyskuję przecież budulec swej jaźni, ale z drugiej zostaje mi narzucony – w postaci języka

i innych systemów znaczeniowych – symboliczny porządek Innego właściwy uniwersum, które dla mnie zgotowano (lub, językiem Heideggera, w które zostałem wtrącony, *geworfen*).

Co więcej, owo zobowiązanie ontologiczne odsłania nam jeszcze jedną właściwość relacji z Innym: ponieważ Inny, jako uwewnętrzniona różnica lub możliwość, zawsze już jest w nas, upaść musi koncepcja jaźni jako osobnej i odgraniczonej monady skazanej z *góry* na samotność przez swe ukształtowanie egzystencjalne. Trudno zatem zgodzić się ze stwierdzeniem, że „[...] moje istnienie stanowi element absolutnie nieprzechodni, coś bez intencjonalności, bez odniesień. Wszystko można między bytami wymieniać oprócz istnienia”²³. Takie ujęcie pomija semantyczność, znakowość, refleksyjność, kulturowość ludzkiej istoty od samego jej zarania. Jaźń postrzegać musimy nie jako pierwotnie wyizolowaną monadę bez okien i drzwi, a jako nebularną strukturę o ukształtowanej i rozpoznawalnej tożsamości, ale pozbawioną klarownie zarysowanych granic oddzielających to, co jest nią od tego, co Inne²⁴. JA w znacznej mierze (w swym sposobie istnienia) wynika z Innego. Nebularność osoby jest właśnie dzieleniem się istnieniem – sednem Tożsamego i Innego jest nieuchronne wzajemne przenikanie.

To zakorzenie jaźni w inności każe nam ponownie zastanowić się nad przyimkiem najdoskonalej odzwierciedlającym *pierwotną* relację Ja do Innego. Ani Z podkreślające współbycie w świecie, ani DLA podkreślające etyczność istnienia nie wydają się trafnie oddawać *pierwszej* przyczyny wzajemnych uwikłań tożsamości i inności. Jeżeli nie zgodzimy się z monadycznym charakterem jaźni, jeśli uznamy poznanie za integralny moment istnienia ludzkiego, to w konsekwencji musimy dojść do przekonania, iż żadna z tych „struktur bycia” nie jest pierwotna. Nasuwa się nieodparcie trzecie rozwiązanie: to, co poprzedza *bycie* z jako współbycie i *bycie dla* jako możliwość moralną, to *bycie PRZEZ* Innego, w sposób konieczny wynikające z ontologii jaźni i wyłamujące się z okowów monadyczności i osobności. Nie jest pierwotną strukturą bycia razem – jest ona już pochodną rzeczywistości pierwotnej struktury *bycia-przez*: heterogenezy, swoistego kanibalizmu ontologicznego jaźni. W sposób nieunikniony Inny jest ambiwalentną częścią mnie; stąd też pierwotne u mnie wobec niego zobowiązanie. Z tych samych względów pierwotnym źródłem gestu *dla* jest nie etyka a ontologia, z której wynika dopiero – być może nieświadomy swego ontologicznego źródła – nakaz etyczny. Zgoda więc na to, że „[...] jaźni przed jaźnią moralną nie ma [...]”²⁵, ale dzieje się tak nie w rezultacie arbitralnie ustanowionego dogmatu czy przyjętej teologii dobra, a na skutek ontologicznego zobowiązania wobec Innego, od którego nikt – z przyczyn najbardziej podstawowych – nie jest wolny.

Zobowiązanie. Drugi, Trzeci

Bycie przez, otwartość i nebularność Ja pozostaje oczywiście w niezgodzie z teoriami zakładającymi ontologiczną immanencję indywiduum. Dla Lévinasa „To, co społeczne jest poza ontologią”²⁶. Bycie Ja jest dla filozofa sprawą pry-

watną, wyizolowaną od bycia Innych: „W rzeczywistości fakt bycia jest tym, co najbardziej prywatne: istnienie jest jedyną rzeczą, której nie mogę komunikować; mogę o niej opowiedzieć, ale nie mogę podzielić się moim istnieniem. Samotność jawi się więc tutaj jako wyizolowanie, które naznacza samo wydarzenie bytu”²⁷. W ujęciu Lévinasa dopiero śmierć za Drugiego – kraniec egzystencji – w pełni pozwala wyzbyć się monadyczności oraz połączyć swą tożsamość z Drugim. Inaczej ma się rzecz, jeżeli uznamy istnienie *przez* Innego za fakt pierwotny i nieunikniony: tożsamość zostaje naznaczona stygmatem Inności z drugiego krańca egzystencji, od początku i w sposób bezwarunkowy. Połączenie się z Innym nie jest wtedy owocem naszej *dobrej* woli, a koniecznym wynikiem sposobu naszego bycia. Ja nie tylko może, ale musi dzielić się swoim istnieniem z Innym przez fakt wspólnych doświadczeń i uwarunkowań kulturowych (a w makrowymiarze nawet genetycznych), tak jak samo jest ‘rezultatem’ istnienia innych. Nie oznacza to bynajmniej złagodzenia egzystencjalnych cierpień: samotność wśród tych, którym zawdzięczam istnienie, jeśli już jej zaznam – moja samotność jako bytu heterogenicznego – jawi się bardziej tragicznie niż samotność monady.

Stwierdzenie zatem, iż „[o]dpowiedzialność nie ma [...] «fundamentu» – nie ma przyczyny, celu, czy jakiegokolwiek «czynnika determinującego»”²⁸ trudno uznać za w pełni uzasadnione. Przeciwnie, odpowiedzialność ma źródło właśnie w owym zobowiązaniu egzystencjalnym wynikającym z (auto)refleksyjności istnienia. Być może trudno nazwać to źródło fundamentem w twardym sensie tego „słowa” – zważywszy mgławicowość początku jaźni – jest to jednak z pewnością przyczyna wyprzedzająca i uzasadniająca etykę bez potrzeby odwoływania się do Nieskończonego. To prawda, że odpowiedzialność za Innego nie znajduje usprawiedliwienia w społecznie *administrowanym* kontekście²⁹, ale też nie wyprzedza ona samej konstrukcji jaźni, której istotą jest heterogeneza – absorbowanie Innego – i z której to „konstrukcji” właśnie *wynika* owo prymarne zobowiązanie. Rozumiana nie jako monadyczny *eidos*, a raczej jako tekst – *homo textualis* – autorefleksyjna jaźń z dwóch co najmniej przyczyn jawi się jako tekst etyczny: po pierwsze (lokalnie), dzięki interpretacji nieuchronnie uwikłanej w hierarchie wartości interpretacyjnego uniwersum i kontekstu kulturowego, po wtóre (generalnie) z racji egzystencjalnego zobowiązania wobec Innego, któremu zawdzięcza swe istnienie w kształcie w jakim istnieje.

Głównym następstwem faktu, iż jaźń wylania się z inności jest (paradoksalne) zatarcie klarownych granic między Tożsamym a Innym, przedstawione tutaj metaforą nebularności podmiotu. Istnienie-przez-Innego niesie za sobą jednak jeszcze co najmniej trzy istotne skutki. Pierwszym z nich, wspomnianym już, jest pierwotne zobowiązanie, dług wynikający ze sposobu istnienia jaźni (a w szerszym rozumieniu każdej tożsamości: czy to indywidualnej, czy społecznej, czy narodowej): tożsamość konstruuje się przez różnicę od Innego i przez uwewnętrznienie (różnicy i możliwości) Innego. To ontologiczne zobowiązanie wyprzedza hierarchie wartości i jest od nich niezależne. W tym sensie ontologia nie tylko

poprzedza etykę, ale stanowi dla etyki punkt wyjściowy. Ze swej istoty jesteśmy zadłużeni u Innego i niesiemy to zobowiązanie od najwcześniejszego momentu istnienia naszej jaźni. *Dla* wyłania się *z przez*.

Po drugie, *bycie-przez-Innego* nie zezwala na przyjęcie relacji binarnej jako podstawowej relacji etycznej. Etyka Lévinasa – ucieleśniona w odpowiedzialności wobec Twarzy – poprzedza ontologię w sposób ustanowiony arbitralnie, jej przestrzeń zakreśla się wokół Tożsamego i Drugiego, jakby zanikły wszelkie pozostałe związki, w które każdy z nich jest uwikłany. Spotkanie Twarzy nie uwzględnia zaangażowania tych, którzy biorą w nim udział, w inne, a równoprawne i *równie* ważne relacje. Zostaje tu na swój sposób wykluczona możliwość tragedii, jeżeli tę ostatnią rozumieć jako nierozstrzygalny konflikt równoważnych wartości.

Po trzecie, *bycie-przez-Innego* – inaczej niż etyka Lévinasowska – musi zakładać symetryczność i wzajemność relacji Ja – Inny. Dla Lévinasa, relacja z Twarzą jest z założenia asymetryczna. Trafnie ujmuje to w swym komentarzu Zygmunt Bauman:

„W stosunku do Twarzy utwierdza się asymetria; nie jest na początku istotne, kim Inny jest w stosunku do mnie – to Jego sprawa”. To zdanie Lévinasa odczytać można jako definicję Twarzy: Inny jest dla mnie Twarzą, jeśli (i tylko jeśli) mój stosunek do Niego jest programowo niesymetryczny – to znaczy nie zależy od Jego byłego, obecnego, przewidywanego czy spodziewanego odwzajemnienia się. [...] Postawa moralna wytwarza stosunek zasadniczo nierówny: ta nierówność, nierównoważność, to niepytanie-o-wzajemność [...] a zatem i nieodwracalny charakter sytuacji „ja w stosunku do Innego” – nadaje spotkaniu z Drugim, z Drugim jako Twarzą, sens moralny.³⁰

Postulat asymetrii i pierwotnej binarności³¹ relacji Ja – Inny możliwy jest jedynie z pominięciem ontologii, stąd asymetryczny wzorzec troski o Innego – Innego jako zobowiązanie bezwarunkowe i bezprzyczynowe – musi wyprzedzać ontologię. Z kolei postulowane tutaj zakotwiczenie etyki w ontologii wymusza równomierne rozłożenie zobowiązań i długów. Ontologicznie, symetria wpisana jest w inność: każdy z nas jest Innym; dla siebie jestem ja-źnią, dla innych Innym. Przywołując jako analogię językoznawczą analizę zaimka „ja” dokonaną przez Emile Benveniste’a, można by pokusić się o stwierdzenie, iż – jako rzeczownik odnoszący się do osoby – „inny” ma w istocie charakter zaimka: jest symetrycznie wymienny w każdym dyskursie dialogicznym. To jednak, co wynika z pierwotnej sytuacji ontologicznej, to nie tylko dyskursywna, ale też etyczna symetria oparta na wzajemności zobowiązania. Z perspektywy ontologicznej zatem Inność jest bezwzględna: nie daje żadnych przywilejów, koncesji, wyłączeń ani immunitetów; wyrażenie „obowiązek Innego” przekłada się zarówno na *mój* obowiązek wobec Innego i na obowiązek *Innego* jako Innego.

O ile istnienie *dla* innego jest tylko postulatem, to istnienie *przez* innego jest koniecznością ontologiczną, mającą swoje skutki dla struktury jaźni. Inny ze swej

natury – podobnie jak ja – nie jest homogenicznym bytem, istnieje bowiem w relacji do i przez innych. W rezultacie, w strukturze każdego Innego jest już jego Inny, a dla mnie – Trzeci. To powszechne działanie heterogenezy nie może pozostać bez wpływu także i na moją tożsamość. Obecny w Innym Trzeci z konieczności bierze udział w pierwotnej relacji Ja – Inny. Internalizując Innego, uwewnętrzniam jednocześnie jego Innego – Trzeciego³². W ten sposób Trzeci znajduje drogę do mojej tożsamości właśnie jako Trzeci, czyli (nie będący mną) Inny Innego. Musi to mieć istotne skutki dla mej postawy etycznej, bowiem podważa prawomocność ograniczonej do dwojga partnerów etycznej relacji binarnej, czyniąc z Trzeciego równorzędnego partnera tej relacji. Równoprawność Trzeciego wynika z tego, iż jego obecność i wkład w strukturę mej tożsamości, a więc i moje względem niego zobowiązanie, nie są przygodne czy incydentalne, a w sposób konieczny wynikają ze sposobu mego istnienia.

W przeciwieństwie do etyki apriorycznej, skupionej na podstawowej relacji dwojga, etyka – wyrastająca z ontologii – musi przede wszystkim uwzględniać wielość i pluralizm. Zobowiązanie zawsze wykracza poza jednego tylko Innego: w jej horyzoncie zawsze pozostaje Trzeci – ten który jest innym i dla Innego i dla Tożsamego. Termin ten (Trzeci) ma za zadanie odróżnić mnogość i wielorakość Inności przejawiającą się jednak zawsze w postaci zindywidualizowanej od tego, co Lévinas nazywa *le tiers* – trzeciość w rozumieniu publicznym, wspólnoty społecznej, instytucji państwa, sprawiedliwości narzuconej przez system społecznie ustanowiony. Lévinas oczywiście świadom jest obecności Trzeciego, ale wiąże ją z prawem i sprawiedliwością, czyli czymś zewnętrznym i wtórnym wobec pierwotnej relacji etycznej z Drugim:

W jaki sposób dochodzi do tego, że jest sprawiedliwość? Odpowiadam, że wielość ludzi, obecność trzeciego obok drugiego warunkuje prawa i ustanawia sprawiedliwość. Gdy jestem sam z drugim, jestem mu wszystko winien; jest jednak ten trzeci. Czy wiem, kim jest mój bliźni w stosunku o trzeciego? Czy wiem, czy trzeci jest z nim w zgodzie, czy też jest jego ofiarą? Kim jest mój bliźni? W konsekwencji trzeba więc rozważać, myśleć, oceniać, porównując nieporównywalne. Relację międzyosobową, jaką nawiązuję z drugim, muszę również nawiązać z innymi ludźmi; istnieje więc konieczność złagodzenia tego przywileju drugiego, stąd sprawiedliwość. Ta relacja, która dokonuje się poprzez nieuniknione instytucje, musi być zawsze kontrolowana przez pierwotną relację międzyosobową³³.

Z perspektywy apriorycznej etyki, *le tiers* wprowadza sprawiedliwość, ale usuwa pierwotnie etyczny stosunek do innego³⁴. W istocie, moje zobowiązanie zastąpione zostaje systemowym nakazem, lokalnie ustanowioną konwencją. Jednakutożsamienie Trzeciego z *le tiers* byłoby językowym nadużyciem, które w ostatecznym rozrachunku przekłada się na nadużycie etyczne i usunięcie w cień – na dalszy plan mojej uwagi i troski – Trzeciego, wobec którego me ontologiczne zobowiązanie nie mniejsze jest przecież od zobowiązania wobec Drugiego. **Afirma-**

cja Trzeciego, a co z tym się wiąże, pełna wymiennosc ról Tożsamego, Innego i Trzeciego, odsłania aporie etyki próbującej ominąć nakazy ontologii. Mimo, iż Lévinas dostrzega potrzebę obrony Trzeciego przed Innym-Drugim, aporie nie znikają: nacisk na binarność relacji Ja – Twarz oznacza wzięcie w nawias i usunięcie na peryferie etyki możliwych konfliktów różnych dóbr w obrębie Inności – konfliktów różnych Twarzy wokół mnie, wobec których me zobowiązanie jest porównywalne i równoprawne, jednakowo obciążone mym pierwotnym długiem. W istocie odpersonalizowanie, odindywidualizowanie Trzeciego i przemieszczenie go w sferę systemów społecznych mogłoby spełnić obawy Zygmunta Baumana i prowadzić do „wypierania [...] moralnej jaźni – przez kodeksy etyczne”³⁵. Działoby się tak jednak wtedy, gdyby rozważania o Trzecim opierały się o wtórny wobec jaźni kontekst społeczno-instytucjonalny, nie wynikały zaś – jak proponuję tutaj – z analizy pierwotnej struktury jaźni.

Fraza-postulat *bycie-dla-innego*, której prymarny charakter budzi tu wątpliwości, zasłania złożoność ontologicznych podstaw relacji etycznej. Wspomniana przez Baumana aporia odpowiedzialności i bycia dla Innego bierze się być może stąd, że Innego traktuje się jako kategorię jednolitą: binarna relacja Ja – Inny to relacja dwóch monad zbliżonych gestem etycznym. Tymczasem spotykając Twarz Innego nie tylko winienem mieć świadomość bliskości innych Twarzy, z niepokojem być może oczekujących efektów tego spotkania. Patrząc w Twarz Innego winienem także dostrzec już w niej odbicie Twarzy Trzeciego.

W relacji binarnej, w wyizolowanej sytuacji sam na sam z Drugim, mogę zrezygnować z wzajemności i z góry odrzucać możliwość wszelkiego zobowiązania czy długu z jego strony. W świecie dwojga mogę te pojęcia wykreślić ze swego słownika i istnieć jedynie dla Drugiego. W momencie nadejścia Trzeciego – z chwilą nawet pojawienia się tylko możliwości jego obecności – moje zobowiązanie musi zostać podzielone; w przeciwnym razie moja pierwotna, ale ślepa troska o Drugiego obróci się w obojętność wobec Trzeciego, może stać się „odrywaniem kęsa chleba od ust”³⁶, nie swoich jednak, jak być miało, a od ust Trzeciego.

Od początku więc – w sytuacji triadycznej symbolizującej tu pluralizm – Ja musi pozbawić się przywileju nieinteresowności i zrezygnować z pokory dla dobra Trzeciego. Jest to zadanie znacznie trudniejsze niż przyjęcie dogmatycznie uległej odpowiedzialności wymagającej jedynie rezygnacji z interesu własnego. Przypomina się sytuacja Thomasa Becketa z *Morderstwa w katedrze* T. S. Eliota, w której bohater obawia się poświęcić siebie, by zbyt łatwo nie ulec pokusie męczeństwa. Rezygnacja z binarnej asymetrii nie jest jednak tożsama z zastąpieniem jej dialogiczną, ale ciągle binarną, równością Buberowskiego Ja – Ty (*I – Thou*). Binarność Lévinasa unicestwia mój własny egoizm; binarność Bubera negocjuje między egoizmem moim i Innego, ale żadna z nich w sposób dostateczny nie uwzględnia ontologicznego zobowiązania wobec Trzeciego – zobowiązania płynącego z samej architektoniki jaźni. To właśnie ten „dług” ontologiczny powodu-

je, iż troską należy objąć także Trzeciego, a tym samym wpisać wzajemność zobowiązania w samą ideę inności.

Nie należy jednak ulegać wrażeniu, iż w obrębie wyrosłej z ontologii etyki i moralności mamy do czynienia z kontraktem – z wzajemną wymianą darów. Zastrzeżenie takie potrzebne jest w świetle uwag Zygmunta Baumana dotyczących różnicy między kontraktem a moralnością. Różnica ta, jak zauważa Bauman, polega na tym, że wypełnienie zobowiązania wynikającego z kontraktu zależy od wypełnienia odpowiedniego zobowiązania przez partnera; moralność wyklucza tego rodzaju warunkującą wzajemność³⁷. Słuszna ta teza działa jednak w pełni tylko w wyizolowanej relacji binarnej dwojga partnerów; wtedy w istocie można rzec, iż „wzajemność jest cechą, której moralność nie posiada”³⁸. Nie takie jednak rozumienie wzajemności proponowane jest w tym szkicu. Wzajemność zobowiązania nie odnosi się do mnie jako uczestnika binarnej relacji. Wzajemność taka odnosi się do Inności w ogóle i jest Inności właściwa – jest wpisana w Innego-jako-strukturę (*structure-Other*), by posłużyć się frazą Deleuze’a. Wzajemność zobowiązania *staje się* moim zobowiązaniem, gdy ja *staję się* dla kogoś Drugiego i Trzeciego Innym. Wtedy też wcale nie zachodzi relacja kontraktowa, o której pisze Bauman³⁹. Jeśli dbam i troszczę się o Innego – także o Innego, który jest Trzecim – zmuszony jestem domagać się dbałości i troski *dla* Innego i – jeżeli moja troska ma być pełna i wszechogarniająca – *od* Innego. Oczekiwanie czegoś (troski) od kogoś, oczekiwanie-od w ogóle, jest w takim rozumieniu nie tylko uzasadnione, ale staje się moralnym nakazem – obowiązkiem Ja *wobec* Innego i *obowiązkiem Innego*.

Aneks polityczny – pytanie o ulgę etyczną

Stwierdzenie takie przeciwstawia się oczywiście stanowisku uznającemu oczekiwanie-od jako narzędzie przemocy i opresji, konstruujące i narzucające Innemu obce standardy i miary. Traktowanie oczekiwania-od jako przemocy – spopularyzowane przez nadmiernie wyczulone na polityczną poprawność trendy w badaniach kulturoznawczych – odwołuje się, co jest paradoksem, do esencjalistycznej, antykonstruktywistycznej koncepcji podmiotu nieuwzględniającej wpływu jego kształt zewnętrzny kontekstu. Tymczasem oczekiwania – podobnie jak przekonania – konstruowane są i kształtowane kulturowo i stanowią część (i produkt) zbiorowej pamięci, zawierającej przecież nie tylko narracje, fakty i wydarzenia, ale też wykreowane przez społeczność wartości i hierarchie tych wartości. Oczekiwania stanowią składnik tkanki uniwersum interpretacyjnego i w konsekwencji partycypują w strukturze indywidualnych podmiotowości funkcjonujących w tym uniwersum. Innymi słowy, oczekiwania to nie narzucone z zewnątrz subiektywne, represyjne ograniczenia; przeciwnie, oczekiwania to obiektywnie istniejące kulturowe wytwory wrosłe w interpretacyjne uniwersum danej społeczności. Przesady, czy lepiej, *przedsady* (*Vorurteile*), w pozytywnym sensie nadanym im przez Gadamera⁴⁰, właściwe są w sposób nieunikniony każdej lokalnej kulturze – są zespołami przekonań i wierzeń biorących udział w międzykulturowym dialogu

wykraczającym poza lokalność ich uniwersum. Tego rodzaju dialog kultur – mimo rozbieżności i aksjologicznych antynomii – winien uwzględniać oczekiwania (rozumiane jako kulturowe konstrukty) i hierarchie wartości wszystkich ich członków i uczestników, wytyczając w ten sposób wspólny obszar fuzji, powiązań, konsensusów i kompromisów.

Zdarzają się jednak szczególne okoliczności, kiedy uzasadnione wydaje się zakłócenie etycznej symetrii. Dzieje się tak wtedy, gdy sytuacja Innego ulega upośledzeniu, czy to wskutek przemieszczenia, wygnania, emigracji, czy też niekorzystnego usytuowania ekonomicznego lub społecznego; gdy Inny – by użyć emblematu – ideologicznie, politycznie, rasowo czy kulturowo staje się Gorszym Innym w sytuacji nierównowagi sił i konfliktu wartości. Czy wtedy moje zobowiązanie winno różnicować się i przybrać dwoistą formę długu i ulgi jednocześnie? Albo, innymi słowy, czy oczekiwanie wobec Innego winno zostać anulowane? W kontekście stosunków dominacji pytanie etyczne nabiera charakteru politycznego; w przykładzie na konkretne sytuacje społeczności lub jednostek wiąże się ono nieodłącznie z pytaniem o rasową, kulturową czy etniczną różnicę.

Czy można zatem zastąpić oczekiwanie ulgą i zwolnieniem ze zobowiązań? Wyrosła z ontologii etyka musiałaby przeciwstawić się tego rodzaju wyciszeniu odpowiedzialności Innego. Istnieją po temu trzy powody wyłaniające się z naszych dotychczasowych rozważań.

Po pierwsze, zakłócenie równowagi zobowiązań podważa ontologiczną współzależność jaźni i zakłóca strukturę Innego: pozbawia go tej części jego tożsamości, która jest rezultatem internalizacji Innego. Zapomnieć o zobowiązaniu to zapomnieć o własnym zanurzeniu w Inność. Po drugie, usunięcie zobowiązania powoduje załamanie odpowiedzialności wobec Trzeciego. Ujęcie Innemu zobowiązań może skrzywdzić Trzeciego, którego dobro akurat pozostaje w niezgodzie z dobrem Innego; w ten sposób wyklucza się możliwość moralnego kompromisu uwzględniającego dobro wszystkich Innych, a nie tylko Wybranych.

Po trzecie – i może najważniejsze – *odpowiedzialność za i wobec Innego* musi być równoważona *odpowiedzialnością Innego*. Dialog, jeśli ma pozostać dialogiem, musi być także dialogiem etyk w pełni suwerennych. Myślę tu zarówno w ogólnych kategoriach teoretycznych, jak i bardzo konkretnych współczesnych sytuacji politycznych – wygnania czy dobrowolnej emigracji – gdy Innemu zaoferowana jest gościnność, a więc zarazem obowiązek przestrzegania jej praw. Zwolnienie Innego z tego obowiązku, uwolnienie Innego od odpowiedzialności – czasowe zawieszenie tej odpowiedzialności z racji poczucia winy, czy z racji historyczno-społecznych, ekonomicznych lub ideologicznych uwarunkowań, jest w istocie ubezwłasnowolnieniem Innego – pozbawieniem go rudymenarnego prawa do odpowiedzialności, dyskwalifikacją jego decyzji moralnej, częściową amputacją jaźni. Za darem nierówności zobowiązań, w zachwianiu równowagi odpowiedzialności, kryje się niebezpieczeństwo odgórnego i patronizującego udzielania przywilejów, kolonizacja *a rebours* wspierająca się założeniem wyższej własnej wiedzy i bardziej przenikliwego własnego sumienia.

Na gruncie etyki binarnej, etyki dwojga, można w oddaniu dla Innego zakłócić symetrię wzajemnych relacji. Na gruncie ontologicznej współzależności wielu jaźni, wielokierunkowego, wpisanego w ontologię Inności i poli-logicznego stosunku wzajemności między jednostkami, porządek symetryczny winien dla dobra Innego zostać zachowany. Zarówno ten, kto dominuje, jak i zdominowany Inny mają swe oczekiwania: ich treść może być różna, ale nie zmienia się zasada – Inność pozostaje zobowiązaniem. Dopiero uświadomienie tej zasady pozwala myśleć o osiągnięciu politycznego konsensusu wzajemnych oczekiwań. Troska o słabszego Innego raczej niż być dysponendą ulg winna przybrać postać wynikającej z *bycia-przez-innego* równości zobowiązań, korygowanej jedynie tam, gdzie to nieuniknione, przez pragmatykę możliwości ich realizacji.

Przypisy:

¹ Emmanuel Lévinas, *Etyka i nieskończony*, przeł. Bogna Opolska-Kokoszka, Kraków, Wydawnictwo Naukowe Państwowej Akademii Teologicznej w Krakowie, bez daty (data wyd. oryginału: 1982), s. 26.

² Emmanuel Lévinas, *Philosophie, justice et amour* w zbiorze *Entre nous: Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset 1991, s.129; cyt. za Zygmunt Bauman, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1996, s. 94.

³ Zygmunt Bauman, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1996, s. 96–97.

⁴ Lévinas, *Etyka i nieskończony*, s. 46.

⁵ Józef Tischner, *Spotkanie z myślą Lévinasa*; wprowadzenie do *Etyka i nieskończony*, s. 8.

⁶ Tischner, *Spotkanie z myślą Lévinasa*, s. 11.

⁷ Lévinas, *Etyka i nieskończony*, s. 50.

⁸ Lévinas, *Etyka i nieskończony*, s. 48 (kursywa moja).

⁹ Emmanuel Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. Piotr Mrówczyński, Warszawa, Fundacja Aletheia 2000, s. 199.

¹⁰ Emmanuel Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. Jacek Migasiński, Warszawa, Wydawnictwo KR 1999, s. 24.

¹¹ Lévinas, *Etyka i nieskończony*, s. 46.

¹² Lévinas, *Etyka i nieskończony*, s. 39.

¹³ Zob. Barbara Skarga, *Emmanuel Lévinas: kultura immanencji*. W: *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków, Wydawnictwo „Znak” 1997, s. 92–113.

¹⁴ Lévinas, *Etyka i nieskończony*, s. 49.

¹⁵ Lévinas, *Etyka i nieskończony*, s. 49.

¹⁶ Charles Sanders Peirce, *Wybór pism semiotycznych*, red. Hanna Buczyńska-Garewicz, przeł. Ryszard Mirek i Andrzej J. Nowak, Warszawa, Znak Język – Rzeczywistość. Polskie Towarzystwo Semiotyczne 1997, s. 70.

¹⁷ Por.: „zawartość świadomości, wszelkie przejawy zjawisk w umyśle są znakiem wynikającym z wnioskowania”: „umysł jest znakiem rozwijającym się zgodnie z prawem wnioskowania”

(CP 5.313); „człowiek jest znakiem” (CP 5.314). Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*, t. 1–6 red. C. Hartshorne i P. Weiss; t. 7–8 red. W. Burks, Cambridge, Mass. 1931–58. W cytatach z *Collected Papers* (skrót CP) pierwsza liczba zwyczajowo oznacza tom, druga numer paragrafu.

¹⁸ Lévinas, *Etyka i nieskończony*, s. 38.

¹⁹ Interpretant – znaczenie znaku – sam także jest znakiem, sytuuje się więc po części wewnątrz znaku, którego jest znaczeniem, ale też poza nim, bowiem umyka mu ku kolejnemu (swojemu) znaczeniu.

²⁰ Omówiłem to zagadnienie szczegółowo w książce *Mgławice dyskursu. Podmiot, tekst, interpretacja*, Kraków, Universitas 2001 (wersja anglojęzyczna: *Nebulae of Discourse: Interpretation, Textuality, and the Subject*. Frankfurt, Bern, New York, Paris, Wien, Peter Lang 1997).

²¹ Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, przeł. Mark Lester i Charles Stivale; red. Constantin V. Boundas, London, The Athlone Press 1990, s. 306–307.

²² Deleuze, *The Logic of Sense*, s. 307.

²³ Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 24.

²⁴ Zob. Kalaga, *Mgławice dyskursu*, rozdz. *Homo textualis*, s. 243–292.

²⁵ Bauman, *Etyka ponowoczesna*, s. 22.

²⁶ Lévinas, *Etyka i nieskończony*, s. 36.

²⁷ Lévinas, *Etyka i nieskończony*, s. 36.

²⁸ Bauman, *Etyka ponowoczesna*, s. 22.

²⁹ Bauman, *Etyka ponowoczesna*, s. 22.

³⁰ Bauman, *Etyka ponowoczesna*, s. 66.

³¹ Asymetria nie usuwa binarności a jedynie nadaje jej hierarchiczność; nadal mamy do czynienia z dwójką uczestników. Uwagę tę nasuwa mi głos Pawła Mościckiego w dyskusji na temat tego tekstu.

³² Być może doznawane czasem poczucie wewnętrznej obcości – obecności *obcego we mnie* – jest wynikiem takiej heterogenezy.

³³ Lévinas, *Etyka i nieskończony*, s. 51–52.

³⁴ Ewa Rychter, *(Un)Saying the Other: Allegory and Irony in Emanuel Levinas's Ethical Language*, niepublikowana rozprawa doktorska, Uniwersytet Śląski, Sosnowiec 2002.

³⁵ Bauman, *Etyka ponowoczesna*, s. 23.

³⁶ Lévinas, *Inaczej niż być...*, s. 125

³⁷ Bauman, *Etyka ponowoczesna*, s. 76–82.

³⁸ Bauman, *Etyka ponowoczesna*, s. 77.

³⁹ „Obowiązek jednego partnera nie jest w stosunku moralnym prawem drugiego; ani też obowiązek jednego partnera nie wymaga, by drugi partner podobny obowiązek przyjął”. Zygmunt Bauman, *Etyka ponowoczesna*, s. 77.

⁴⁰ Hans-Georg Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. Bogdan Baran, Kraków, inter esse 1993, s. 256–291. Tłumacz, poprawnie zresztą, przekłada „Vorurteil” jako „uprzedzenie” (lub „przesąd”); „przedsąd”, będący grą słowną z „przesądem”, wydaje się lepiej oddawać obecny w „uprzedzeniu” moment Heideggerowskiej „prestruktury rozumienia”; nie potrafię jednak określić źródła, w którym napotkałem to słowo.