



Ks. JÓZEF TISCHNER

PRZESTRZEŃ OBCOWANIA Z DRUGIM *

Teoria poznania drugiego człowieka znajduje się wciąż w sytuacji szczególnego impasu. Jesteśmy świadkami wzrastającego zainteresowania zagadnieniem sposobu doświadczania i poznawania drugiego człowieka. Źródłem tego wzrostu jest zarówno społeczno-cywilizacyjne zagrożenie istnienia ludzkiego, jak potrzeba znalezienia podstaw dla teorii i praktyki komunikacji. Wzrost zainteresowań pociąga za sobą nie tylko pomnożenie wyników poznawczych, lecz również zaostrenie świadomości ich granic. Socjologia, psychologia a zwłaszcza psychiatria dostarczają wielu szczegółowych wyników, dotyczących relacji międzyludzkich. Zarazem jednak odkryciom owym brakuje uporządkowania, które nauka zawdzięcza zazwyczaj filozofii. Zanurzeni w powódź konkretów nie znamy drogi, która prowadzi od poznania szczegółów do zrozumienia całości.

Stąd płynie dojmująca potrzeba syntezy. Powstaje jednak pytanie: gdzie szukać podstaw dla syntezy? Synteza nie może być wynikiem arbitralnej decyzji, lecz powinna wyłonić się z wnętrza badanego zjawiska, czyli z samej istoty fenomenu poznawania i rozumienia człowieka. Co jest czynnikiem wiodącym i syntetyzującym wszelkie możliwe poznania drugich?

Poszukując odpowiedzi na to pytanie, kierujemy się najpierw w stronę fenomenu j ę z y k a. Wybór nasz nie jest dyktowany niczym więcej poza przypuszczeniem, że jeśli w poznawaniu (ściślej: poznawczym obcowaniu) drugiego istnieje jakaś wewnętrzna logika, jeśli rozwijając je nie jesteśmy skazani na przypadek, jeśli od czegoś ono wychodzi i ku czemuś dąży, to powinno się to odbić na płaszczyźnie języka, którym posługujemy się opisując w sposób przednaukowy wyniki owych poznań. Czymkolwiek byłby język i jakiegokolwiek byłyby relacje między nim a doświadczeniem, danych języka pomijać nie należy. Otóż jednym z podstawowych, że nie powiem „banalnych”, zjawisk językowych związa-

* Fragment większej całości przygotowanej do druku, pt. *Spór o istnienie człowieka...*

nych z poznaniem człowieka przez człowieka jest fakt „przedstawiania się” drugiemu. „Przedstawić siebie” drugiemu znaczy: powiedzieć wprost o tym, kim się jest. Badania nasze rozpoczniemy od semantycznej analizy „przedstawienia siebie” i jego warunków.

Akt przedstawienia siebie nie jest zwyczajnym wynikiem narastania międzyludzkich doświadczeń, nie jest żadnym ich uogólnieniem. Wprawdzie nie może się on dokonać bez jakiegoś doświadczenia, ale jako taki stanowi zdecydowane wzniesienie się „ponad” doświadczenie. Co więcej: ma on zarazem ukazać „prawdziwy sens” doświadczenia i wyznaczyć dla drugiego dalszy kierunek jego odczytywania. Mówiąc: „ja jestem nauczycielem”, nie tylko wprowadzam drugiego poza dotychczasowy zasób jego doświadczeń o mnie, ale zwracam mu również uwagę na te doświadczenia, które w przyszłości będą miarodajne w rozpoznaniu tego, kim jestem. Akt przedstawienia jest aktem prawdziwej obiektywizacji siebie; czynię siebie „przedmiotem” i pokazuję siebie jako „przedmiot”. Ale wszelki przedmiot jest przedmiotem w jakimś świecie, w jakiejś przestrzeni. Jaki świat i jaka przestrzeń jest warunkiem aktu przedstawienia? Jaką strukturę musi mieć owa przestrzeń, aby przedstawienie takie miało sens?

Zainteresowania nasze ogniskują się zatem na elementarnych zjawiskach językowych, związanych z ideą poznawania drugiego. Pierwszym zadaniem, jakie sobie stawiamy, jest semantyczna analiza ich znaczeń. Jedyne w kilku punktach, gdzie okaże się to konieczne, postaramy się wskazać na ich doświadczalne podstawy. Zasadniczo jednak badanie fenomenologicznych podstaw semantyki obcowania z drugim pozostawiamy do innego studium. W wyniku badania języka postaramy się uzyskać wgląd w zjawisko, które w naszej potrzebie syntezy okaże się kluczowe, a które określimy jako „przestrzeń poznawczego obcowania z drugim”. Aprioryczna organizacja owej przestrzeni jest podstawą porządku dla wszystkich możliwych orzeczeń określających to, „czym człowiek jest”. Ale przestrzeń poznań i obcowania nie zawdzięcza tej organizacji samej sobie. Organizacja wynika — jak się okaże — z bardziej podstawowego niż doświadczenie przestrzeni, doświadczenia wartości. W ten sposób nasza potrzeba syntezy doprowadzi nas poprzez zjawiska typu językowego i poprzez doświadczenie przestrzeni w stronę elementarnych danych aksjologicznych. Bez uwzględnienia aksjologicznego wymiaru bytu ludzkiego, rozumienie tego bytu nie jest, jak się zdaje, możliwe. Wartości, rzeźbiąc międzyludzką przestrzeń, zarazem otwierają i zamykają człowieka przed drugim człowiekiem.

Zanim jednak podejmiemy nasz problem, kilka słów na temat punktu wyjścia badań.

PUNKT WYJŚCIA BADAŃ

Dokonując za przykładem Christoffa niezbędnego uproszczenia, możemy podzielić wszystkie, najbardziej znane koncepcje poznawczego obcowania z drugim na dwie grupy, zależnie od tego, jaki punkt wyjścia badań uważają za właściwy¹. Jedni, jak np. E. Husserl, sądzą, że właściwym punktem wyjścia badań jest subiektywna aktywność podmiotu poznającego, w szczególności świadomość Ja transcendentalnego, pozaświatowego, konstytuującego sens świata i sens drugiego jako „istoty podobnej” do mnie, bytującej w owym świecie. Taki punkt wyjścia badań gwarantuje apodyktyczność, czyli niepowątpiewalność, w ich rezultaty. Z tego rodzaju decyzją teoriopoznawczą idzie w parze określona koncepcja drugiego. Drugi człowiek pojawia się tutaj jako *inne-ja*, czyli *alter-ego*: najpierw obcujemy sami ze sobą, z naszym własnym ja, a następnie według wiedzy o ja zawartej w tym obcowaniu rozpoznajemy drugiego jako „ty” (*ja-inne*). Wiem, że drugi jest i jest drugim, bo wiem, że ja jestem. Ale inni, np. M. Scheler, G. Marcel, M. Buber, są przeciwnego zdania. „Ty” nie jest „innym-ja”, lecz raczej „moje-ja” jest „innym-ty”. U początków pochodzenia świadomości ja leży obecność ty, a być może nawet obecność ogólniejszego „my”. Dopiero w dialogu, w sporze, w opozycji a także w dążeniu do nowej wspólnoty tworzy się świadomość „mojego ja” jako „istoty samoistnej”, odrębnej od drugiego. Wiem, że ja jestem, bo wiem, że drugi jest. Punkt wyjścia badań winien odzwierciedlać kierunek egotycznej genezy.

W jaki sposób wykroczyć poza zarysowane przeciwieństwo?

Zaproponowaliśmy tutaj jako temat analizę aktu przedstawienia siebie wraz z całym kontekstem, który go czyni możliwym. Właśnie dzięki niej możemy wykroczyć poza przeciwieństwo obydwu punktów wyjścia. Jednocześnie dajemy tym wyraz podstawowej prawdzie, prawdzie zapoznanej, będącej warunkiem możliwości owego wykroczenia i dotyczącej różnicy między poznawczym obcowaniem z drugim a poznawczym obcowaniem z przedmiotem, z rzeczą. O jaką prawdę chodzi? W jaki sposób umożliwia ona przewyżczenie zarysowanych przeciwieństw?

Różnica między relacją człowieka do rzeczy, do przedmiotu, a poznawczym obcowaniem człowieka z człowiekiem polega na tym, że — nie wnikając w dalsze uściślenia — poznawany przedmiot (rzecz) nie ma świadomości tego, że jest poznawany, natomiast poznawany człowiek może mieć i ma taką świadomość. Dla przedmiotów prawda ich istnienia nie jest ich problemem, tymczasem dla człowieka stanowi ona podstawową sprawę jego życia. Stąd poznawanie przedmiotów i rzeczy wiąże

¹ Por. D. Christofft, *La temporalité et la conscience d'autrui*, *Studia Philosophica*, Jahrbuch der Schweizerischen Philos. Gesellschaft, vol. XXV, 1965.

się ze swoistymi formami dominacji nad rzeczami: aby poznać rzecz, trzeba móc manipulować rzeczą, eksperymentować, rozkładać na części i z powrotem łączyć w całości, nierządco niszczyć i zabijać. Manipulacja rzeczami nie jest w przypadku ich poznawania czymś przypadkowym, lecz wynika z samej istoty postawy poznawczej wobec rzeczy. Tymczasem poznawanie człowieka musi od samego początku przebiegać inaczej. Nawet gdy dokonuje się w oparciu o modele „uprzedmiotowione”, jak np. w psychologii eksperymentalnej, musi ono uznać istnienie granicy stosowalności owych modeli. Drugi s a m ma świadomość, że jest badany, oglądany, widziany, obserwowany, poznawany, jest tym, kto sam może się ustosunkować do owego oglądania i poznawania, kto będąc poddany wymogom prawdy może się przed poznającym zamknąć lub otworzyć, kto może również konfrontować uzyskane o nim poznanie z własnym wewnętrznym doświadczeniem. Znamiennym rysem pozawczego obcowania z drugim winna być, zdaniem G. Marcela, postawa wyrażająca się słowami: „pozwolić drugiemu być”. Postawa ta jest wolna od dążenia do dominacji i manipulacji. Cechuje ją dążenie do dialogu „na równych prawach” (A. Kępiński). Wyklucza to bezkrytyczne przenoszenie modeli rzeczowych i przedmiotowych na dziedzinę poznawczego obcowania z drugim.

Zajmowany przez nas punkt wyjścia nie powtarza zatem ani drogi „transcendentalnego subiektywizmu” (od Ja do Ty), ani „genetycznego obiektywizmu” (od Ty do Ja). Proponujemy tutaj drogę pośrednią, którą wyraża formuła: „wiem, że mnie rozumiesz, więc jesteś”. W ten sposób respektujemy racje pierwszego i drugiego stanowiska, unikając zarazem ich skrajności. Uwzględniając doświadczenie „wiem, że...”, wychodzimy od apodyktycznych danych refleksji (Husserl). Nie zatracamy jednak racji stanowiska przeciwnego. Świadomość „jesteś” budzi się w dialogu z drugim, w konfrontacji spojrzeń, w sporze i jednoczesnym dążeniu do zgody, w których inicjatywa i „oświecenie” przychodzą często od drugiego.

Zagadnienie wymaga odrębnych analiz. Tutaj powiemy tylko to, co niezbędne.

„Wiem, że mnie rozumiesz...” W ostatecznym rozrachunku świadomość (wiedza), że zostałem rozumiany jest we mnie, jest moją wiedzą o sobie i o stosunku drugiego do mnie. Sam odnajduję w sobie kryterium tego, czy zostałem, czy nie zostałem rozumiany. Propozycja rozumiejąca pochodzi od drugiego, ale akt uznania jej za prawdę pochodzi ode mnie. Inaczej być nie może, skoro dotyczy ona mnie. Akt uznania sprawia, że uzyskuje ona wartość prawdy z o b o w i ą z u j ą c e j mnie i każdego innego. Niemniej rola drugiego nie da się zupełnie przekreślić. Chodzi nie tylko o to, że drugi stawia pytania, kieruje moją uwagę, być

może nawet proponuje słowo rozumienia. Bardziej doniosłe jest, że drugi potwierdza we mnie moją rację i moją prawdę. Uznaje w ten sposób, że to, co było we mnie moją osobistą wartością, posiada zarazem charakter uniwersalny i ma udział w ogólniejszej rozumności. Wynikiem takiego obcowania z drugim jest nie tylko określony „rezultat poznawczy”, lecz „wydarzenia egzystencjalne”, stwarzające szczególną więź międzyludzką, będące trwałym nabytkiem samoświadomości człowieka.

Akt przedstawienia siebie, jeśli jest dokonany swobodnie i bez zakłamania (a takim się tu zajmujemy), jest integralnym składnikiem dialogu z drugim i tak właśnie winien być również teoretycznie potraktowany. Wyłania się on „ze mnie” jako propozycja zaadresowana wprost do drugiego. Propozycja ta ma charakter propozycji rozumiejącej: mówię drugiemu, jak rozumiem siebie i oczekuję, że drugi będzie mnie rozumiał tak samo. Zakładam, że wiem, kim jestem. Zakładam, że drugi o tym nie wie, lecz pragnie wiedzieć. Przedstawiając się, odpowiadam na jego oczekiwanie. Podaję mu w tym celu moje imię i dodaję, kim jestem: „jestem nauczycielem”, „jestem lekarzem”, „jestem studentem”. To, kim jestem, stwarza szczególną płaszczyznę obcowania między mną a drugim: jestem nauczycielem, lekarzem, studentem dla drugiego i wobec drugiego. Nie sam siebie uczyniłem tym, kim jestem, lecz dokonało się to dzięki obecności drugich. Przedstawiając się oczekuję, że drugi uzna we mnie to, „kim jestem”, jak również uwierzy, że i ja jestem gotów uznać w nim to, kim jest. Relacja wzajemnego uznania stwarza możliwość wzajemnego zrozumienia.

Akt przedstawienia siebie jest wydarzeniem typu semantycznego. Zwróćmy obecnie uwagę na jego warunki możliwości.

FUNKCJA IMIENIA

Przedstawiając drugiemu siebie, mówię mu, jakie jest moje imię, *rsp.* imię i nazwisko. Podstawową funkcją imienia jest wskazywanie na człowieka jako na jednostkę. Język polski osiąga ów wynik dzięki kombinacji imienia i nazwiska. Pomińmy tutaj rozważenie wszystkich aspektów owej kombinacji, pozostajmy przy samym wskazywaniu. Imię najczęściej nie ma żadnego znaczenia, w każdym razie znaczenie nie jest tutaj ważne. Do jego istoty należy natomiast intencjonalny wskaźnik kierunkowy², dzięki któremu wskazuje ono na konkretnego człowieka i tak umożliwia jego identyfikację w czasie i przestrzeni.

Na ogół ustalili się poglądy, że poprzez imię zasadniczo niczego się nie poznaje z człowieka, ani w człowieku³. W każdym razie poznanie imie-

² Pojęcie „intencjonalnego wskaźnika kierunkowego” pochodzi z: Roman Ingarden, *O dziele literackim*, Warszawa 1970, 100—105.

³ Por. I. Dąmbska, *Znaki i myśli*, Warszawa — Poznań — Toruń 1975, 34—48.

nia człowieka wcale nie oznacza poznania człowieka. Gdy podaję drugiemu swe imię, nie mam świadomości, że odsłaniam przed drugim to, czym (kim) jestem. Niemniej podanie własnego imienia spełnia doniosłą i niezmierzalną do przekreślenia rolę w procesie odsłaniania siebie. „Kiedy przychodzi cierpienie, napisał gdzieś T. Merton, i pyta, jak się nazywasz, trzeba umieć podać własne imię”. Aby uchwycić rolę imienia w obcowaniu z drugim, wystarczy zwrócić uwagę na przypadki, w których bądź podajemy drugiemu „falszywe imię”, bądź w ogóle powstrzymujemy się od podania mu imienia. Czynimy to zazwyczaj w tym celu, „aby nas nie rozpoznano”. Drugi będzie miał być może okazję poznania naszego wyglądu, charakteru czy temperamentu, ale wydaje się nam, że nie znając imienia, naprawdę znał nas nie będzie.

Jakie znaczenie kryje w sobie akt podania drugiemu imienia?

Zasadniczo tylko człowiek posiada imię (abstrahujemy tutaj od „imion Boga”). Nie mają imion zwierzęta lub rzeczy. „Imiona” zwierząt są nazwami, podobnymi do „imion” miasta, kraju, rzeczy. Tylko ten może posiadać imię, kto może poznać siebie w swoim imieniu. Człowiek posiada imię, bo zna siebie w swoim imieniu i identyfikuje siebie poprzez swe imię. Dlatego może on drugiemu „oznajmić” swe imię i w ten sposób „przedstawić mu się”.

Na co wskazuje intencjonalny wskaźnik kierunkowy imienia? Powiedzieliśmy, że na jednostkę ludzką. Ale gdyby tylko na nią wskazywał, imię nie różniłoby się niczym od nazw jednostkowych. Wskaźnik kierunkowy imienia wydobywa na jaw szczególny „moment” aksjologiczny określający egzystencję ludzką, który nazywam Ja aksjologicznym⁴. Ja aksjologiczne nie posiada żadnej treści ogólnej, lecz posiada swą „godność”, jest „wartością”. Imię, które wydobywa na jaw obecność w człowieku Ja aksjologicznego, także nabywa dzięki tej funkcji jakiejś „wartości”. W pewnym sensie zastępuje ono człowieka, którego „określa”. Czujemy się „dotknięci”, gdy ktoś nadużywa naszego imienia. Mówimy do siebie „po imieniu” dopiero wtedy, gdy nasza znajomość osiągnęła pewien stopień zażyłości. Człowiek wypowiadający po raz pierwszy imię osoby, którą kocha, doświadcza czegoś w rodzaju wtajemniczenia.

Poznawcza funkcja imienia polega nie tylko na tym, że umożliwia ono identyfikację. Imię wydobywa na jaw obecność indywidualnej wartości ludzkiej i — będąc jakimś początkiem „wtajemniczenia” — dokonuje tego, że otwiera przed człowiekiem szczególny *h o r y z o n t s e n s u*, w ramach którego rozwijać się może dalsze poznawcze obcowanie człowieka z człowiekiem. Obcując z drugim poprzez jego imię, wyzwalamy się spod presji modeli reifikujących i wchodzimy w bogaty świat

⁴ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1976, 162 nn.

wartości typowo ludzkich. Otwarcie horyzontu nie stanowi jeszcze poznania. Ale bez niego żadne poznanie nie byłoby możliwe. Jak pierwsze dźwięki muzyki „otwierają horyzont” słuchania utworu, a pierwsze spostrzeżenia wyglądnów drzewa „otwierają horyzont” dalszych spostrzeżeń, tak podanie imienia otwiera szczegóły horyzontu sensu dalszego obcowania z drugim. Spotkanie z imieniem jest spotkaniem z jakąś obietnicą. Tylko człowiek może składać obietnice.

Ów otwierany przez imię (lub jego substytut) horyzont sensu nazwiemy tutaj horyzontem imiennym sensu. Imienny horyzont sensu zakreśla całokształt wszelkich możliwych obcowanń poznawczych człowieka z człowiekiem od strony sensu, znaczenia. W ramach tego horyzontu istnieją potencjalnie wszystkie możliwe określenia, dzięki którym relacje człowieka z człowiekiem są możliwe do wysłowienia na danym poziomie rozwoju języka. Każdy ludzki gest, każdy krok wiodący od człowieka i do człowieka, każdy znak przekazany człowiekowi i każde słowo o człowieku, zawdzięcza swoje znaczenie przynależności do całości, ukonstytuowanej przez generalny horyzont imienny sensu. Horyzont ten wyznacza kierunki naszego obcowania z drugim jeszcze przed spotkaniem z nim. Obcowania poza horyzontem imiennym są wprawdzie możliwe a nawet nader częste, ale nie są „obcowaniami ludzkimi”. Jak podczas słuchania koncertu możemy poza horyzontem wykonywanego utworu słyszeć szmery ulicy, tak tutaj poza horyzontem imiennym możemy „zdawać sobie sprawę” z istnienia ludzi, nie obcując jednak z nimi poznawczo i „po ludzku”.

W obszarze imiennego horyzontu sensu należy rozróżnić dwojakiego rodzaju sensory imienne. Jedne określają generalnie to, kim człowiek jest i co sam może. Drugie określają generalnie możliwe stosunki człowieka z człowiekiem. Pierwsze wchodzą w skład pojęcia „człowieka abstrakcyjnego”, drugie określają strukturę „międzyludzkiej przestrzeni obcowanń”.

„Człowiekiem abstrakcyjnym” nazywamy idealny podmiot wszystkich możliwych orzeczeń imiennych oraz ich możliwych kombinacji, reprezentujący aktualny całokształt naszej przednaukowej i naukowej wiedzy o człowieku, czyli o tym, kim człowiek jest i co może. „Człowiek abstrakcyjny” jest nie tylko człowiekiem naszego codziennego doświadczenia, lecz również „człowiekiem współczesnej nauki”, „człowiekiem” socjologii, ekonomii, literatury, medycyny, psychologii, psychiatrii. Na obecność człowieka „abstrakcyjnego” w naszym obcowaniu z człowiekiem konkretnym wskazują takie powiedzenia, jak: „to niemożliwe, żeby człowiek tak postępował”, „taki postępek wymagał nadludzkich sił”, „to się nie mieści w moim wyobrażeniu człowieka”, „człowiek to brzmi dumnie”, „człowiek jest najważniejszy” itp. Za każdym razem „abstrak-

cyjny człowiek” jest instancją odniesienia, niezbędną w każdym usiłowaniu zrozumienia konkretnego człowieka. Rozumienie to uchwytowanie ludzkiej faktyczności w świetle jej abstrakcyjnej możliwości. Pozostaje do ustalenia, jakie związki zachodzą między tym, co faktyczne, a tym, co abstrakcyjne.

Imienny horyzont sensu oraz żyjący w jego przestrzeni człowiek abstrakcyjny zależą od różnych czynników: od stopnia kultury danego społeczeństwa, od religii, od panującej etyki, od bogactwa języka i historii, a także — jak wskazywał K. Marks — od sposobu produkcji dóbr materialnych. Człowiek abstrakcyjny konstytuuje się w czasie społecznym i społecznej przestrzeni. Zależy on również od sytuacji konkretnego człowieka, który jest nosicielem pojęcia. Są ludzie o bogatym obrazie człowieka i zróżnicowanej wizji stosunków międzyludzkich, są ludzie o obrazieubożonym, często jednostronnie skrzywionym. Indywidualne różnice między horyzontami imiennymi są zarzewiem wielu międzyludzkich nieporozumień i konfliktów.

Pomimo tych różnicowań, podstawowe struktury imiennego horyzontu sensu wydają się stałe. Stałą jest np. różnica między człowiekiem abstrakcyjnym a przestrzenią międzyludzkich obcować. Stałe są również pewne podstawowe zręby strukturalne owej przestrzeni. W dalszym ciągu naszych analiz podejmiemy próbę wydobywania na jaw owych zrębów. Jest to zadanie nader doniosłe, bowiem struktura imiennego horyzontu sensu wyznacza niejako a priori kierunek naszych możliwych obcować z drugimi i kierunek poznawania drugich.

MIEJSCE IMIENIA

Przedstawiając drugiemu siebie, odpowiadam na pytanie: kim jestem. Mówię: „jestem nauczycielem”, „jestem lekarzem”, „jestem studentem”. Określam siebie w sposób całościowy, globalny; nie opowiadam o tym, czym aktualnie żyję, jakie są moje nastroje czy moje aktualne zamiary, lecz wskazuję na coś, co jest w znacznej mierze niezależne od aktualnych zamiarów i nastrojów. Staję się dla samego siebie przedmiotem, określam siebie słowem dla drugiego zrozumiałym i w ten sposób „wystawiam siebie na jego widok”. W tym celu właśnie „robię użytek” z imiennego horyzontu sensu, wspólnego dla mnie i dla drugiego. Jest oczywiste, że aby odpowiedzieć drugiemu zrozumiale na postawione pytanie, potrzeba być z drugim we wspólnym horyzoncie sensu imiennego, trzeba poddać swą nieprzejrzystość apriorycznej przejrzystości owego sensu.

Lecz oto wyłania się problem.

Pytanie „kim jestem” ma formę pytania esencjalnego. W ten sposób pytamy o „istotę”, o „naturę”, o „wewnętrzną prawdę” przedmiotu

i człowieka. Tymczasem w odpowiedzi wcale nie ukazujemy owej „istoty”, czy „natury”. Trudno przypuścić, aby spełnianie takiej czy innej roli społecznej stanowiło „istotę” tego, kim jestem. Człowiek ma raczej świadomość, że mógłby być sobą, spełniając w innym społeczeństwie inną rolę społeczną. Być może człowiek nie jest nawet w stanie wskazać swej „istoty”, czy „natury”, może jej nie zna, może jej nie umie wysłowić. W każdym razie jego odpowiedź nie jest „esencjalna”. Na cóż więc wskazuje?

Rozważając wnikliwie formuły „przedstawień siebie”, odkrywamy, że za każdym razem wskazuje się w nich na miejsce, jakie człowiek zajmuje w przestrzeni imiennej sensu: człowiek mówiąc, kim jest, odsłania to, gdzie jest. Przejrzystość człowieka dla drugiego człowieka jest wynikiem uprzestrzennienia. Tak więc akt przedstawienia siebie drugiemu jest aktem eksterioryzacji: jest wyjściem poza siebie, jest ukazaniem siebie jako „istoty” związanej z przestrzenią, z miejscem. Drugi „widząc” miejsce, „widzi” zarazem mnie. Dopiero użytek uczyniony z przestrzeni umożliwi ukazanie drugiemu tego, kim jestem. Moja przejrzystość dla drugiego jest wynikiem mego uczestnictwa w przejrzystości, jaką odznacza się przestrzeń rozpościerająca się wokół nas.

Czym jest owa przestrzeń?

Pozostawmy tymczasem na boku bardziej wnikliwą analizę idei przestrzeni. Wrócimy do tego problemu w trakcie dalszych badań. W szczególności nie podejmujemy sporu o to, czy przestrzeń istnieje w sposób absolutny, czy w sposób względny, poprzestając na uchwyceniu tych jej aspektów, które warunkują sensowność aktu przedstawienia siebie. Mówiąc: „jestem nauczycielem”, wskazujemy na moje miejsce w przestrzeni, miejsce nie będące jednak miejscem rzeczy. Przestrzeń, w której jestem nauczycielem, lekarzem, studentem, nie jest przestrzenią rozciągłą. Rozciągłość jest własnością rzeczy, moje miejsce w przestrzeni nie jest ani „własnością mnie”, ani własnością rzeczy. Postąpimy najwłaściwiej mówiąc, że miejsce, na które wskazujemy, jest miejscem w nierozciągłej przestrzeni sensu. Pojęcie tego rodzaju przestrzeni nie jest obce językowi nauki. W psychologii i psychiatrii mówi się o „przestrzeni otwartej” i „przestrzeni zamkniętej”, o „przestrzeni myśli”, „przestrzeni wolności”, „przestrzeni nadziei”. W semantyce natrafiamy na pojęcie „pola semantycznego”, będącego „przestrzenią sensu” poszczególnych tworów języka. W socjologii przyjęło się pojęcie „przestrzeni społecznej”, w obrębie której człowiek może rozwijać swą społeczną działalność. Nie wydaje się, aby wymienione pojęcia były pustymi przenośniami. Nierozciągła przestrzeń sensu jest i jest nawet czymś bardziej podstawowym niż rzeczowa przestrzeń rozciągłości.

G. Leibniz ujmował przestrzeń jako „stosunek, uporządkowanie nie tylko rzeczy istniejących, ale także możliwych tak, jak gdyby istniały”⁵. Na innym miejscu pisał: „przestrzeń i czas są jedynie rzeczami idealnymi, jak wszystkie byty względne”⁶. Przestrzeń jest tutaj przeciwieństwem chaosu, pierwotną zasadą ładu i harmonii współistnienia, jest „niezmierzonością, która udziela także części i porządku bezpośrednim działaniom Boga”⁷. Dzięki przestrzeni, rzeczy mogą razem współistnieć nie znosząc się wzajemnie. Przestrzeń wyznacza nie tylko ład realny, lecz również ład możliwy, czyli możliwe współistnienie bytów. Nawiązując do Leibniza, określimy tutaj pierwotną przestrzeń sensu jako „porządek możliwego współistnienia”⁸. Określenie to może być odniesione wtórnie do rozciągłej przestrzeni rzeczy.

„Jestem nauczycielem”, „jestem lekarzem”, „jestem studentem” — znaczy za każdym razem: jestem w określonym miejscu przestrzeni sensu, w której obok mojego istnieją również miejsca innych ludzi. Jak poszczególne słowo ma „swoje miejsce” w całości zdania, tak i ja „mam miejsce” pośród miejsc innych ludzi. Wiedząc, czym są owe miejsca, ludzie mogą się „poznać”, zanim się jeszcze spotkali. Jesteśmy dla siebie tym, czym nas czynią nasze miejsca w przestrzeni sensu.

W tym miejscu wyłania się jednak kluczowe pytanie: skąd się to bierze, że idea miejsca staje się kluczem do zrozumienia tego, kim ktoś jest? Wskazując na moje miejsce w przestrzeni sensu, wskazuję nie tylko na to, co mnie trwale wyróżnia od innych, lecz zarazem na to, co pozostaje w ścisłym i bezpośrednim związku z moim istnieniem, z czym się identyfikuję lub przynajmniej dążę do identyfikacji. Czym jest owe „miejsce” w przestrzeni sensu, że mogę wejść z nim w tak bezpośrednie i głębokie związki?

Mówiąc: „jestem nauczycielem”, „jestem lekarzem”, „jestem studentem”, wskazuję na miejsce jako pole moich możliwości, które jest polem możliwości wśród innych i dla innych. Pole możliwości pozostaje w związku z polem niemożliwości. Pole moich niemożliwości jest, przynajmniej częściowo, polem możliwości innych. Kto jest nauczycielem i może to, co nauczyciel, ten zazwyczaj nie jest lekarzem i nie może tego, co lekarz. Cokolwiek człowiek „może”, „może” w polu swych możliwości. Pole możliwości jest równoważne polu wolności. Tak więc przestrzeń to w swym zasadniczym rdzeniu stojące przed człowiekiem pole jego sensownej wolności. Miejsce

⁵ G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tł. I. Dąb-ska, Warszawa 1955, t. 1, 161.

⁶ G. W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, tł. S. Cichowicz i H. Krzeczkowski, Warszawa 1969, 355.

⁷ Por. Yvon Belaval, *La théorie Leibnizienne de l'espace*, maszynopis odczytu na Entretiens de Berne, L'I.I.P., 1967.

człowieka w przestrzeni to pole wolności mniej lub bardziej trwale mu przysługujące.

Miejsce wspólnej z innymi przestrzeni sensu nie jest czymś zewnętrznym w stosunku do człowieka, lecz stanowi (a w każdym razie może stanowić) prawdziwe odbicie jego twarzy. Człowiek może być dobrym lub złym nauczycielem, dobrym lub złym lekarzem, mimo to jego związek z zajmowanym przez niego miejscem w przestrzeni sensu pozostanie dla niego podstawowym czynnikiem kształtującym jego sposób istnienia wśród innych. Dzięki temu miejscu człowiek może służyć innym i odbierać usługi, może — przy całej niezrozumiałości swego losu — być kimś zrozumiałym dla innych. Gdy imieniu człowieka braknie takiego „miejsca na świecie”, człowiek gotów jest powiedzieć o sobie: „jestem niczym”.

Zapytajmy obecnie: jakie związki z drugim człowiekiem dyktuje *a priori* miejsce człowieka we wspólnej przestrzeni sensu? W jakim kierunku związki te wyznaczają przebieg obcować z drugim?

STRUKTURA HORYZONTU OBCOWAŃ

Idea przestrzeni jako porządku współistnienia bytów możliwych zawiera w sposób konieczny koniunkcję „i”. W przestrzeni sensu słówko „i” łączy i dzieli, wprowadza ład i pierwotny porządek. U G. Leibniza koniunkcja wyraża prawidłowość wszelkiej przestrzenności, zatem nie tylko przestrzenności rozciągłej świata istniejącego, lecz także przestrzenności świata możliwego. Koniunkcja jest również prawem wprowadzającym ład w imienny horyzont sensu. Mówimy: „nauczyciel i uczeń”, „lekarz i chory”, „student i profesor”. Ale czy słówko „i” wystarczy? Czy w szeregu przypadków nie jest ono zbyt ubogie? Miejsce człowieka w przestrzeni obcować nie jest punktem obok punktu, lecz jest polem określonych możliwości i niemożliwości, ściśle związanych z własną wolnością człowieka oraz z wolnością cudzą. W pojęciu „pola” kryje się pojęcie „drogi”, drogi zamkniętej lub otwartej, wiodącej skądś i dokądś. „Miejsce” człowieka łączy z „miejscem” drugiego człowieka struktura bardziej złożona niż ta, na którą wskazuje słówko „i”.

Aby posunąć sprawę struktury naprzód, zwróćmy uwagę na znaczenia słówek-spójników, służących do opisu podstawowych odniesień człowieka do człowieka. O jakie słówka chodzi? Otóż, jeśli nasze dotychczasowe analizy są słuszne, będą to przede wszystkim rozmaite „okoliczniki”, wskazujące na różne sposoby „przylegania” miejsca do miejsca. Wyeliminujmy słówka „woluminometryczne”, dotyczące przestrzennego umiejscowienia rzeczy. Pozostańmy przy tych, które przede wszystkim lub nawet wyłącznie odnoszą się do ludzi. Takimi słówkami są: „wobec kogoś”, „z kimś — bez kogoś”, „za kimś — przeciw komuś”, „za kogoś —

dla kogoś". Podstawowe wydaje się tutaj pierwsze z wymienionych słówek — słówko „wobec”. Wszelkie „wobec” jest odpowiedzią na imię i zarazem otwarciem horyzontu imiennego. Dalsze słowa zdają się uwy-puklać wewnętrzną organizację owego horyzontu.

Słóvkó „wobec” jest podstawowym określeniem stosunku człowieka do człowieka, a szerzej rzecz ujmując stosunku bytu świadomego do bytu świadomego. Być „wobec” to nie znaczy być „obok”, ani być „w pobliżu”. Drzewo rośnie *obok* drzewa, ale nie jest „wobec” drzewa. Znaczenie słóvká „wobec” domaga się wzajemności: patrzę i jestem widziany, troszczę się i jestem przedmiotem troski, myślę o kimś i ktoś o mnie myśli. Nie muszą to być akty widzenia, zatroskania i myślenia *pleno sensu*. Aby „być wobec”, wystarczy jakaś forma przytomności. Jestem „przytomny” temu, że drugi jest, chociaż aktualnie zajmuję się czymś innym. Słóvkó „wobec” wskazuje zarazem na jakąś przestrzeń: być „wobec” znaczy być dostatecznie blisko, by nie zgubić drugiego z pola widzenia, ale zarazem być na tyle daleko, by go nie zatracić w bezpośrednim „używaniu” (*jouissance* E. Levinasa). Wnosi to ze sobą wymiar czasowy: być „wobec” znaczy być obecnym w teraźniejszości, która może się jednak rozciągać w wieczność.

Analiza znaczeniowa słóvká „wobec” domaga się uzupełnienia przez analizę fenomenologiczną, która jedynie zdolna jest ukazać doświadczalne warunki zastosowania owego pojęcia do konkretnego przypadku spotkania. Wymaga omówienia zagadnienia „wczuwania”, konstytucji sensu drugiego (E. Husserl), spojrzenia (J.-P. Sartre), „objawienia twarzy” (E. Levinas) itp. Badań tych nie chcemy tutaj uprzedzać. Powiedzmy tylko jedno: tam, gdzie sytuacja domaga się zastosowania słóvká „wobec”, inicjatywa wychodzi nie ode mnie, ale od drugiego. Najpierw drugi staje wobec mnie, dopiero potem ewentualnie sam staję wobec drugiego. Drugi patrzy na mnie, widzi mnie, mówi do mnie. Jestem „zagadnięty” przez drugiego, jestem „ugodzony” jego „wymownym spojrzeniem”, urażony „nieopacznym słowem”, pociągnięty „wezwaniami”. Drugi to prawdziwy transcendens. Pierwotnym transcendowaniem jest u o b e c n i a n i e.

Zawartość znaczeniowa słóvká „wobec” leży u podstaw treści dalszych słóvków opisujących relację człowieka do człowieka. W „byciu wobec” zakotwicza się „bycie z” i „bycie bez”, „bycie za” i „bycie przeciw”, „bycie nad” i „bycie pod”. Każde „wobec” jest „wobec” kogoś, kto posiada imię. Moment konstytuowania się relacji „wobec” jest momentem otwarcia się imiennego horyzontu sensu. Horyzont ów jest zorganizowany w sposób, na który wskazują wymienione wyżej pary słów.

Na pierwszym miejscu wymieniliśmy parę słóvków „z — bez”. „Jan oczekuje ze mną na pociąg”. „Dziś oczekuję na pociąg bez Jana”. Albo:

„skrzypek wykonał swój utwór razem z orkiestrą”, „skrzypek wykonał swój utwór bez orkiestry”. Być z kimś i być bez kogoś znaczy: być z kimś „związany” za pośrednictwem czynnika trzeciego, wiążącego. Czynnikiem tym może być nadjeżdżający pociąg, może być utwór muzyczny. Zasadą wiązania jest tutaj uczestnictwo. Formy uczestnictwa mogą być rozmaite: stałe lub chwilowe, przypadkowe lub konieczne, mniej lub bardziej powierzchowne. Dzięki uczestnictwu w tym samym, wytwarza się wzajemność, na którą wskazuje słówko „z”. Nauczyciel jest z uczniem, lekarz z pacjentem, pisarz z czytelnikiem. Struktura wzajemności nie znika nawet wtedy, gdy zamiast słówka „z” pojawi się słówko „bez”: oczekuję na pociąg *bez* Jana, wykonuję swój utwór *bez* orkiestry; będąc nauczycielem bez uczniów, lekarzem bez pacjentów a pisarzem bez czytelników, tym wyraźniej doświadcza się wezwania wzajemności. Wydaje się, że najbardziej podstawową formą uczestnictwa i warunkiem wszelkiej możliwej wzajemności jest „uczestnictwo w byciu” — Heideggerowskie *Mit-sein*. Ja uczestniczę w byciu i drugi uczestniczy w byciu. Obydwaj jednakowo rozumiemy to, czym jest bycie. Rozumienie tego, w czym ostatecznie uczestniczymy, jest podstawą naszej wzajemności.

Miejszem człowieka w przestrzeni sensu jest pole jego możliwości. Struktura wzajemności wskazuje na to, że ludzkie pola możliwości nie są od siebie odizolowane, lecz jedno przylega do drugiego. Wiadomo a priori, że „czyniąc swoim” pole możliwości nauczyciela, wchodzi w określoną relację z polem możliwości ucznia. Pola możliwości wzajemnie się warunkują, jedno nie może istnieć bez drugiego. Nie może istnieć dyrygent bez orkiestry. Oczywiście nie może „istnieć” w zakresie sensu: niemożliwy jest „sens bycia” dyrygenta bez „sensu bycia” orkiestry. Przestrzeń, w której pola możliwości warunkują się na zasadzie wzajemności, nazwiemy tutaj **z n a c z e n i o w y m o b s z a r e m w z a j e m n o ś c i**.

Struktura wzajemności dostarcza podstawy znaczeniowej dla dalszych pojęć, precyzujących bliżej rodzaj owej wzajemności. Dążenie do precyzowania zdąży w dwóch kierunkach: w stronę dalszej konkretyzacji i w stronę wskazania braku. Przykładem konkretyzacji są znaczenia słów: współpracownik, współwykonawca, partner itp. Przykładem wskazania na brak są słowa: niesolidny, partacz, brakorób, fałszujący w orkiestrze itp.

Na drugim miejscu wymieniliśmy parę słów: „za — przeciw”. „Jestem za tym, aby Jan otrzymał podziękowanie, jestem za Janem”. Albo: „Jestem przeciwko temu, by zapomniano o zasługach Jana, jestem przeciwko tym, którzy chcą pominąć Jana”. Pomiedzy mną a drugim wytwarza się więź „bycia za”, bądź „bycia przeciw”. Jedno nie da się od-

dzielić od drugiego. Kto jest za kimś, ten jest zarazem przeciwko komuś lub czemuś. Poszczególne pojęcia układają się parami i są podporządkowane strukturze przeciwieństwa. Przeciwieństwem pojęcia policjanta jest pojęcie przestępcy, przeciwieństwem wyzyskiwanego jest pojęcie wyzyskującego, przeciwieństwem pojęcia politycznej „prawicy” jest pojęcie „lewicy”. Tam gdzie pojawia się idea przeciwieństwa, kończy się idea wzajemności, kończy się bowiem rzeczywiste uczestnictwo w jednym i tym samym. Poszczególne pola możliwości są niemożliwe do pogodzenia: jeśli przestępca „może wszystko”, policjant „niczego nie może”. Logika pojęć wzywa tutaj do walki na śmierć i życie, chociaż codzienna ludzka praktyka nie zawsze odzwierciedla to wołanie. Niemniej sytuacje tego typu zawsze odczuwamy jako jakiś brak lub patologię. Przestrzeń znaczeniową, w której poszczególne pola znaczeniowe wykluczają się w ten sposób, że są sobie przeciwne, nazywamy znaczeniowym polem przeciwieństwa.

Także struktura przeciwieństwa znajduje swoje dookreślenia w pojęciach precyzujących rodzaj, zasięg i kategorię owego przeciwieństwa. Także i tutaj dążenie do precyzowania idzie w dwóch kierunkach: w kierunku konkretyzacji i wskazania braku. Przykładem konkretyzacji jest: nieprzejednany, konsekwentny, bohater itp. Przykładem wskazania na brak są słowa: ustępliwy, tchórzliwy w walce, pełen kompromisów, niezdecydowany itp.

I wreszcie obszar wymieniony na trzecim miejscu. Nazwiemy go tutaj obszarem władania. Zazwyczaj określamy go słówkami „nad — pod”. Wprawdzie słówka te odnoszą się wprost do przestrzeni rozciągłej, ale tutaj mają one zastosowanie poza tego rodzaju konotacją. Być „pod” znaczy być „pod czymś władaniem”, być „nad” znaczy władać kimś. Stosunek władania nie jest tym samym, co stosunek przeciwieństwa: w przypadku przeciwieństwa pola możliwości znoszą się nawzajem, w przypadku władania wyższe pole możliwości jest podstawą niższego. To, co wyższe, „chroni” to, co niższe i „słabsze”. To, co niższe, działa i żyje mocą wyższego. Minister rządzi „w imieniu króla”, wojewoda „w imieniu” ministra, burmistrz „w imieniu wojewody” itd. Logika pojęć wzywa tutaj do roztaczania opieki i do poddania się temu, kto włada. I znów tam, gdzie życie nie nadąża za logiką pojęć, sytuację taką odczuwamy jako jakiś brak. Powtórzmy: przestrzeń znaczeniową, w której poszczególne pola możliwości warunkują się w ten sposób, że jedno jest podstawą drugiego, nazywamy znaczeniowym obszarem władania.

Struktura władania znajduje swe dookreślenia, które również są konkretyzujące lub wskazujące na brak. Przykładem pierwszych jest mnogość rzeczowników i przymiotników określających władzę: król, generał,

minister, podwładny, obywatel, niewolnik itd. Przykładem drugich jest: anarchista, warchoł, buntownik itp.

W rezultacie odkrywamy trzy podstawowe obszary znaczeniowe, w ramach których rozwija się i konkretyzuje obecność człowieka dla człowieka: obszar wzajemności, obszar przeciwieństwa, obszar władania. Przedstawiając siebie i wskazując tym samym na pole moich możliwości, umiejscawiam zarazem siebie w jednym z tych trzech obszarów. W ten sposób odsłaniam siebie, wskazując zarazem na to, „co” przylega do pola moich możliwości: drugiego, jako uczestnika wraz ze mną w czymś „trzecim”, jako mojego przeciwnika, jako mojego władcę lub mojego poddanego. Moje właściwe miejsce znajduje się gdzieś na przecięciu owych linii.

Powiedziałem wyżej, że wszystkie trzy „linie strukturalne” przestrzeni obcowania są konkretyzacjami podstawowego pojęcia obecności. Ktoś jest dla mnie obecny w ten sposób, że jest... itd. Obecnie możemy powiedzieć: w zależności od miejsca, jakie zajmuję w przestrzeni horyzontu imiennego, ewentualnie w zależności od tego, jakie miejsce zajmuje w tej przestrzeni ktoś drugi, różne będą związane ze mną lub z nim pojęcia obcości. Żyjąc z kimś w obszarze wzajemności, odczuwam „obcość” wobec tych, którzy są w pośrodku innych obszarów, np. „nie znam” swego przeciwnika. Żyjąc w obszarze przeciwieństwa, „obcym” staje mi się każdy, kto nie jest „ze mną” lub „przeciwko mnie”. Podobnie żyjąc w obszarze władania. Do trzech pojęć obcości należy dorzucić czwarte: obcość zupełną, której nigdy nie zapośredniczyła żadna forma obecności.

PERSPEKTYWY BADAWCZE

Zarysowana wyżej struktura międzyludzkiej przestrzeni określa podstawowe rodzaje i sposoby codziennych obcowania człowieka z człowiekiem. W przestrzeni tej wyróżniamy najpierw „pole obecności” człowieka dla człowieka, które nazwiemy krótko „miejscem”, oraz trzy typy „pól obcowania”, w obrębie których spotykamy się z drugim jako naszym „współpracownikiem”, „przeciwnikiem”, „władającym nami” lub „nam poddanym”. Między miejscem i poszczególnymi polami obcowania zachodzą istotne różnice, które pociągają za sobą daleko idące zróżnicowania w sferze międzyludzkich postaw, niemniej nie są to różnice tego rodzaju, aby in concreto jedna postawa wykluczała drugą. Człowiek jest „istnieniem wielowarstwowym”, stąd możliwość zajmowania przez niego kilku pól obcowania na raz. Ktoś pod pewnym względem może być moim przeciwnikiem, pod innym moim poddanym lub władcą. Zasadniczo wszystkie główne formy możliwego obcowania człowieka z człowiekiem są wyznaczone a priori przez opisaną strukturę imiennej przestrzeni sensu.

Przejrzystość właściwa owej przestrzeni i jej strukturze udziela coś ze swego blasku istnieniu ludzkiemu i czyni to istnienie zrozumiałym dla drugich. Gdy odsłaniam przed drugim swe imię, wprowadzam drugiego w moje pole obecności — w miejsce. Mówiąc w dalszym ciągu, kim jestem, odsłaniam „obok kogo”, „naprzeciw kogo”, „w jakim władaniu” żyję. Tak czynię siebie zrozumiałym dla drugiego. Uprzeźstrzenie jest warunkiem zrozumiałości.

Przeźstrzeń międzyludzkich obcowania jest kategorią, której nie może usunąć żadna redukcja. Redukując, można jedynie okroić przeźstrzeń, zastępując np. przeźstrzeń międzyludzką przeźstrzeńią rzeczy. Nawet religijna sfera obcowania człowieka z Bogiem nosi na sobie strukturalne piętno przeźstrzeni międzyludzkiej, imiennej. Także i ona może ulec redukcji do poziomu przeźstrzeni rzeczowej.

Przeźstrzeń rzeczy ma swą podstawę ontyczną w rozciągłości rzeczy. W przeźstrzeni rozciągłej poszczególne przedmioty rozciągle istnieją jedne—obok—drugich, w mniejszej lub większej od siebie odległości. Przeźstrzeń rzeczowa nie zna żadnych „pól wzajemności”, żadnych „pól przeciwieństwa”, ani „pól władania”. W przeźstrzeni rzeczowej działają rozmaite siły, zwrócone często w przeciwnym kierunku, to znów nakładające się na siebie, wzmagające lub osłabiające swe działania. Rozmaite układy sił nie są jednak tym samym, co wzajemność, przeciwieństwo i władanie. Różnice między wzajemnością, przeciwieństwem i władaniem w przeźstrzeni imiennej obcowania są różnicami jakościowymi, podczas gdy układy sił działających w obszarze rzeczy mają stale charakter ilościowy. Do sprawy tej będziemy jeszcze wracać, tym bardziej że człowiek, poprzez swe ciało, także ma uczestnictwo w przeźstrzeni rozciągłej, swoiście rzeczowej. Tutaj styka się z przedmiotami, działa na nie i odbiera działania, podobnie styka się z innymi ludźmi. Przeźstrzeń rzeczowa jest królestwem związków przyczynowych, przeźstrzeń nierozciągła jest królestwem związków intencjonalnych. Granica między jedną a drugą nie jest jasna. W każdym razie można powiedzieć w uproszczeniu tak: przeźstrzeń rzeczowa jest obszarem jedynie przedświadomego działania człowieka na człowieka i zarazem może stać się ona przedmiotem wiedzy (wiem, gdzie w drugim człowieku jest serce, jak daleko w pokoju znajduje się jeden człowiek od drugiego), przeźstrzeń obcowania jest obszarem rozumienia człowieka (rozumiem, dlaczego drugi cierpi, gdzie dąży, przed czym ucieka). Przejście od rozumienia człowieka do wiedzy o człowieku jest „zejściem” z poziomu intencjonalności na poziom rzeczowości. Przeźstrzeń rzeczy otwiera drzwi do reifikujących poznań człowieka.

Przeźstrzeń religijna, która jest miejscem i polem obcowania człowieka z Bogiem, także zdaje się nosić na sobie piętno strukturalne przeźstrzeni międzyosobowej. Bóg pojawia się zatem jako ten, który jest

obecny: „w Nim ruszamy się, żyjemy, jesteśmy”, który — choć jest wszędzie — ma jednak „swoje miejsca”, np. miejsce w świątyni czy „miejsce” pod postacią chleba i wina. Zarazem jest On tym, „bez kogo nic uczynić nie możecie” (pole wzajemności). Dla zbuntowanych jest Bóg „przeciwnikiem” (pole przeciwieństwa). Zarazem jest Tym, kto „panuje nad narodami” i kto „nie przyszedł, aby mu służyło, lecz aby służyć” (pole władania). P. Ricoeur zwraca nieraz uwagę na to, że poczucie winy człowieka wobec Boga wyraża się w symbolice, której rdzeniem jest przestrzeń, droga, schodzenie z drogi. Ale przestrzeń religijna także może podlegać redukcijnemu zubożeniu do poziomu przestrzeni rzeczy. Przestrzeń staje się wtedy obszarem związków przyczynowych, poprzez które Bóg jako *suum esse* podtrzymuje w istnieniu człowieka. Taką właśnie przestrzeń zakłada tomistyczny sposób dowodzenia istnienia Boga. Pociąga to za sobą trudność przejścia od *suum esse* do Boga, który „ma Oblicze”, a szerzej mówiąc od człowieka, który został pojęty poprzez przestrzeń jako *res*, do człowieka pojętego jako „istota z twarzą”, od wiedzy do rozumienia, od przestrzeni działań do przestrzeni obcowania.

Przestrzeń jest zatem nieredukowalna. Dać się rozumieć drugiemu to ukazać siebie w przestrzeni imiennej sensu. Człowiek, aby być zrozumianym przez człowieka, musi być w jakiejś przestrzeni. Przejrzystość przestrzeni jest zasadą rozumienia. Ale czy jest zasadą pierwotną? Czy przestrzeń samej sobie zawdzięcza swą organizację, czy też czynnikom „poza-przestrzennym”?

Przestrzeń otwiera horyzont możliwego współistnienia. Ale sama ze siebie nie decyduje o podstawowych liniach owego współistnienia. Organizacja przestrzeni obcowania wynika z czynników pozaprzestrzennych. Czynnikami tymi są wartości. Struktura międzyludzkiej przestrzeni odsyła do aksjologii. Ta kluczowa teza wyznacza kierunek naszym dalszym badaniom. Zanim je jednak podejmiemy, jedna uwaga odnosząca się już nie tyle do obcowania człowieka z człowiekiem, co do sposobów poznawania człowieka. Uwaga ta powinna zaostrzyć nasze widzenie aksjologicznego aspektu międzyludzkich obcowania.

Zapytajmy: w jakich sytuacjach życia codziennego budzi się w nas potrzeba poznania drugiego człowieka? Otóż najczęściej potrzeba ta powstaje wtedy, gdy „normalne obcowanie” ulega jakimś zakłóceniom. Wtedy pytamy: „jak się naprawdę ma rzecz z tym człowiekiem?” Ale, co to znaczy, że „normalne obcowanie” ulega zakłóceniom? Oznacza to, że ktoś dotąd obecny staje się nieobecny, że mój współpracownik przestaje ze mną współpracować, że mój przeciwnik staje się moim sojusznikiem, mój „opiekun” moim przeciwnikiem a mój „podwładny” moim wrogiem. Za każdym razem pytamy wtedy: „dlaczego”? Dlaczego drugi zachował się inaczej, niż wskazywało to zajmowane przez niego miejsce w prze-

strzeni sensu? Obcowanie bez zakłóceń nie motywuje pytania o prawdę. Problem ten pojawia się dopiero jako wynik „zgrzytu”.

Fakt ten rzutuje na sposób poznawania drugiego człowieka. Powoduje on, że sposobem typowym poznawania drugiego jest, używając terminologii św. Augustyna, „poznanie przez napiętnowanie”. Poznajemy drugiego, „piętnując” go zarazem, mówiąc mu: „jesteś poza swoim miejscem”, „jesteś poza swoją prawdą”. Czym jest w tym kontekście „prawda” drugiego? Jest wiernością dla miejsca, jakie człowiek zajmuje w przestrzeni sensu. Wszystko to wymaga dalszych uściśleń.

Poznanie „przez napiętnowanie” odznacza się szczególną formą: drugi pojawia się w nim a priori w polu promieniowania wartości negatywnych, jako przeciwieństwo tego, kim lub czym powinien być. Poznanie „przez napiętnowanie” istnieje dzięki formie przeciwieństwa aksjologicznego. Prawda człowieka odsłania się tutaj poprzez fałsz człowieka. Fałsz istnienia grzesznika odsłania prawdę świętego, fałsz zdradzonej obecności ukazuje prawdę wierności, fałsz wrogości prawdę przyjaźni. „Powiedz mi, kogo masz za przeciwnika a powiem ci, kim jesteś”.

Taki sposób poznawania drugiego poprzez formę przeciwieństwa znajduje także filozoficzne artykulacje. Jedną z nich prezentuje marksizm. Człowiek marksizmu jest człowiekiem klasy społecznej. Między poszczególnymi klasami społecznymi zachodzi relacja przeciwieństwa. Relacja przeciwieństwa pozwala człowiekowi odkryć „swą prawdę” jako część składową „prawdy dziejowej” proletariatu lub burżuazji. Dzięki uwzględnieniu struktury przeciwieństwa możliwa staje się wzajemność (idea „towarzysza pracy”) oraz władanie (idea partii robotniczej). I tak przejrzystość konkretnego człowieka jest wynikiem przejrzystości „pola”, jakie zajmuje człowiek w ogólnej przestrzeni społecznej. Ale idea ta jest obecna nie tylko w marksizmie. U F. Nietzschego pełna prawda człowieka odsłania się dzięki opozycji człowieka wobec Boga. Kontynuatorem idei Nietzschego jest Sartre. U wczesnego Heideggera dialektyka przeciwieństwa wyłania się z doświadczenia śmierci: „prawda zdecydowania” jest odpowiedzią na przenikającą człowieka śmierć. Podobnie jest w strukturalizmie. U C. Levy-Strassa „opozycyjna funkcja świadomości” konstytuuje przestrzeń społeczną, dzięki której dopiero odsłaniają się prawdy ludzkie. I nie inaczej jest u K. Jaspersa: dopiero „sytuacje graniczne”, w których waży się ludzkie „być albo nie być” ukazują to, czym człowiek „naprawdę jest”. Jednym z nielicznych wyjątków zdaje się być A. Kępiński: prawda człowieka odsłania się tam, gdzie jest jego „miejsce obecności”. W „miejscu obecności” człowiek nie jest ani naszym współpracownikiem, ani przeciwnikiem, ani władcą czy poddanym, lecz tym, któremu najpierw i przede wszystkim po prostu „pozwalamy być”.

DER RAUM DES UMGANGS MIT EINEM ANDEREN MENSCHEN

ZUSAMMENFASSUNG

Aller Umgang des Menschen mit einem Menschen, sowie auch alles Kennenlernen des Menschen durch einen Menschen verläuft in einem zwischenmenschlichen Umgangsraum, den eine besondere strukturelle Ordnung kennzeichnet. Ein jeder Mensch besitzt in diesem Raum einen mehr oder weniger eindeutig bestimmten Ort. Dieser Ort verbleibt in einem bestimmten Verhältnis zu den Orten anderer Menschen. Wenn wir den Ort eines Menschen kennen, so vermögen wir in einer gewissen Reichweite die „Wahrheit des Menschen“ kennenzulernen. Der Umgangsraum ermöglicht uns die Menschen kennenzulernen, noch bevor wir ihnen begegnen. Manchmal sagt der Mensch selber, wer er ist. Wenn er es sagt, weist er auf den Ort hin, den er im zwischenmenschlichen Umgangsraum einnimmt.

Die gegenwärtige Untersuchung bezweckt die grundlegende strukturelle Ordnung des Umgangsraumes aufzuweisen, welche die Richtung unseres Erkennens des anderen Menschen bestimmt. Die Untersuchung ist ein Ausschnitt der Einleitung in der Theorie des Erkennens des anderen Menschen.

Der Ausgangspunkt der Untersuchung ist die Betrachtung des Aktes, in dem der Mensch dem Menschen „sich vorstellt“. Ich sage dem anderen, wer ich bin und der andere versteht es. Wenn wir diesen Ausgangspunkt wählen, so überschreiten wir den Gegensatz zwischen dem „transzendentalen Subjektivismus“ (E. Husserl) und dem „genetischen Objektivismus“ (M. Scheler). Dem ersten Standpunkt gemäss wäre die Untersuchung mit der Analyse unseres eigenen Ich zu beginnen, um erst dann über das eigene Ich zum Du zu gelangen — (Du ist das andere Ich). Dem zweiten Standpunkt zufolge sollte man mit der Analyse der Erfahrung des anderen Menschen (des Du) anfangen und mit der Analyse der Erfahrung des Ich enden — (Ich ist das andere Du). Hier wird eine mittlere Formel vorgeschlagen: Ich weiss, dass du mich verstehst, also sind wir da. Zuerst bin ich mir dessen bewusst, dass ich von dem anderen gesehen und verstanden werde. In dieser Hinsicht ist die Erfahrung des anderen die erste, aber in anderer Hinsicht ist sie an zweiter Stelle: Nur ich selbst kann darüber entscheiden, ob der andere mich versteht oder nicht.

Der Mensch, der sagt, wer er ist, will verstanden werden. Um diesen Zweck zu erlangen, versucht er, sich in den gemeinsamen Raum des Verstehens zu stellen. Die aprioristische diesem Raum eigene Übersichtlichkeit bildet die eigene Grundlage der Übersichtlichkeit für den Menschen. Der Mensch sagt, wer er ist, indem er dem anderen erst seinen Namen nennt. Wenn wir den Namen eines Menschen erfahren, erkennen wir noch nicht den Menschen selbst, jedoch mit dem Kennenlernen des Namens öffnet sich der eigentliche Horizont des Umganges mit einem Menschen, ein anderer Horizont, als der des Umganges mit einem Ding. Ein Ding wird uns durch sein Aussehen gegeben, der Mensch ist uns in seinem „Antlitz“ gegeben. Diesen Horizont nennt der Verfasser den „Raum des Umganges“. In Anknüpfung an Leibniz bezeichnet er den Raum als „Ordnung einer möglichen Koexistenz“. Der Raum des Umganges ist durch eine eigene Struktur a priori gekennzeichnet, die schon vor der Begegnung mit einem Menschen die grundlegenden Umgangsweisen mit dem Menschen bestimmen. Jeder Mensch ist bestrebt einen Ort in diesem Raum einzunehmen. Die Beziehung des Menschen zu diesem Ort ist nicht oberflächlich, sondern wesentlich. Denn sein Ort im Raum des Umganges ist für den Menschen ein Gebiet seiner Freiheit. Das Erfahren der

Freiheit und das Erfahren eines Ortes im Umgangsraum sind voneinander untrennbar.

Die grundlegende Struktur des Umgangsraumes stellt sich folgendermassen dar: Zuerst enthüllt sich der „Raum der Anwesenheit“, in dem der Mensch „dem Menschen gegenwärtig“ ist. Es gibt verschiedene Arten der Gegenwart des Menschen für einen Menschen. Die Beschreibung dieser Arten ist ein besonderes theoretisches Problem. Aus dem Raum der Anwesenheit tauchen drei grundlegende Strukturen auf, welche den ganzen Rest des Umgangsraumes durchdringen: die Struktur der Gegenseitigkeit („mit jemandem sein“, „ohne jemandem sein“), die Struktur der Gegensätzlichkeit („gegen jemanden sein“), die Struktur des Beherrschens („jemanden beherrschen“, „von jemanden beherrscht sein“). Diese Strukturen sind dem Sinne nach verschiedenartig, aber im täglichen Umgang des Menschen mit einem Menschen schliessen sie sich gegenseitig nicht aus: man kann mit derselben Person auf verschiedenen Strukturebenen Umgang pflegen. Indem diese Strukturen die Umgangsarten des Menschen zum Menschen bestimmen, bestimmen sie auch verschiedene Abarten der Fremdheit des Menschen dem Menschen gegenüber.

Der Raum des zwischenmenschlichen Umganges spielt auch eine gewichtige Rolle auf dem Gebiete des Verhältnisses des Menschen zu Gott. Der religiöse Umgang des Menschen mit Gott überschreitet nicht die strukturelle Ordnung des zwischenmenschlichen Umganges. Der Gott der Religion erscheint ebenfalls als Der, der „gegenwärtig ist“ (Logik des Ortes), der „behilflich ist“ (die Struktur der Gegenseitigkeit), der „Gegner ist“ (Struktur der Gegensätzlichkeit im Falle der Auflehnung durch die Sünde) und Gott ist Der, der „herrscht“ (Struktur des Beherrschens). Der Mensch überträgt den Umgangsraum mit Menschen auf das Umgangsgebiet mit Gott und er zeigt nicht nur sich Gott so, wie er sich Menschen zeigt, sondern er vergegenwärtigt auch Gott sich durch das „Antlitz“ des anderen Menschen.

Es entsteht nun die Frage: besitzt der strukturelle Raum des Umganges seinen letzten Grund im Raume selbst oder in mehr grundlegenden Faktoren, als es der Raum ist. Der Meinung des Verfassers nach sind Werte eine Quelle der Ordnung, die im Raume des Umganges herrscht. Doch die Aufweisung der Zusammenhänge zwischen dem Raum des Umganges und dem Gebiete der Werte ist eine Aufgabe für weitere Untersuchungen.