

EBERHARD GRISEBACH

ODPOWIEDZIALNOŚĆ

(1924)

Od tłumacza

*To nie Martin Buber jednak, lecz Eberhard Grisebach wydaje się dla problemu odpowiedzialności najistotniejszym spośród pierwszych dialogików. Jego rola w tej kwestii nie została dotąd właściwie rozpoznana. Błędnie sytuuje się jego wystąpienie z programem dialogicznym dopiero w roku 1928. Wówczas, rzeczywiście, można było być już tylko naśladowcą tych, którzy z programem takim wystąpili na początku lat dwudziestych. Tymczasem proponowany tu czytelnikowi tekst powstał w roku 1923, a opublikowany został w 1924. I wcale nie jest to pierwsza artykulacja poglądów dialogicznych Grisebacha, ani też jedyny jego tekst z odpowiedzialnością w roli głównej. Prócz znanej specjalistom książki z 1928 roku *Gegenwart. Eine kritische Ethik*, wymienić tu jeszcze trzeba rozprawy: *Gemeinschaft und Verantwortung* z 1932 roku i *Wahrheit und Verantwortung der Wissenschaft* z roku 1934 (obie włączone później do zbioru *Freiheit und Zucht* wydanego w roku 1936). Myślenie Grisebacha o odpowiedzialności, acz mało atrakcyjne w formie, oryginalnością swą w nijakim stopniu poprzedza myślenie Emmanuela Levinasa i – sądzimy – warte jest, choćby dla zrozumienia źródeł myślenia tego ostatniego, zapoznania się z nim.*

*Prezentowany tu tekst stanowi kulminacyjny rozdział książki Eberharda Grisebacha *Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung* (Haale/Saale 1924). Jednakże w swej tytułowej kwestii jest ów rozdział samodzielną całością i rozumienie go nie wymaga znajomości rozdziałów poprzedzających.*

Podstawę przekładu stanowi wyżej wymienione wydanie (s. 275–320).

CZY RZECZYWIŚCIE JESTEŚMY ODPOWIEDZIALNI ZA INNEGO?

Kto dotąd z uwagą śledził niniejszą próbę zakreszenia granic dla wychowawcy i dla poznającego, temu pozostaje – w ramach przedsięwziętej tu dialektyki realnej – jedno jeszcze pytanie, jedna wątpliwość. Można to pytanie sformułować

tak: „Skąd jednakże wiemy, iż ów inny człowiek, Ty, jest tym, któremu wolno kierować do nas roszczenia i który zmuszony jest to czynić? Dlaczego to właśnie stosunek do bliźniego jest tym, który odzwierciedla owe źródłowe odniesienie i wyznacza nam granicę?” W ten sposób dialektyka realna raz jeszcze zostaje podważona, a jej zwieńczenie wzbronione. Z jednej strony, oświadcza się niemal gotowość do rezygnacji z wszelkiego egoizmu, gotowość miłowania bliźniego swego jak siebie samego, z drugiej zaś, domaga się jeszcze wpiery jakiegoś przekonującego uzasadnienia dla konieczności zrezygnowania z indywidualizmu i dla uprawnienia Innego, by rościć do nas jakąkolwiek pretensję.

Pytanie to jest pozostałością po pewnym indywidualizmie czy też ostatnią reminiscencją filozoficznych dyskusji, które z pomocą pytania „dlaczego” hollywoodały taktyce wpędzania Innego w opresję. Tak jak tam, również tu pyta się jedynie o prawdę. Prawdopodobnie nie pobłędzimy, widząc w tym pytaniu – które jednak swym żądaniem wpędzać musi realną dialektykę w niemą opresję – pewną, może nawet nieświadomą, próbę odroczenia w ostatniej jeszcze chwili owego odrotu, jaki poprzez zagadnięcie Innego stał się konieczny, odroczenia, póki jego konieczność nie zostanie dowiedziona.

Jeśli pytający nie chciałby uznać ważności tego zarzutu, to będzie protestował przeciwko rozumieniu jego pytania jako powątpiewania w realną dialektykę. Będzie chciał tego rodzaju wątpliwość uprzędzić. Nie trudno mu przecież zapytać się tak: „Czy u podstawy akcentowania owego Ty, które kieruje do nas zagadnięcie, nie tkwi ciągle jeszcze pewne przecenianie człowieka? Czy kiedy innemu człowiekowi, temu Ty, i naszemu stosunkowi do niego przypisujemy takie znaczenie, to czy przecież nie mamy w końcu na myśli siebie samych? Czy sami nie uważamy się jeszcze za wyróżnionych absolutnym poruczeniem, nawet jeśli to poruczenie ze sfery absolutnej zostaje nam zapośredniczone przez Innego? Dlaczegoż to nie może nas w ten sposób zobowiązywać jakieś inne stworzenie natury? Czy kiedy przydzielamy człowiekowi pewne szczególne stanowisko w świecie, nie oznacza to przeceniania człowieka? Ciągle jeszcze – mimo takiego akcentowania przez nas roszczenia Ty – pozostajemy w nader dogodnej sytuacji, możemy, mianowicie, kierować do Innego nasze roszczenia; ostatecznie pozostaje więc wszystko po starym. Cóż bowiem przeszkadza nam teraz zgłaszać zawczasu nasze roszczenia do Innego, przecież muszą one wówczas zostać przez niego uwzględnione przed jego własnymi życzeniami”.

Jeśli ten zarzut miałby być słuszny, to ograniczenie Ja jako zadanie naszego badania okazałoby się przedsięwzięciem pozornym, które własne uroszczenie chciałoby ukazać jako odpowiedź.

Kiedy my, chcąc bronić realnej dialektyki, próbujemy jeszcze przejrzeć znaczenie tego zarzutu i na chwilę milkniemy, sceptyk przystępuje do swego ostatecznego ataku i powiada mniej więcej tak:

„Jak to właściwie jest z samym tym twoim poznaniem? Czyż nie zawiera ono pewnego nowego widzenia rzeczywistości, czyż teza o sprzecznie nie oznacza pewnego nowego prawa, pewnego szczególnego stanowiska, które domaga się uznania, ponieważ zdaje ci się ono bardziej krytyczne, bardziej świadome

swych granic, rozumniejsze niż wszelkie założenia jakiegóż indywidualistycznego poglądu? Jeśli rościsz przeto pretensje do prawdziwości twej dialektycznej pracy poznawczej – a to musisz przecież czynić – to w każdym bądź razie roszczenie i sprzeciw Innego nie są przez ciebie brane pod uwagę. W ten sposób z powrotem idzie tu przecież o jakiś „indywidualizm”, nie chcesz bowiem uznać sprzeciwu, np. wyrażonego tu powątpiewania w ową dialektykę realną. Również tu, w tym poznaniu, które właśnie roszczenie Innego postrzegać powinno jako uprawnione, należałoby przecież uwzględnić wpieryw jako istotny sam ów sprzeciw, ty zaś musiałbyś świecić dobrym przykładem”.

W taki to sposób można by próbować zaatakować naszą dialektykę. Od razu możemy pytaniu temu przyznać pewne uprawnienie, choćby dlatego, że u końca drogi czujemy się przez nie raz jeszcze powstrzymani. Pozostaje przeto zbadać, czy w tym pytaniu i w jego powstrzymywaniu zawiera się jakieś uprawnione roszczenie i czy jesteśmy w stanie udzielić na nie jakiejś odpowiedzi. Jednak już teraz z wdzięcznością uznajemy ów sprzeciw jako zdarzenie, które wpędza nas w opresję i nakłada na nas pracę, i które wykorzystamy do tego, by raz jeszcze rozjaśnić ową „istotową” opresję dialektyki realnej, owe granice poznania oraz problematykę życia ludzkiego, odnosząc je do problemu „odpowiedzialności”.

Postawione pytanie sprowadza się tedy do tego, by sprawdzić, czy problematyka rzeczywistego życia dialektycznego może również w tym przypadku zostać przekonująco wykazana. Pytanie to domaga się wyjaśnienia, dlaczego Inny, Ty, uprawniony jest do roszczeń, dlaczego musimy podejmować roszczenie, które wpędza nas w opresję.

W ten sposób jednak zbyt wiele byłoby już tym pytaniem uprzedzone: Czy przyjmując, że przekonujące przedłożenie ostatecznego uzasadnienia byłoby możliwe, nie obezwładnia się wraz z tym samego tego sprzeciwu, rozpuszczając go w jakimś ogólnym pojęciu i w miejsce dialektyki realnej ustanawiając jakąś zasadniczą dialektykę logiczną, w miejsce tego, co problematyczne, jakąś odpowiedź, w miejsce rzeczywistości jakąś abstrakcyjną ideę? To nasze odpowiedzenie pytaniem na pytanie powinno oświetlić trudność naszej sytuacji.

Sceptyk mógłby jednakże mniemać, że z pomocą tego kontr-zapytania chcieliśmy ująć sprzeciwowi i roszczeniu. Zgoła nie! Ową ostateczną opresję, do jakiej zostaliśmy doprowadzeni, chcemy potraktować z całą powagą, tak by również z naszą pracą poznawczą pozostać w rzeczywistości i wziąć udział w realnej dialektyce. Zrzucilibyśmy z siebie odpowiedzialność, gdybyśmy chcieli się przed tym pytaniem – które wprawdzie nie jest rzeczywistym pytaniem, lecz przede wszystkim jakimś absolutnym zwątpieniem – uchylić i twierdzić, że tu żadna odpowiedź nie jest ani konieczna, ani możliwa, że owo powątpiewające roszczenie byłoby wręcz do odrzucenia. Jakkolwiek ów Inny, który kieruje do nas to roszczenie, nie uczestniczy jeszcze wraz z nami w realnej dialektyce, to pozostajemy przecież odpowiedzialni za to, czy będzie w niej uczestniczył.

Problem odpowiedzialności wynurza się tym razem przed nami jako pewien konkretny przypadek. Czy jesteśmy odpowiedzialni za to, by odpowiedzieć

temu sceptykowi na jego roszczenie, czy w ogóle potrafimy odpowiedzieć? Czy chcemy na koniec obwieścić nasze poznanie raczej bez żadnego sprzeciwu – przecież zaoferowaliśmy je Innemu jako przekonującą naukę, czy też mamy teraz dać się sprowokować do jakiegoś przekonującego uzasadniania? Czy nie rozumie się nas ciągle fałszywie, kiedy dialektykę realną pojmuje się zgoła jako pewną naukę, a tezę o sprzeciwie jako jej systemową zasadę? Cóż zatem znaczy, dać odpowiedź na miarę dialektyki realnej?

Zgoła nie jest tak, iż po ukazaniu granic dla wychowawcy bylibyśmy już zwolnieni z wszelkiej odpowiedzialności w wychowaniu, ponieważ nie jest w naszej mocy myślni i chęciami wpływać bezpośrednio na byt Innego. Odpowiedzialność uzyskała w dialektyce realnej inny sens. Kiedy owe granice zostały wreszcie rozpoznane, to doprawdy nikt już więcej nie będzie czynił pedagoga jako jednostkę odpowiedzialnym za to, że na ten czy inny sposób przeobraził byt wychowanka, czy byt innego człowieka. Któż miałby też sprawować tu sąd nad pedagogiem? Jakaś rada nadzorcza nauk o wychowaniu, państwo, jakaś wyższa instancja czy zgoła sam wychowanek?

Tego rodzaju ferowanie wyroku nad „odpowiedzialnym” wychowawcą nie może mieć już miejsca, skoro wychowanie pojęte zostało jako dialektyczny proces rzeczywistego wydarzania się. Kto poza czy ponad tym stosunkiem wzajemności nadal feruje wyroki, w żadnym wypadku nie znajdzie solidnej podstawy, lecz co najwyżej jakieś „pryncypialne stanowisko”. Owa udzielająca bytu zasada jako jedyna znajduje się poza relacją wzajemności. Tego początku już się nie sądzi i o nim się nie wyrokuje, bowiem jest całkowicie niepojęty.

Nie dysponujemy przeto żadnym pojęciem odpowiedzialności, które dostarczałoby nam przepisu, co w naszym przypadku powinniśmy czynić. Odpowiedzialność nie jest też żadnym usprawiedliwianiem się przed jakąś osądzającą instancją, na przykład przed rozumem – wewnątrz dialektycznej sfery tego, co rzeczywiste, oznacza ona zupełnie coś innego.

Pozostaniemy przy naszym szczególnym przypadku, by wyjaśnić jego znaczenie. Pyta się tutaj o uzasadnienie zagadnienia przez Ty (*Du-Anspruch*). Niezależnie od tego, czy to powątpiewające pytanie byłoby uprawnione czy nie, jesteśmy odpowiedzialni – nawet jeśli żadnej odpowiedzi nie można by udzielić – za to, by wedle możliwości odpowiedzieć i zarzut przynajmniej podjąć i uczynić jasnym, musimy bowiem uznać ograniczenie poprzez sprzeciw. W jakim przypadku w ogóle możliwa jest odpowiedź, która byłaby zdolna uspokoić i przekonać, tzn. znieść sprzeczność między Ja i Ty? Musimy próbować wejść z tym Innym w relację odpowiedzi i odpowiedzialności (*Ver-antwortung*). Odpowiedzialność jest ową realną relacją z tym, który sprzeciwia się nam i naszemu pojmowaniu.

Postrzegając siebie jako odpowiedzialnych wobec zagadnienia, udzielamy owej jedynie możliwej odpowiedzi na postawione pytanie: czynimy zagadnienie wiążącym nas. Cóż bowiem innego zawierało pytanie niż to: Czy rzeczywiście jesteśmy odpowiedzialni, czy ten sprzeciw i wątplenie w naszą dialektykę, które nas zatrzymały, muszą zostać uwzględnione? Pytanie o uzasadnienie roszczenia

jakiegoś Ty było być może pomyślane inaczej, w każdym wszak przypadku znaczy ono przecież: Czy „rzeczywiście” jesteśmy wobec Innego odpowiedzialni? Jednakże ciągle jeszcze nie znajdujemy się w sposób „rzeczywisty” w relacji odpowiedzialności z owym powątpiewającym, bowiem wątplenie to próbuje przecież znieść realną dialektykę.

PROBLEM ODPOWIEDZIALNOŚCI

Postawione nam pytanie samo jest konkretnym przypadkiem takiego zagadnienia, które wpędza nas w opresję, wzbrania nam bowiem zamknąć dialektykę realną jako pewną naukę. Postawiony został tu problem odpowiedzialności, zatem podejmujemy ten problem. Nie czynimy z tego jednak jakiegoś teoretycznego badania analitycznego, lecz *in concreto*, na sposób rzeczywisty wkraczamy w dialektykę odpowiedzialności. Ów znów wynurzający się konkretnie problem wyjaśnić można jedynie poprzez to, iż próbujemy wkroczyć z Innym w realną dialektykę, we wspólne rozważanie tego, czy możliwe jest jakieś uzasadnienie dla roszczenia-Ty, czy możliwe jest pojęcie odpowiedzialności. Oczywiście, jak długo owo powątpiewające zagadnienie domaga się od nas dotarcia w uzasadnianiu do jakiegoś absolutnego punktu, tak długo nie rozpoczęliśmy jeszcze rozmowy, tak długo nie znajdujemy się jeszcze w dialektycznej relacji.

Wyrażnym zamiarem wątplącego i pytającego było wskazanie na to, że powinniśmy odpowiedzialność, uprawnienie roszczenia-Ty, uzasadnić i przekonująco wykazać. Podsuwa on nam tedy pewien problem teoretyczny, na który chciałby uzyskać naukową odpowiedź, skoro przedmiot badania – którym byłaby tu pewna rzeczywista relacja dialektyczna – miałyby być dany nam obu jednocześnie. Nie jest to jednak jeszcze ten przypadek. Z tym, który wątpi w samą dialektykę, nie znajduję się jeszcze w sposób rzeczywisty w stosunku odpowiedzi i odpowiedzialności (*Verantwortung*), i pozostaje zgoła otwartą kwestią, czy ten stosunek, jak i realną dialektykę, uda mi się z nim osiągnąć.

Gdybyśmy się wdali w teoretyczne badanie, gdybyśmy próbowali wynaleźć podstawy dla konieczności jakiejś odpowiedzialności i próbowali logicznie dowieść uprawnienia owego roszczenia-Ty, to znieśliśmyby odpowiedzialność jako udział w „realnej dialektyce”, a więc znieśli także rzeczywistość i poświadczającą ją opresję, w którą wpędza mnie przecież rzeczywiste pytanie. Bowiem przyjąłbym wprawdzie pewne pojęcie odpowiedzialności, zamieniając ją jednak w jakąś abstrakcję – i w ten sposób porzucając myślenie konkretne – zarazem bym się przed nią *realiter* uchylał. Moje uzasadnienie mogłoby być nawet przekonujące i można by na jego podstawie uzyskać pewną jednomyślność, jednakże wraz z tym odpowiedzialność, przeciwstawność Ja i Ty zostałyby właśnie zniesione. Jeśli więc przyjmuję roszczenie bliźniego na sposób teoretyczny, tak jak było ono zamierzone, to uchylam się przed rzeczywistym problemem. Jeśli jednak go nie przyjmuję, jeśli je po prostu odrzucam, również nie wstąpiłem

jeszcze w rozmowę, nie znajduję się w rzeczywistej relacji do Innego. Nasze położenie okazuje się nad wyraz trudne.

Czym jednak jest owa relacja, którą określam jako rzeczywistość i czym byłaby w niej odpowiedzialność? Jak mogę wykazać, że pozostaję z Innym w rzeczywistej relacji, że uczestniczę z nim w realnej dialektyce i, uwzględniając granice, biorę na siebie odpowiedzialność? Moje popadnięcie w opresję bierze się, mianowicie, stąd, iż doznaję pokusy, by na koniec, odpowiadając na to pytanie, przekroczyć jednak granice. Bowiem „wybawić się z opresji” oznacza tu albo nie podjąć odpowiadania i w ten sposób sprzeciwić się ograniczeniu, albo podjąć odpowiadanie na sposób teoretyczny, co znaczyłoby, zatracić się w bezgraniczności abstrakcji.

Gdybym chciał moje związanie z Ty, moją odpowiedzialność uzasadnić, to miałbym dwie możliwości. Mógłbym powiedzieć: Ja i Ty jesteśmy w zasadzie oboje istotami rozumnymi; już szacunek wobec siebie samego nakazuje mi, by szanować prawo Innego. Bądź też, można by wskazać genetycznie jakieś praźródło w naturze, które wiąże Ja i Ty w pierwotnej jedności, tak iż na gruncie poczucia tej jedności, np. we współczuciu, byłbym odpowiedzialny za drugiego. W obu przypadkach przekraczałbym granicę skończonego i wycofywałbym się na jakiś absolutny grunt, który miałby stanowić podstawę dla relacji i wzajemnego roszczenia. Ten, kto tutaj śmiałyby się jeszcze sprzeciwić i nie dałby się przekonać, ten wówczas grzeszyłby właśnie przeciw samej tej absolutnej podstawie. Ten, kto jednak temu uzasadnieniu dałby wiarę, traci przez to rzeczywistość, bowiem przekracza granice i zachowuje wyniosłą pozycję wobec koniecznego sprzeciwu Innego. Zatem każde podjęte uzasadnienie roszczenia Ty znosi to roszczenie i znosi wszelką odpowiedzialność jako wzajemną relację, ponieważ na gruncie owej jedności przeciwstawny stosunek Ja i Ty zamieniłby się w identyczność. W ten sposób wszystko to, o czym sądziliśmy, że żmudnym wysiłkiem już osiągnęliśmy, mianowicie, uwzględnienie granic poprzez uznanie realnego sprzeciwu, byłoby więc na powrót stracone.

Odpowiedzialność i rzeczywistość są jako problemy wzajem ze sobą splecione. Odpowiedzialność wydaje się przeto warunkiem i podstawową formą naszej rzeczywistości. Moja relacja z Innym, który wyznacza mi granicę, jest w rzeczywistości określona przez „odpowiedzialność”. W chwili, w której postawione zostało nasze pytanie, wydarzyć się może coś jedynie wówczas, kiedy nie wymykam się temu pytaniu, kiedy uznaję je za wiążące i próbuję w pełni wyjaśnić problem odpowiedzialności. Kiedy pojmuję odpowiedzialność jako relację pomiędzy tym, co w sposób nieusuwalny przeciwstawne, nie likwiduję przecież jeszcze problemu poprzez podanie jakiejś ostatecznej odpowiedzi. Natomiast jakieś przekonujące uzasadnienie roszczenia Ty – jako odpowiedź – likwidowałoby problem.

Czy poprzez odrzucenie możliwości uzasadnienia została udzielona już jakaś odpowiedź na postawione pytanie? Czy w ten sposób zadośćczyniliśmy obowiązkowi odpowiedzialności? Opresja, w którą na koniec popadliśmy, staje się jeszcze wyraźniejsza: nadal jesteśmy pełni wątpliwości, czy postawienie nam

pytania wydarzyło się ze świadomością jego odpowiedzialności, czy oznaczałoby ono pewne pytanie teoretyczne, czy zgoła pokusę. Pokusa tkwiłaby, mianowicie, w tym, iż poprzez to pytanie raz jeszcze skierowane zostaje do mnie pewne absolutne roszczenie, a wraz z nim rozbudzone zostaje pragnienie absolutnego poznania. Konieczność, jaką niesie ze sobą roszczenie Ty, dałaby się uzasadnić jedynie poza granicami, opierając się na jakiejś transcendentnej podstawie. Jeśli sam pragnę bronić tych granic, to nie mogę udzielić Innemu prawa wędziania mnie w opresję poprzez domaganie się jakiegoś uzasadnienia jego sprzeciwu. I bez tego jestem w opresji. Przez jej dalsze uzasadnianie byłaby ona wprawdzie pojęta, ale zarazem poprzez to pojęcie zniesiona. Zatem odrzucam postawione pytanie, ale tylko o tyle, o ile podnosi ono jakieś absolutne roszczenie i o ile domaga się jakiegoś ostatecznego uzasadnienia i zniesienia sprzeciwu (*Widerspruch*). Natomiast uznaję jego ważność jako względnego realnego sprzeciwu (*Einspruch*) i roszczenia (*Anspruch*).

Pytanie pozostaje więc uprawnione, dopóki zmierza do pewnego rozjaśnienia problematyki, natomiast skoro tylko w celu uzyskania jakiegoś uzasadnienia żąda ode mnie przekroczenia granic, uprawnione już nie jest. Jeśli przekraczam swoje granice, znoszę odpowiedzialność i rzeczywistość. Moja odpowiedzialność polega tedy na uszanowaniu granic, na zobowiązaniu, by nie ulegać pokusie ich przekroczenia i by odrzucać roszczenie absolutne.

Jak to jednak możliwe, że owo pytanie o uprawnienie roszczenia Ty, o odpowiedzialność, o uzasadnienie sprzeciwu mogło na koniec zostać postawione? Czy ciągle nie dość wystarczająco wyjaśniliśmy istotę rzeczywistości poprzez określenie naszych granic? Jak w przeciwnym razie mogłaby nam zostać teraz przedstawiona taka niekonsekwencja, by wyjść poza granice, czy też zgoła już sami jako poznający poza nie wykroczyliśmy? Jeśli tak, tedy mielibyśmy teraz coś do nadrobienia i trzeba by usunąć owo nieporozumienie, jak bylibyśmy w stanie wyjść poza sprzeciw, przedkładając jakieś jego uzasadnienie, jak mielibyśmy proponować pewną szczególną i zasadniczą naukę dialektyczną, która jako nauka domagałaby się przecież jakiegoś obiektywnego uzasadnienia i obiektywnej ważności.

Cóż w ogóle znaczy „uzasadnić” (*begründen*)? Podać zasady (*Gründe*), na mocy których coś jest tak a tak. Uzasadnić oznacza wywieść z rozumowych zasad, że coś prawomocnie istnieje. W naszym wypadku znaczyłoby to tyle, co dowieść, iż przedstawionej tu dialektyce przysługiwałby autorytet pewnej szczególnej nauki. Uzasadnienie dotyczy zawsze jakiejś istniejącej rzeczywistości, jakiegoś „perfektum”, np. naukowego poznania przyrody albo świata kultury czy sztuki: powinny one zostać usprawiedliwione jako przedmioty poznania. Pytanie o uzasadnienie roszczenia Ty czy jakiejś rzeczywistej odpowiedzialności przyjmuje, iż jedno i drugie może zostać założone jako *perfekt*. Roszczenie Ty posiada jednak tę właściwość, iż znosi i zaprzecza – jako z góry ustanowione – każde perfektum, każdy gotowy byt. Roszczenie-Ty nigdy przeto nie spoczywa w sferze jakiegoś perfektum, jakiegoś bytu, lecz zostaje zaczerpnięte z pewnej całkowicie odmiennej rzeczywistości, która nigdy nie może zostać z góry

ustanowiona, ponieważ polega właśnie na zniesieniu wszelkiego ustanawiania, na sprzeciwie wobec każdego gotowego już bytu. Rzeczywistość ta nigdy nie jest jakimś bytem, lecz stawaniem się, nigdy tym, co się wydarzyło (historia, *Geschichte*), lecz wydarzaniem się (*Geschehen*), nigdy jakimś perfektem, lecz pewnym „praesens”. Wraz z odniesieniem się do tej obecności (*Präsens*) traci sens wszelkie pytanie o uzasadnienie, o dedukcję. Czyżbyśmy owej różnicy między dziejami (historia, *Geschichte*) a dzianiem się (wydarzaniem się, *Geschehen*) nie uczynili jeszcze wystarczająco wyraźnej, że się ją tu znowu przeoczyło i zapytano o uzasadnienie? Stawianie pytań i roszczeń, które możliwe są w odniesieniu do jakiegoś perfektum, nie może zostać przeniesione na obecność wydarzania się.

Gdyby sprzeciw (*Widerspruch*) pojęty został jako zasada jakiegoś systemu, gdyby dialektyka miała być jakąś nową nauką, przeto jakimś zamkniętym poznaniem, jakimś perfektem, wówczas można by pytać o uzasadnienie. Jednakże ten sprzeciw akurat właśnie nie jest zasadą, nie jest perfektem, lecz zaprzeczeniem wszystkiego, co już dokonane, przemianą wszelkiego pojęcia i systemu, wszelkiego gotowego bytu w stawanie, jest początkiem wydarzania się, podjęciem roszczenia. Dopóki filozofia uwzględni ów realny sprzeciw, nigdy nie będzie czymś skończonym, nigdy zatem jakąś gotową odpowiedzią, lecz czymś, co ciągle się wydarza, co ciągle jest kwestionowane pytaniem. Poznanie takie staje się wówczas samo pewnym wydarzaniem.

TO, CO SIĘ WYDARZYŁO (HISTORIA), A WYDARZANIE SIĘ

Wszystko zależy od tego, by uobecniającą się rzeczywistość postrzegać w jej wystaczaniu się, by wejrzeć we właściwą jej problematykę i odróżniać ją od tego, co już gotowe i dokonane, co jako wydarzone (historia) pozwala się ująć nauce i jej kategoriom. Dopóki jednak nie przeprowadziliśmy w sposób wyraźny owego rozróżnienia historii, która może się stać przedmiotem jakiejś nauki, a rzeczywistości, która jako obecne wydarzanie nie poddaje się wiedzy, nie możemy też się spodziewać, że będą wyraźnie rozróżniane pytania odnoszące się do jednej bądź do drugiej. Wprawdzie to właśnie z punktu widzenia problemu odpowiedzialności powinno stać się jasne, iż za historię nie bierzemy na siebie żadnej odpowiedzialności, natomiast w sferze wydarzania się jesteśmy odpowiedzialni. Istnieje jednak owo szeroko rozpowszechnione mniemanie, iż poprzez zajmowanie się historią mogą przecież przynajmniej przygotować się do podjęcia odpowiedzialności we współczesności. Wyjaśnijmy to na przykładzie. Zajmujemy się dziełami kultury, np. filozoficznym systemem Kanta czy jakimś arcydziełem literatury, np. *Boską komedią* Dantego. Czynimy to w przekonaniu, iż z tych osiągnięć ludzkiego ducha zaczerpnąć można co najmniej jakiś impuls do istotnego myślenia i odczuwania. Czy jednak istnieje w ogóle możliwość, by z perfektum uzyskać jakieś uobecniające się teraz życie? Czy

owo życie jest immanentne tym dziełom, tak iż, poruszając to, co zastygłe, byliśmy w stanie wydobyć duszę czy wewnętrzność?

Historyk, czy człowiek z wykształceniem historycznym, odpowie bez namysłu twierdząco. Powie, iż dłań każde wielkie dzieło przeszłości – system Kanta czy poezja Dantego – stanowi coś żywego. Pozostaje nam tylko zapytać, czy to, co wydobywa on z takiego dzieła jako życie, czy jako własne zadanie, jest zarazem owym uobecniającym się rzeczywistym życiem, tak iż poprzez obcowanie z jakimś wielkim dziełem rzeczywiście wprowadzony zostaje on we współczesne życie, w sferę odpowiedzialności, w rzeczywiste wydarzenie się czy konkretne poznawanie?

Niewątpliwie, u podstawy tego, co wydarzone (historii, *Geschichte*), które opisuje historyk, leżało kiedyś jakieś rzeczywiste wydarzenie się, wątpliwe jest jednak, czy to przeszłe wydarzenie może być dla nas dostępne jako obecne. Współczesność nigdy nie jest jakimś przeszłym wydarzeniem. To, co przeszłe, mogę poznać i pojąć, to, co współczesne, pozostaje zgoła niepewne. Jak historyk chciałby przybliżyć sobie czy innym to, co jako obecność stanowiło niegdyś dla tego dzieła podstawę? Należałoby też starannie zbadać, co właściwie historyk filozofii czy sztuki chciałby jako życie wydobyć ze swych przedmiotów. Może pobudzić on swoje myślenie czy swoje czucie i może pozwolić wyznaczyć sobie jakiś kierunek dla swego myślenia czy odczuwania, jednakże przez to zostaje odesłany w pewną idealną sferę, ale nie w rzeczywistość. Następnym może być jakieś logiczne czy uczuciowe uniesienie duchowe, które wszak polegałoby na tym, iż doznający owego duchowego uniesienia oddawałby się duchowi jako temu, co beczasowo obowiązujące, bądź naturze jako ponadczasowej podstawie bytu i w ten sposób, pograżając się w wiedzy czy sztuce, stawałby się właśnie zbiegiem z uobecniającej się chwili. Być może nazwie on to jakimś nowym „życiem w wyższym sensie”; nie dajmy się jednak temu zwieść! Właśnie tutaj, w owym uniesieniu ducha i w owej pełni uczucia uchodzi się wszelkiej odpowiedzialności. Skoro tylko ktoś powoła się na absolutny autorytet ducha czy uczucia i niczyjego sprzeciwu nie uzna już za ważny, wszelkie zapytywanie zostaje zniesione. Dla historycznie wykształconego, dla owego eklektyka, nie zachodzi już żadna konieczność uznania opresji rzeczywistego człowieka, uznania „odpowiedzialności”. Podług swego obcowania z perfektem zajmuje on swe gwarantowane, tak a tak określone stanowisko oraz przyjmuje pewien ustalony przez swe rozumienie i przez siebie wybrany kierunek. Dlatego też wierzy, iż nie ma żadnej konieczności, by musiał uznawać jakikolwiek sprzeciw wobec owego „życia w idei”, i poniekąd słusznie; bowiem porusza się on jedynie w idei, a nie w rzeczywistości. Jego idea zaczerpnięta została z pewnego perfektum, i formalnie czy treściowo także zgoła słusznie zinterpretowana, byłoby jednak błędem sądzić, że jest w jej mocy wprowadzić go w obecność i w obfitującą w sprzeciw sferę współczesności. Gdyby mimo to chciano teraz twierdzić, iż owo życie zaczerpnięte z ducha czy z przyrody stanowi rzeczywistość, wówczas musimy zapytać: „Czym w tym życiu jest odpowiedzialność? Czy w owym ‘życiu wyższego rodzaju’ zostaje również podjęta odpowiedzial-

ność?” Będzie się spoglądać na nas ze zdumieniem i z politowaniem wskazywać nam na to, iż w owym uniwersalnym świecie nie istnieje żadne jakieś wyszczególnione Ty, i będzie się wierzyć, iż w ten sposób uszło się odpowiedzialności. Jednocześnie rzeczywistość, o którą właśnie się dopytujemy, zostaje przez tego rodzaju uniwersalność zaprzepaszczone.

Można by się teraz przez chwilę posprzeczać, czy z kultury bądź z jej historii daje się zaczerpnąć jakiejkolwiek pobudzenie do życia lub jakąś wskazówkę, czy też nie. Będzie się jednak tak długo rozmijać w mówieniu jeden do drugiego, dopóki nie zda się sobie sprawy z rzeczywistości i dopóki obie strony nie staną na tym samym gruncie jakiegoś uobecniającego się życia. Jeśli nie spotykamy się w tej samej sferze uobecniającego się życia, musimy się przecież fałszywie rozumieć w sprawach wszelkich problemów, jak również w sprawie odpowiedzialności. Tyle można już powiedzieć. To życie w żadnym wypadku nie jest jakimś perfektem, nie jest również ani ideą jakiegoś perfektum, ani choćby tylko jakąś biologiczną jego podstawą. Nie możemy rozpoczynać od jakiejś dwuznacznej prawdy, która dopuszcza pewną podwójność w postrzeganiu rzeczy dokonanych. Uobecniające się wydarzenie może zostać zagadnięte jedynie jako niegotowe, przy odrzuceniu poszczególnych prawd ustanawiających miarę, jednakże z uwzględnieniem wszelkich przeczących sobie zasad relatywnych. Z przedmiotu, o którym jako historyk coś wiem, nie mogę wydobyć tego, o czym jeszcze nie wiem. To, w co bez sprzeciwu się wmyślam, bądź wczuwam, żadną miarą nie może przeciwstawić mi jakiegoś sprzeciwu, a przeto nie może mnie przywieść do odpowiedzialności. Jedynie sprzeciwy, niezgodności dały się w tej roli wykazać. Nawet jeśli historia rozumiana jest jako historia problemu, to odpowiedzialność, a wraz z tym i rzeczywistość byłyby przez takie rozumienie tak samo zniesione. Formalnie dialektyczne pojęcie tego wydarzenia się czyni ze sprzeciwu Innego jakąś ideę; udziela uzasadnienia owemu roszczeniu Ty, ale potem na powrót znosi je jako pewien realny sprzeciw.

Nie widać tedy żadnej możliwości, by wydobyć z historii – choćby nader głęboko rozumianej – życie jako pełną sprzeciwów rzeczywistość i by wywieść z niej jakąkolwiek odpowiedzialność. Każde poznanie, które orientuje się na owo perfektem historii, staje się abstrakcją i nie może prowadzić ku jakiemuś konkretnemu myśleniu, ku jakiemuś odpowiedzialnemu wydarzeniu się. Poznanie takie wymyka się roszczeniu Ty, które rozpoznaliśmy jako granicę rzeczywistości.

POZNANIE NATURY I FILOZOFIA DZIEJÓW

Jak jednakże doszło do powstania tego rodzaju pomieszania z poplątaniem? Jak doszło do tego, że musimy zadawać sobie tyle trudu, by, odnosząc się do rzeczywistości, osiągnąć jakiś wspólny grunt? Jak można było tak długo łudzić się co do historii i uważać ją za fundament naszej rzeczywistości? Jak można było

wierzyć, że poprzez wystawienie jakiegos historycznego pomnika służy się współczesności? By odpowiedzieć sobie na te pytania, musimy nieco zboczyć z drogi. Jednakże intencją tego zбочzenia pozostaje: rozjaśnienie owej problematycznej rzeczywistości, do której dostępu poszukujemy, uzyskanie odpowiedzialności.

Od początku nowożytności wychodzono z założenia, iż rzeczywistość, która nas jakoś dotyczy, byłaby nam – jeśli nawet nie dana wprost, to przecież – zadana jako owo Naprzeciw obiektywnej natury, poznania; pytanie orientowało się na pojęcie, na prawo rządzące tą rzeczywistością. Wychodzono zatem od stosunku człowieka do natury z nadzieją, iż w ten sposób dotrze się do rzeczywistości.

Przeciwnieństwo człowieka i natury jako ów punkt wyjścia jest przede wszystkim całkowicie przypadkowym punktem wyjścia. Ponieważ zainteresowanie człowieka renesansu od początku skierowane było zasadniczo na naturę, na rozgwieżdżone niebo i na miejsce przypadające Ziemi, wychodzono przeto od przeciwstawienia podmiotu i przedmiotu. Powinniśmy jednak sprawdzić, czy ten punkt wyjścia doprowadzi nas do naszej rzeczywistości, czy ten stosunek okaże się płodny dla podjęcia odpowiedzialności. Przy wyborze tego podstawowego stosunku nowożytnie indywiduum miało jeszcze na uwadze opanowanie – w możliwym zakresie – natury poprzez poznanie rządzących nią praw. Natura mogła się temu przedsięwzięciu jedynie milcząco przeciwstawić.

Jednakże filozofia obserwowwała te przygotowania do przejścia panowania z pełną świadomością i przyzwoleniem. W owym stosunku podmiotu i przedmiotu zwracała ona uwagę na dojscie do skutku tego rodzaju pracy poznawczej i na jej uprawomocnienie. Była zainteresowana w uzasadnieniu pojęcia poznania, czy to ze strony podmiotu, czy ze strony przedmiotu. Zapytywała się, której ze stron przysługiwałoby pierwszeństwo, duchowi czy naturze? Jaki udział ma doświadczenie jako doznanie pobudzenia zmysłów przez rzeczy, jaką rolę odgrywa powszechny podmiot ze swymi nadającymi formę ideami? Na czym ugruntowana jest ogólna ważność poznania, w jaki sposób można odkryć podstawy poznania naukowego? Całej tej pracy naukowej towarzyszył więc spór o idealizm i realizm. Filozofia zajęta była pytaniami i sporami o zasady, jednakże o rzeczywistość właściwie nie pytała, rzeczywistość była zakładana. Przeto filozofia nie zauważała też, że, wychodząc z owego stosunku podmiot–przedmiot, zgoła nie dochodzi się do ludzkiej rzeczywistości. We wszystkich kwestiach stawianych przez teorię poznania zawsze chodziło o jakieś perfektum, a nigdy o rzeczywistość obecności, o którą tutaj pytamy. Każde pojęciowe uchwycenie natury – jako poznana prawidłowość – jest pewnym dokonaniem, które historyk może uczynić przedmiotem swego badania; jako gotowe już i skończone dokonanie nie jest ono jednak żadną uobecniającą się rzeczywistością. Trzeba sobie jasno powiedzieć, iż tutaj, przy tego rodzaju zapytywaniu o prawdę zostaje odrzucona wszelka odpowiedzialność, tutaj bowiem wszystko już się wydarzyło. I wobec kogo miałyby się być odpowiedzialnym? Jako poznający stoi się przecież naprzeciw czegoś, co nie jest tego rodzaju, co my, co pozostaje zgoła milczące. Tutaj nie jest się pociągany do odpowiedzialności

przez jakieś Ty, lecz jedynie przez własne rozumne Ja. Natura jest przedmiotem, który zostaje pojęty przez człowieka w jego konieczności, ponieważ poznany może zostać tylko na gruncie prawa sformułowanego przez Ja. Jeśli natura jest już pojęta, to rozciąga się w swym ponadczasowym trwaniu przed nami jedynie jako pewna abstrakcyjna idea. Aktywność rozmyślającego podmiotu wydarza się w sferze owej ogólnej myśli, wnosi ona do świadomości prawa rządzące naturą, które są podstawą znajdującą w prawach rozumu.

Kiedy jednak postępuję myślą za tymi prawami, nie wydarza się zgoła nic rzeczywistego. Natura pozostaje, jaką była i jest. Również kiedy analizuję ową zakładaną możliwość poznania natury, czy też kiedy je uzasadniam jako poznanie naukowe, nic się nie wydarza. Doświadczenie, na którym wspiera się poznanie natury, pojmowane jest na gruncie realizmu jako pewne naturalne wydarzenie się, które wiecznie się powtarza; nie jest to jednak wydarzenie, które jest swoiste dla jakiejś chwili, wydarza się ono w tego rodzaju czasie, który nigdy nie jest we właściwym sensie ową podstawową formą rzeczywistego wydarzenia się. Czas ten jest raczej pewną prawidłowością relacyjną (*eine Beziehungs-gesetzlichkeit*), a zatem pewną kategorią. Natura jest nieskończonym bytem poddanym prawom. Kiedy uwzględniając oddziaływanie natury na moje zmysły i zapytując o udział w tym pierwotnych właściwości rzeczy, wciągam również człowieka w kauzalny związek natury, to również nie wydarza się zgoła nic innego jak to, iż powtarza się to, co już gotowe, iż to, co zachodzi, zostaje wyjaśnione genetycznie czy potraktowane teoretyczno-poznawczo. Także kiedy punkt ciężkości przenoszę na stronę owego teoretycznego podmiotu, to uwzględniam tylko jakąś idealną, ogólną, oderwaną od wszelkiej specyficzności możliwość i ustalam beczasowe prawa i transcendentalne podstawy.

Czy jednak z takiego wzajemnego oddziaływania można kiedykolwiek uzyskać jakieś wydarzenie się, jakąś terażniejszą rzeczywistość? Wprawdzie kiedy natura jest poznawana i jej prawa zostają odkrywane, pozornie coś się wydarza, ale wydarzenie to nie jest żadnym rzeczywistym czynieniem. Natura pozostaje, jaką była i jest, a człowiek nie doznaje żadnej przemiany. Z owego wzajemnego oddziaływania nie powstaje żadne wydarzenie, które wypełnia współczesność, w każdym innym miejscu i w każdym innym czasie mogłoby wydarzyć się to samo.

Postawiony wobec przeciwstawienia podmiotu i przedmiotu mogę zasadniczo rozstrzygać, jak chcę: mogę uznać przedmiot, naturę za podstawę prawdy albo mogę przyjąć podmiot jako powszechną świadomość za prawomocną podstawę ogólnie ważnego poznania, zawsze owo zakładane oddziaływanie wzajemne zmierza poprzez zniesienie przeciwstawienia do jakiejś jedności. Jeśli podstawę prawdy zakładam w myśleniu, to to, co daje się pomyśleć, uczynione zostaje „rzeczywistością”. Rzeczywistością jest wówczas natura, o ile podlega prawom, wraz z tym jednak sama w sobie zatracą się ona w ogólnej idei świadomości, są przedmiotowość posiadając w pewnym kwantytatywnym porządku czasu i przestrzeni. Jednakże wraz z odkryciem wszystkich tych abstrakcyjnych prawidłowości nie wydarza się nic nowego, bowiem to, co beczasowo ważne, jest ciągle na nowo odkrywane. Poznający podmiot zastrzega dla siebie

pewien źródłowy charakter, jednak wraz z tym zastrzeżeniem znosi przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu, tak iż pozostaje tylko tożsamy z sobą podmiot, co oznacza absolutną nierzeczywistość.

Jeśli jednak ów pierwotny charakter przyznaję przedmiotowi i decyduję się zasadniczo na supremację określenia naturalnego, to podmiot poznający zostaje włączony w szereg przyczynowy, sam stając się pewnym stopniem rozwojowym wewnątrz natury. W ten jednak sposób przeciwstawienie jest zniesione i ja sam również opieram się na pewnej „realnej” tożsamości, która nie dopuszcza wszak żadnego wydarzenia się, bowiem najwyższym prawem poznania pozostaje tu tożsamość (*Selbigkeit*).

W obu więc przypadkach zatracam się w jakiejś abstrakcji. Jak jednak mogę wkroczyć w owo rzeczywiste wydarzenie się? Nic nie pomoże też uznanie obu podstaw. Nie mogę dwóch sprzeciwiających się sobie zasad – ducha i natury – angażować równocześnie jako podstawy prawdy. Syntezy zupełnie odmiennego rodzaju podstaw, jakimi są *ratio* i *causa*, nie daje się – w odniesieniu do chwili – pomyśleć.

W ostateczności próbowano ratować rzeczywistość wydarzenia się podstępem. Mówiono sobie: Wprawdzie nigdy nie osiągnę przeciwstawnego mi przedmiotu, ale oznacza to przecież pewne nieskończone zadanie dla mej władzy poznawania. Skoro tylko pojmuję siebie jako czynną, powszechną istotę rozumną, posiadam odniesienie do pewnego światowego porządku moralnego, do postulatów praktycznego rozumu. W miejsce stosunku człowieka i natury ustanawiam teraz stosunek człowieka i Boga. Sądzę więc, że znalazłem określenie człowieka, ponieważ powinien on wiecznie dążyć. Prawo moralne pozostaje przecież wypełnić.

Czy jednak poprzez to, iż nadaję historii pewien sens, zostaje osiągnięte jakieś wydarzenie się? Czy nie zostało tu znowu założone pewne perfektum ludzkiego dążenia, które sobie w ten sposób wyznaczyłem? Wstawiając to, co wydarzone, w pewne abstrakcyjne kontinuum, sądzę, iż poprzez ciągle kontynuowanie osiągam rzeczywistość, współczesność. Owo nieskończone dążenie człowieka zgoła nie ma miejsca w czasie realnym, lecz pomyśleć się daje jedynie kategoriałnie, tak iż wprawdzie wszelkie wydarzenie się mogę przyporządkować idei, jak rzeczy w naturze, jednak jakieś rzeczywiste wydarzenie się jest z tego podstawowego stosunku człowieka i Boga nie do uzyskania.

Każda filozofia dziejów, która wychodziła od stosunku człowieka i natury, mogła łatwo dojść do formalnych interpretacji historii jako perfektum, ale nigdy do rzeczywistego wydarzenia się. Dowodzą tego filozofie historii Fichtego i Hegla. Uzyskane z analizy perfektum „poznania natury” pojęcie dziejów ludzkości nie może domniemywać uobecniającego się wydarzenia. Może co najwyżej rozpatrywać wydarzenie już dokonane, historię w jej formalnej bądź treściowej ciągłości, ale poprzez to w żaden sposób niepodjęta zostanie bieda i natarczywość wydarzenia się, odpowiedzialność współczesności. To, że dziś pozostajemy tak obcy wydarzeniu się, rzeczywistości, sferze odpowiedzialności, bierze się faktycznie z owego jałowego przeciwstawienia człowieka i natury.

Przeciwstawienie człowieka i Boga, które w etyce próbowano w miejsce tamtego instalować, by przynajmniej w jakiejś nieskończonej perspektywie ratować rzeczywistość, oznacza ucieczkę w absolutne nic. Czy można jednak uratować rzeczywistość poprzez to, że w odniesieniu się do abstrakcyjnej sfery aktywnego czystego ducha przyjmie się równocześnie odniesienie do podstawy świata jako rzekomego źródła wszelkiej rzeczywistości, do Boga? Źródło to staje się w ten sposób niczym innym niż jakąś ustanowioną formalnie przez samego człowieka ideą. Jeśli twierdzi się, że tutaj przyjmuje się jakąś odpowiedzialność, to jest to odpowiedzialność przed domagającą się uznania ideą, przed samym Ja, ale nie odpowiedzialność wobec Innego, wobec Ty.

Któż właściwie oferuje takie etyczne uzasadnienie, filozof czy teolog? Jeśli przypiszemy je myślicielowi, to Bóg jest tylko pewną myślą, a rzeczywistość wraz z tego rodzaju źródłem rozplywa się w abstrakcji. Jeśli tym uzasadniającym jest teolog i jeśli jego „źródło” ma być czymś więcej niż jakąś ideą, mianowicie, przedmiotem wiary, to przekroczone zostają granice, a skończona rzeczywistość przez takie nieposzanowanie granic zostaje stracona dla poznania. Cóż tedy pozostaje nam jeszcze z doświadczenia tego, co rzeczywiste, prócz bezpośredniego roszczenia Boga wiary, które pcha nas ku nieskończonej działalności, ku nieprowadzącej do niczego frasobliwości? Czy wówczas miałbym więc jedynie Bogu dać odpowiedź? Czy w ten sposób nie zostaję oddzielony od rzeczywistości, od odpowiedzialności wobec innych ludzi? Osiągnęlibyśmy wówczas w myśleniu pewien absolutny grunt, który znosiłby każdy sprzeciw, a wraz z tym my sami znowu ulotnilibyśmy się w sferze tego, co tożsame, w sferze abstrakcji, nierzeczywistości.

Przeciwstawienie człowieka i natury w każdym zastosowaniu okazuje się bezowocne dla osiągnięcia rzeczywistości i dla podjęcia odpowiedzialności w rzeczywistym wydarzeniu się. W żaden sposób nie dochodzimy tu do obecności i nigdy do jakiegoś skończonego rzeczywistego zadania we współczesności, lecz zawsze jedynie do jakichś zadań nieskończonych. Po którejkolwiek też stronie przyjmę źródło rzeczywistości, to zawsze prowadzi mnie takie przyjęcie poza rzeczywistość w abstrakcję.

Ponieważ wyszedłem od dwóch całkowicie oddzielonych, wiecznie niepojednanych przeciwstawień podmiotu i przedmiotu, człowieka i natury, które jako myślenie i byt, jako ogólne i poszczególne nigdy nie dadzą się sprowadzić do jakiejś syntezy, dlatego też w żadnych wnioskowaniach nigdy nie będę się mógł wydostać z owej dwuznaczności tych zasad. Interpretując, mogę wylądować zawsze tylko po tej bądź po tamtej stronie. Perfektum historii czy owo poznanie spełnionej natury zawsze pozostaną do wyjaśnienia albo subiektywnie, albo obiektywnie. Jakieś rozstrzygnięcie jest tu zgoła niemożliwe. Gdzie jednak rozstrzygnięcie nie jest możliwe, tam nie ma też żadnej rzeczywistości. Dopóki wychodzę od jakiegoś dokonanego faktu i zeń czynię problem, nie jestem jeszcze pośród problematyki życia, bowiem tam, gdzie coś już rozstrzygniętego wyjaśniam z pomocą *ratio* bądź *causa*, nie jest mi jeszcze nałożona żadna odpowiedzialność. Decyduję się właśnie wtedy jedynie na pewną zasadę prawdy,

rozstrzygnięcie to będzie jednak zawsze fałszywe, bowiem akurat równie dobrze mógłbym wybrać tę inną zasadę. Pytanie o prawdę zawsze skrywa w sobie niebezpieczeństwo wręcz ujęcia przed rzeczywistością i przed przyjęciem jakiejś odpowiedzialności. Dlatego też idealista i realista zgodni są w tym, że obaj uchodzą przed rzeczywistością, obaj nie przyjmują odpowiedzialności, obaj nie zdzierzą sprzeciwu, obaj nie znają rzeczywistości, obaj – być może niepostrzeżenie – żyją pogrążeni w jakichś ideologiach. Kiedy idealista i realista kończą ostatecznie w jakiejś abstrakcyjnej etyce jako pewnym usprawiedliwieniu autorytetu Ja bądź Ty i tak wiele mówią jeszcze o prymacie rozumu praktycznego bądź woli świata, to przecież obaj nigdy nie traktują owego prymatu rzeczywistości etycznej z całą powagą. Ośmielamy się powiedzieć: Tak długo nie będą oni w ogóle znali rzeczywistości etycznej jako sfery odpowiedzialności, jak długo będą zadowalali się pryncypialnymi wyjaśnieniami jakiegoś perfektum.

PODSTAWOWA RELACJA WSZELKIEGO WYDARZANIA SIĘ

Skoro stosunek człowieka i natury, podmiotu i przedmiotu okazał się dla uzyskania odpowiedzialności bezowocny i wychodząc od niego w żaden sposób nie mogliśmy osiągnąć wydarzenia się, obierzmy więc za punkt wyjścia pewien inny stosunek podstawowy, który nam jako ludziom jest dużo bliższy: relację człowieka do człowieka. Można by powiedzieć, że także ten stosunek jest przypadkowy, bowiem trudno podać jakąś rację na rzecz tego, byśmy koniecznie właśnie to przeciwstawienie obrali za punkt wyjścia; chyba że relacja ta okazałaby się bardziej płodna i byłaby w stanie poprowadzić nas ku uobecniającemu wydarzeniu się. Można powiedzieć, iż to nawet w pewien znaczący sposób jest „przypadkowy” punkt wyjścia, bowiem ten inny człowiek, Ty, staje naprzeciw nas w całej różnorodności, która nie dopuszcza żadnych predeterminacji. Ciągłe pozostaje przypadkiem, które Ty stanie naprzeciw Ja. Dla Ja jest zawsze czymś zaskakującym i nieoczekiwanym, który Inny mu się przeciwstawi. Dlatego owa relacja Ja i Ty oznacza pewne przeciwieństwo, pewną dyferencję, której nigdy nie można z pomocą jakiejś tożsamości całkowicie znieść. Tutaj nie ryzykuję, iż wychodząc z owego podstawowego przeciwstawienia Ja i Ty, wyląduję w jakiejś abstrakcji. Ów inny człowiek od samego początku na inny sposób niż natura sam podtrzymuje swą przeciwstawność, nie pozostawiając bez sprzeciwu żadnych roszczeń do panowania nad nim, tak iż nie mam złudzeń co do tego, że kiedykolwiek będę w stanie tego oponenta razem z jego sprzeciwem przeciężyć. Owo Naprzeciw utrzymuje mnie jako przeciwstawienie we współczesności. Teraz jest to stosunek dwóch momentów pozostających w niedającym się znieść zróżnicowaniu. Kiedy jakieś roszczenie stawiane jest wzajemnie, a nie tylko przez jedną stronę, jak w stosunku człowieka do natury, to owa przeciwstawność we współczesności – jako pewne oddziaływanie wzajemne – pozostaje w zawieszeniu. To naprzeciw stawające Ty jako ten inny człowiek rzeczy-

wiecie jakoś mnie dotyczy, stawia roszczenia, sprzeciwia się mojemu panowaniu i każdemu poznaniu zapośredniczonemu przez pojęcie. Byłoby już unicestwieniem tego Ty, zniesieniem przeciwstawności, a wraz z tym „współ-czesności”, gdybym chciał żądać, by Innego poznać czy nim kierować. Żywołem, w którym te poszczególne momenty pozostają związane, jest owa niedająca się znieść obecność, która pozwala trwać sprzeciwowi Innego. Ty jest zawsze tym obcym, zaskakującym, przypadkowym i nieobliczalnym Innym. Ów stosunek wzajemności nigdy nie zostaje wzięty na siebie przez jedną ze stron, do tej współczesności należą Ja i Ty. Żadna równowaga nie umożliwi określenia raz na zawsze owej przeciwstawności. Nie ma żadnego jednoznacznego pojęcia tego przeciwstawienia, zawsze pozostaje ono realnym sprzeciwem, pewnym sam na sam, tak iż pytanie o jakiś teoretyczno-poznawczy realizm czy idealizm tego stosunku wzajemności w ogóle nie może zostać postawione. Poznanie nie jest tutaj jakimś jednostronnym zabieganiem jednego o drugie, lecz pewnym rzeczywistym udziałem we współ-czesności jako obecności, udziałem w relacji wzajemności wewnątrz czasu realnego. Role w tej niedającej się znieść przeciwstawności nie są rozdzielone w taki sposób, że jeden pobudza drugiego, a drugi udziela temu doświadczaniu formy i pojęcia, lecz współ-czesność obu zaczyna się wraz z tym, iż przeciwstawienie jako w całości dane uznane zostaje przez obie strony. Sprzeciw pozostaje w relacji postrzeżony i zachowany, dlatego wyraźne odnośzenie się do siebie roszczenia i sprzeciwu we wzajemnej mowie jest wyrażeniem przyjęcia relacji. Tu jest po prostu współczesność, wzajemna relacja wewnątrz oddzielności dwóch pojedynczych momentów, wewnątrz podstawowej formy oddziałującej obecności, w czasie. Czas realny jest żywołem, w którym w pełni oddzielne i wyszczególnione momenty pozostają związane we wzajemnej relacji współczesnego wydarzania się.

Ów czas realny nie jest już podstawową formą naoczności, żadną aprioryczną, subiektywną czy obiektywną, prawidłowością, dzięki której daje się mierzyć ruch. Tutaj czas jest realnym wiązaniem tego, co poszczególne w następowaniu po sobie wzajemnych zagadnień, jest realną dialektyką samego rzeczywistego wydarzania się.

Podstawa dla tej rzeczywistości wzajemnego oddziaływania nie znajduje się ani po jednej, ani po drugiej stronie. Gdyby znajdowała się tu czy tam, to przeciwstawność, a wraz z tym i wydarzanie się byłyby zniesione. Właśnie dlatego, że napięcie nie daje się znieść, mamy tu do czynienia ze skończoną rzeczywistością, ze wzajemnym ograniczaniem. Ani Ja, ani Ty nie zostają tutaj uchwycone jako dane natury. Dane są one jedynie we wzajemnym oddziaływaniu. Dane są jedno drugiemu jako przeciwstawienie. Wraz z tym wspólnym spostrzeżeniem wzajemnego powiązania rozpoczyna się wydarzanie. Podmiotem takiego spostrzeżenia nie jest jednostka. Poznanie nie odrywa się od tego wydarzania w jakąś osobną naoczność; poznanie samo staje się pewnym wydarzaniem się, pewną realną dialektyką, która gruntuje się na doświadczeniu danego we współczesności przeciwstawienia. W myśleniu dialektycznym jest postrzegana owa przeciwstawność, owe zagadnienia Innego, na tym właśnie polega tu spostrzeże-

nie. Odpowiedzialność zaczyna się tam, gdzie ktoś włącza się w słowie i w mowie w relację do Innego. Wraz z tym otrzymuje się swoje zadanie w czasie.

Rzeczywiste wydarzenie się, jakie uzyskujemy dzięki relacji człowieka z człowiekiem, jest ludzką rzeczywistością etyczną jako sfera realnej możliwości oddziaływania. Jest ona wydarzeniem się rzeczywistości w chwili, bowiem współ-czesność przeciwstawienia, związanie w czasie, nie daje się tutaj uchylić. Rzeczywistość ta w żaden sposób nie daje się w swej prawidłowości pojęciowo określić, tak jak miało to miejsce w przypadku natury, ale także sama nie określa się poprzez jakąś naturalną przyczynę. Tożsamość (*Selbigkeit*) jest w każdym przypadku zastępowana przez realny sprzeciw, będący wyrazem owego danego wprost przeciwstawienia Ja i Ty. Dlatego nie ma tu już niebezpieczeństwa, iż ten stosunek wzajemności zamieni się w jakąś abstrakcję lub że rzeczywiste oddziaływanie rozplynie się w jakąś bezgraniczność. Podmiotem takiego ludzkiego wydarzenia się jako wzajemnego oddziaływania jest owa dualna (*zweispältig*) wola, wzajemne uwzględnianie roszczenia. Spozstrzeżenie zaś polega tu na skonstatowaniu odniesienia i związania sprzeciwem. Dlatego trudno nam mówić o jakiejś sferze wolności, która byłaby tu osiągnana, lecz jedynie o pewnym związaniu i ograniczeniu wewnątrz skończonej rzeczywistości. Poznaniem rzeczywistości jest tutaj wspólne uznanie wzajemnego odnoszenia się wysuwanych i dających się doświadczyć roszczeń, które nie mają żadnego umocowania. Nie trzeba też zabiegać o jakąś równowagę, wyklucza ją przypadkowość; chodzi jedynie o to, by współczesność, roszczenie Innego, przeciwstawienie jako różnica nie zostały zniesione.

Podstawa dla tego, że idzie tu o rzeczywistość, o rzeczywiste wydarzenie się, nie znajduje się już teraz w rozumie jako jakimś powszechnym podmiocie. Konieczności tego wydarzenia się nie możemy poznać. To nie chodzi o jakieś wydarzenie się w obrębie natury. Dlatego też nie wystarczają tu już żadne aprioryczne pojęcia i kategorie, chyba żeby uznać tego rodzaju wydarzenie się za perfektrum poddane formie przyrodniczej przyczynowości. Wtedy jednak nie jest to już rzeczywiste wydarzenie się, nie jest etyczna rzeczywistość człowieka, lecz właśnie „natura”. Do tej rzeczywistości etycznej nie możemy już stosować żadnych form poznawczych, które zostały przejęte z owego jałowego stosunku człowieka i natury. Na przykład, aprioryczne pojęcie matematycznego czasu jako forma naoczności jest tu już nie na miejscu. Bowiem teraz nie trzeba już określać w czasie jakiegoś zgodnego z prawem poruszania się. Dialektyczny czas realny raczej znosi całą rozumową prawodawczość. Następstwo czasowe nie jest mechanicznym poruszaniem się rzeczy, lecz antynomicznym, pełnym sprzeczności stosunkiem pewnego stale utrzymywanego poruszenia, które jest losowego i jakościowego rodzaju, charakteryzującego współczesną chwilę jako obecność.

Owa rzeczywistość tak samo jak natura nie może zostać scharakteryzowana jako bezgraniczna czy nieskończona. Duch ludzki daremnie odurzał się myślą o nieskończoności. Myśl ta zbyt długo łudziła nas co do charakteru naszej rzeczywistości. Rzeczywistość nasza pozostaje skończona i ograniczona.

(…)

NIEBEZPIECZEŃSTWA SYSTEMU

Jest specyfiką rzeczywistości dialektycznej, iż nigdy nie można dotrzeć do źródła, wychodząc od Ja, a nie od Ty. Punktem wyjścia w wydarzeniu się zawsze pozostaje relatywne przeciwstawienie Ja i Ty. Ważniejsze od Ja jest roszczenie Ty. Odpowiedzialność nie może być wyprowadzona z Sobości. Możliwa jest ona tylko w relacji do opozycyjnego działania. „Twórcze poznanie”, które wychodzi od Ja, można potraktować jako próbę pozbawioną jakichkolwiek szans. Nie może ono wziąć udziału w wydarzeniu się, w uobecniającym się w rzeczywistości życiu, ponieważ poprzez przecenianie Ja pozwala ono ujść uwadze przeciwnowi, przekracza granice i kładąc nacisk na Ja, popada w zasadniczą marność. Tego rodzaju przedsięwzięcie jest przeto nieodpowiedzialne.

Każde poznanie, które orientuje się na perfektrum historii (tego, co wydarzone), przemienia się w abstrakcję i nie może się ono stać żadnym konkretnym, odpowiedzialnym wydarzeniem się i myśleniem. Wymyka się ono roszczeniu Ty, które – jak powiedzieliśmy na początku – musimy uszanować jako granicę rzeczywistości. Co dotyczy kultury¹, dotyczy także jej interpretacji, systemu filozoficznego.

Ponieważ perfektrum jakiejś historycznej filozofii powstało niegdyś w wyniku koncentracji dokonanej przez jakiegoś pojedynczego człowieka jako pewne odtworzenie, dlatego filozof współczesności nie może uzyskać konkretnych myśli i udziału w realnej dialektyce poprzez naśladowanie takiej koncentracji. On właśnie nie posiada przedmiotu, na którym musi się koncentrować odtwarzający. Jeśli nawet świat myślowy przeszłości daje się wyjaśnić na gruncie jakiegoś oglądu życia, to z takiego oglądu istoty nie uzyskujemy jeszcze żadnego nowego konkretnego poznania. Zajmowanie się dziełami filozoficznymi i poglądami przeszłości nie wprowadza nas jeszcze w rzeczywistość, którą ono odtwarza. O tę rzeczywistość musimy się sami pytać, wtedy dopiero rozpoczyna się konkretne myślenie.

Z pomocą zasad interpretacyjnych, które wystarczają do wyjaśnienia jakiegoś perfektrum, nie daje się tu przeto nic więcej uzyskać. Rzeczywiste wydarzenia się, realna dialektyka opierają się na sprzeczności Ja i Ty, tutaj bowiem podejmują pewną odpowiedzialność wobec Innego. Poprzez zapożyczenie od perfektrum, od jakiegoś systemu filozoficznego, wskazówek, gdzie tryska prawda, nie uzyskują jeszcze odeń rzeczywistości ani życia dialektycznego, bowiem

¹ Opuszczony powyżej fragment tekstu dotyczył miejsca kultury – rozumianej jako suma dzieł, będących jednak w całości pewnym perfektrum – w realnej dialektyce i na pytanie o możliwość „uzyskania życia z kultury” odpowiadał negatywnie (przyp. tłum.).

każda zasada służy jedynie wyjaśnieniu odtworzenia. To odtworzenie jest jednak obrazem czegoś gotowego, jakiegoś przedmiotu, który z wydarzenia się został już wykluczony. System nigdy nie może być uchwyceniem rzeczywistego stawania się. Nie mogę przeto poprzez żaden sposób obchodzenia się z dziełem, poprzez żadną jego analizę wnikać w same wydarzenie się. Oczywiście, często pyta się o rzeczywistość i wierzy się, że w jej odtworzeniu, w systemie już się ją posiadało, co jest jednak na wskroś błędem. Żadne stanowisko, choćby nie wiadomo jak było pewne i bezpieczne, nie może pozostawiać wątpliwości co do tego, że tam, gdzie coś rozumiemy, nie jesteśmy jeszcze w posiadaniu rzeczywistości, że tam, gdzie podążamy uczuciem czy rozumem za jakimś perfektem, następczo je przeżywając czy przemyślując, nie podejmujemy jeszcze żadnej odpowiedzialności. O rzeczywistość musimy dopiero pytać, musimy uwzględnić roszczenie Ty. Jeśli nasze działanie i nasze myślenie ma być rzeczywiste – tzn. ograniczone – i skończone, musimy wpieryw uznać granicę.

Poznanie rzeczywistości jako obecności różni się więc od wszelkiego poznania jakiegoś perfektem. Wszelki byt, wszelkie fakty dają się pojmować, analizować, uzasadniać i wyjaśniać. Mogą one być przedmiotem jakiejś nauki. Jednakże przedmiotowość ta jako ludzkie dokonanie, czy jako wynik pewnego rozwoju, nigdy nie może być kontynuowana przez tego rodzaju poznanie naukowe. Przedmiot nauki jest i pozostaje czymś już gotowym (załatwionym). Jeśli to coś już gotowego jest dalej wywodzone, to chodzi tylko o wykładnię, wyluszczenie, o rozumienie czy o drobne korektury w ramach jakiegoś systemu, jednakże nigdy o jakieś szczególne wydarzenie się, o udział w rzeczywistości. Rzeczywistość nie może być przez wiedzę podjęta, poznawana jest w sposób dialektyczny jedynie przez udział w jej problematyce.

Dlatego tutaj, w realnej dialektyce, w pełnym sprzeciwów wydarzaniu się, nie można nadal domagać się jakiegoś uzasadnienia sprzeciwu czy odpowiedzialności. Tutaj można jedynie w sposób rzeczywisty usłyszeć zagadnięcie, by wstąpić w dialektykę i by wziąć udział w tym, co problematyczne. Przeto domaga się od nas, byśmy zawiesili wszystko to, co oferuje się jako byt, jako dokonanie-Ja, jako już gotowe, byśmy sprzeciwili się każdemu poznaniu, które oferuje się jako prawdziwe, każdemu uzasadnieniu, każdemu wyjaśnieniu i każdej systematycznej nauce. Skoro jednak żąda się jakiegoś ostatecznego uzasadnienia tego sprzeciwu, to wymaga się od Innego, by przedstawił takie ostateczne i przekonujące dokonanie-Ja, jakiemu powinniśmy się sprzeciwić. Żądanie, by uzasadnić roszczenie Ty i by przedłożyć jakieś pojęcie odpowiedzialności, jest wymaganiem niedorzeczności. Jesteśmy tu odpowiedzialni jedynie o tyle, że mamy wykazać niebezpieczeństwo tego wymagania. To właśnie próbowaliśmy. Nasze zadanie było zatem na początku zadaniem krytycznym. Krytyka miała sprawdzić, czy roszczenie, które nam zostało postawione, jest pewnym absolutnym roszczeniem, czy zmierzało ono do izolacji naszego stanowiska i przeto wywabiało nas z wydarzenia się.

ODPOWIEDZIALNOŚĆ WYCHOWAWCY

W ten sposób powracamy do postawionego na wstępie pytania o uzasadnienie odpowiedzialności. Jesteśmy odpowiedzialni za to, by nie udzielić pochopnej odpowiedzi, by uniknąć aspiracji do proponowania jakiejś nowej nauki czy systemu; przez to bowiem uchylilibyśmy się przed rzeczywistą odpowiedzialnością, która jedynie dopóty stanowi istotną podstawową formę naszej rzeczywistości, dopóki pozostajemy w napięciu z Innym. Wynikająca stąd problematyka nie polega już na jakimś teoretycznym zapytywaniu, lecz jest realną, pełną sprzeczności pracą nad ową przedmiotowością, która – jak widzieliśmy – nigdy nie może się stać obiektem jakiejś nauki. Udział w realnej dialektyce oznacza właściwe ocenianie wszystkiego, co dokonane, odrzucanie każdego absolutnego uzasadnienia podawanego przez Ja.

Skoro więc pytanie o przekonujące uzasadnienie roszczenia Ty miałoby sugerować załatwienie tego pytania, jakieś uzasadnienie w powszechnym rozumie jako (rozumie) powszechnego Ja, to ten, kto chce wziąć udział w dialektyce rzeczywistego wydarzenia się, musi wpieryw ograniczyć owo roszczenie do uzasadnienia. Byłoby nieodpowiedzialnością ulegać lekkomyślnie takiej niedorzeczności, przekraczać granice i niweczyć w ten sposób rzeczywistość. Bylibyśmy to jednak uczynili, gdybyśmy na koniec chcieli zadowolić się jakimś uzasadnieniem na gruncie powszechnego Ja, powszechnego rozumu.

Jesteśmy tedy za to odpowiedzialni, jeśli poprzez nasze uroszczenie rzeczywistość i rzeczywiste wydarzenie się zostają zagrożone. Przed tym przestrzegamy wszystkich, którzy pragną być wychowawcami.

Jesteśmy odpowiedzialni, jeśli z powodu nieodróżniania tego, co martwe, od tego, co żywe, perfektum od terażniejszości, zostają pomyłone historia i wydarzenie się. Jesteśmy odpowiedzialni za wszelkie zniweczenie rzeczywistości, bowiem przyczyna tego zniweczenia tkwi w naszym Ja, w jego uroszczeniu, przecenianiu samego siebie, izolowaniu, w naszym powszechnie rozpanoszonego indywidualizmie. „Indywidualistyczni” wychowawcy są winni temu, że młode pokolenie przejmuje marność ich ducha i ich natury, żyje pozornie i nawet pyszni się ich wiedzą o tym, co już gotowe. Sąd o epoce wydany jest poprzez zdeprecjonowanie sądu jako pewnego dokonania-Ja. Sąd zostaje zasądzony jako nieważny, ponieważ wedle krytycznego wglądu sąd nie określa rzeczywistości. Rzeczywistość znosi swym sprzeciwem każdy sąd, bowiem nigdy nie zostaje ona ukonstytuowana z jakiegoś sądu syntetycznego, nigdy nie posiada swej podstawy w sądzącym Ja, ponieważ jedynie w sprzeczności Ja i Ty reflektuje ona zasadę udzielającą bycia.

Trzeba – tak powiedzieliśmy na początku – sprzeciwiać się wszystkiemu, co oferuje się jako byt, jako dokonanie-Ja, jako już gotowe, także każdemu podającemu się za prawdziwe poznanie, każdemu uzasadnieniu, wyjaśnieniu i każdej nauce. Nasz sąd nie został przeto wydany przez jakąś instancję spoza rzeczywistości, lecz to owo uzasadnienie samo jest tym, które tutaj się sprzeciwia i od-

rzuca roszczenia. Jeśli uznamy to ograniczenie, jeśli sami sprzeciwimy się każdemu uroszczeniu unicestwiającemu rzeczywistość, jeśli sprzeciwimy się więc także temu postawionemu nam pytaniu o gruntowną krytykę żądanej odpowiedzi, to jednocześnie przyjmujemy w pozytywnym sensie pewną odpowiedzialność, która uzyskana zostaje poprzez powstrzymanie się od wszelkiego uzasadniania.

Jeśli ten Inny nie pragnie już teraz jakiegoś uzasadnienia i przekonującej odpowiedzi, jeśli wycofuje swoje absolutne dopominanie się o coś ostatecznego, o absolutną prawdę i oto pyta wraz z nami o rzeczywistość, to wstępujemy z nim w podstawową relację do tego, co rzeczywiste, w odpowiedzialność. Jesteśmy zgodni jeden z drugim co do rezygnacji z każdego absolutnego roszczenia. Dopiero teraz, po rozwianiu owej wątpliwości możliwa jest relacja. Przedtem, wraz z przekonaniem drugiego, wraz z byciem w posiadaniu słuszności i wraz z jednogłośnieścią, stosunek mógł się już kończyć, poprzez co zniesiony by został rozdział Ja i Ty.

Bibi Jag.

Dzięki respektowaniu wzajemnej ograniczoności, względności jesteśmy teraz – aby w ogóle być w sposób rzeczywisty i uczestniczyć we współczesności – zdani jeden na drugiego. Ów wzgląd na Innego, który wyznacza mi granicę skończoności, jest właśnie moją „odpowiedzialnością”. Tylko wtedy jest ona odpowiedzialnością rzeczywistą, kiedy obaj nie domagamy się już absolutnego uzasadnienia, lecz w respektowaniu tego, który się sprzeciwia, doświadczamy owej niedającej się dowieść konieczności sprzeciwu i poszukujemy granicy, która rzeczywiście ustanawiana jest przez Innego. Pytanie o prawdę jest namysłem nad owym czystym, tożsamym z sobą Ja. Pytanie o rzeczywistość jest poszukiwaniem owego przypadkowego Ty. Dlatego namysł nad sobą samym nigdy nie może przywieść mnie do odpowiedzialności, lecz jedynie do przeceniania siebie samego, do unicestwienia rzeczywistości poprzez bezowocną kontemplację. Bezsporne jest, iż kontemplacja w systematycznym sensie możliwa jest przy założeniu jakiegoś perfektum poznania naukowego, wątpliwe natomiast jest, że kiedykolwiek mogłaby ona prowadzić do wydarzania się i do odpowiedzialności.

Jeśli realna dialektyka ma być systemem, czyli rozplątać się w jakimś powszechnie ważnym pojęciu czy w jakimś zasadniczym ostatecznym uzasadnieniu, to występując z relacji do sprzeciwiającego się, ustanawiającego granicę, gwarantującego rzeczywistość Ty uchyla się ona od odpowiedzialności. System ma za nic ograniczenie, zawsze jest tedy bezgraniczny. W ten sposób systematyk uchodzi zarazem swej odpowiedzialności.

Dlatego też realna dialektyka nigdy sama nie może być jakąś metafizyką, pytanie o ponadmysłową podstawę pozostawia ona bez odpowiedzi, utrzymując się wewnątrz swych granic, szanując Ty jako granicę ostateczną. Jednakże poprzez pozostawienie tego pytania otwartym i poprzez uznanie rozdwojenia (*Zwiespältigkeit*) w sprzeciwie oddaje ona wiecznej tajemnicy głęboką cześć, która w sposób konieczny wiąże się z przyjęciem odpowiedzialności, ale nie oznacza już żadnego ubóstwiania człowieka. Problematyka ludzkiego życia

ostaje się tak długo, jak długo poprzez poszanowanie granicy i poprzez respektowanie Ty ustrzeżona pozostaje ostateczna tajemnica.

Gdybyśmy w nasz tok myślowy wprowadzili tajemnicę jako podstawę sprzeciwu celem uzasadnienia roszczenia-Ty, gdybyśmy próbowali dowieść wprost prawomocności roszczenia-Ty, to wówczas przecenialibyśmy człowieka, przecenialibyśmy Ja i Ty. Właśnie nie samych siebie mamy na myśli, kiedy zatrzymujemy się na Ty (kiedy w Ty znajdujemy granicę). Mamy na myśli oddzielnego od nas i różniącego się Innego, który nie oznaczałby dla nas żadnego ograniczenia, gdybyśmy umieli wskazać podstawę tego różnienia się. Dlatego też nie możemy się wstawić w jego położenie; kiedy uznajemy ważność jego roszczeń, nie mamy na myśli naszych, nie możemy również zgłaszać naszych roszczeń, zanim nie respektujemy Innego, bowiem wcześniej nie mamy dostępu do rzeczywistości. Gdybyśmy podstępnie zamierzali poprzez uznanie Ty uzyskać posłuch dla naszych własnych życzeń, to celem byłoby uzasadnienie roszczenia-Ja, przeto usprawiedliwienie pewnego perfektum. Bowiem roszczenie-Ja zawsze jest czymś już gotowym, nieobecnym, czymś, co już uchyliło się przed odpowiedzialnością w wydarzeniu się.

Ty pozostaje tym jedynym Naprzeciw, które uprawnione jest do sprzeciwu i roszczenia. Również mym poznaniem biorę udział w rzeczywistym wydarzeniu się tylko tak długo, jak długo uznaję roszczenie Innego i jak długo pozostaję w (relacji) odpowiedzialności jako konkretnej formie podstawowej tego rzeczywistego wydarzenia się. Odpowiedzialność polega na tym, iż respektuję to, co wiecznie skryte, nie wykraczam poza swoje granice, nigdy nie staję się ślepy na Ty, nie stawiam roszczeń Ja na pierwszym miejscu, nie usiłuję opanowywać w sposób absolutny Ty, honoruję człowieczeństwo w jego sprzeciwie; polega na tym, iż nie przysparzam żadnych przeszkód relacji wzajemności jako wychowaniu ludzkości, lecz toruję jej drogę poprzez to, że nie dufam już, bym jako jednostka mógł opanować sztukę wychowania. Krytyczna pedagogika nie może nadal wspierać autorytetu Ja, nie może również uzasadniać roszczenia Ty, może jedynie rozjaśniać niedającą się znieść relację Ja i Ty, rozjaśniać odpowiedzialność jako formę wydarzenia się w najgłębszej jej problematyce – głębiej już sięgnąć nie możemy. Także i to jej zadanie może być podjęte jedynie poprzez poszanowanie granic, poprzez udział w realnej dialektyce.

Wychowanie jako rzeczywiste wydarzenie się może łatwo zostać ze strony Ja zaprzepaszczone; jeśli jednak w wychowaniu wydarza się coś w sposób rzeczywisty, w formie odpowiedzialności, to jednostka nie ma tu żadnej zasługi. Takie wydarzenie się nigdy nie zawiera w rzeczywistości triumfu jakiegoś człowieka, lecz zawsze porażkę Ja i Ty, obaj we wspólnej pracy nad swym przedmiotem, nad wspólnotą, muszą na gruncie swych wspólnych granic ciągle na nowo zawiierać swój wiecznie tracony pokój.

Jeśli są już pozyskane w sposób krytyczny owe granice wychowawcy, to w odpowiedzialność i wraz z tym – poprzez pieczołowite respektowanie granic poznania – w rzeczywistość etyczną wkraczają wszystkie strony – młody i stary, mężczyzna i kobieta, wielki i mały, wychowawca i wychowanek.