

WSTĘP

Pytanie o drugiego we współczesnej filozofii

Czy nie jest paradoksem, że dwa wielkie dzieła Maxa Schelera – mianowicie *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1916) oraz *Wesen und Formen der Sympathie* (1922)¹ – zostały wydane przed publikacją *Medytacji kartezjańskich* Edmunda Husserla (1931), gdzie jednym z ważniejszych, ponownie podjętych i chyba nigdy nierozwiązanych problemów była kwestia sposobu dotarcia do drugiego człowieka? Jak się okazuje, Scheler poradził sobie tu o wiele lepiej niż ojciec fenomenologii, umieszczając genezę *ja* od razu we wspólnocie z innymi i wykazując w tym zakresie wtórność metody transcendentalnej, która nie może po prostu abstrahować od podstawowego faktu, że każdy człowiek ma zakorzenienie społeczne – i to wcale nie w sensie epistemologicznie niezbędnej intersubiektywności.² Inaczej mówiąc, Scheler dość łatwo i niejako na samym starcie analiz rozwiązał problem, który

¹ Chodzi o drugie rozszerzone i docelowe wydanie.

² Zob. M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1986, s. 319 i nast.

z perspektywy Husserlowskiej fenomenologii stanowił poważne wyzwanie na każdym etapie rozwoju teorii.³ Wyspowe ja transcendentalne, wokół którego odbywa się cały spektakl zjawisk, nawet jeśli pozostaje odniesione do innych poznających monad, nie jest zdolne do tego, aby zdać rzeczową relację z faktów życia społecznego, dotyczących go zupełnie inaczej niż proste dane wewnętrznej świadomości. Intersubiektywność poznawcza nie wystarczy do tego, aby unieść ludzką wspólnotę życia, ponieważ nie ma prostego przejścia od immanentnej pewności w zakresie sposobu prezentowania się czegoś lub kogoś do pewności realnego współbycia z drugim.

Trzeba stwierdzić jedno – trudna droga filozofii do drugiego człowieka oznacza zarówno poszukiwanie nowych rozwiązań, których ukoronowaniem powinna być jakaś filozofia bliskości, jak i oddalanie się od idei bezpośredniego poznawczego dostępu do drugiego osiąganego drogą procedury badawczej. Można by zaryzykować tezę, że drugi człowiek długo nie był wyzwaniem dla myślenia, ponieważ nie pojawił się on jako inny, jako ktoś, kto porusza i prowokuje z zewnątrz, ale że zawsze przebywał gdzieś w pobliżu jako swój – krajan, domownik, współplemieniec, a więc ktoś, kto zawsze zajmuje miejsce wewnątrz. Drugi nie pojawił się więc na horyzoncie poznawczym, ponieważ był stałym, zawsze tak samo niedostrzeganym elementem immanencji ja. Dopóki podmiot pozostawał w bezkonfliktowym zakorzenieniu w swej naturalnej wspólnotcie, drugi nie stanowił dla niego istotnego wyzwania, mogącego zachwiać jego uporządkowanym światem. W tym sensie filozofia człowieka jako suwerennego podmiotu we wszystkich odmianach mogłaby być interpretowana jako świadectwo narastającego kryzysu relacji międzyludzkich, ale też jako nieuświadomiany początek poszukiwań drogi ku drugiemu jako bliskiemu. Inaczej mówiąc, kiedy

³ Zob. D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, tłum. M. Świąch, Kraków 2012, s. 144-164.

ponownie stawia się pytanie o drugiego człowieka, to w istocie poszukuje się drogi do odzyskania z nim bliskości, tej drogi, która została nieopatrnie zatarta.

Chodziłoby tu zatem o filozofię, która swym paradygmatem uczyniłaby *my* – gramatyczną formę pierwszej osoby *pluralis*. Oczywiście, nie jest możliwy powrót do idei utraconego raju harmonijnej koegzystencji w braterskiej wspólnotie z innymi. Zresztą czy coś takiego kiedykolwiek brano poważnie pod uwagę? Odzyskanie bliskości musi znaczyć przede wszystkim zdolność do wypowiedzenia tego, czego pierwotnie w ogóle nie próbowano nazwać, co zresztą samo nie domagało się jakiejś oddzielnej werbalizacji, pozostając oczywistym zapleczem myślenia – niejako samym światłem pozwalającym patrzeć. Filozofia bliskości musi znaleźć dla siebie własny język, pozbywszy się najpierw złudzeń, że otrzyma pomoc ze strony swych poprzedniczek. Musi wypowiedzieć to, co ma być odzyskane, musi naprowadzić na bezpośredniość więzi z drugim, tej więzi, która zaginęła w meandrach przekazów i interpretacji. Ale na tym polega też skala problemu, że trzeba wypowiedzieć w języku to, co od języka stroniło, trzeba, w pewnym sensie, wypowiedzieć całe milczenie i ciszę metafizyk.

Jednocześnie ewentualna próba myślenia w kategoriach bliskości absolutnej albo bliskiego przez duże „B” powinna mieć za sobą rezerwar doświadczenia czysto ludzkiego, wspólnoty z bliskim człowiekiem. Jak wiemy, filozofie innego wcale nie ograniczały swej perspektywy do horyzontu antropologicznego, a nawet na zasadzie konieczności wiązały tę perspektywę z myśleniem ściśle teologicznym, z myśleniem absolutnego Ty – owego wielkiego trzeciego w relacji dialogicznej – lub absolutnie Innego, Nieskończonego stojącego „za” lub „ponad” relacją etyczną. Właściwie należałoby powiedzieć więcej – mianowicie, że to owa zmiana myślenia o Bogu była powodem rewolucji antropologicznej, a myślenie teologiczne promieniowało na refleksję o człowieku.

Czy jednak obecnie nie ma potrzeby dokonania ruchu odwrotnego – który oczywiście oznaczałby pewnego rodzaju reaktywację – polegającego na przywróceniu perspektywy antropologicznej jako punktu wyjścia myślenia o bliskości absolutnie Bliskiego? Czy bliskość horyzontalna, wyznaczająca wyjściowe warunki ludzkiego istnienia, nie jest ostatecznie determinującym czynnikiem dla myślenia bliskości wertykalnej? Czy zatem odzyskanie dla myślenia filozoficznego perspektywy bliskości ludzkiej nie jest także warunkiem ponownego otwarcia możliwości teologicznej, tak zdecydowanie i jednostronnie przekreślonej przez współczesną filozofię? Bo czy odzyskanie bliskiego nie jest na miarę odzyskania człowieka, który musiał umrzeć w tej samej chwili, gdy tryumfalnie proklamowano koniec Transcendencji pod hasłem śmierci Boga? Czyż niewidoczna twarz bliskiego, która nie może rozwinąć swego fenomenalnego potencjału i dlatego nie może zostać w sensie ścisłym spotkana, nie otwiera zupełnie innego dostępu do drugiego, mianowicie bezpośredniego dostępu do jego namacalnej obecności?

Książka ta jest próbą opisaną owej niewidocznej, a w pewnym sensie także przemilczanej strony innego. Bo czy nie jest także paradoksem współczesności, że w czasach łatwej komunikacji międzyludzkiej i nieograniczonych możliwości wchodzenia w różne formy życia zbiorowego, a także panoszącej się skłonności do ekshibicjonizmu, bliskość stała się po prostu wstydliva? Bo nawet fizyczna i psychiczna nagość eksponowana wobec innych okazuje się zamknięciem bezpośredniego dostępu do drugiego i w jakimś sensie oznacza przedłużenie tej samej ucieczki przed bliskością, znaczonej śladami narcyzmu, troski o siebie, potrzeby chronienia własnej nietykliwości, obsesyjnego mnożenia praw podmiotowych itp. Wstyd bliskości ukrywany pod maską ekshibicjonizmu jest być może najwyraźniejszym symptomem odrzucenia i wypierania się wspólnoty z innymi, która traktowana jest raczej jako zagrożenie indywidualności niż jako wyzwalająca przestrzeń wzajemnego zaufania.

Jak zatem możliwa jest bliskość w świecie zbudowanym na dystansie i oddaleniu? Jak możliwa jest bezinteresowna obecność z drugim w sytuacji, gdy budowanie własnej pozycji wobec innych, a także przeciw innym jest powszechną zasadą życia społecznego? To są pytania organizujące wewnętrzną logikę tej książki – nawet jeśli jej celem wcale nie jest poszukiwanie jednoznacznych na nie odpowiedzi. Jednakowoż autor stoi na stanowisku, że doświadczenie bliskiego, choć może bardzo rzadkie, a dla wielu nawet nieosiągalne, jest dla myślenia co najmniej tak samo ważne, jak doświadczenie twarzy Innego albo spotkanie drugiego w symetrycznej relacji *ja – ty*. Zatem figura bliskiego powinna znaleźć swoje miejsce w ramach myślenia o człowieku obok figur drugiego i innego. Bliskość powinna się stać aksjomatem tego myślenia co najmniej na równych prawach z kategorią inności, ponieważ żadnej z nich nie da się zrozumieć oddzielnie, obydwie wskazują na siebie nawzajem i pozostają ze sobą logicznie związane.