

E w a D r z a z g o w s k a

Bachtin i Heidegger – problem innego

Słowo wstępne

Tekst ten będzie poświęcony zestawieniu sposobu widzenia relacji *ja–inny* przez dwóch filozofów: Michaiła M. Bachtina i Martina Heideggera. Filozoficzna spuścizna pierwszego jest prawie zupełnie nieznana. Bachtin znany jest przede wszystkim jako filolog, autor rozpraw *Problemy poetyki Dostojewskiego* i *Twórczość Franciszka Rabelais'ego*. Jednakże jego krąg zainteresowań był znacznie szerszy, obejmował bowiem również zagadnienia z dziedziny filozofii: przede wszystkim estetyki filozoficznej, filozofii języka, filozofii kultury. Wszakże i wymienionym pracom filologicznym nie sposób odmówić wartości filozoficznej. W moim artykule skoncentruję się przede wszystkim na opublikowanym niedawno fragmencie *Ku filozofii czynu*¹, choć sięgnę również po inne, znane wcześniej teksty. Praca *Ku filozofii czynu* nie jest bowiem przygotowanym przez autora do druku dziełem – jest to zaledwie ocalały fragment rękopisu, wstęp i część początkowa pierwszego rozdziału. Rozprawa powstawała w latach 1818–1924. Ocalały fragment *Ku filozofii czynu* doczekał się druku w roku 1986, krótko po tym, jak możliwe stało się przeprowadzenie badań archiwalnych nad spuścizną Bachtina. Pierwsza część dzieła poświęcona była przedstawieniu i rozważeniu „podstawowych momentów architektониki rzeczywistego świata, nie myślanego, lecz przeżywanego”. To, co miało być treścią części drugiej, czyli ukazanie „działalności artystycznej jako czynu”, zostało opublikowane oddzielnie jako rozprawa pt. *Autor i bohater w działalności estetycznej*, która weszła do zbioru tekstów pt. *Estetyka twórczości słownej*². Plan rozważenia w dwóch ostatnich częściach problemów etyki polityki i religii nie doczekał się prawdopodobnie realizacji.

¹ *К философии поступка*, w: *Философия и социология науки*, Moskwa 1986. Po polsku ukazał się ten tekst, w tłumaczeniu B. Żyłki, pt. *Ku filozofii czynu*, Gdańsk 1997.

² M.M. Bachtin *Estetyka twórczości słownej*, tłum. D. Ulicka, Warszawa 1986.

W analizach porównawczych myśli Bachtina i Heideggera skoncentruję się na wczesnej filozofii Heideggera zawartej przede wszystkim w dziele *Bycie i czas*³, po raz pierwszy wydanym w roku 1926; przy tym ograniczę się do tego, co w jakiś sposób odpowiada wątkom podejmowanym przez Bachtina.

W okresie powstawania wymienionych tekstów żaden ze wspomnianych filozofów nie znał propozycji drugiego. Nie może być więc mowy o jakichkolwiek wpływach. Tym bardziej interesujące będzie zestawienie ich myśli.

Obiektywnie łączy ich to, że żyli w okresie dwu wojen światowych i rozkwitu systemów totalitarnych. Na polu filozofii był to czas, w którym jasno zdano sobie sprawę z odrębności metody filozofii od innych sposobów ujmowania świata (w szczególności jej odrębności od szczegółowych nauk przyrodniczych), próbowano uzasadnić potrzebę ściśle filozoficznego opisu rzeczywistości i tym samym przeprowadzić dowód istnienia dziedziny ducha w obliczu chęci jej redukcji do dziedziny przyrody.

Jednym ze sposobów na uniknięcie takiej redukcji stały się korzystające z innych niż przyrodnicze środki próby ujęcia codzienności ludzkiego istnienia. Odkryto mianowicie, że osią codzienności życia jest szczególnie rozumiana relacja międzyludzka. Specyfika nowego ujęcia polegała na tym, że w jego ramach pokazano nieredukowalność *innego* do *podmiotu* i w ten sposób swoistość problematyki stosunku *ja–inny*. Tak widziana relacja *ja–inny* pozostała poza zasięgiem możliwości opisu, jakimi dysponują nauki przyrodnicze.

I

Bycie i czas Heideggera i projekt filozofii pierwszej Bachtina powstały jako reakcja na fundamentalny kryzys kultury europejskiej, który obaj tłumaczyli tym, że kultura ta odcięła się od swych korzeni, czyli zapomniała, co jest jej źródłem, co musi uznać za rzeczywistość fundamentalną. Rzeczywistością fundamentalną, zarówno zdaniem Bachtina, jak i Heideggera, jest otwarte, każdorazowo niepowtarzalne istnienie, ujmowane jako stawanie się, czyli, krótko mówiąc, bycie⁴ i uczestnictwo w tymże byciu każdego człowieka w jego jednostkowości, niepowtarzalności⁵. Uczestnictwo to widzieli obaj jako fakt podstawowy, z którego wynikały inne elementy konstytutywne tak zwanej *conditio humanae*.

³ M. Heidegger *Sein und Zeit*, Tübingen 1979. Pol. wyd. *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994.

⁴ Tego tłumaczenia Heideggerowskiego *Sein* będę używała z uwagi na jego ogólność i, niech wolno mi będzie powtórzyć za Levinasem, czasownikowy charakter, wskazujący na zdarzenność.

⁵ Termin ten, a w zasadzie jego rosyjski odpowiednik *одушеченность*, występuje u Bachtina. Tu jest miejsce dla Heideggerowskiej *Jemeinigkeit* – każdorazowej *mojowości*. Sam Heidegger nie pisze o niepowtarzalności. Termin *Jemeinigkeit* ujmuje to samo, z nieco odmiennej perspektywy.

Punktem wyjścia dla Heideggera była konieczność postawienia na nowo kwestii bycia, to jest zastanowienia się nad jego sensem; w efekcie doszedł on do wniosku, że na możliwe rozwiązania tejże kwestii natrafi się, analizując bycie tego bytu, który nazwał *Dasein*, bo tylko on jest w ogóle zdolny postawić jakikolwiek problem i szukać rozwiązania (czy w ogóle zadać pytanie). Termin *Dasein* można interpretować jako odsyłający do jednostkowości istnienia każdego poszczególnego człowieka, której cechą konstytutywną jest cielesność i wiążąca się z nią niepowtarzalność jego konkretnego usytuowania w świecie⁶. Analiza *Dasein* ma naprowadzić na trop samego bycia. I tak główne (niedokończone) dzieło młodego Heideggera stanowi właśnie szczegółową, swoistą analizę bycia *Dasein*.

Natomiast Bachtin problem powrotu do źródeł od razu formułował jako problem specyficznie ludzki, problem ludzkiego istnienia. U podstaw istnienia widział on bowiem niepowtarzalny, odpowiedzialny akt jednostki ludzkiej, biorącej udział w stawianiu się. Aktem takim było dla niego wszystko, cokolwiek wypełnia życie jednostki: a więc działania *sensu stricto* (w tym oczywiście mówienie⁷), ale także myśli, a nawet zaniechanie działania. Niepowtarzalność każdorazowego aktu bierze się według Bachtina z niepowtarzalności miejsca samej jednostki w istnieniu czy też w byciu, jej niewymienialności i nieredukowalności. Każdy akt, zdaniem Bachtina, ma w sobie dwa momenty: właśnie swą niepowtarzalną zdarzeniowość oraz swój sens, treść.

Bachtin krytykował współczesną mu kulturę europejską, bo nauczyła się przywiązywać wagę tylko i wyłącznie do treści, czyli do tego, co buduje, wedle jego określenia, świat teoretyczny, zapomniawszy zaś o tym, skąd ta treść się bierze. Trzeba tu dodać, że światem teoretycznym Bachtin nazywał wszystko, co eliminuje niepowtarzalną jednostkowość, dążąc do uogólnienia, jednostki czyni tylko wymienionymi egzemplarzami: Bachtin miał na myśli zarówno naukę, niemal całą filozofię nowożytną, jak również etykę, starającą się formułować ogólne reguły działania moralnego⁸. Tak więc nowożytna kultura europejska (z filozofią na czele) ów świat teoretyczny, to jest ten, w obrębie którego jednostki to tylko wymienne egzemplarze, uznała, wedle słów Bachtina, za jedynie prawdziwie istniejący, spy-

⁶ Nie ma tu miejsca, by się rozwodzić nad sprawami Heideggerowskiej terminologii i motywów jej używania oraz kwestii przekładalności filozofii Heideggera na język potoczny (czy choćby potoczny język filozoficzny). Wskazać chcę tylko na to, że Heideggerowi chodziło, w moim przekonaniu, między innymi o to, by uniknąć pozornego rozwiązywania problemów przez „etykietowanie”. Kiedy mówimy, że coś jest problemem jednostkowości, to wydaje się, że już pewnie kwestie rozwiązaaliśmy, bo przecież wiemy, co to znaczy jednostka. Heidegger chce tego właśnie uniknąć, co nie znaczy, że nie chodzi właśnie o problem jednostki.

⁷ Bachtin dużo wcześniej niż zachodni filozofowie i językoznawcy (tacy jak Wittgenstein, Austin, Benveniste) dostrzegł problem mowy jako osobnej dziedziny, która wymaga odrębnego badania. Por. m.in. *Problem gatunków mowy*, w: *Estetyka twórczości słownej*, Warszawa 1986.

⁸ Krytyce etyki zarówno materialnej, jak i formalnej tj. Kantowskiej Bachtin poświęcił pokazną część opublikowanego fragmentu *Ku filozofii czynu*.

chając dziejące się, otwarte istnienie⁹ – jako coś, co nie jest racjonalne, co nie poddaje się teoretyzacji – z należnego mu miejsca prawdziwej rzeczywistości. Stało się to przyczyną rozłamu między światem teoretycznym a światem życia, który to rozłam da się, zdaniem Bachtina, przezwyciężyć tylko od wewnątrz samego aktu-czynu, branego w jego całości.

Heidegger podobnie oceniał sytuację kultury europejskiej, a jego ocena streściła się w powtarzanym często zdaniu: nowożytna filozofia – *metafizyka* – zapomniała o byciu. Nie da się tutaj przecenić roli, jaką w kształtowaniu się Heideggerowskiego spojrzenia odegrała Husserlowska krytyka przyrodoznawstwa i filozofii oraz postulat stworzenia nowej filozofii – fenomenologii, opartej na zgola odmiennych podstawach niż nauki przyrodnicze i stawiającej sobie inne cele. Heidegger, częściowo przejmując poglądy Husserla, a na pewno je radykalizując, mógł podjąć krytykę całej filozofii nowożytnej, a następnie, określwszy po swojemu pojęcie fenomenologii, zarysować i wykonać projekt fenomenologicznego opisu bycia *Dasein*, który miał dać odpowiedź na pytanie o sens bycia w ogóle.

Bachtin z całą pewnością znał Husserlowską krytykę filozofii hołdującej przyrodoznawstwu oraz projekt fenomenologiczny. Świadczy o tym użytek czyniony z terminu „opis fenomenologiczny” oraz odwołanie się do samego Husserla. Używał go wszakże w sposób raczej bliższy młodemu Heideggerowi niż samemu Husserlowi – choć, projektując swą *Filozofię czynu*, nie mógł znać propozycji Heideggerowskich (*Sein und Zeit*, przypomnijmy, ukazało się po raz pierwszy w roku 1926). Planowane dzieło chciał poświęcić przedstawieniu swojej filozofii pierwszej¹⁰, która, jego zdaniem, musi być filozofią moralną czy też filozofią życia¹¹. Treścią tego dzieła miał być fenomenologiczny opis świata życia, dokonany z punktu widzenia uczestniczącej w nim świadomości, nazywany przez Bachtina niekiedy również architektoniką¹² tego świata.

⁹ Kategoria otwartości, dla Bachtina tu niezwykle ważna, wiąże się z tym, że istotą bytu, rzeczywistości jest zdarzeniowość (to, że istnienie się staje, dzieje). Zdarzenie to kategoria ontologiczna, w którą wpisana jest jednostkowość: zdarzenia są indywiduami, nie ma między nimi zależności logicznych; to one sprawiają, że możliwa jest absolutna nowość. Stąd bierze się również kategoria otwartości biorąca się z wzajemnej logicznej niezależności zdarzeń (zdarzeniom jako kategorii ontologicznej poświęcił znaczną część swego odbywającego się w roku akademickim 2001/2002 seminarium *Ontologia zdarzeniowa z aspektu czasownika* prof. A. Bogusławski).

¹⁰ To świadome nawiązanie do Arystotelesa.

¹¹ Traktowanie tych dwóch sformułowań jako wymiennych rzuca światło na specyficzne rozumienie ich obu przez Bachtina. Warto zauważyć, że filozofia moralna nie równała się dla Bachtina etyce, tak jak ją rozumiała filozofia Zachodu. Tę uznał bowiem za pozbawioną rzetelnych podstaw, co zresztą obszernie uzasadnił w *Ku filozofii czynu*.

¹² Architektonika to Bachtinowski termin na opis przedmiotu estetycznego; tu nazywa tak opis świata życia. Widać stąd, że świat ten jest bliski światu dzieła sztuki. O podobieństwach i różnicach sam zresztą pisze w *Ku filozofii czynu*.

Zbieżność punktów wyjścia polega więc u obu filozofów na podobnym rozpoznaniu sytuacji kryzysowej. Diagnoza brzmiała: szeroko pojęta kultura europejska pod przewodnictwem filozofii odcięła się od swych korzeni, przestając zdawać sprawę z tego, co jest rzeczywistością fundamentalną. Lekarstwem miał w obu przypadkach być fenomenologiczny opis ludzkiego istnienia w jego pełni, uchwycenie codziennego doświadczenia tegoż istnienia, jego konstytutywnych momentów.

II

Bachtinowska filozofia pierwsza ma dotyczyć bycia [*бытие*]¹³, czyli tego, co nie poddaje się teoretyzacji, dlatego ma być opisem fenomenologicznym. Bycie rozumie Bachtin, podobnie jak Heidegger, dynamicznie – jako stawanie, zdarzanie, dzieanie się, życie zawsze otwarte na absolutną nowość, nieprzewidywalne. Jako takie właśnie jest ono uchwytne dla każdego niepowtarzalnego [*единственного*] *ja*, uczestniczącego w podstawowym codziennym istnieniu. Albowiem każdy uczestnik codzienności zajmuje w niej niepowtarzalne, tylko jemu przysługujące miejsce, z którego tę codzienność tworzy, widzi i rozumie.

Bachtinowski (dający się odczytać) opis codzienności jest podporządkowany kategoriom wypływającym z relacji *ja–inny*. W szczególności z tej perspektywy potraktowane zostało przez niego (jedynie w zarysie) zagadnienie stosunku do rzeczy. Z punktu widzenia uczestniczącej świadomości nie są one nigdy dane jako gotowe przedmioty – ich „środek ciężkości nie leży w samowystarczalnym fenomenie” (s. 146)¹⁴ – lecz stanowią elementy jedności zawsze otwartego zdarzenia. Są dane ze względu na działanie *ja*, jemu podporządkowane, stanowią dla niego opozycję, budują horyzont. Widoczna jest tu analogia w stosunku do opisu Heideggera, który zwalcza koncepcję przedmiotu jako pierwotnie tego, co się w całości nam prezentuje [*das Vorhandene*]. Rzeczy w jego ujęciu, będące pod ręką, są bez wątpienia pokrewne przedmiotom istniejącym w horyzoncie Bachtinowskiej świadomości. Inaczej Bachtin ujmuje rzeczy, które otaczają *innego*, gdy *ja* mu się przygląda, a nie np. z nim współdziała. Wtedy bowiem stają się one samowystarczalne, istnieją razem z nim, „są postrzegane w całości, dadzą się niejako obejść ze wszystkich stron” (s. 148). Ten aspekt istnienia rzeczy jest związany z doznaniem estetycznym – i o tyle jest czymś poniekąd wtórnym. U Heideggera jego odpowiednikiem byłoby wtórne istnienie przedmiotów jako samoistnych całości.

¹³ Wydaje się, że to lepsze tłumaczenie terminu rosyjskiego niż *byt*. Oddaje ono bowiem to, co Levinas nazwał czasownikowością istnienia, na którą, jego zdaniem, wskazał Heidegger. Z poniższego wynika, że również Bachtin tak ujmował istnienie. Należy jednak pamiętać, że standardowo *бытие* przekłada się właśnie jako *byt*, tak też postąpił Żyłko. Ale trzeba także zwrócić uwagę na to, że również niemieckie *Sein* to standardowo *byt*.

¹⁴ Ten i poniższy cyt.: M.M. Bachtin *Autor i bohater w działalności estetycznej*, por. przyp. 2.

Cechą konstytuującą Heideggerowskie *Dasein* jest jego *bycie-w-świecie* (swoisty odpowiednik uczestnictwa)¹⁵, pierwotna przynależność człowieka do świata czy też swego otoczenia [*Umwelt*], stanowiącego całość powiązań, każdemu od początku daną, dlatego od początku zrozumiałą, oczywistą (to zjawisko określa filozof jako *światowość*). Wszystko, co człowiek napotyka w świecie, ma wyznaczone, przynależne miejsce i czas. W tak pojęty świat wpisuje się język (jego postać zrealizowana to mowa) i inne systemy znakowe, co więcej – to one zdają się grać rolę decydującą, współtworzyć tenże świat i sprawiać, że jako taki jest zrozumiały. Taki świat ma cechy struktury, bo jego elementy nabierają znaczenia dzięki wzajemnym odniesieniom, które określają ich miejsce względem siebie i całości.

Podobnie jak u Bachtina każdy uczestnik owego *bycia-w-świecie* widziałby tę całość powiązań ze swej własnej niepowtarzalnej perspektywy, co nie ma wszakże wpływu na obiektywność całości, jak sam Heidegger często podkreślał. Albowiem uczestnictwo w tak pojętym świecie, istniejącym poza podziałem *subiektywne–obiektywne*, jest dla obu filozofów faktem podstawowym¹⁶. Ponieważ jest on współtworzony przez swych niepowtarzalnych uczestników, musi być zawsze otwarty na absolutną nowość, nie w pełni przewidywalny.

„Jednostką” bycia, tak rozumianego, podstawowym atomem ontologicznym, jest zdarzenie, rozpoznawalne przez każdego od wewnątrz i każdemu wyznaczające określoną rolę. I tak zdarzenie stanowi podstawową kategorię ontologiczną w Bachtinowskim opisie świata. Heidegger co prawda nigdzie bezpośrednio nie powiedział i może nawet nie chciałby powiedzieć, że bycie ma charakter zdarzeniowy, ale sam opis świata ma na to naprowadzać¹⁷.

III

U Bachtina każde zdarzenie, w które jest zawsze wpisana pewna konfiguracja osób i relacji między nimi¹⁸, jest z perspektywy jego uczestników odpowiedzialnym czynem. Czyn rozumiany jest tu bardzo szeroko (choć nie wbrew intuicji): myśl, wypowiedź lub nawet powstrzymanie się od działania jest czynem, czyli aktem jednostki. Całość życia danej osoby trzeba zatem traktować jako postępowanie, jednolity ciąg czynów.

¹⁵ Heidegger w ten sposób genialnie rozwiązał problem łączności człowieka ze światem, powstały na gruncie filozofii nowożytnej.

¹⁶ Subiektywność jest w obu tych wykładniach życia codziennego raczej nierozzerwalnie powiązana z obiektywnością: świat jest bowiem dla każdego *jego* światem.

¹⁷ M.in. to, do czego już dwa razy się odwołałam: czasownikowy charakter terminu *bycie*. Inną rzeczą jest, czy opis Heideggera można tak interpretować, by była w ogóle mowa o atomach. Przypuśćmy na użytek tego artykułu, że jest to możliwe.

¹⁸ Oczywiście w zdarzenie wpisane są też rzeczy ze swymi własnościami, usytuowaniem itp.

Elementem *każdego* czynu jest powinność, rozumiana jako pewne nastawienie uczestniczącej w dzianiu się świadomości – podmiotu moralnego¹⁹. Wyznacza ją każdorazowo całość stającego się, niepowtarzalnego zdarzenia oraz uczestnictwo w nim jednostek, z których każda jest w nim inaczej usytuowana i nie może zająć miejsca innej²⁰. Powinności nie da się więc oddzielić od niepowtarzalnej, także zawsze rozpoznawalnej prawdy [*npawda*]²¹ zdarzenia:

[...] Ponieważ rzeczywiście przeżywam pewien przedmiot, [...] to staje się on zmieniającym się momentem mającego miejsce zdarzenia [...], czyli nabiera charakteru zadania, a dokładniej: zostaje dany w pewnej zdarzeniowej jedności, w obrębie której nierozłączne jest to, co zadane, i to, co dane, byt i powinność, byt i wartość (ros. s. 106, pol. s. 59)²².

Wszyscy uczestnicy zdarzenia swą każdorazową powinność dostrzegają jako wynikającą z jego prawdy, każdy ze swego niepowtarzalnego miejsca. Stąd widać, że powinność jest zawsze indywidualna, a jej warunków nie da się wyznaczyć na sposób teoretyczny, w oderwaniu od konkretnej sytuacji, zawierającej niepowtarzalną konfigurację osób uczestniczących w niej²³.

¹⁹ To miejsce może budzić duże wątpliwości. Podkreślić więc trzeba, że chodzi tu o pewne nastawienie świadomości: jakaś powinność, według Bachtina, zawsze jest obecna, ponieważ zawsze istnieją jakieś okoliczności poprzedzające czyn oraz jakieś jego następstwa.

²⁰ Wyznacza oczywiście nie w sensie logicznym, choć zależności logiczne odgrywają tu także swą rolę, stanowią bowiem ramę, która zawsze jest wypełniona niepowtarzalną treścią. Nie jest według Bachtina natomiast tak, żeby sam podmiot moralny mógł sobie wyznaczyć powinność, jest mu ona raczej wyznaczona, podmiotem moralnym staje się on właśnie dzięki możliwości uczestnictwa w zdarzeniu i tym samym możliwości podjęcia określonego działania.

²¹ Rosyjski termin *npawda* przeciwstawia Bachtin pojęciu *ucmnia*. Ten pierwszy oznacza właśnie prawdę jednostkową, prawdę zdarzenia, widzianą przez każdego z jego miejsca. Drugi oznacza prawdę absolutną.

²² Por. przyp. 1. Tłumaczenie jest moje. Dla porównania podaję odpowiednie strony w tekście rosyjskim i polskim przekładzie Żyłki. Komentarza (merytorycznego, nie językowego) wymaga sformułowanie „przeżywam przedmiot” [*я переживаю предмет*]: „przedmiot” nie oznacza tu rzeczy w potocznym rozumieniu tego słowa, „przedmiot” to „coś” lub „ktoś” – słowo to oznacza wszystko, co może pojawić się w horyzoncie świadomości. To, że go przeżywam, znaczy że jest właśnie obecny w horyzoncie mojego życia, że mogę wskutek tego coś z nim zrobić. Przeżywanie jest tu przywołane jako przeciwieństwo opisu teoretycznego.

²³ Takie ujmowanie powinności stało się jądrem Bachtinowskiej krytyki teorii etycznych. Według Bachtina nie ma specyficznie etycznych norm, ponieważ powinności nie da się wywieść z treści twierdzeń. Etyka materialna nie dostrzega, jego zdaniem, jakiej natury jest powinność – że jest ona specyficznym nastawieniem indywidualnej świadomości, uczestniczącej w zdarzeniu istnienia; do danej treści, jeśli patrzeć na nią w oderwaniu od całości aktu, dołącza się ona niejako z zewnątrz. Drugim grzechem etyki materialnej jest wymaganie powszechności dla powinności, co znów jest sprzeczne z jej ujęciem jako kategorii indywidualnej świadomości. Ta ostatnia obiekcja dotyczy także etyki formalnej. Ta, co prawda, właściwie ujmuje kategorię powinności. Podporządkowuje ją jednak nie świadomości jednostkowej, ale woli powszechnej tj. rozumowi praktycznemu, który w etyce formalnej (pochodzącej od Kanta) jest prawodawczy; w ten sposób także etyka formalna teoretyzuje powinność, odrywając ją od niepowtarzalnego czynu, do którego ta przynależy.

Z faktu uczestnictwa każdego poszczególnego *ja* w zdarzeniu, czyli z dokonania przez nie czynu, postąpienia w jakiś określony sposób – wynika odpowiedzialność²⁴. U podstaw odpowiedzialność bierze się zaś z niepowtarzalności miejsca danej jednostki w istnieniu, poprzedza zatem każdy konkretny czyn, każąc go podjąć, nie zaś pozostać biernym (także nie w zwykłym sensie tego słowa; znaczy to tyle co: nie dokonać samodzielnego wyboru opartego na własnym jak najbardziej dokładnym rozpoznaniu sytuacji; w tym sensie także powstrzymanie się od działania będzie postawą aktywną, natomiast postąpienie w pewien sposób przy jednoczesnym poddaniu się okolicznościom zewnętrznym będzie postawą bierną: np. zrobienie czegoś tylko dlatego, że „tak się robi”). Ta niepowtarzalność warunkuje również każdorazową powinność; Bachtin ujmuje to tak:

W danym jedynym punkcie, w którym się teraz znajduję, nikt inny [...] się nie znajdował. I wokół tego niepowtarzalnego punktu rozciąga się cały [...] byt [...]. To, co może być dokonane przeze mnie, nie może być dokonane nigdy przez nikogo innego. [...] Ten fakt mojego braku alibi w istnieniu [...] jest przeze mnie [...] uznawany i utwierdzany [ros. s. 112, pol. s. 66–67].

Z braku alibi wynika *moja* podstawowa powinność podjęcia określonego czynu i *moja* za ten czyn odpowiedzialność. Sytuacja ta implikuje czyn podstawowy – czyn uznania takiego stanu rzeczy, składający się z dwóch momentów: rozpoznania tej sytuacji i wynikającej z niej powinności oraz urzeczywistniania tejże powinności²⁵.

Takie rozłożenie akcentów opisu pozwala Bachtinowi postawić znak równości między filozofią życia a, swoiście pojętą, filozofią moralną. Tu po raz pierwszy wyraźna staje się różnica w stosunku do ujęcia Heideggera, który wystrzega się prób objaśniania codziennego doświadczenia w kategoriach moralnych, choćby i w tak szczególny sposób interpretowanych.

IV

Bachtinowski świat życia codziennego składa się zawsze z tego, co jednostkowe – „jest światem imion własnych”. Można go opisać fenomenologicznie, starając się ująć relacje między owymi „imionami”, które odsyłają do całkowitej jednostkowości (wyrazem tego jest użycie jako kategorii opisu słów: *ja* i *inny*), i to ująć je od środka, właśnie z jakiegoś niepowtarzalnego miejsca, innymi słowy: z pozycji jakiegoś *ja*. Istotne momenty takiego opisu to u Bachtina relacje: *inny-dla-mnie*, *ja-dla-innego* i *ja-dla-siebie*. Natomiast rzeczywisty opis jakiegoś świata życia to spowiedź.

²⁴ Por. analiza pojęcia odpowiedzialności w *Książeczce o człowieku* Ingardena.

²⁵ W tym miejscu nasuwa się skojarzenie z pewnym rozstrzygnięciem filozofii Fichtego, która u podstaw istnienia znajduje pierwotny wybór-czyn dokonywany między życiem aktywnym a biernym.

Także Heidegger kładzie, jak się zdaje, nacisk na jednostkowość, choć termin ten u niego się nie pojawia – tworzy on własną terminologię w obawie przed interpretacją jego ujęć przez pryzmat znanych skądinąd pojęć; te operacje służą, by użyć sformułowania Bachtina, uniknięciu teoretyzacji. Radykalna jednostkowość pojawia się u niego już w samym terminie *Dasein*, odsyłającym do konkretnego umiejscowienia w istnieniu.

Stosunek *ja–inny* obaj myśliciele traktują jako nieredukowalny, bo niezwrotny. U Bachtina owa nieredukowalność wynika wyraźnie z faktu, że każdy człowiek zajmuje względem każdego *innego* niepowtarzalne miejsce w istnieniu (pod każdym względem, m.in. w czasie i przestrzeni), jest z nim *niewspółobecny*, nie może wejść na jego miejsce:

Gdy obserwuję postać stojącego naprzeciw mnie człowieka, wówczas nasze konkretne, rzeczywiste doświadczane horyzonty nie pokrywają się ze sobą. W każdej wszak sytuacji, niezależnie od tego, jak blisko mnie znajdowałby się ów człowiek, zawsze będę widzieć i wiedzieć coś, czego on sam ze swego miejsca nie może zobaczyć: części ciała, których nie obejmuje on własnym wzrokiem (głowę, twarz i jej wyraz), świat za jego plecami, a także szereg przedmiotów i konfiguracji, które przy określonej, wzajemnej relacji są dostępne dla mnie, dla niego zaś niedostrzegalne. Kiedy patrzymy na siebie, wówczas w naszych źrenicach odbijają się dwa różne światy. [...] by ją [tę różnicę] całkowicie zniwelować, należałoby zespolić się do końca, stać się jednym człowiekiem (s. 56–57)²⁶.

Ten opis świata życia czerpie przede wszystkim z zasadniczej jakościowej różnicy między relacjami *ja-dla-siebie* i *inny-dla-mnie*.

Z tak pojętej *niewspółobecności* wynikają konkretne możliwości i powinności odniesienia się *ja* do *innego* – możliwości, które ma tylko to oto *ja*, będące poza tym oto *innym*, i powinności tylko do tego oto *ja* należące; w szczególności żaden człowiek sam nie może się do siebie odnieść pierwotnie w taki sposób, jak *inne ja* odnieść się może do niego, np. siebie objąć, zwrócić się do siebie pieszczotliwie, sobie współczuć, wybaczyć czy pomóc.

Także część wiedzy o sobie samym, według Bachtina, *ja* zawdzięcza *innemu* – również tu widoczne jest pokrewieństwo z Heideggerem. Wiedza *innego* dopełnia to, co *ja* zyskuje dzięki autorefleksji, która jednak nigdy nie dostarczy mu pełnej prawdy o sobie – choćby dlatego, że nie będzie potrafiła ująć istoty jego wnętrza, to jest *ja* jako czystego aktu²⁷. Co więcej, autorefleksja jako nienatural-

²⁶ *Autor i bohater w działalności estetycznej* (por. przyp. 2). Celem Bachtina jest opisanie codziennego, źródłowego doświadczenia życia. W *Ku filozofii czynu* rysuje zaledwie podstawowe kontury takiego opisu; jak się on realizuje, widać przede wszystkim w pracy *Autor i bohater w działalności estetycznej*.

²⁷ Nieodparte wydaje się tu skojarzenie z obserwacją Kanta, rozwiniętą przez Fichtego: *ja* jest zawsze obecne i zarazem nieuchwytnie, jest ono aktem, który jest stale obecny, ale ponieważ jest właśnie aktem, nie można go w jego istocie uchwycić, bo wtedy uległoby uprzedmiotowieniu.

ny akt zwrócenia się ku sobie samemu nigdy nie jest pierwotna – zawsze wymaga pracy i osobnego skupienia, dla wielu może być wskutek tego w ogóle niedostępna. Z twarzy *innego* zaś człowiek dowiaduje się bezpośrednio, czy to, co robi, nie jest głupie, złe itp., czy nie wypowiedział właśnie nonsensu. To dzięki *innemu* może rozpoznać, że istnieje, to on – *inny* – na samym początku określa jego miejsce w bycie (ogóle wszystkiego, co jest), nadaje mu formę: dziecko z ust matki słyszy swe imię, wypowiedane z miłością; matka odpowiada na jego potrzeby, wiedząc o nich wcześniej niż ono samo, potem uczy, jak ma sobie radzić: „Po raz pierwszy dostrzega ono siebie jak gdyby jej oczami, w jej intonacji wypowiada o sobie pierwsze słowa [...]” (s. 89)²⁸. Stąd niedaleko już do wniosku, że każde konkretne *ja* ustanawia się tylko w relacji do *innego*, właśnie jako *ja-dla-innego*²⁹.

Myślę, że warto tu wspomnieć jeszcze w paru słowach o Bachtinowskim ujęciu fenomenu rozumienia, zakorzenionym w jego filozofii pierwszej; przy czym idzie tu o rozumienie, które dzieje się między ludźmi, nie o to, na które zwraca uwagę Heidegger: rozumienie całości powiązań będącej światem bez wątpienia leży u podstaw rozumienia międzyludzkiego, ale i na odwrót. Co do tego, że rozumienie międzyludzkie, czyli porozumienie, zachodzi, Bachtin nie ma wątpliwości; nie może być ono jednak tym, czego zwykle się od niego wymaga, czyli „wejściem w skórę *innego*” – to na gruncie filozofii Bachtina nie jest możliwe, w tym sensie człowiek jest monadą. Takie pojęcie rozumienia jest jednak zupełnie bezużyteczne. Rozumienie nie jest nigdy bierne, nie jest odtworzeniem w sobie tego, co przekazuje *inny*; jest aktywne – przenosi dany przekaz na inną, swoją własną płaszczyznę, ustosunkowując się do niego:

Wszelkie rozumienie żywej mowy, żywej wypowiedzi, ma charakter aktywnie współodpowiadający [...]; wszelkie rozumienie jest brzemienne w odpowiedź i zawsze w taki czy inny sposób daje jej początek [...]. Także mówiący [...] oczekuje aktu nie biernego, by tak rzec – dublującego tylko jego myśl w cudzej świadomości, lecz odpowiedzi, zgody, współczucia, sprzeciwu, wykonania itp. (s. 360–361)³⁰.

Jak widać, koncepcje Bachtinowskie są osadzone na pierwotnej relacji międzyludzkiej, relacji *ja-inny* w jej różnych wariantach oraz na niezwrótności tejże relacji; z niej między innymi wynika owa tak często podkreślana przez Bachtina niepowtarzalność jednostek w byciu.

V

Punktem wyjścia Heideggera w przypadku zagadnienia *innego* czy też *innych* musi być perspektywa *bycia-w-świecie*, uczestnictwa w całości zawsze już zro-

²⁸ *Autor i bohater w działalności estetycznej* (por. przyp. 2).

²⁹ Oczywiście jest tu skojarzenie z mieszczącymi się w obrębie kategorii filozofii dialogu koncepcjami Bubera i Levinasa.

³⁰ *Problem gatunków mowy*, w: *Estetyka twórczości słownej*, Warszawa 1986.

zumiałych powiązań. W tę perspektywę wpisują się inni uczestnicy codzienności, już nie elementy, bo sami będący *Dasein*. I tak dla Heideggera, jak dla Bachtina, nie istnieje pierwotnie problem porozumienia się *ja*³¹ z *innymi*. Według Heideggera wypływa to z faktu, że *inni* uczestniczą w *tym samym* świecie, który pierwotnie wyznacza im możliwości, konieczności, nakazy, zakazy, powinności itd.; są obecni w świecie, który „zawsze już jest także mój”. U Bachtina również jest mowa o pewnym wspólnym horyzoncie, porozumienie wiąże się jednak u niego ponadto z czymś bardziej pierwotnym: ze źródłowością samej relacji *ja–inni*; z niej wynika też owa wspólnota istnienia w tym samym świecie. Dla Heideggera natomiast pochodzi ona przede wszystkim stąd, że *inni* w tej samej mierze co *ja* tworzą świat jako całość zrozumiałych powiązań – „światem jest też *Dasein*”, „świat jest już zawsze światem, który dzielę z innymi” (s. 118)³². A jest tak dlatego, gdyż „człowiek w swej istocie sam jest współbyciem” (s. 120). Jako taki jest zaś dla *innych* [*um Anderer willen*], „o których mu także w jego byciu chodzi” (s. 123). Owo współbycie nie jest odpowiednikiem Bachtinowskiej relacji – choć, jak się wydaje, jest czymś jej pokrewnym. Wyraża przede wszystkim to, że ludzie tak są ukonstytuowani, że są ze sobą – i z tego wynika pierwotna oczywistość owej całości, którą jest świat w rozumieniu Heideggera. Nie ma tu jednak mowy o żadnym osobistym odniesieniu *ja* do *innego*.

Także w *Byciu i czasie*, podobnie jak u Bachtina, to *inni* dla tego oto człowieka istnieją najpierw (nie zaś on sam dla siebie), są bowiem wyraźniej obecni w tym, czym on „się trudni, czego potrzebuje, oczekuje, czemu zapobiega” (s. 119) – dla siebie człowiek pierwotnie obecny jest tylko za pośrednictwem *innych*. By skoncentrować się na sobie, musi odwrócić się od świata, innymi słowy, wykonać pracę autorefleksji, dla której, by dodać w duchu Heideggera, materiałem może być jednak tylko to, co jest w świecie. Heidegger, tak samo jak Bachtin, uważa za nieuzasadniony pogląd, jakoby *inny* nie był niczym więcej niż powieieniem *mnie*³³, twierdzi bowiem, że opiera się on na fałszywej przesłance o istnieniu analogii między stosunkiem *Dasein* do samego siebie a jego stosunkiem do *innego*: „bycie ku innym jest [...] relacją samodzielną, nieredukowalną [...]”.

³¹ Sądzę, że określenie *Dasein* ma podobną wymowę co potocznie używane *ja*, jeśli wsłuchać się w obydwie – odsyłają one do konkretnej jednostkowości każdego jako koniecznej perspektywy tych rozważań. Głównym uzasadnieniem jest fakt, że jeśli przyjmuje się perspektywę opisu uczestniczącego, a tak wydaje się czynić Heidegger, to nie ma innego wyjścia jak zajęcie pozycji *ja*. Warto zwrócić tu uwagę na semantyczne analizy słowa *ja*, które mogą stanowić dalsze argumenty na korzyść zasadności tego porównania (np. E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*; Paris 1966; A. Bogusławski „I” and “you” revisited; w: A. Bogusławski *Science as Linguistic Activity, Linguistics as Scientific Activity*; Warszawa 1998).

³² Por przyp. 3, rozdział pt. *Das In-der-Welt-sein als Mit- und Selbstsein. Das „Man“*, cytaty w moim tłumaczeniu, numery stron odnoszą się do tekstu niemieckiego.

³³ To, wydaje się, kąśliwa aluzja do Husserla, ale i do wielkiej części tradycji filozofii nowożytnej.

Jest to moment w którym Heidegger bardzo się zbliża do Bachtina: przypomnijmy: dwa nieredukowalne do siebie momenty Bachtinowskiego fenomenologicznego opisu codzienności to *ja-dla-innego* i *ja-dla-siebie*. Jednak o ile Heidegger zauważa to niejako mimochodem, to cały opis Bachtina zbudowany jest na tej obserwacji.

Całość stosunków *Dasein* z innymi Heidegger nazywa opieką [*Fürsorge*], jako przykłady tejże dając: „bycie dla siebie, przeciw sobie, bez siebie, przechodzenie obok siebie, wzajemne «mnie to nic nie obchodzi»”(s. 121)³⁴. Te dwa ostatnie określa mianem negatywnych *modi* opieki. Pozytywnie może się ona przejawiać na różne sposoby: od opanowania *innego*, odebrania mu niezależności, przez tzw. załatwianie wszystkiego za niego, jak by to ujęła potoczna polszczyzna, po otwieranie *innemu* oczu na jego sytuację w świecie i tym samym darowanie mu wolności samodzielnego wyboru.

U Bachtina nie pojawia się nic, co by stanowiło jakiś odpowiednik Heideggerowskiej *Fürsorge*, tego rodzaju kategoria (lub *egzystencjał*, jak chciał Heidegger) nie jest rosyjskiemu myślicielowi potrzebna, skoro już u podstaw jego opisu leży sama relacja między dwojgiem konkretnych uczestników codzienności.

W opisie Heideggera uwagę przyciąga pewien, na pierwszy rzut oka mało istotny, szczegół: Heidegger zawsze pisze o *innych*, nigdy zaś o *innym*. Obserwacja ta może prowadzić do wniosku, że faktem podstawowym jest według Heideggera to, że *Dasein* najczęściej nie odróżnia się od *innych* w tym sensie, że przede wszystkim jest wśród nich. Jest więc tylko kimś ze zbiorowości *innych*.

Omawiając zjawisko *Fürsorge*, Heidegger ponadto stwierdza, że to „[...] *modi* braku i obojętności charakteryzują codzienne i przeciętne współbycie” (s. 121). To one są przyjmowane pierwotnie za oczywiste i nie rzucają się w oczy. Dalej zaznacza, że dlatego właśnie, „by siebie nawzajem znać z bliska i w istocie, trzeba się [najpierw] poznać” (s. 124). Natomiast w innym miejscu pisze, że przyczyną współbycia jest pierwotnie załatwianie razem jakichś spraw [*Besorgen*], że podstawą bycia razem jest często tylko nieufność. Dodaje, że potrzeba prawdziwej łączności, wspólnego zaangażowania się w tę samą sprawę, by stworzyć coś wartościowego.

VI

Codzienne współbycie w świecie jest, zdaniem Heideggera, naznaczone troską o zachowanie dystansu. Jest on potrzebny dla utrzymania *Dasein* w podległości *innym*: „[...] *inni* odebrali bycie” temu oto człowiekowi (s. 126). Tak pojmowani *inni* są zawsze nieokreśleni – każdy do nich należy i nikt się do tego nie przyznaje, bo *inni* to *Man* – wszyscy i nikt. Określony uczestnik codzienności wta-

³⁴ *Siebie i sobie* to niemieckie *einander*, oznaczające wzajemność.

pia się w *innych*, w *Man*, które uprawomocnia działania (bo *tak* się robi), nadaje reguły wspólnemu życiu, usprawiedliwia. Jego rządy tym mocniej się narzucają, im bardziej jest ono nieuchwytnie. Zjawisko *Man* jest odpowiedzialne za przeciętność. Wiedza, którą *Man* rozpowszechnia, nie opiera się na prawdziwej znajomości rzeczy, raczej rzeczy zaciemnia, niż rozjaśnia, bo powoduje, że wszystko wydaje się już znane i osiągalne, niwelując tym samym potrzebę prawdziwych poszukiwań. Na obszar działania *Man* wpływa podobnie – podpowiada, co trzeba zrobić, i odciąża, rozpraszając odpowiedzialność³⁵.

Rzeczywistość *Man* Heidegger uważa za pierwotną; przynależące do niej *Da-sein*, jeśli chce odnaleźć siebie, musi podjąć wysiłek, sprawdzić wiedzę, którą mu *Man* zawsze już podsunęło. A wiedza ta to pierwotna znajomość owej całości powiązań, którą jest świat.

Rozważania o *Man* można by podzielić na dwie części. Pierwsza poświęcona byłaby *Man* jako temu, co reguluje życie w grupie, przekazując każdemu jej członkowi konieczną do funkcjonowania w niej niezauważalną wiedzę, tę mianowicie, która otaczającą rzeczywistość odsłania jako w sposób oczywisty zrozumiałą, a także motywuje i uzasadnia działania w jej ramach. Tu powołanie się na *Man* byłoby po prostu sposobem opisu. Ale *Man* znane jest przede wszystkim od swej innej strony: od tej mianowicie, którą Heidegger czasami nazywa *Uneigentlichkeit*, nieautentycznością, czyli takim sposobem bycia, który trzeba wartościować negatywnie i przezwyciężać.

Jasne jest, że opisując codzienność przy odwołaniu się do kategorii *Man*, Heidegger dociera w te rejony, których Bachtinowski opis nie obejmuje. Jednocześnie pospolite doświadczenie życia codziennego potwierdza pewną adekwatność Heideggerowskiego opisu. Zastanawiać się można i trzeba przede wszystkim nad stwierdzeniem Heideggera, że takie ujęcie dotyczy rzeczywistości podstawowej. Z niego bowiem wypływają daleko idące filozoficzne konsekwencje, dotyczące *conditio humanae*.

VII

Bachtin i Heidegger podobnie widzą świat życia codziennego jako zawsze już zrozumiały dla swych uczestników i wyznaczający im ich możliwości działania, gdzie każdy z nich rozumie i patrzy ze swego własnego miejsca w tym świecie. Obaj zastrzegają, że takie postawienie sprawy nie rodzi subiektywizmu,

³⁵ Warto przytoczyć zastrzeżenie Heideggera: *Man* nie jest żadnym „podmiotem ogólnym”, gatunkiem, po pierwsze jest to uprzedzenie pokusy interpretacyjnej, która czyha na każdego, kto zna dzieje filozofii nowożytnej; po drugie wyrażnie widać tu styczeńność z myślą Bachtina – z jego ostrzeżeniem, że opis codzienności nie może zawierać żadnych konstruktów teoretycznych, za taki może uchodzić podmiot ogólny. Nasuwa się tu skojarzenie z Husserlem. On właśnie chcąc dać nowe podstawy filozofii, wpadł w pułapkę teoretyzmu. Jego *ja transcendentalne* jest teoretycznym konstrukt – podmiotem ogólnym.

opis fenomenologiczny przedstawia bowiem świat przed jego rozbiciem na to, co subiektywne, i to, co obiektywne, nie jest to też świat irracjonalny, bo posiada swoje reguły. Nieredukowalnym elementem tego świata, opisywanego zawsze z punktu widzenia jakiegoś *ja*, są *inni*, którzy, będąc też *Dasein*, czyli *ja*, współtworzą ów świat. Każde *Dasein* widzi i rozumie siebie na początku poprzez *innych*.

Jednakże Heidegger dostrzega w tym świecie przede wszystkim *innych*, zbiorowość, która ostatecznie staje się nieokreślonym *Man*, Bachtin zaś widzi najpierw osobiste relacje między określonymi jednostkami. Świat codzienny według Heideggera wypełnia niewidzialna, anonimowa władza *Man*, które wyznacza reguły działania w świecie; według Bachtina to przede wszystkim „świat imion własnych”, świat osobistych stosunków międzyludzkich; reguły działania są tu wyznaczane przez wzajemne, każdorazowo niepowtarzalne, usytuowanie *ja* i *innego*.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na to, w jakich kontekstach obaj myśliciele mówią o odpowiedzialności. Dla Bachtina jest ona jedną z kategorii podstawowych. Wynika z niepowtarzalności jednostek w istnieniu, z „braku alibi”, a tym samym z powinności świadomego, czynnego życia (zakładającego zawsze dokładne rozpoznanie prawdy sytuacji i wynikającej z niej powinności, a następnie samodzielne dokonanie wyboru, z którego potrafi się zdać sprawę), z tego, że to, co robię, jest zawsze *moje*. Heidegger zaś wskazuje, gdzie takie alibi *Dasein* najpewniej znajduje: *Man* odciąża każdą konkretną jednostkę, osądzając za nią sytuację, wyznaczając jej działania i zdejmując odpowiedzialność.

Kilka uwag na zakończenie

Oto dwie u swych podstaw zbieżne, dalej zaś rozchodzące się próby uzupełnienia braku powstałego w dziedzinie myśli ludzkiej, próby opisu codziennego ludzkiego życia, którego podstawowym doświadczeniem jest doświadczenie *inności*. Zasadniczo jednak są to dwa opisy, które w swym centrum umieszczają różne aspekty doświadczenia codzienności: raz jest to ujmowana moralnie osobista relacja (Bachtin), a raz – bycie wśród nieokreślonych *innych* (Heidegger). Dodajmy, że zarówno Bachtin, jak i Heidegger dostrzegają drugą stronę rzeczy, tyle że tę, o której piszą uznają za podstawową: Bachtin widzi, że ludzie „szukają alibi”, Heidegger – że trzeba szukać życia na sposób autentyczny. Wszakże umieszczenie w centrum tego, a nie innego aspektu i budowanie na nim opisu, ma daleko idące konsekwencje w rozumieniu tego, czym jest człowiek. Z takiego, a nie innego rozumienia człowieczeństwa wynikają dalej określone i zasadniczo odmienne wartościowania zachowań ludzkich.

Bachtin and Heidegger: The Problem of the Other

This is a comparative analysis of the ways in which the human experience of everyday life is described by Bachtin and Heidegger. Its main part refers to the relation *I–the other* that is an essential component of this experience. The author relies on the fragments of Heidegger's *Being and Time* and on the recently published fragments of Bachtin's *Philosophy of Act*. The two texts were written at nearly the same time (in the 20's of the 20th century) but independently of one another. For Heidegger the essence of everyday life is epitomized in the phenomenon of anonymous existence that is defined in terms of what is done and what is not done, expressed in German by *man tut es*. The other, in Heidegger's philosophy, does not stand for real individuals but for the impersonal tyranny of public opinion. In this way *Man* makes the rules of life for the entire world. This is not so for Bachtin, who derives these rules from the personal relation *I–the other*, or, to be exact, from the uniqueness of this relation. The uniqueness of this relationship comes from a projection of the self rather than from an introjection. In contacts with others we develop an *I-for-the-other* and an *I-for-myself*. When perceived in this light, Bachtin conception of *the other* appears as original and as essential for the description of human everyday life, as Heidegger's.