

*Claude Romano*

## Samotność i tajemnica. Prolegomena do fenomenologii ludzkiej więzi<sup>1</sup>

To, co w fenomenologii, a szerzej w filozofii, zostało ochrzczone jako „problem drugiego człowieka” (*le problème d`autrui*), jest fałszywym problemem, żywiącym się wieloma nieporozumieniami: tak brzmi nasza teza, której chcielibyśmy bronić w dalszych rozważaniach. W tym celu musimy przede wszystkim spróbować określić ten domniemany „problem”. Od czasów Kartezjusza filozofia dokonała zwrotu, który można określić „transcendentalnym”. Ta reforma, w najgłębszym swoim wymiarze dotycząca wcześniejszej metafizyki, opiera się nie tyle na wypowiedzi samego „*cogito*”, ile na całej spekulatywnej konstrukcji, która jej towarzyszy i leżącej u jej podstaw interpretacji. Tym co, w „*ego sum, ego existo*” Kartezjusza, mocno frapowało umysły, jest idea, zgodnie z którą mielibyśmy do czynienia z wypowiedzią nie tylko prawdziwą, z prawdą absolutnie pewną, lecz dodatkowo pozbawioną wszelkich założeń, będąc dostępną i rozpoznaną jako taką, nie opierającą się na żadnej innej prawdzie, którą powinno się uzyskać przez wnioskowanie oraz ideę zgodnie z którą

<sup>1</sup> Podstawą tłumaczenia jest wydanie: C. Romano, *Solitude et secret. Prolegomènes à une phénoménologie du lien humain* [w:] tenże, *Les repères éblouissants. Renouveler la phénoménologie*, PUF, Paris 2019, rozdz. VII, s. 207–239. Tłumaczenie ukazuje się za zgodą autora. / The translation is published with kind permission of the author.

mielibyśmy wraz z „*cogito*” dotrzeć do czegoś, co jako Prawda (*la vérité*) jest tym, od czego powinna wychodzić wszelka filozofia. Z tego względu mało ważny jest sposób, w jaki rozumie się naturę prawdy, o którą chodzi: postrzega się ją jako opierającą się na intuicyjnym akcie ducha, tak jak sam Kartezjusz, lub przeciwnie, jako performatyw, zgodnie z bardziej współczesną interpretacją.

W epoce nowożytnej odnajdziemy liczne umysły, które zafrapowała i „uwiodła jak śpiew meduz” ta „nie równająca się niczemu” prawda i bez wątpienia szybko można by stworzyć krótką listę tych rzadkich filozofów, na których nie wywarła ona wrażenia. Jest zresztą całkowicie możliwe przyznanie, że zdanie „myślę, więc jestem” jest prawdziwe za każdym razem, gdy je w sobie wypowiadam, jednakże bez przyznawania mu statusu absolutnej zasady ani też treści filozoficznej, którą przyznawał jej Kartezjusz. Prawdą jest, że za każdym razem, kiedy myślę, jestem, ale to nie mówi mi niczego odnośnie do tego, *czym* jestem. Łańcuch racji zostaje tym samym przerwany na drugim jego ogniwie i żaden z wniosków, które kartezjanizm (rozumiany w szerszym znaczeniu) twierdził, że wyprowadza z „*cogito*”, by go nakierować w stronę idealistyczną, nie może w rzeczywistości z niego wynikać. Albowiem gdyby „*cogito*” mogło stać się grotem filozofii transcendentnej, wówczas inna decyzja byłaby tutaj podejmowana. Prawdziwym dziedzictwem Kartezjusza nie tyle jest samo „*cogito*”, którego pierwsze sformułowania, jak wiadomo, znajdują się już u Augustyna, co reinterpretacja tego „*cogito*” w perspektywie (przed)idealistycznej jako *oczywiste poznanie ego przez nie samo*; oznacza to w konsekwencji różnicę między ego poznającym siebie samo – i siebie samo tylko – w absolutnej pewności oraz poznaniem jedynie opartym na przypuszczeniach, jakie to ego może uzyskiwać o świecie i innych umysłach. Zatem to nie o samym „*cogito*” można by twierdzić, że jest całkowicie neutralne wobec różnicy idealizm/realizm, lecz o „*cogito*” zinterpretowanym w świetle twierdzenia, zgodnie z którym „duszę jest łatwiej poznać niż ciało”, co prowadzi do powstania nowego problemu,

domniemanego „problemu drugiego człowieka”, który prześladuje całą nowożytną filozofię. Zresztą problem ten jest wyraźnie antycypowany w sławnym fragmencie dotyczącym „kapeluszy i płaszczy”, który zamyka *Drugą medytację*. Z racji tej niezgodności między poznaniem oczywistym i poznaniem podatnym na wątplenie – czemu w porządku ontycznym odpowiada różnica między wewnętrżnością i zewnętrżnością, immanencją i transcendencją – drugi człowiek (*autrui*) i ja sam *nie jesteśmy już dosłownie z tego samego świata*. Istnieje radykalne zamknięcie się ego w nim samym, zatrzaśnięcie się świadomości w kole jej przedstawień (co Husserl nazwał „absolutnym monadologicznym zamknięciem”). Odpowiednio istnieje całkowita zewnętrżność drugiego człowieka w polu mojej świadomości transcendentalnej, która skazuje go na ukazywanie się zawsze *na marginesie* lub *w przerwach* wraz ze światem fenomenalnym, czyniąc problematycznym samą możliwość *fenomenalizacji* drugiego jako takiego. W sumie, drugi człowiek wydaje się stanowić wyjątek ze świata fenomenalnego, „włączony” do mojej własnej świadomości (to włączenie jest „jedynie intencjonalne”) na tyle, że to, co może mi się jawić w świecie jako fenomen jako „fenomen drugiego człowieka”, w rzeczywistości reprezentuje jedynie ślad nieobecności, błyśnięcie wycofania się. Z jednej strony zmagamy się z możliwością absolutnej samotności ego; z drugiej, inny człowiek daje nam już o sobie znać jedynie zgodnie z radykalną transcendencją w relacji do *wszelkiej* fenomenalności, otoczony nimbem nietykalnej tajemnicy, która naraża na niebezpieczeństwo samą możliwość dzielenia świata z nim. Rodzi się „problem drugiego człowieka”.

Samotność i tajemnica: te dwa słowa chcielibyśmy wziąć za nic przewodnią, by zbadać te kwestie. Samotność ego oraz istotowa tajemnica drugiego człowieka: dwie nieuchronne konsekwencje „transcendentalnego zwrotu” zapowiedzianego przez Kartezjusza. Jednakże zaczynając, mówiliśmy nie tylko o fałszywym problemie, lecz także o nieporozumieniu. Nieporozumienie, którego ryzyko pojawienia się istnieje, polega na dwuznaczności

związanej z tymi dwoma pojęciami. Któż zaprzeczy bowiem, że drugi człowiek pozostaje często dla nas, i to w istotnej części, tajemniczy, a nawet nieznany? Z drugiej strony, któż zaprzeczy, że bycie oznacza bycie samotnym, i to w sposób *fundamentalny* samotnym, jakkolwiek obecni byłiby w naszym otoczeniu przyjaciele, osoby kochane? Któż zaprzeczy, że istnieje głęboka i nieprzewycięzalna samotność egzystencji jako takiej i że, by przywołać sformułowanie Lévinasa, „być, to znaczy izolować się poprzez istnienie” („*être, c'est s'isoler par l'exister*”)?<sup>2</sup> A jednak, między tajemnicą drugiego człowieka, której stale doświadczamy a „transcendencją drugiego”, przy której obstają filozofie postkartezjańskie, między nieprzewycięzalną samotnością, na którą wydana jest każda egzystencja i „absolutną samotnością” ego zatrzaśniętego w kole jego „egologicznego zamknięcia”, nie tylko istnieje odstęp i różnica, lecz faktycznie *radykalna nieprzystawalność*. Prawdę mówiąc, nic nie jest bardziej odległe od rekonstrukcji tak zwanego problemu drugiego człowieka tak, jak dokonują jej spadkobiercy Kartezjusza, niż twierdzenie, zgodnie z którym drugi człowiek dla nas pozostaje zawsze w mniejszym lub większym stopniu nieprzenikniony, a niekiedy nawet niepojęty. Nic nie jest bardziej przeciwne idei, zgodnie z którą całe istnienie byłoby próbą samotności, niż twierdzenie o pełnym zamknięciu na sobie świadomości lub ego. Twierdzenia te nie tylko odnoszą się do różnych porządków, lecz w rzeczywistości są sprzeczne.

Problem drugiego człowieka jest fałszywym problemem, który żywi się nieporozumieniami: zaczynamy dostrzegać, co to twierdzenie oznacza. Główne nieporozumienie polega na dwuznaczności, która *zdaje się* przybliżać pojęcia („nieprzeniknioności, tajemnicy, samotności”) faktycznie nieredukowalne jedno do drugich. Właśnie ta dwuznaczność daje pozory wiarygodności

<sup>2</sup> E. Lévinas, *Le Temps et l'Autre*, Fata Morgana, 1979, reed. PUF, 1983, s. 21 [wyd. polskie, tenże, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 24].

sposobowi rzekomego sformułowania przez idealizm tego, co nazywa się „problemem istnienia innych umysłów”. By to zobaczyć, umieścimy naprzeciw siebie twierdzenia filozofów postkartezjańskich oraz stwierdzenia pisarzy i poetów; będziemy starali się pokazać, że nawet tam, gdzie mogłoby się wydawać, iż ich stwierdzenia zbiegają się ze sobą, w rzeczywistości są od siebie odległe. Wypada dodać, że tymi, którzy w najwłaściwszy sposób opisali te fenomeny, są pisarze, nie filozofowie. Zdarza się zresztą, że różnica między dwoma punktami widzenia ujawnia się w obrębie samego dzieła literackiego.

## I

Jednym z najbanalniejszych doświadczeń jest to, że nawet istoty, z którymi przeżyliśmy długie lata, zachowują dla nas w jakiejś nieredukowalnej części tajemnicę: że nawet bliskość, jaka nas z nimi łączy, w niczym nie umniejsza tajemnicy. „Spędziłam czterdzieści lat mojego życia z Lwem Mikołajewiczem i nie udało mi się go rzeczywiście poznać” – twierdzi Zofia Andriejewna, żona Lwa Tołstoja, według Iwana Bunina<sup>3</sup>. Dla niektórych pisarzy to doświadczenie stanowi nawet wartość paradygmatyczną. Narrator *W poszukiwaniu straconego czasu* nie przestaje zastanawiać się nad tym wymykaniem się różnych postaci bytowych (*la fuite des êtres*), które wciela postać Albertyny, postać „umykająca”, która, wbrew stopniowo pojawiającym się rewelacjom o jej prawdziwych skłonnościach, uczuciach czy cechach charakteru, dla narratora pozostaje skryta. Albertyna nie jest zresztą jedynym tego przypadkiem w *Poszukiwaniu*. Można by utrzymywać, że wraz z upływem czasu wszystkie postacie Proustowskiego uniwersum ujawniają się jako „umykające”. Bardzo wcześnie tematyka ta pojawia się w związku z Franciszką, służącą ciotki Leonii, która po śmierci tej ostatniej zostaje zatrudniona przez rodzinę młodego Marcela, jeśli takie jest imię narratora. Każdego

<sup>3</sup> I. Bounine, *La Delivrance de Tolstoï*, Gallimard, Paris 1939, s. 36.

wieczoru gospoia siada w pokoju dziecka, okazując mu jedynie „dobroć i szczerść”. Pewnego dnia jednak Marcel jest zdziwiony niedyskrecją Jupiena, iż Franciszka pod jego nieobecność ma w zwyczaju mówić o nim: „nie jest wart ani postronka na stryczek”. Konflikt, jaki wybucha między jedną Franciszką, która nieustannie głosi pochwały małemu chłopcu i drugą, która w ukryciu żywi do niego obrzydzenie, stanowi fundujące doświadczenie, wielokrotnie odnawiane w trakcie *Poszukiwania*, doświadczenie istotnego podwojenia bytów, prowadzącego w niektórych fragmentach do stwierdzenia o prawdziwym rozejściu się bytu i wyglądu (*une apparence*), a nawet do sądu narratora, zgodnie z którym rzeczywistość drugiego człowieka pozostaje dla nas równie nieuchwytna, jak wygląd (*l'apparence*), który prezentowałyby drzewa, niebo i słońce dla bytów „mających oczy inaczej niż my ukształtowane”<sup>4</sup>. Idealistyczne słownictwo ma tutaj zastosowanie, by wyrazić tę niezgłębioną tajemnicę i przybliżyć ją do „rzeczywistości w sobie”, umieszczonej ponad wszystkimi wyglądami/pozorami (*les apparences*). „Faktem jest, że to okno, jakie mi nagle otworzył Jupien na świat zewnętrzny, przeraziło mnie” – deklaruje narrator, który pograża się w przypuszczeniach, by wyjaśnić postawę Franciszki:

Bądź co bądź zrozumiałem niemożliwość dowiedzenia się w sposób bezpośredni i pewny, czy mnie Franciszka kocha, czy nienawidzi. Tak więc ona pierwsza zrodziła we mnie myśl, że dana osoba nie znajduje się (jak wprzód sądziłem) przed nami jasna i nieruchoma, ze swymi przymiotami, wadami, projektami, intencjami (niby oglądany przez parkan ogród i jego grządki), ale że jest cieniem, w który nigdy nie zdołam wnikać, wobec którego nie istnieje bezpośrednie poznanie, co do którego tworzymy

<sup>4</sup> M. Proust, *Du côté de Guermantes*, [w:] *tense, À la recherche du temps perdu*, Gallimard, Paris 1988, „Bibliothèque de la Pléiade”, t. 2, s. 366 [wyd. pol. tenże, *Strona Guermantes. W poszukiwaniu straconego czasu*, t. 3, przeł. T. Żeleński (Boy), PIW, Warszawa 1992, s. 60].

sobie mnogie pojęcia przy pomocy słów, a nawet postępków, dających nam jedynie niedostateczne i zresztą sprzeczne wskazówki; cieniem, w którym możemy sobie kolejno z równym prawdopodobieństwem wyobrazić błysk nienawiści lub miłości<sup>5</sup>.

Ten fragment w sposób oczywisty ukazuje kulturę filozoficzną Marcela, co przypomina kulturę Marcela Prousta, ucznia Alfonsa Darly w liceum Condorcet, który wahał się, powiadają, między filozofią i karierą pisarza. Dla narratora fundujące doświadczenie niezgłębionej nieprzejrzyistości zostaje tym samym sformułowane przy pomocy pojęć tradycji idealistycznej, ponieważ drugi człowiek jest porównany do Kantowskiej *Ding an sich*, niedostępnej dla zmysłów i doświadczenia – na podobieństwo nieba i słońca, które umysł inaczej wyposażony od naszego, a nawet całkowicie pozbawiony organów zmysłowych, jak sławny „intelektualny archetyp” Kanta, mógłby uchwycić poprzez „równoważniki inne niż wzrokowe”<sup>6</sup>. Drugi człowiek staje się tym samym „cieniem” oderwanym od „wszelkiego bezpośredniego poznania”. Jak jednak nie spostrzec, że pisarz przeciwstawia się tutaj filozofowi i jaką nadał on interpretację tego fenomenu? Okazało się, że postawa Franciszki jest w wysokim stopniu enigmatyczna dla dziecka, pogrąża go w niepokoju i nieładzie. Jej ciemność może mu się ujawnić tylko dlatego, że jej postać zarysowuje się na tle znanych i zrozumiałych zachowań, uczuć i intencji, które nie budzą kontrowersji. Gdyby Franciszka nie była już nam znana, gdyby dzięki sztuce pisarza nie była dla nas tym bytem o określonych rysach, jakie rozpoznajemy na kolejnych stronach powieści, nic, co jej dotyczy, nie mogłoby nas zadziwić, gdyby jej intencje i motywacje nie były dla nas bez reszty jasne, gdyby jej naiwna wiara, chłopski zdrowy rozsądek, jej oddanie wobec państwa nie ujawniły się już w jej zachowaniu i deklaracjach, gdyby jej samej uczucia (na przykład jej miłość do cioci Leonii) nie wydawały nam się

<sup>5</sup> Tamże, s. 60–61.

<sup>6</sup> Tamże, s. 60.

pozbawione podwójnego dna, gdyby z kolei, będąc opartymi na przypuszczeniach, dały miejsce dla niekończących się i pozbawionych pewnych wniosków interpretacji, to jest jasne, że nic nie mogłoby nas zrazić do tej postaci ani odstraszyć narratora. Sama ciemność Franciszki rozproszyłaby się również, jak i pełna możliwość jej zrozumienia. Byt, którego – w sensie ścisłym – „bezpośrednia znajomość” nie istniałaby, to znaczy żadna bliskość nie łączyłaby go z nami, taki byt nie mógłby również ujawnić się w pewnych okolicznościach, rozbrajających i tajemniczych. W konsekwencji pisarz przeciwstawia się tutaj filozofowi, bowiem to cierpliwy i zniuansowany portret Franciszki – Franciszki mądrej i bliskiej, spójnej i przewidywalnej wywołuje zawrót głowy, spowodowany ujawnieniem jej możliwej zdrady.

Lekcja płynąca z Proustowskiego opisu jest więc w opozycji do wniosku, który przyjmuje się za uzasadniony i z niego wyciąga. Cała tajemnica zrodzona z niezrozumienia zarysowuje się w tle zasadniczej bliskości i racjonalności; cała niejasność zachowania jako taka lub niejasność oświadczenia daje nam o sobie znać tylko poprzez kontrast z milczącym zrozumieniem większości oświadczeń i zachowań osoby, zrozumienia, które tworzy normalny przypadek i zwyczajne nasze postępowanie wobec innych. Drugi człowiek winien być *po prawdzie* pojmowalny w swoich reakcjach i motywacjach, by móc niekiedy nas zdziwić i nam wytykać wady. Mamy tutaj do czynienia z „zasadą fenomenologiczną”, której pisarz skrupulatnie przestrzega, ponieważ spektakularny obrót spraw pozostaje jedynie ukoronowaniem portretu Franciszki, portretu, który, jakiegokolwiek niespodzianki zarezerwowałaby dla nas ta postać, w swoich głównych rysach nigdy nie zostanie zakwestionowany. Być może, że drugi człowiek jest dla nas „cieniem”, ale cień, nie zapominajmy o tym, jest tylko nieodłącznym dopełnieniem światła.

Te uwagi nie usuwają niczego z początkowego stwierdzenia, zgodnie z którym drugi człowiek pozostaje dla nas często tajemniczy i skryty, sięgając aż do zażyłości. Można by nawet utrzymywać, że *im bardziej* znamy drugiego człowieka, *tym*



bardziej pozostaje on dla nas ukryty: niepoznawalność drugiego człowieka jest wprost proporcjonalna do wiedzy, jaką o nim mamy. Powrócimy później do tej hipotezy: będziemy utrzymywać, że pierwszą relacją wobec drugiego człowieka jest, by tak rzec, „niewiedza” (*inconnnaissance*). Teraz zatrzymajmy się nad drugim tekstem z *W poszukiwaniu...* Należy on do całkowicie innego rejestru „fenomenologicznego”, do fenomenologii spotkania. Dla tych wymykających się bytów (*êtres de fuite*), jakimi są Proustowskie postaci, spotkanie od samego początku wydaje się utkane z pomyłek i wieloznaczności. Dalekie by być epifanią, gdzie wszystko byłoby tylko światłem, zostaje ono umieszczone jednocześnie pod znakiem ciemności, łączy ono podwójny ruch do przodu i do tyłu, pojawienia się i ukrycia. Skoro tylko spotykamy drugiego człowieka, coś w nim pomijamy, pozostaje on nieuchwytny w miejscu jego pierwszego pojawienia się. Jaki jednak sens ma właściwie ta nieuchwytność?

Jednym z najpiękniejszych przykładów spotkania z *W poszukiwaniu straconego czasu* jest pierwsze ukazanie się Gilberty, na zboczu wiejskiej ścieżki w pobliżu krzaka głogu. O tym epizodzie jest mowa w dwóch fragmentach dzieła, w *W stronę Swana* oraz w *Nie ma Albertyny*. Z zestawienia tych dwóch fragmentów pojawia się pewne odczytanie wydarzenia. Pierwszy odnosi się do samego epizodu, tak jak był on przeżywany na bieżąco przez narratora. Młody Marcel słyszy, że mowa jest o córce pana Swanna; nie poznał jeszcze jej imienia, ale dowiedział się, że jest ona w bliskiej przyjaźni z Bergottem, co wystarczy, by nadać jej pewnej szczególnej aury. Pewnego dnia, przy okazji spaceru, dziewczynka materializuje się nagle w jego oczach, jednocześnie podobna i różna od tej, którą sobie wyobraził. Szok wydarzenia zostaje opisany według podwójnego rejestru nadmiaru widzialności i całkowitej nieuchwytności tej, która w taki sposób dana jest spojrzeniu. Z jednej strony to spojrzenie, które chciałoby schwytać i niejako z góry uczynić schwytaną sylwetkę dziewczynki zarysowującą się na roślinnym tle; z drugiej, tak intensywna wizja, że staje się bolesna: „Naraz zatrzymałem się, niezdolny się

poruszyć, tak jak bywa, kiedy wizja jakaś uderzy nie tylko nasze spojrzenia, ale zagarnie całe nasze czucie, całą istotę<sup>7</sup>. Spojrzenie, które pożera oczy, ponieważ wszystkie zmysły partycypują w tym jednocześnie: „Patrzyłem na nią najpierw owym spojrzeniem, które jest nie tylko wysłannikiem oczu, ale z którego okna wychylają się wszystkie zmysły, strwożone i skamieniałe; spojrzeniem żądnym dotknąć, schwytać, zagarnąć ciało, na które się patrzy, i duszę wraz z nim<sup>8</sup>. Otóż temu spojrzeniu nie udaje się uchwycić tej, która dana mu jest na pastwisku, przede wszystkim dlatego, że w pośpiechu nie ma czasu, by przytwierdzić ten spektakl w swojej pamięci, uczynić go nieśmiertelnym na kliszy fotograficznej (tym samym Marcel źle rozumie kolor oczu Gilberty, czarnych, a nie niebieskich, jak sądził na początku), następnie dlatego, że źle interpretuje postawę dziewczynki, dwuznaczny gest, jaki wykonuje w jego stronę:

(...) wysłała w moją stronę długie, obojętne spojrzenie, nie zdradzające niczym, że mnie dostrzega, ale uporczywie i podkreślane skrytym uśmieszkiem, którego, wedle pojęć, jakie mi wszczepiono w dobrym wychowaniu, nie mogłem sobie wytłumaczyć inaczej niż jako dowód bezgranicznej wzdargy. Równocześnie ręka jej naszkicowała nieprzejrzysty gest, jakiemu, kiedy się zwraca publicznie do nieznamym osoby, mój podręczny słowniczek grzeczności, który nosiłem w sobie, mógł dać tylko jedno znaczenie – obraźliwe<sup>9</sup>.

Jean Rousset tak komentuje ten fragment: „jest to u Prousta fakt zwyczajowy: wymiany, jakiegokolwiek by nie były, zawsze podlegają falsyfikacji (...) [Dzieci z Combray] żadne z nich nie podejrzewa,

<sup>7</sup> M. Proust, *W stronę Swanna. W poszukiwaniu straconego czasu*, t. 1, s. 135.

<sup>8</sup> Tamże, s. 136.

<sup>9</sup> Tamże.

że posługuje się fałszywym językiem<sup>10</sup>. Spotkanie z Gilbertą mieściłoby się tym samym na czołowym miejscu listy zdarzeń, które stanowią wkład w ujawnianiu prawdy ogólnej będącej również motywem wiodącym dzieła: niekomunikowalność świadomości i konstytutywna iluzja każdej relacji z innym. Ale czy rzeczywiście w ten sposób należy interpretować to zdarzenie? W rzeczywistości klucz do odczytania tego fragmentu wydaje się ujawniać później w powieści, na koniec *Nie ma Albertyny*, w momencie kiedy miłosne przyciąganie narratora przez Gilbertę ustąpiło miejsca obojętności, i kiedy ujawnienie prawdziwego sensu całej tej sceny dla niego nie ma już konsekwencji. Odkrycie to pochodzi ze zwierzenia Gilberty:

Mówiła pani kiedyś o stromej ścieżce. Jakżeż ja panią wtedy kochałem! Odrzekła: Czemu pan mi tego nie powiedział? Nie domyślałam się nawet. Bo ja kochałam pana. I to nawet raz narzuciłam się panu. A kiedyż to? Po raz pierwszy w Tansonville, był pan na spacerze z rodziną, wracałam, i nigdy jeszcze nie widziałam tak ładnego chłopczyka. Miałam zwyczaj – dodała tonem nieokreślonym i wstydliwym – bawić się z moimi rówieśnikami w ruinach baszty Roussainville. I powie mi pan, że byłam bardzo źle wychowana, bo bywały tam dziewczęta i chłopcy wszelkiego autoramentu, żeby korzystać z ciemności. Teodor, ministrant z kościoła w Combray, trzeba to przyznać, milutki (Boże, i jakiż ładny!), a potem zbrzydł okropnie (jest obecnie aptekarzem w Méséglise), dokazywał tam z wiejskimi dziewczętami z sąsiedztwa. A że puszczano mnie samą z domu, biegłam tam, jak tylko mogłam się wyrwać. Nie umiem panu powiedzieć, jak bardzo pragnęłam, żeby i pan tam przyszedł; pamiętam doskonale, że mając tylko minutę, aby dać panu do zrozumienia, czego chcę, ryzykując, że zauważyliby to pańscy i moi rodzice, dałam panu znak w sposób tak obcesowy, że wstydę się tego

<sup>10</sup> J. Rousset, *Leurs yeux se rencontrèrent. La scène de première vue dans le roman*, José Corti, Paris 1984, s. 125.

dziś jeszcze. Ale pan spojrział na mnie z taką złością, że zrozumiałam, że pan nie chce<sup>11</sup>.

Co ujawnia to późne wyjaśnienie? Czy niedostępność drugiego człowieka, jego radykalną transcendencję w relacji do świadomości narratora? Jego niepoznawalny charakter „rzeczy samej w sobie”? Z pewnością nie. Lekcja, którą wyciąga zresztą Marcel, brzmi, że drugi człowiek jest dla nas bardziej jawny, niż nasze przewidywania, pośpieszne opinie, przeoczenia, przesady, a nawet nasza głupota, które nie pozwalają nam w to wierzyć. Warto zacytować fragment, który wyjaśnia naturę „niepowodzenia”, o jakim mowa w tym „nieudanym spotkaniu”:

I pomyśleć nagle, że prawdziwa Gilberta i prawdziwa Albertyna to może były te, które oddały się w pierwszej chwili w swoim spojrzeniu, jedna pod żywoplotem różowej tarniny, druga na plaży. I to ja, nie umiając tego zrozumieć, wydobywszy to z pamięci dopiero później, po przerwie, kiedy w rozmowach ze mną bogata gama niezdecydowanego uczucia kazała im lękać się podobnej otwartości, jaką okazały w pierwszej minucie, zepsułem wszystko przez własną niezręczność. Spudłowałem tu bardziej kompletnie – chociaż, co prawda, moja względna w stosunku do nich porażka była mniej absurdalna – dla tychże przyczyn, z których Saint-Loup chybił Rachelę<sup>12</sup>.

„I to ja...”: ważne wyznanie. W całej tej scenie, gest i intencje Gilberty są niejasne dla narratora tylko dlatego, że nie udaje mu się odgadnąć ich najbardziej oczywistego i jednoznacznego sensu – również najbardziej surowego. A narratorowi nie udaje się odgadnąć tego sensu nie dlatego, że poza gestami dziewczynki mieściłby

<sup>11</sup> M. Proust, *Albertine disparue*, [w:] *À la recherche du temps perdu*, t. 4, s. 269 [wyd. polskie, tenże, *Czas odnaleziony. W poszukiwaniu straconego czasu*, t. 7, przeł. J. Rogoziński, PIW, Warszawa 1992, s. 7–8].

<sup>12</sup> Tamże, s. 269–270 [wyd. polskie, s. 8].

się nie wiadomo jaki nimb ciemności, nie wiadomo jak zasadnicza nieprzeniknioność, którą należałoby pokonać, lecz dlatego, że on sam jest „ofiara” przesądów – czy być może chroniony przez nie – ponieważ nosi on ze sobą swój „podręczny słowniczek”, nie mówiąc nawet o innych mankamentach i niezręcznościach: jego uprzedzeniu, nieśmiałości, niewadze. W rzeczywistości Gilberta od pierwszego spojrzenia jawi mu się pozbawiona całkowicie udawania, całkowicie „wydana” jego spojrzeniu. I gdyby była tajemnica, to tkwiłaby ona w braku tajemnicy dziewczynki i w całkowicie jasnym charakterze jej zachowania. Jak skradziony list, Gilberta pozostaje ukryta z siłą oczywistości. Jednakże poprzez ten epizod widać, że „dialog”, jaki zawiązuje się tutaj między Proustem pisarzem i Marcellem filozofem jest wysoce znaczący. Albowiem można domniemywać, że lekcja z tego zdarzenia dla narratora sytuje się dokładnie na przeciwnym biegunie jego własnej teorii niedostępności drugiego człowieka, jego idealizmu, tak jak go wyraża na przykład w nieopublikowanym szkicu powieści, gdzie raz jeszcze niepoznawalność innego zbliża się do niepoznawalności *Ding an sich*. „Nie zapominajmy (lub pomińmy dobrowolnie) – stwierdza tu narrator – że pośród rzeczy, które mi się pokazują, rzeczywistość jest tylko w umyśle, że to nie wtedy, gdy miała miejsce śmierć mojej babki, cierpiałem z tego powodu, lecz wtedy, gdy miała miejsce we mnie”<sup>13</sup>. Drugi człowiek posiadałby więc życie i śmierć tylko w moim umyśle, tak, że jego prawdziwa śmierć mieszałaby się z jego zniknięciem *dla nas*, z zaćmieniem umysłowym, z sekretnym cierpieniem wywołanym jego zapomnieniem. Raz jeszcze ten idealizm z akcentami solipsystycznymi daje o sobie znać w wymownym fragmencie z *Nie ma Albertyny*: „więzi łączące jakąś drugą osobę z nami istnieją tylko w naszej myśli. (...) istniejemy samotnie. Człowiek jest stworzeniem niezdolnym wyjść z siebie, nie znającym nikogo

<sup>13</sup> M. Proust, *Albertine disparue, Esquisse XXXIX*, [w:] *À la recherche du temps perdu*, t. 4, s. 866.

innego prócz siebie, a jeśli twierdzi, że jest inaczej, to kłamie”<sup>14</sup>. A jednak wszystko dzieje się tak, jak gdyby pisarz z góry odpowiadał filozofowi, którym Marcel stara się być, lub szczyli się być: tym, co nam zasłania drugiego człowieka nie jest wcale jakaś zasadnicza sytuacja czyniąca go dla nas z natury niepoznawalnym, lecz przeciwnie, są to wszystkie drobne, przypadkowe i śmieszne okoliczności, które odnoszą się do naszych przesądów, niezręczności i naszych własnych słabości.

Można by nawet spróbować przez chwilę dalej przedłużyć ten fikcyjny dialog między Proustem pisarzem i Marcelem filozofem. Poprzez scenę nieudanego spotkania przy krzewie różowych jagód, wszystko dzieje się tak, jak gdyby pisarz sygnalizował filozofowi, co jest problematycznego w jego sposobie rozumienia domniemanego „problemu drugiego człowieka”. W konsekwencji tendencja właściwa filozofii polega na tym, by za wszelką cenę chcieć *zgeneralizować* poszczególną sytuację, sytuację niezrozumienia i co dokonuje się rzeczywiście w pewnych okolicznościach, by następnie rozciągnąć ją na *wszelkie* zachowanie i na *każdą* ekspresję drugiego człowieka. Jean Rousset zresztą postępuje tak samo. Powstaje więc z tej sytuacji niezrozumienia przypadek paradymatyczny, jak gdyby domniemanie dziecka („gest Gilberty jest gestem pogardy”), które w tym przypadku jest fałszywe, powinno zostać dopełnione przez *kogokolwiek* we *wszystkich przypadkach*, wliczając w to te, gdzie ekspresje i zachowania drugiej osoby da się łatwo odszyfrować i pozbawione są dwuznaczności. Jeśli filozof skłonny jest, by przyjąć postawę sceptyczną wobec „poznania innych umysłów”, to dlatego, że uważa za uzasadnioną sytuację zgeneralizowania niezrozumienia, sytuację, w której gest drugiego człowieka „nie mówi o nim samym” i wymaga dodatkowej interpretacji, rozciągając to na każdy możliwy

<sup>14</sup> M. Prouste, *Albertine disparue* [w:] *À la recherche du temps perdu*, t. 4, s. 34 [wyd. polskie, *Nie ma Albertiny. W poszukiwaniu straconego czasu*, t. 6, przeł. M. Żurowski, PIW, Warszawa 1992 s. 37].

gest. Istniałaby tu zawsze pewna luka do wypełnienia, odstęp do przekroczenia między zachowaniami lub ekspresjami drugiego człowieka i ustanowieniem ich znaczenia. Jednakże sztuka i geniusz pisarza polegają właśnie tutaj na pokazaniu, że niczego takiego tutaj nie ma: gdyby każdy gest lub każda ekspresja drugiego człowieka *miałyby* być interpretowane w celu uwolnienia ich znaczenia, to nie istniałby ani początek ani koniec interpretacji, bowiem w rzeczywistości interpretowanie ekspresji lub zachowania jest możliwe tylko na podstawie *innych* ekspresji i *innych* zachowań, których sens nie budzi kontrowersji, a bardziej ogólnie, na podstawie znaczeń, które posiadają ludzkie zachowania w ogóle w normalnych kontekstach, gdzie nie są problematyczne – na podstawie „form życia”, jakie dzielimy z drugim człowiekiem – by posłużyć się określeniem Wittgensteina. By *pewne* zachowania mogły dać miejsce dla interpretacji, trzeba, by *wszystkie* zachowania tego nie gwarantowały. Absurdalność stanowiska filozofa stąd zatem pochodzi, że usiłuje rozciągnąć to, co ma wartość w poszczególnym przypadku – przypadku niezrozumienia – na wszystkie możliwe przypadki i twierdzić, że ponieważ zdarza się, że istnieje coś takiego jak „odstęp” do przekroczenia między zachowaniem i intencją lub motywacjami, jakie ono zdradza, z tego wynika wniosek, że *każde* zachowanie przedstawia odstęp tego typu i że interpretacja jest zawsze konieczna dla pokonania tego odstepu. To istnienie tego odstepu uzasadnia postulat zasadniczej „transcendencji” drugiego człowieka i jego myśli. Jednak raz jeszcze trzeba odpowiedzieć, że ten odstęp nie istnieje – lub istnieje tylko w wyjątkowych przypadkach. Tak samo jak znaki językowe same w sobie nie są „martwe” i nie oczekują od naszych interpretacji uzyskania „życia” (ich znaczenia), tak samo ekspresje drugiego człowieka i jego zachowania nie stanowią prostych zewnętrznych wskazówek (*indices*) tego, co on myśli, chce lub odczuwa, które należałoby jeszcze uzupełnić interpretacją ich znaczenia. Jak o tym mówi na przykład *Zettel* w związku z wyrażeniami emocjonalnymi:

„Widzimy emocję” – w przeciwieństwie do czego? – Nie jest tak, że widzimy grymasy twarzy i wnioskujemy (niczym lekarz, który stawia diagnozę) o radości, smutku, nudzie. Opisujemy twarz człowieka bezpośrednio jako smutną, promieniującą szczęściem, znudzoną, nawet jeśli nie jesteśmy w stanie podać innego opisu jego rysów twarzy. – Smutek jest uosobiony w twarzy, chciałoby się rzec. Należy to do pojęcia emocji<sup>15</sup>.

Nasza relacja do znaczenia wyrażen i zachowań drugiego człowieka powinna być nieco bardziej „pierwotna” niż wszelkie domniemania, interpretacje lub wnioski – bowiem to jedynie na podstawie takiej właśnie relacji czynności, o których mowa, stają się możliwe. O emocji trzeba zatem powiedzieć, że jest *widoczna* w wyrazach twarzy bez szczególnego odcyfrowywania, czyniąc ją, by tak rzec, „transparentną”:

170. That statement „I believe he feels what I feel in such circumstances” does not yet exist here: The interpretation, that is, that I see something in myself which I surmise in him. For in reality that is a rough interpretation. In general I do not surmise fear in him – I *see* it. I do not feel that I am deducing the probable existence of something inside from something outside; rather it is as if the human face were in a way translucent and that I were seeing it not in reflected light but in its own<sup>16</sup>.

170. To stwierdzenie „wydaje mi się, że on czuje to, co ja czuję w takich okolicznościach” jeszcze tutaj nie istnieje. Interpretacja, to znaczy, że ja widzę w sobie coś, czego się w nim domyślam.

<sup>15</sup> L. Wittgenstein, *Zettel*, red. E. Anscombe, G.H. von Wright, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1970, § 225, s. 41–42 [wyd. polskie, tenże, *Kartki*, przeł. S. Lisiecka, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 57–58].

<sup>16</sup> L. Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology / Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Bd II, red. G.H. von Wright, H. Nyman, The University of Chicago Press, Chicago 1980, s. 33–33e.



W rzeczywistości jest to powierzchowna interpretacja. W ogóle nie podejrzewam w nim strachu – ja to widzę. Nie czuję, że wydedukuję prawdopodobne istnienie czegoś wewnątrz na podstawie czegoś na zewnątrz; jest raczej tak, jakby ludzka twarz była w pewnym sensie przezroczysta, a ja widziałem to nie w odbitym świetle, ale w jej własnym.

Drugi człowiek zatem zaczyna być dla nas transparentny w samym miejscu jego manifestacji. Ekspresja jego emocji nie polega na zwyczajnych „wykrzywieniach twarzy” samych w sobie bez znaczenia, które miałyby później być zinterpretowane. Te ekspresje zarysowują się w tle form życia, jakie z nim dzielimy, i z ludźmi w ogóle; to dlatego właśnie cały repertuar emocjonalny i ekspresyjny od początku przedstawia się nam jako znaczący. Sytuacja tutaj jest analogiczna do sytuacji zdania w języku, który rozumiemy, zdania, które przedstawia się nam na początku gry jako znaczące w relacji do innych znaczących zdań i do całego języka. Jest to także przypadek intencji drugiego człowieka, a nawet jego bardziej złożonych myśli. Pisarz nie może opisać gestów Franciszki przed piecami, nie używając jej oczywistych intencji: oskubania drobiu, obrania jarzyn, wymiany plotek. Gdyby większość gestów drugiego człowieka nie posiadała dla nas tej pierwszej, afektywnej i intencjonalnej „transparentności”, to znaczy gdyby emocje i intencje drugiego człowieka nie były dla nas rozpoznawalne w jego zachowaniach bez wnioskowania ani jakiegokolwiek rodzaju interpretacji, to żadne trudniejsze do zrozumienia zachowanie nie mogłoby nigdy uzyskać najmniejszego sensu. Jakkolwiek wielkie byłoby nieporozumienie, które dzieli byty, „transparentcja” drugiego człowieka jest tutaj pierwotnym fenomenem<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Gdyby tak było, to nie wiadomo na czym mógłby się opierać symulant okłamujący nas. Trzeba aby pewne uczucia lub emocje były przez nas postrzegane bez rozszyfrowywania lub wnioskowania, po to by symulant mógł nauczyć się udawać te zewnętrzne ekspresje i tym samym wprowadzać nas

## II

Będzie można nam oczywiście zarzucić, że same przykłady literackie niczego nie dowodzą. Nie pozwalają się one w żaden sposób uzasadnić *filozoficznie*. Każdy, kto to zauważy, będzie miał bez wątpienia rację. Można przyjąć, że tajemnica innego istnieje tylko po to, by być ujawnioną przynajmniej po części, że tajemnica drugiego człowieka istnieje tylko pod warunkiem, że *wszystko* w nim nie jest tajemnicze, a nawet, że to, co istotne w jego intencjach, uczuciach i myślach jest dla nas jednocześnie jawne i zrozumiałe. Czy jednak drugi człowiek nie pozostaje *w istotny sposób* ukryty, aż do momentu jego ujawnienia się? Czy dystans, jaki postuluje filozof, nie jest nade wszystko uprawniony, a nawet nieunikniony? Czy ten dystans nie wynika z faktu, że *inny nie może przeniknąć w moje pole fenomenalne* w tej mierze, w jakiej to, co konstytuuje innego w tym, co jego

w błąd na podstawie tego, czego doświadcza lub tak mu się wydaje. Daleko od tego, by możliwość udawania i nawet symulowania stanowiła kontrprzykład dla naszego twierdzenia, ona go potwierdza. W porządku empirycznym odkrycie lustrzanych neuronów dostarczyło wiązkę zbieżnych wskazówek, by dostarczyć dla tej idei o bezpośrednim dostępie, nie wywnioskowanym i nie interpretacyjnym, do emocji drugiego człowieka, lub do jego najbardziej oczywistych przekonań i intencji. Zob. np. G. Rizzolatti, C. Sinigaglia, *Les Neurones miroirs*, Odile Jacob, Paris 2011 oraz V. Gallese, „Mirror Neurons, Embodied Simulation, and the Neural Basis of Social Identification”, *Psychanalytic Dialogues*, 19, 2009, s. 519–536. Gallese pisze w szczególności: „Kiedy konfrontujemy się z działaniami dokonywanymi przez innych lub ze sposobem, w jaki wyrażają swoje emocje i doznania, które odczuwają, nie wychodzimy z konieczności od nieprzejrzystego sensorycznego opisu danego zachowania, który byłby następnie zinterpretowany i logicznie przeanalizowany przy pomocy naszego aparatu poznawczego – i odcieśnionego. W licznych codziennych sytuacjach zachowanie innych jest bezpośrednio znaczące, ponieważ można je natychmiast złączyć z naszym własnym doświadczeniem umieszczonym pośród tych samych zachowań, przetwarzając (*processing*) to, co postrzegamy u innych (ich działania, emocje, doznania), które odwołuje się do tej samej wiązki neuronów, jakie rządzą naszymi własnymi instancjami odnoszącymi się do tych samych działań, emocji i doznań”. Tamże, s. 527.

własne, jego świadomość, nie może być treścią *mojej* świadomości, nie może się ujawnić w niej w całości, zachowując jej całkowitą odmienność? W konsekwencji w taki sposób pobrzmiwia idealistyczna litania. W tych warunkach, nawet jeśli w obrębie mego doświadczenia innego, żadna szczególna „luka” nie pojawia się, nawet jeśli znaczenie jego zachowania jest dla mnie przejrzyste i nieproblematyczne, ta luka *powinna* wszakże istnieć. Zasadniczo ukryty charakter drugiego człowieka tworzy jedność tylko z jego transcendencją wobec *mojej* świadomości. Rozpoznajemy argumenty, które przynależą do arsenału kartezjanizmu i jego następców. Wypada je rozważyć, nawet pokrótce, po to, by pokazać, że wynikają one ze sformułowania „problemu drugiego człowieka”, który czyni go nieuchronnie nierozwiązywalnym. Ponadto, daleko od tego, by ten ulubiony sekret gnieźdzący się w zagłębieniu najbardziej znanych manifestacji drugiego człowieka stał się zrozumiały w kadrze tej interpretacji, w sobie samym staje się on całkowicie *nierozumiałym*. Trzeba zerwać z całym tym podejściem, jeśli chce się przywrócić prawo do stwierdzenia ukrytości drugiego człowieka w samym miejscu jego obecności.

Próbując doprecyzować ten punkt, wyjdziemy od klasycznej prezentacji „problemu drugiego człowieka”, tak jak można go odnaleźć w sformułowaniach licznych współczesnych filozofów, szczególnie w obrębie fenomenologii. Inny wybór byłby oczywiście możliwy, można zacząć od sformułowania go przez samego Husserla. My sami wolelibyśmy się trzymać fragmentu z dzieła Ortegi y Gassetta *L'homme et les gens* z dwóch przynajmniej powodów: pierwszy dotyczy tego, że problem jest tutaj przedstawiony w pewnym sensie „w swojej czystości”, pomijając techniczne sztuczności. Drugi łączy się z tym, że Ortega y Gasset szczerze przyznaje, że sformułowanie, jakie temu problemowi nadaje, czyni go ściśle mówiąc *nierozwiązywalnym* – jednocześnie utrzymuje go i ignoruje, to sformułowanie jest jedynym możliwym. Aporia jest całkowita, jednakże nie ma innej drogi dla fenomenologa.

Drugi człowiek prezentuje mi się w moim polu fenomenalnym jako ciało posiadające rozpoznawalne kształt oraz sposób poruszania się, co kontrastuje z rzeczami nieożywionymi, z roślinami, zwierzętami. Ten sposób prezentowania się dopełnia „coś, co w sobie pozostaje niewidzialne, a nawet, bardziej ogólnie, niedostrzegalne, a mianowicie „życie ludzkie”<sup>18</sup>. Takie „życie ludzkie” to inna nazwa świadomości, którą mam o sobie samym, ponieważ również tym, co charakteryzuje to „życie” jest bezpośrednia i niewątpliwa świadomość, jaką ona posiada o niej samej. To życie jest mi dane w pełnej oczywistości, tylko „gdy chodzi o moją [świadomość]”<sup>19</sup>. W jaki jednak sposób będzie mi dane życie drugiego człowieka, o ile łączy się ono z pojawieniem się jego ciała mającego ludzką formę? Ortega y Gasset nie usiłuje pomniejszać trudności:

(...) twierdzić, że w ciele o ludzkim kształcie jakieś inne życie osobiste staje się dla mnie współ-obecne oznacza twierdzić coś skrajnie sprzecznego, lub w każdym razie bardzo trudnego do zrozumienia. Albowiem pierwotnie nie ma innego osobistego życia (*intimité*) niż moje. Co chcemy powiedzieć, gdy mówimy, że mamy naprzeciw nas innego, to znaczy innego niż ja, człowieka? Cóż, to implikuje, że ten nowy byt – ani kamień, ani roślina, ani zwykłe zwierzę – jest ja (*moi*), *ego*, lecz jednocześnie jest innym, *alter*, że jest on *alter ego*. To pojęcie *alter ego* – jakiegoś ja, które nie jest ja, ale które jest właśnie innym, w konsekwencji nie-ja – przypomina kwadraturę koła, prototyp sprzeczności i niemożliwości. A jednak sama rzecz nie ulega wątpliwości<sup>20</sup>.

W tym fragmencie – co najmniej enigmatycznym, ale całkowicie uczciwym – Ortega y Gasset twierdzi jednocześnie dwie rzeczy: że donacja drugiego człowieka, tak jak ją opisuje, jest czymś

<sup>18</sup> J. Ortega y Gasset, *L'homme et les gens*, Editions rue d'Ulm, Paris 2008, s. 109.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Tamże, s. 110 [przekł. M.D.].

równie sprzecznym jak kwadratura koła, i że ten opis jest nie tylko adekwatny, ale jedynie możliwy. Jest nawet „nie podlegający wątpieniu”. Jak coś sprzecznego może jednocześnie być niepowątpiewalnym? Tego Ortega y Gasset nie wyjaśnia. Wiemy o tym, że formalna sprzeczność jest sprzecznością tautologii, jest to zdanie sprzeczne z racji samej jego formy; w konsekwencji nie widać wcale, w jaki sposób mogłaby ona być nie podlegająca wątpieniu. Ale spróbujmy przede wszystkim doprecyzować, co czyni ten opis sprzecznym. Drugiego człowieka określa się tutaj jako „życie wewnętrzne” (*intimité*) lub „życie ludzkie” (*vie humaine*) różne od mojego (Ortega y Gasset nie precyzuje co pozwala nam uznawać to życie za *ludzkie*, ale możemy pozostawić to na boku)<sup>21</sup>. Drugi człowiek zatem jest „życiem” lub świadomością, *która nie jest mną*. Jednakże sprzeczność wyłania się, kiedy dodamy, że w sensie ścisłym „nie ma innego osobistego życia (*intimité*) (lub świadomości) niż moje”. Albowiem jak to osobiste życie innego – zakładając, że mogę mieć do niego dostęp – mogłoby mi się ukazywać w obrębie *mojego własnego* „życia osobistego”, w pewien sposób zamkniętego w sobie, i które na dodatek okazuje się być jedynym możliwym?

Ta sama trudność zostaje sformułowana nieco później w terminach odnoszących się do „ja” lub „ego”. Drugi człowiek nie tylko jest inny niż ja (co jest tym razem prostą i czystą tautologią); on jest innym ja. Otóż, ja (*moi*) jest czymś, do czego dostęp *jako taki* można mieć tylko w pierwszej osobie. Z fenomenologicznego punktu widzenia, jedyne ja, które (mnie) byłoby bezpośrednio dane (albo dane „ono samo” albo „we własnej osobie”) to *znaczy dane jako ja*, jest moje. Tak więc na podstawie tego momentu, gdzie: 1) akceptujemy, że wyrażamy się w terminach „egologicznych”, akceptujemy twierdzenie, że oprócz bycia

<sup>21</sup> Pytanie to nie jest w żadnej mierze retoryczne. Przede wszystkim, jeśli drugi człowiek jest „życiem” lub „świadomością” całkowicie różniącą się od jego ciała lub raczej od sposobu, w jaki ukazuje się nam w sposób cielesny, to mógłby on równie dobrze być aniołem, bogiem lub kimś pozaziemskim.

ludźmi, jesteśmy również „ja” – w liczbie mnogiej; 2) definiujemy ja za pomocą warunków jego dostępności w pierwszej osobie; wynika z tego, że twierdzenie, zgodnie z którym drugi człowiek powinien być danym jako jakieś ja, ale ja inne niż moje, staje się sprzecznością samą w sobie. Jak tego typu donacja jest możliwa? Jeśli ja *określa się* przez wyjątkowy sposób dania w pierwszej osobie, to znaczy w bezpośredniej świadomości, jaką o nim posiadam, i że ja jedynie jestem w stanie ją mieć – to wszelka możliwość poznania jakiegoś innego ja, *alter ego*, wydaje się od samego początku skompromitowana. Trzeba wymyśleć jakieś specjalne działanie, a nawet specjalną władzę (*faculté*), by spróbować zdać z tego sprawę. Donacja drugiego człowieka staje się tajemnicą, ponieważ winna sprostać dwom wymaganiom na pierwszy rzut oka nie do pogodzenia: 1) bycie *donacją* jakiegoś ja, 2) bycie donacją *ja innego niż moje*. Powstaje pytanie: w jaki sposób można konkretnie opisać taki stan rzeczy z punktu widzenia fenomenologicznego, zakładając że można to zrobić; zaś możliwość, w innych terminach, zdania sprawy z „konstytucji drugiego człowieka” staje się tym samym wtórna. Albowiem, jakikolwiek byłby sposób podejmowania opisu takiej „konstytucji”, to, co ma być tak ukonstytuowane podlega dwóm wymaganiom nie do pogodzenia, a zatem jest niemożliwe.

Nie pozostaje więc nic innego jak takie rozwiązanie: twierdzić, że *alter ego* nie jest *samo dane* lub *we własnej osobie*, lecz jedynie poprzez coś innego, wskazówki lub symptomy jego obecności. Luka do wypełnienia zostaje przywrócona i obecnie pytanie brzmi: w jaki sposób przejść od tych wskazówek do samego „drugiego człowieka”. Jednakże nie można odpowiedzieć na to pytanie, przyjmując, że idea niebezpośredniego dostępu *zakłada* ideę dostępu bezpośredniego, i że każda oznaka lub symptom czegoś innego może pełnić swoją funkcję oznaki tylko, gdy jest możliwy przynajmniej w sposób minimalny dostęp bez zapośredniczenia do tego, czego jest oznaką. Dym może być znakiem ognia tylko dlatego, że ten może sam się prezentować w naszym doświadczeniu. Nawet to, co nie może być bezpośrednio obserwowalne,

powinno tu mieć przynajmniej w sposób idealny jakieś możliwe fenomenalne potwierdzenie. Raz ustanowiona luka między samym drugim człowiekiem (jego „ja” lub jego świadomością) i jego manifestacją staje się faktycznie niemożliwa do pokonania, ponieważ sama definicja ja zawiera już w sobie to, że to ja nie może być *dane* inaczej, jak tylko w pierwszej osobie.

Ten sam problem można jeszcze przeformułować w trzeci sposób. Jak na to kładzie nacisk Ortega y Gasset, świat fenomenalny w porządku fenomenologicznym charakteryzuje fakt, że zawiera on w sobie tylko jedno i wyjątkowe ja, dla którego się fenomenalizuje, dla tego, którym jestem ja sam. Świat fenomenalny jest z istoty zawsze światem-dla-mnie, który tu jestem jedynym i wyjątkowym ja. Chodzi tu o konsekwencję wcześniejszych twierdzeń, ponieważ od momentu, gdy definiuje się świat fenomenalny jako świat-dla-mnie, i że w takim świecie ja sam mogę być dany sobie samemu *osobiście*, jako że jestem dany sobie *w pierwszej osobie*, wynika z tego, że ten fenomenalny świat dopuszcza tylko jedno ego, moje. Wobec tego, drugi człowiek powinien ujawniać się w tym świecie fenomenalnym „moim”, odmawiając siebie temu samemu fenomenalnemu światu, w tej mierze, w jakiej jest on inny niż ja. To właśnie doprecyzowuje Ortega y Gasset:

I oto teraz ukazuje się w tym *świecie moim* byt, który mi się prezentuje, jakkolwiek w formie wspól-obecności, jako będący również „ludzkim życiem”, w konsekwencji wraz ze swoim życiem – nie moim – a zatem także wraz ze swoim światem, który źródłowo nie jest *moim*. Rzecz jest wielka i niesamowita, jakkolwiek jest dla nas codzienna. Paradoks jest fenomenalny, gdyż wynika z tego, że w horyzoncie mojego życia, *które polega wyłącznie na tym, że jest moje i tylko moje*, i które z tego powodu właśnie jest samotnością tak radykalną, tu jawi mi się inna samotność, inne życie, odizolowane ode mnie w sensie ścisłym, a które ma swój świat, świat obcy mojemu, *inny świat*<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> J. Ortega y Gasset, *L'homme et les gens*, s. 110 (podkr. moje) [przekł. M.D.].

Na nowo Ortega y Gasset przyznaje, że mamy do czynienia z „rzeczą wielką i niesamowitą”, z „fenomenalnym paradoksem”. Ale czym jest fenomenalny paradoks? Twierdzić, że paradoks jest *fenomenalny*, to twierdzić, że może być jedynie wybiegiem: jeśli jest to ten przypadek, to nie ma co się zajmować tym, że opis fenomenów jest niespójny. To wystarczy by wyzbyć się wszelkiej idei *fenomeno-logii* i pogрузić się w ciszy. Jednakże, nie ma w rzeczywistości absurdalnych fenomenów, są tylko absurdalne opisy fenomenów.

Co wynika zresztą z wzięcia na poważnie samej idei *fenomenologii*? Odpowiedź jest względnie prosta i została zapowiedziana przez samego Husserla: fenomenologia polega na uwzględnieniu ukazywania się (*l'apparaître*) jako prawomocnego źródła opisu. Pozostaje dowiedzieć się, jaki jest fenomen, który ustanawia tutaj swoje wymagania dla działalności opisowej, fenomen, od którego powinna rozpoczynać każda próba zdania sprawy ze sposobu donacji drugiego człowieka. Otóż jedynym fenomenem, który może odgrywać tę rolę, jest *donacja samego drugiego człowieka w świecie, to znaczy, prawdę mówiąc, w tym samym, co mój, świecie*. Inaczej mówiąc, drugi człowiek jest dany: a) w świecie, b) w tym samym świecie, w którym ja zajmuję miejsce i z równym mojemu prawem. Ten świat w nie mniejszym stopniu nie jest ani „jego”, ponieważ pojawia się on w nim we własnej osobie, ani „moim”, gdyż umieszczam go w perspektywie wychodzącej od mojego fenomenalnego ciała. Jest to zatem świat, jaki *ab initio* obaj dzielimy, to samo miejsce naszego spotkania. W sumie drugi człowiek nie pojawia się nigdzie indziej, jak tylko w *tym fenomenalnym świecie* i jest tu obecny we własnej osobie, a nie poprzez sobowtóra lub awatara. „Przyjmując ukazywanie się jako prawomocne źródło”, nie może w tej sytuacji, jeśli to wyrażenie oznacza cokolwiek, znaczyć niczego innego, jak tylko przyjąć *ukazywanie się drugiego człowieka w tym jednym i wspólnym świecie* za źródło wszelkiej ważności opisu fenomenologicznego. I tylko na tej podstawie [można] stawiać pytania, jaki jest status naszych dwóch cielesnych „podmiotowości”. Słowem, *prosta*



*donacja drugiego człowieka w tym samym co mój świecie unieważnia, tylko ona, samą ideę „zamknięcia egologicznego”.*

W przeciwnym razie opis, który stał się obiegowym w filozofiach postkartezjańskich, podporządkowujący sposób manifestowania się drugiego człowieka sprzecznym warunkom – jednocześnie bycia ja i ukazywania się w *moim* świecie, w którym tylko ja sam ma władzę bycia jednym – prowadzi w nieuchronny *sposób* do podwojenia drugiego człowieka. Mielibyśmy z jednej strony to, co ostatecznie może spowodować jego wejście w *moje* pole fenomenologiczne (nazywamy tę „składową” drugiego człowieka jego „cielesnością” (*sa chair*), a z drugiej, to, co nie może ukazać się w tym świecie, to, czego mu się odmawia z zasady: jego świadomość lub jego ego. Jak tylko ta dychotomia zostaje ustanowiona, (natychmiast) trzeba znaleźć coś nadającego się do wypełnienia luki, która zostaje tym sposobem wprowadzona, a to, co się przydaje, generalnie przyjmuje formę jakiejś szczególnej władzy psychologicznej, zdolnej do urzeczywistnienia cudu przeniknięcia drugiego człowieka do *mojego* świata lub przeniknięcia mnie samego do świata drugiego człowieka: *Einfühlung*, *empathia* lub *intropathia* Teodora Lippsa i jego następców. Rodzi się „problem drugiego człowieka”. Problem ten ma prostą postać, a mianowicie: w jaki sposób przejść od pierwszego aspektu drugiego człowieka do drugiego, od jego aspektu zdolnego do zintegrowania się ze światem postrzeganym w terminach solipsystycznych, do jego aspektu, gdzie tego nie można? Jednak to „rozwiązanie” przychodzi zbyt późno, by rozwiązać problem, który stał się nierozwiązywalny poprzez swoje wyjściowe sformułowanie. Albo nie udaje mi się bowiem zdać sprawy z *egotypczności* (*egoité*) drugiego człowieka (ponieważ w tym świecie „moim”, może być tylko jedno ego), albo nie udaje mi się zdać sprawy z jego inności (*altérité*), gdyż nawet jeśli jakimś cudem mógłbym przenieść na niego wychodząc od siebie samego sens ego poprzez akt specjalnego *Einfühlung*, to to ego mogłoby być tylko moje i ciągle nie rozumielibyśmy co czyni z drugiego człowieka *alter ego*). Konsekwencją tego paradoksu jest, że drugi

człowiek powinien dla mnie pozostawać *niedostępnym* w ruchu, w którym mi się ujawnia:

(...) ponieważ nie jest inny w powierzchownym sensie jak kamień, który widzę lub który mogę dotknąć jest inny niż ja, lub inna rzecz jak drzewo itd., ale w sensie, w którym kiedy drugi człowiek pojawia się przede mną, ukazuje mi się to, że jest inny niż moje całe życie, że cały mój świat, w konsekwencji to, co jest radykalnie inne, niedostępne, niemożliwe do przeniknięcia, a co jednakże istnieje, istnieje jak kamień, który widzę i który dotykam<sup>23</sup>.

Zatem tym, co „radykalnie inne”, i w konsekwencji zasłonięte dla mnie, istotową zasłoną („niemożliwą do przeniknięcia”, jak powie Ortega y Gasset) jest inna świadomość w tej mierze, w jakiej transcenduje ona w sposób absolutny moją. Wniosek ten prowadzi nas do rozpoznania dodatkowego punktu. Do grona filozofów postkartezjańskich musimy zaliczyć filozofię „radykalnego Innego” lub „absolutnego Innego”, jaką jest filozofia Lévinasa. W tej filozofii ostatecznie mamy do czynienia z gestem dokładnie analogicznym do gestu wykonanego przez Ortegę y Gasset, a mianowicie z *przeformowaniem aporii niedostępności drugiego człowieka w „rozwiązanie” paradoksalne*. Od chwili, gdy drugi człowiek pozostaje dla mnie na zawsze ukryty, ponieważ radykalnie transcendujący, jego manifestacja jest do pomyślenia nie jako ukazywanie się *w świecie*, lecz jako ukazywanie się *poza światem*: jako to, co Lévinas nazywa „twarzą”. Drugi człowiek zostaje wykluczony przez swoją absolutną inność z wszelkiego włączenia w świat rozumiany jako porządek Tego-samego i „całości”. Jest on tylko Nieskończonością pojawiającą się w skończoności bez żadnego ujawniania tego. Zewnętrzność twarzy zakłada określenie podmiotowości jako *wewnętrzności* i świata jako „źródło *mojego*”, by pozwolić drugiemu człowiekowi dać o sobie znać,

<sup>23</sup> Tamże, s. 111.

zrywając z tym światem, oddzielając się od jego fenomenalności w całości. Odtąd następuje odwrócenie, któremu Lévinas poddaje kartezjański zestaw (*dispositif*) bez zakwestionowania jego uzasadnienia: odtąd to Inny, w swojej absolutnej „zewnętrzności” przyjmuje tradycyjne atrybuty kartezjańskiego i husserlowskiego *ego* – *kath`auto*, absolutność, a nawet status prawdziwej „substancji” – podczas gdy teraz *ego* zostaje określone przez jego względność wobec drugiego, zgodnie z modalnościami „traumatyzmu”, „podległości” i nieskończonej odpowiedzialności. To odwrócenie podmiotu-suwerena w podmiot-wasala pozostaje w całości określone przez zestaw, który zamierza odwrócić, ale w którym faktycznie poprzestaje na przestawieniu terminów. Mimo że Lévinas przesunie akcent z Ja na Drugiego człowieka, to pozostaje on, jeśli można tak powiedzieć, zależny od tego samego zestawu, jakim jest zestaw metafizyk postkartezjańskich w ich całości – przynajmniej wobec tego, co stanowi *problem*, na który usiłuje odpowiedzieć.

### III

Czy można opisać fenomenalność innego zachowując prawo do jego tajemnicy, ale nie podpisując się pod założeniami, o których przed momentem przypomnieliśmy? Czy jest możliwe przyznanie drugiemu człowiekowi tajemniczości bez uznania jej za pozaświatową? Czy możemy przyjąć, że drugi człowiek jest dla nas często ukryty bez wyciągania z tego wniosku, że nie jesteśmy, on i ja, z tego samego świata?

Trzeba doprecyzować sens odpowiedzi, którą aż dotąd naszkicowaliśmy. Jedyne sposoby opisu tego postępu drugiego człowieka, w którym utrzymuje się on mimo wszystko w rezerwie, polega na podobnym wyjściu od świata jednego i wspólnego, w którym obydwaj znajdujemy miejsce i który jest *neutralny wobec naszych różnic*. Tylko jeśli porzucimy ideę, że świat fenomenalny jest „moim” w mocnym sensie, w sensie, w którym byłby „włączony” w moje własne *ego*, jako horyzont wszystkich

konstituujących czynności, tylko wtedy możemy zdać sprawę jednocześnie z faktu, że ukazywanie się drugiego człowieka dokonuje się w świecie, tym samym świecie, w którym ja jestem umieszczony, i z asymetrii, która wszakże istnieje między nami. Ale czy można rzeczywiście utrzymać ideę, zgodnie z którą pole fenomenalne – co można również nazwać „światem” we właściwym sensie fenomenologicznym – jest *neutralne w relacji do różnicy ja/drugi człowiek*? Czy świat fenomenalny nie jest ostatecznie subiektywny w samej swojej naturze? Czy nie jest on „moim” w tym sensie, w jakim ja byłbym jedynym ego, dla którego on mógłby się ujawniać jako taki.

Na wstępie wydaje się koniecznym odrzucenie urzeczownikowania ego, czemu jako pierwszy uległ Kartezjusz, bowiem to urzeczownikowanie zawiera już w sobie zasadniczą różnicę między ego i człowiekiem, a wraz z nią, absolutnie prywatny charakter dostępu do tego ego. Kiedy ten prywatny charakter dostępu do ego raz zostaje ustanowiony, nieodwracalnie towarzyszą mu wszystkie konsekwencje wyliczone przez Ortegę y Gassetta. Wynika z tego, że jedynym podmiotem, jakiego potrzebujemy na początku opisu, jest ten, który pojawia się w polu fenomenalnym, jako tożsamy ze swoim ciałem; jest to podmiot z konieczności *cielesny*, centrum doznań, percepcji i emocji, o ile tym my sami jesteśmy. Na drugim miejscu wypada zauważyć, że nawet jeśli świat fenomenalny lub „świat życia” jest faktycznie spolaryzowany wokół ciała zajmującego tu wyjątkowe miejsce, odgrywającego tu rolę ośrodka pewnych doznań (ból, ciepła itd.) i perceptywnego centrum dla percepcji, to nie wynika z tego, że to pole fenomenalne powinno być zamierzone jako subiektywne „w swojej tkance”. To pole w sposób absolutny nie jest ukonstituowane przez wielość „myśli” w sensie Kartezjusza lub „przeżyć” w sensie Husserla. Stały napęd idealizmu (ale również jego antytezy, naturalizmu teorii neurofizjologicznych, który ogranicza się do zastąpienia tradycyjnego podmiotu mózgiem, oraz reprezentacji tego pierwszego neuronalnymi *patterns* mającymi swoje siedlisko w mózgu) leży w następującym *implicite* wnioskowaniu: z idei,

zgodnie z którą świat fenomenalny zostaje ustrukturuwany przez bieguny ciało–świat, to znaczy rządzi nim funkcja perspektywy wyznaczona przez moje własne ciało, umieszczone w absolutnie centralnej pozycji, wyprowadza się ideę, zgodnie z którą ten sam fenomenalny świat powinien być subiektywny w samej swojej tkance, to znaczy ontologicznie zależny od tego pomiotu (lub od jego mózgu). Świat staje się więc czystym tworem tajemniczych czynności ego (lub naszej maszynierii neuronalnej: zamieniamy idealistyczny subiektywizm na subiektywizm naturalistyczny).

Należy jednak odrzucić taki wniosek. Świat fenomenalny w swojej nieziennej strukturze ujawnia korelację między moim ciałem i sposobem ukazywania się rzeczy; ukazuje mi się według określonej perspektywy, mojej; nie wynika jednak z tego absolutnie, że ten świat byłby „moim intencjonalnym tworem”, transcendencją „ukonstytuowaną” w *immanencji* czystego ego. Jediną rzeczą zależną ode mnie w fenomenie świata jest perspektywa, w której on się ukazuje, a nie *to, co się ukazuje* w tej perspektywie. *Fenomenalność* świata jest własnością relacyjną, jaką on posiada, ale *to, co tę własność posiada*, nie jest w żadnym razie czymś wewnątrznie relacyjnym, a więc ontologicznie zależnym wobec mnie samego. Odwrotnie, świat fenomenalny nie jest duplikatem świata we mnie. *Jest to* ten sam realny świat ale dany zgodnie z pewną perspektywą. Fenomeny nie są mentalnymi pośrednikami, które utrzymywałyby nas w dystansie wobec rzeczywistości: *one same są rzeczywistością*. W swojej treści fenomenologicznego sensu świat, który mi się ukazuje, jest tak w niewielkim stopniu „mój”, tak w niewielkim stopniu zwykłym „horyzontem” w obrębie zawsze niedokończonego procesu konstytucji, że *wszystko temu przeczy*; w przeciwieństwie do pierwotnej lokalizacji, jaką zajmuję za sprawą mojego ciała, które jest pierwowzorem „mojego” w ogóle, nie tylko ten świat nie może przyjmować żadnych wrażeń lub stanów afektywnych, które są mi dane jako sposób doświadczania mnie samego i lokalizują się w moim fenomenalnym ciele, ale na dodatek różni się on od tego ciała treściami (*determinations*) z jego

punktu widzenia świadczącymi o jego radykalnej inności. Ten świat nie ma nic „subiektywnego”, jeśli prototypu wszelkiej „subiektywności”, czy lepiej wszelkiej „mojności” dostarcza właśnie moje ciało. Na przykład nic w tym świecie nie może oferować lokalizacji dla doznań i stanów, dzięki którym rozpoznaję moje ciało jako moje i odróżniam je od całej reszty. A jeśli ten świat nie ma nic subiektywnego, to nie zostaje on również „włączony” w jakiś sens, który wiązałby się z moją własną immanencją. Wynika z tego, że główna hipoteka, która wisiałaby nad możliwością przyjęcia bezpośredniej, a nie zapośredniczonej przez „znaki” lub „ekspresje” donacji drugiego człowieka *w samym świecie* tym samym okazuje się być zniesiona. Już nic nie przeszkadza, by stwierdzić, że drugi człowiek – inne ciało – ukazuje się w polu fenomenalnym na tych samych prawach, jak ja sam.

Jeśli przyjmiemy, że świat fenomenalny jest neutralny wobec rozróżnienia ja/drugi człowiek, będąc oczywiście danym zgodnie z poszczególną perspektywą, że jest on asubiektywny będąc ustrukturuowanym przez bieguny ciała fenomenalne/świat, to trzeba z tego wyciągnąć wniosek, że „problem drugiego człowieka”, tak jak został on w sposób klasyczny sformułowany, jest źle postawiony. Problem ten opiera się na twierdzeniu, zgodnie z którym drugi człowiek powinien być przede wszystkim dany w „formacie” poznawczym zgodnym z subiektywnością świata fenomenalnego (zwykłe ciało [*corps*] różniące się od psychiki, cielesność [*chair*] różna od jej ujęcia jako *alter ego* itd.), aby mógł, następnie, przekroczyć lukę, która mnie od niego oddziela przy pomocy specjalnej czynności poznawczej. Jak to zauważył Heidegger, jeśli raz założy się taki odstęp, niemożliwym staje się jego pokonanie<sup>24</sup>. Drugi człowiek zostaje fatalnie podzielony na dwie części: po jednej stronie jest to, o czym sądzi się, że prezentuje się

<sup>24</sup> Heidegger jednak nie wyciągnął z tego wszystkich konsekwencji, ponieważ cały czas czynił ze świata składnik konstytutywny transcendencji *Dasein*, element bycia „subiektywności rozumianej ontologicznie”, ontologiczną cechę samego *Dasein* jako „bycia-w-świecie”.

w obrębie mojej immanencji (była to immanencja nie psychologiczna, czysto intencjonalna) oraz (po drugiej) to, co tego nie może. W rzeczywistości podział ten czyni niemożliwym do rozwiązania problem, na który miał stanowić odpowiedź. Donacja drugiego człowieka według tego formatu, które jest zgodny z domniemaną subiektywnością „mojego” świata, nieuchronnie przekształca drugiego człowieka w przedłużenie mnie samego, i zawsze będzie brakowało motywacji, o którą mogłaby mnie zapytać *inna* niż moja egzystencja, egzystencja drugiego człowieka, i tym samym spowodować moje wyjście z mojego wewnętrznego więzienia. Czynność *Einfühlung* zakłada samą siebie; może ona uzyskać punkt wyjścia i motywację tylko z faktu, że drugi człowiek *już się wobec mnie pojawił*, że już zerwał kajdany mojej samotności. Cała sprawa wygląda inaczej, jeśli przyjmiemy, że jedynym uprawnionym punktem wyjścia opisu fenomenologicznego ukazującego się świata jest donacja innego w tym świecie. Jest to jedyne możliwe zakorzenienie fenomenologii, która *w sposób efektywny* przyjmuje ukazywanie się – nie zaś metafizyczne przesady – jako prawomocne źródło opisów.

Można by nam zarzucić, że świat fenomenalny nie może być jednocześnie percepcyjny, zorganizowany wokół naszego fenomenalnego ciała, i asubiektywny, to znaczy neutralny w swojej istocie wobec rozróżnienia ja/drugi człowiek. Centralne miejsce perspektywy, jaką zajmuje moje ciało w wizualnym spektaklu, a bardziej ogólnie, w porządku percepcji, można w konsekwencji *wyjaśnić* tylko genetyczną i przyczynową rolę, jaką odgrywa to ciało w „genezie” ukazywania się, a zatem w rozpościeraniu się świata fenomenalnego obdarzonego takimi strukturami. Świat fenomenalny może mi się ukazywać tak, jak się ukazuje, tylko dlatego, że moje ciało jako fizyczny i neurofizjologiczny zestaw pełni tutaj przyczynową rolę, co pociąga za sobą, że ten fenomenalny świat jest „wytworem” (*production*) tego fizycznego zestawu wraz z jego zmysłowymi organami, jego centralnym i odśrodkowym układem nerwowym i zbiorem jego fizjologicznych własności. W sumie, pole fenomenalne jest co najmniej

„subiektywne” *poprzez swoje pochodzenie* i to już wystarczy, by zdyskwalifikować tezę o rzekomej „neutralności” tego świata.

Przesłanka argumentu jest słuszna, ale wniosek nie zostaje wyciągnięty. Nie ma faktycznie żadnej wątpliwości, że moje ciało może figurować tym samym w centrum świata fenomenalnego tylko dlatego, że pełni ono przyczynową rolę w jego manifestowaniu. Ale *co* właściwie pełni tę przyczynową rolę? Nie jest nim moje *ukazujące się* ciało, ponieważ nie może ono jednocześnie być częścią ukazywania się i jego źródłem – czy raczej *jednym* z jego źródeł. Jedynym ciałem, jakie może pełnić tę rolę, jest więc moje ciało *jako fizyczny i fizjologiczny zestaw*. Gdyby jednak to ciało pełniło taką funkcję, to nie potrafilibyśmy wyciągnąć z tego wniosku, że produkt jego przyczynowego oddziaływania powinno się uznawać za „subiektywny”, nawet w stosunku do *jego pochodzenia*. A to dlatego, że ciało fizjologiczne, ten czysty przyczynowy zestaw sam nie może w żaden sposób być ujmowany jako „subiektywny”, w odróżnieniu od ciała fenomenalnego, i nie pozwala również przenieść, by tak rzec, tej charakterystyki na fenomeny, których ukazywanie się warunkuje przyczynowo. Jeśli prawdą jest twierdzenie, że ciało fenomenalne jest „moje”, ponieważ jest miejscem, w którym fenomenalizują się fenomeny, które mogą łączyć tylko ze mną samym (bóle, różnego rodzaju doznania), to nic nie stoi na przeszkodzie, by rozciągnąć tę charakterystykę na ciało fizjologiczne jako czysty klaster komórek lub organizm. Ten ostatni, przeciwnie, stoi poniżej samego rozróżnienia na „własne”, „niewłasne”, „moje”, „obce”. Z faktu, że to ciało pełni funkcję przyczynową w genezie ukazywania się, nie można zatem wyciągnąć wniosku, że pole fenomenalne byłoby z definicji subiektywne, byłoby „transcendentalną własnością” mojego ego<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Oczywiście, nie jest rzeczą fenomenologii wypowiedanie się o tych przyczynowych procesach, które czynią możliwym podwójną charakterystykę świata fenomenalnego: jego charakter perspektywiczny, a jednocześnie jego asubiektywny charakter. Tę kwestię mogą rozjaśnić tylko badania



Wychodząc od tego momentu, w którym godziny się ze stwierdzeniem, że drugi człowiek pojawia się w tym samym co mój świecie, znika wszelka luka, która wydawała się być konieczna do zastosowania pomiędzy donacją drugiego człowieka jako fenomenu „immanentnego” mojej świadomości i samym „drugim człowiekiem” jako obcą podmiotowością. To ten sam „drugi człowiek”, który jest identyczny ze swoim ciałem, to znaczy z jego sposobem prezentowania mi się *bez żadnego rodzaju zapośredniczenia*, jest mi dany w tym samym co mój świecie, ale oczywiście w inny niż mój sposób. Jego ciało nie jest dla mnie tym pierwotnym zlokalizowaniem, w którym mieszczą się pewne specyficzne doznania lub pobudzenia, takie, które mogą być zlokalizowane tylko w moim własnym fenomenalnym ciele: bóle, odczucia zimna i ciepła, zmęczenia, wyrazy emocji i tym podobne. Nie może być ono także usytuowane w centrum tego pola fenomenalnego, lecz zawsze na jego peryferiach. Doznania drugiego człowieka są mi niedostępne – *ale nie świat, na który jest on otwarty*, ponieważ ten świat jest również moim i od samego początku go dzielimy. Perspektywa drugiego człowieka na ten świat jest dla mnie ukryta i zasłonięta, podobnie jak centralne miejsce, jakie zajmuje on poprzez swoje ciało fenomenalne w tym świecie, tak jak się on odsłania dla niego. Jednakże ta zasada różnicująca w żaden sposób nie zagraża możliwości drugiego, by zamieszkiwał ten sam, co mój świat, świat, który nie jest ani „mój”, ani „jego”, lecz jest jednym i szczególnym wymiarem, w którym dokonuje się nasze spotkanie. Świat, który możemy przemierzać i badać jeden i drugi, zgodnie z dwoma bliźniaczymi i skorelowanymi perspektywami, które ciągle się

empiryczne, co do których autor nie ma kompetencji. Jednakże fenomenologia ma za cel przygotowanie terenu dla takich analiz i pokazanie, że, przynajmniej w porządku opisowym, niektóre założenia wspólne kartezjanizmowi, fenomenalizmowi i pewnej odmianie „subiektywizmu neuronalnego” są być może nieuzasadnione.

krzyżują, zaznaczając lineamenta dzielonej, a nawet niepodzielonej przestrzeni.

Tym samym twierdzenie, że drugi człowiek ukazuje się cielesnie w tym samym, co mój fenomenalnym świecie, w świecie neutralnym wobec naszych różnic i że chodzi tu o pierwszy *de iure* fenomen, od którego wszelka fenomenologia powinna wychodzić, nie oznacza absolutnie zanegowania różnicy fenomenologicznej, która pozostaje między naszymi ciałami, fenomen, który jawi mi się jako mój i niezbywalny, od którego uzyskuję moje miejsce i sytuację w świecie i wraz z którym przeciwnie nigdy nie mogę być całkowicie zbieżny, ponieważ jest on miejscem ukazywania się jakiegoś *alius* roztaczającego na świat swoją własną perspektywę. Ten werdykt pozwala zdać sprawę z samej różnicy: gdyż obecnie w zagłębieniu świata fenomenalnego podzielonego przez nasze różne i bliźniacze perspektywy, poniżej tej strefy niezróżnicowania, która obejmuje nas oboje, zarysowuje się obszar szczególnej bliskości (*intimité*), bliskości mojego własnego ciała. Świat nie jest już więc strukturą podmiotu, szeroka siecią, którą zarzucałby on na rzeczy, by je zagarniać jak ekscytujące trofea, nie jest już nawet elementem konstytuującym bycie-w-świecie jako określenie ontologiczne *Dasein*. Ujmować świat w ten sposób oznacza zawsze i ciągle łączyć go z moją własną podmiotowością, czynić z niej proste rozszerzenie mojej samotności.

Na bazie tego opisu, który należałoby uzupełnić, możliwym staje się powrót do naszej wyjściowej kwestii. W jakim sensie drugi człowiek pozostaje dla nas zawsze ukryty, nieznan? Jak rozumieć „tajemnicę”, która go otacza i która wydaje się niemożliwa do rozwiania? Obecnie rozumiemy, że próba złączenia tej tajemnicy z absolutną transcendencją *alter ego* lub z nieskończonością przebijającą skończoność w jej niewyjaśnialnej epifanii była od początku skazana na porażkę. Inny nie ukazuje mi się na marginesie świata, jak przechodzący przezeń. Ma on swoje miejsce w nim. *Jest* on tym dostępnym ciałem i początkiem ekspresyjnej gry myśli oraz emocji, które są

mi dostarczane bez reszty w samym miejscu jego pierwszego pojawienia się. Oczywiście, to ciało, które prezentuje mi inny, czy raczej, które *jest* innym, jest również tego rodzaju, że w nim lokalizują się pierwotnie doznania i odczucia, jakich drugi człowiek doświadcza w pierwszej osobie, a których ja nie mogę doświadczać na jego miejscu. Nasze doznania zmysłowe w tym sensie nigdy się nie pokrywają. Jednakże nic z tego nie może nas odciąć od tego źródłowo wspólnego, przed-subiektywnego lub a-subiektywnego świata, w którym jesteśmy oboje usytuowani i do którego prowadzą nasze perspektywy. Świat postrzeżony w konsekwencji nie jest ani sumą doznań, ani nawet nie jest „ukonstytuowany” na bazie takich doznań. Daleko do tego, by każda percepcja składała się z doznań, doznanie jest tylko fenomenem ograniczonym do wnętrza fenomenalności. Obszar, w którym lokalizują się moje doznania cielesne przecina obszar szczególnej intymności/życia osobistego (*intimité*) w obszarze rządzonym przez bezosobową fenomenalność, a cała reszta tej dziedziny nie może być postrzegana jako rozszerzenie tego obszaru intymności. Błękit morza i zieleń łąk nie są doznaniem.

Jeśli jednak wykluczmy, że drugi człowiek jest mi dany jako zaszczytna transcendencja, to co nam tym samym tutaj pozostaje, czy całkowita nieprzejrzystość i pełna tajemniczość, którą można by mu przyznać? W pewnym sensie, prawdą jest coś zupełnie odwrotnego. Tylko jeśli drugi człowiek jest nam dostępny bez żadnych czynności zapośredniczających, może on również przedstawiać dla nas całkowitą tajemnicę, którą pozostanie na zawsze. Albowiem nieprzejrzystość drugiego nie polega wcale na tym, że w jego manifestowaniu się pozostawałby on zawsze za kulisami. Kluczem do jego tajemnicy jest zakres jego *wolności*<sup>26</sup>,

<sup>26</sup> Lévinas nie przeoczył zresztą tego fenomenu: „Obcość innego, sama jego wolność! Tylko byty wolne mogą być dla siebie obce. Wolność, choć jest im »wspólna«, jest właśnie tym, co je dzieli”, zob. *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 73. Ale Lévinas

to znaczy jego zdolność do chowania się przed nami na tysiąc sposobów, do uchylania się zmianom, do przebijania się, i tym także jest radykalna *niepowtarzalność* (*singularité*), która towarzyszy tej wolności, nadając jej radykalną nieprzewidywalność.

Przydatnym będzie zatrzymać się dłużej nad tymi dwoma określeniami, choć są one w pewnym sensie banalne. Inny nie tylko jest innym niepowtarzalnym; posiada on swój niepowtarzalny sposób bycia innym. Z faktu jego wolności roi się o niewykorzystanych możliwościach, które sprawiają, że nasza znajomość z drugim, daleka, by zamykać się na pewności posiadania, zawsze jest sposobem doświadczania naszej własnej niepewności wobec obecności, która nas przerasta i ucieka od nas ze wszystkich stron, obecności znikającego bytu – aż do jego snu. Ta niepowtarzalność i ta nieprzewidywalność są znakiem tajemnicy drugiego, jak to z nową siłą sugeruje powieściopisarz. Nawet pogrążona we śnie i ograniczona w całości do swojego ciała, nawet określona i opisana na wzór rzeczy, którą można by trzymać w polu spojrzenia, Albertyna pozostaje nieczytelnym talizmanem. „Miałem takie wrażenie, że w całości ją posiadam” deklaruje narrator *La prisonniere*, a chwilę później wykrzykuje: „To, czego wtedy doświadczałem, to była miłość wobec czegoś tak czystego, tak niematerialnego w jej zmysłowości, tak tajemniczego, jak gdybym stanął wobec duchowych stworzeń, które są piękne z natury”. Nawet unieruchomiona, porzucona i zamknięta w granicach swego ciała Albertyna pozostaje „całym pejzażem”: światem niewyczerpalnych możliwości czy raczej wielością równoległych światów nieuznanych przez narratora. Nie jest więc już jedną, lecz „niezliczonymi młodymi dziewczynami”. To dlatego nasza znajomość z drugim, wszelka „wiedza”, jaką moglibyśmy o nim nabyć, zawsze pozostają sposobami mierzenia zakresu naszej niewiedzy i wystawiają nas na to, co przekracza wszelką władzę

nie ujawnił tego, że to źródło nieprzejrzystości jest różne od tego, które on sam przywołuje w swoich tekstach.

przewidywania. Im bardziej znamy kogoś, tym, w pewnym sensie, mniej o nim wiemy. Tam, gdzie sądzimy że jest znajomość, tam również [odkrywamy] obcość, która absolutnie przekracza wszelką wiedzę. Również pierwsza relacja z drugim nie jest przede wszystkim i zasadniczo relacją wiedzy, lecz niewiedzy. Współistnieć z drugim to ciągle doświadczać tajemnicy danej w pełnym świetle. Nie jest tak, jak sądził Lévinas, iż Proust odsłonił przed nami „totalną inność” drugiego człowieka w teatrze naszej samotności<sup>27</sup>. Wszelka inność jest *względna* z definicji. Nie jest tak, że wszelkie poznanie drugiego człowieka byłoby nam niedostępne z zasady. Ale to poznanie, w tym względzie, w jakim jest poznaniem wolności – i w szczególny sposób jej użyciem – zawsze pozostaje w przeszłości i może jedynie być porażką wobec tej właśnie wolności. Należałoby mówić o tajemnicy drugiego tak, jak mówi się o „tajemnicy” malarza: jego wyjątkowy sposób, jego niepodrabialny styl, wyjątkowy znak fabryczny.

Możemy wszystko „wiedzieć” o jakiejś osobie: o jej gustach, dążeniach, tendencjach, zwyczajach, a jednak nic z tej wiedzy, nic z natury nie jest w stanie nas chronić przed jej zmianami, nieprzewidywanym woltami czy bardziej ukrytymi ewolucjami jej wolności. „Gilberta – stwierdza *Le temps perdu* – była jak te kraje, z którymi nie ośmielamy się wchodzić w sojusze, ponieważ

<sup>27</sup> Zob. interpretacje levinasowskiego Prousta w: tenże, *Noms propres*, Fata Morgana 1976 [wyd. polskie, tenże, *Imiona własne*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, przede wszystkim s. 117–118], gdzie inność drugiego człowieka u Prousta jest interpretowana na podstawie fenomenu Erosa, a nie fenomenu twarzy w sensie etycznym, a Prousta charakteryzuje jego „amoralizm” (s. 115). Niemniej jednak pozostaje faktem, że oryginalność Prousta polegałaby według Lévinasa na „sytuowaniu realności w relacji do tego, co względem niej zawsze pozostaje inne, z innym człowiekiem jako nieobecnością i tajemnicą, na odkrywaniu jej w samej bliskości Ja, na zainaugurowaniu dialektyki, która ostatecznie zrywa z Parmenidesem” (s. 118) – na opuszczeniu orbity Całości, a wraz z nią orbity metafizyki.

zbyt często zmieniają rządy”<sup>28</sup>. Jeśli znać oznacza zawsze również przewidzieć, to wszelkie poznanie drugiego człowieka jest z istoty domyślne w relacji do tej suwerennej wolności. Nie tylko wszelka relacja z drugim człowiekiem powstaje na podstawie istotnej tajemnicy drugiego, lecz ta tajemnica jest właśnie tym, co pozwala tej relacji zawiązać się i się utrwalić. Nie chodzi tu tylko o *tajemnice* czy „ogród tajemnic”, o którym należałoby, powiedzmy, powiedzieć innemu. Chodzi raczej o szacunek wobec tajemnicy, którą *jest* inny, a który podtrzymuje całą relację jak linę rozciągniętą ponad dwiema nieprzewidywalnościami. Wszelka relacja „utrzymuje się” tylko poprzez zachowaną i respektowaną tajemnicę wolności drugiego. Jeśli taka jest natura nieprzejrzystości drugiego człowieka, to trzeba z tego wyciągnąć wniosek, że tym, co czyni drugiego dla mnie trudnym do zrozumienia i przewidzenia, nie jest coś różnego od tego, co czyni mnie trudnym do przewidzenia i zrozumienia dla mnie samego.

#### IV

Z tego zarysu opisu wynika odnowione rozumienie naszej samotności. Być oznacza izolować się przez istnienie, stwierdził Lévinas. Obecnie widzimy w jakim sensie to twierdzenie jest nie do utrzymania. Jak jednak zdać sprawę w sposób pozytywny z naszej samotności? Jeśli faktycznie istnieje coś takiego jak fundamentalna samotność, samotność, której nie da się zredukować do zwykłego, przypadkowego odizolowania (*esseulement*) z racji takich lub innych okoliczności, ale która byłaby, by tak rzec, przytwierdzona do naszej egzystencji, to owa istotowa samotność nie mogłaby być postrzegana jako zamknięcie w sobie monadycznej podmiotowości. Próbując określić jej sens, wypada

<sup>28</sup> M. Proust, *Albertine disparue*, [w:] *À la recherche du temps perdu*, t. 4, s. 268.

na nowo zwrócić się w stronę pisarzy i poetów, by ją ująć w całym innym horyzoncie obaw i problemów.

Wycofanie innego jako fenomenu nieoddzielnie związanego z jego manifestowaniem się, w podwójnym rejestrze jego wyjątkowości i wolności (które w mniejszym stopniu da się poznać, niż uznać i szanować, to znaczy pozwolić być i pozwolić rozwinąć się) ma jako odpowiednik fakt, że nasza własna egzystencja nie jest zbudowana tylko na gruncie radykalnej samotności, będąc tym, czym jest wbrew naszym więziom i w ich obrębie. Ta samotność nie jest czymś „co byłoby dla nas dopuszczalne do wzięcia lub pozostawienia”, pisze Rilke: „*Jesteśmy samotni (Wir sind einsam)*”<sup>29</sup>. Oczywiście możemy usiłować stworzyć iluzję, że tak nie jest. Istnieje wiele sposobów „oszukiwania samotności”, tak jak oszukuje się nudę. Czegokolwiek jednak byśmy nie robili, jakiegokolwiek dywersji byśmy nie czynili, pozostajemy odseparowani od drugiego człowieka całą gęstością jego suwerennej wolności, a zatem całą rozciągłością jego tajemnicy, która odsyła nas do naszej własnej samotności. Nic nie może całkowicie rozbić tej samotności, która oznacza ogromną niepewność wszystkich więzi zagrożonych nieprzewidywalnością drugiego człowieka i stałą możliwością jego śmierci. Każdą więź ludzką charakteryzuje „niezrównana niepewność (*Eine Unsicherheit ohne Gleichen*)” pisze poeta. Opis tej fundamentalnej niepewności rozwijany przez niego w *Listach do młodego poety* przypomina opis Heideggerowskiej trwogi. W momencie, gdy zaakceptujemy prawdę, zgodnie z którą *jesteśmy* istotowo samotni, Rilke stwierdza:

(...) bez wątplenia doznalibyśmy wtedy zawrotu głowy, ponieważ umknęłyby nam nasze znajome horyzonty. Nic nie będzie już blisko, a odległość zmniejszy się do nieskończoności. Tylko człowiek, który znalazłby się nagle, i nie był do tego w żaden

<sup>29</sup> R.M. Rilke, *Lettres à un jeune poète*, [w:] *Œuvres I, Prose*, red. P. de Man, Seuil, Paris 1966, s. 340.

sposób przygotowany, ze swojego pokoju na wysokiej górze, mógłby doświadczyć czegoś takiego<sup>30</sup>.

Ale takiej samotności zrodzonej z niepewności daleko do przeciwstawienia trwałości więzi ludzkiej; ona, przeciwnie, czyni ją możliwą. Ta trwałość przenika w całości nasze obchodzenie się z innymi, w każdym razie z tymi, którzy realnie liczą się dla nas, stanowi ona ich motor napędowy i sekretne życie, a bez niej wszelka więź z góry jest skazana na porażkę. Samotność, o którą tutaj chodzi, ta fundamentalna niepewność wobec wolności drugiego, jest charakterystyczna czy raczej jest fundamentalną charakterystyką więzi ludzkich jako takich – nie tylko czymś, co odnajdujemy w każdej ludzkiej relacji, czy to synowskiej, miłosnej, przyjacielskiej, ale czymś, na czym *opierają się* wszystkie ludzkie więzi w swojej istocie – czymś, co jednocześnie nadaje im krańcową delikatność i paradoksalną siłę. Albowiem siła naszych więzi nie wygrywa z tą samotnością, zostaje na niej zindeksowana i to jako jej odpowiednik. Jest to być może sens, jaki wypada nadać całej medytacji Rilkego o przyjaźni i miłości, w której daleko od tego, by gruntowna niepewność egzystencji została pomyślana jako powrót ponad wszystkimi naszymi więziami (jak to sugeruje dość nieszczęśliwy obraz „solipsyzmu egzystencjalnego” u Heideggera), istotna samotność, która nas cechuje, przeciwnie, zostaje pomyślana jako *warunek ludzkiej więzi*, jej permanentna szansa:

(...) jak wiele młodych istot nie potrafi kochać, jak wielu ogranicza się do poddania się temu, co się robi zwyczajowo (oczywiście, średnia zawsze pozostanie), i którzy uginają się pod swoim błędem! (...) Ale jak, jeśli są już zdezorientowani, w pośpiechu

<sup>30</sup> Tamże [przekł. M.D.].



uścisku, jeśli stracili to, co jest ich własne, jak odnaleźliby w sobie pole do ucieczki z otchłani, w której zapadła się ich samotność?<sup>31</sup>

Stąd nadzwyczajna charakterystyka, jaka rozwija poeta o „tej miłości, którą przygotowujemy ciężko walcząc”: „dwie samotności siebie chroniące, dopełniające się, siebie ograniczające i pozdrawiające (*zwei Einsamkeiten einander schützen, grenzen und grüssen*)<sup>32</sup>. Chodzi tutaj o samotność, która nie ma nic wspólnego z bastionem solipsyzmu: immanentną dla samej więzi ludzkiej, konstytutywną dla tej więzi, wynoszącą ją do poziomu jej najwyższej intensywności i obdarzającą ją godnością.

Przekład Marek Drwięga

<sup>31</sup> Tamże, s. 336 [przekł. M.D.]. To prawda, że u Heideggera także ekstremalne odizolowanie w trwodze jest warunkiem właściwej troskliwości (*eigentliche Fürsorge*). Jedynym błędem Heideggera jest określeniem tej samotności „solipsyzmem”, co odnawia model, z którym chciał on zerwać.

<sup>32</sup> Tamże, s. 337.