Edukacja Etyczna 13(1)/2017 ISSN 2083-8972

Radosław Strzelecki
ORCID 0000–000 1–9844–8695
DOI 10.24917/20838972.13.3.

Czas Ja i czas Innego w filozofii Eberharda Grisebacha

Pytanie o czas ma tę osobliwą cechę, że wytrąca nas ze zwykłego, obrachowującego odniesienia do czasu, dzięki któremu możliwe jest życie i praca. Dopóki nie pytamy o czas, po prostu posługujemy się nim: przywykliśmy zatem rozumieć czas w jego oczywistej funkcji miary. To rozumienie funkcji czasu już dyktuje nam pewne rozumienie jego istoty. Z perspektywy swojej funkcji mierzenia bytu, czas jest zwykle ujmowany jako swego rodzaju zbiornik, w którym niejako zanurzony jest każdy będący „w czasie" byt. Metafora zbiornika może być zastąpiona inną: oto czas to żywioł, w którym wszystko się znajduje, przez który wszystko przebiega i wszystko przemija. Czas – mówi Owidiusz – to „pożerca rzeczy". Naukowe rozumienie czasu w jego funkcji miary, w jego funkcji ogarniania i katalogowania bytu nie odbiega tak bardzo od jego potocznego wyobrażenia, zarówno zaś naukowe, jak i potoczne rozumienie czasu wydają się bardzo korespondować z tym mitycznym wyobrażeniem czasu jako pożerającego własne dzieci Kronosa. We wszystkich tych ujęciach czas jest poza nami, ale my jesteśmy w nim. I w nim przemijamy.

A przecież to właśnie doświadczenie własnego odniesienia do czasu wydaje się bardziej podstawowe niż jakiekolwiek odniesienie do czasu jako zewnętrzności. Czas w naszym życiu traci funkcję miary; staje się autonomiczną siłą. To, w jaki sposób podejmujemy obecność tej siły, ma już znaczenie etyczne. Wybieramy pewien sposób odniesienia do czasu, a to znajduje odzwierciedlenie w naszej postawie etycznej. Możemy wybrać bliższą perspektywę czasową: „żyję chwilą", „po mnie choćby potop", albo dalszą: „mam czas", „przyjdą po mnie inni"; każda z nich ma już w sobie konkretne odniesienie do innych i konkretny sens etyczny. Sposób mojego odnoszenia się do czasu zawsze angażuje moje rozumienie sensu własnego bycia, bycia innych, bycia świata. Obserwacja, wedle

której rozumienie czasu ma istotne znaczenie etyczne nie sprowadza się zatem do banalnej konstatacji, że dla życia etycznego może mieć znaczenie fakt, że akurat jesteśmy w czasie. Raczej zmierza ona do wyeksponowania faktu, że nasz sposób odniesienia do czasu – zarówno w praktycznym, jak i w teoretycznym aspekcie – ujawnia coś niezmiernie istotnego, coś, co znika w codzienności wypełnionej zwykłym rachowaniem czasu – że nawet owo codzienne rachowanie czasu, skoro tylko poddamy je analizie, ujawni istotę naszego *ethosu*.

Niniejszy szkic stanowi próbę przybliżenia i wyjaśnienia czasowego aspektu koncepcji odpowiedzialności jako istoty rzeczywistej relacji z Innym tak, jak przedstawia się ona w dziełach Eberharda Grisebacha z zakresu filozofii wychowania (*Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung*, 1924) i etyki (*Gegenwart. Eine kritische Ethik*, 1928). O ile bowiem centralna dla myślenia dialogicznego problematyka odpowiedzialności w myśli Grisebacha została już na gruncie polskiej humanistyki zaprezentowana – przede wszystkim w książce Jacka Filka *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, w towarzyszącej jej antologii tekstów źródłowych i w antologii Bogdana Barana *Filozofia dialogu* – o tyle zasadne wydaje się dalsze wyeksponowanie Grisebachowskiego rozumienia temporalności jako fundamentu podstawowej dla jego refleksji opozycji Ja – Inny.

Filozofia dialogu – filozofia skoncentrowana na zagadnieniu odpowiedzialności i wywodząca ten pierwotny fenomen z sytuacji spotkania z innym, *za* którego podejmowana jest odpowiedzialność – dochodzi do głosu w reakcji na wielką wojnę z lat 1914–1918. Podobnie druga fala filozofii odpowiedzialności poczyna się w doświadczeniu nazizmu. Odpowiedzialność mogła najwyraźniej wkroczyć na pierwszy plan refleksji etycznej wtedy dopiero, gdy filozofia i historia zdążyły już pospołu doprowadzić wolność do ostatecznej granicy i do ostatecznych konsekwencji. Błędem byłoby jednak dopatrywać się nadzwyczajnej – w stosunku do jego wcześniejszej mniej prominentnej roli – kariery pojęcia odpowiedzialności w filozofii najnowszej tylko w traumie wojennej, która na kontynencie toruje zresztą drogę bardzo różnym trendom myślowym, od Sartrowskiego egzystencjalizmu po chrześcijański personalizm. Gdy badamy filozoficzne przesłanki tej wielkiej przemiany w myśleniu etycznym, uderza w nich, jak dalece przyjęcie dialogicznej perspektywy myślenia wiąże się z zakwestionowaniem tradycyjnej perspektywy metafizycznej, uprzywilejowującej myślenie o bycie – również o bycie ludzkim – w perspektywie przedmiotowości. Możliwość wykroczenia poza tę optykę tkwi w pierwszym rzędzie w uwzględnieniu przez etykę filozoficzną perspektywy przekraczającej doświadczenie ograniczone do pierwszej osoby.

Podłożem zaś tego rozumienia jest według Grisebacha czas. Czas nie będzie tu już rozumiany w funkcji miary ani w charakterze pojemnika na byty, jak chciała go rozumieć metafizyka od czasów Arystotelesa. Czas u Grisebacha jest podstawą tego, co nazywa on rzeczywistością etyczną. Już samo zwrócenie uwagi przez niemieckiego dialogika na ów ścisły związek kwestii czasowości i etyki skłania do bacznego przyjrzenia się jego koncepcji, zwłaszcza, że ten punkt widzenia miał się stać później bardzo wpływowy. Odkrycie istoty czasu nie jako skrzynki na narzędzia, lecz jako relacji do innego decyduje również w ogromnej mierze o radykalizmie późniejszego głośnego Lévinasowskiego postulatu etyki jako nowej filozofii pierwszej.

Charakterystyczne dla propozycji Grisebacha jest to, że w punkcie wyjścia radykalnie kwestionuje on rolę Ja, wychodząc właśnie z pozycji etycznych. „Chcemy wykazać, że jaźń jest największym niebezpieczeństwem etycznej rzeczywistości[1]". Jak zauważa Bogdan Baran, w myśli Grisebacha „Ja zostaje poddane etycznej krytyce, która swą jednoznacznością odróżnia Grisebacha od współczesnych mu dialogików i antycypuje późniejszą myśl Lévinasa"[2]. Nie jest przypadkiem, że ostra polaryzacja Ja i Ty występuje tam, gdzie podstawowa opozycja między nimi polega na radykalnie odmiennym sposobie bycia w czasie, co eksponują koncepcje Grisebacha i Lévinasa[3].

Krytyka Ja z historycznego punktu widzenia może być postrzegana jako kontynuacja tej specyficznej postaci mizantropii, do jakiej zdolna jest tylko teologia. Grisebach zdaje się tu rzeczywiście iść tropem wyraźnie obecnym w radykalnej, zwłaszcza protestanckiej refleksji religijnej. Nie przyjmuje jednak teologicznych diagnoz o zepsuciu natury ludzkiej – nie są one konieczne, skoro „by poznać ludzką naturę jako źródło wszelkiego zła, jako prawdziwego szatana, wystarczy tylko autorefleksja"[4]. Ukazując ów satanizm Ja, Grisebach koncentruje się przede wszystkim na jego nieposkromionej dążności do ekspansji, do rozprzestrzenienia

1 E. Grisebach, *Doświadczenie i spotkanie*, przeł. M. Jakubów, [w:] *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Wydawnictwo Znak, Kraków 1991, s. 111.

2 B. Baran, *Przedmowa*, [w:] *Filozofia dialogu…*, s. 23

3 Trzy idee decydujące o etycznym radykalizmie koncepcji odpowiedzialności Lévinasa to (1) diachronia w relacji sobości i transcendencji, przeciwstawiona synchronii myśli i jej przedmiotu; (2) imperializm Toż-Samego; (3) inwestytura wolności w relacji odpowiedzialności. Wszystkie te motywy są ze sobą ściśle powiązane i wszystkie znajdujemy już we wczesnej myśli Grisebacha. Nie chcę oczywiście powiedzieć przez to, że Lévinas powiela idee Grisebacha, lecz jedynie wskazać na pewną prawidłowość w myśleniu dialogicznym, którą ujawnia właśnie stosunek myśliciela do zagadnienia czasu. Sam Grisebach, w swoim czasie niezrozumiany w swoim radykalizmie, bywał umieszczany z tej przyczyny wśród epigonów myśli dialogicznej, co – jak wykazuje Jacek Filek – jest bezpodstawne (por. J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003, s. 93–95).

4 E. Grisebach, *Doświadczenie i spotkanie…*, s. 111

siebie. W tym duchu już Pascal mówił „…to moje miejsce na słońcu. – Oto początek i obraz uzurpacji na całej ziemi”[5]. I dodawał jeszcze dobitniej: „Ja jest wstrętne”[6]. Grisebach wyrazi tę intuicję w sposób jeszcze radykalniejszy: „Natura człowieka nie jest dobra, lecz zła. Nie jest to sąd etyczny, lecz logiczny: istotą Ja jest jego nieograniczony rozwój”[7].

Ja jest zatem przede wszystkim ekspansją i uzurpacją. „Ogłoszeniem roszczeń własnego Ja zaczyna się jego życie”[8]. Jaki jest sens, zakres, zasięg tej ekspansji? Co konkretnie ona obejmuje? Trzeba na to ostatnie pytanie odpowiedzieć: wszystko. Ekspansja Ja nie ma celu, na którym mogłaby się – choćby nawet chciała – zatrzymać; nie ma nawet celu w sensie metafizycznie rozumianego *telosu* swojej istoty. Rozprzestrzenianie się Ja nie odsyła do żadnego sensu poza samym sobą. Ja nie walczy o żadną sprawę ani nie służy żadnej cnocie. To walka dla walki, podbój dla podboju. Nie chodzi nawet o to, że panowanie Ja musi oznaczać na przykład wykroczenie przeciw regułom moralności; Ja panuje nawet poprzez cnotę. Nie jest to również immoralizm w sensie bliskim nietzscheańskiemu. Ja panuje wszędzie tam, gdzie po prostu jest – poprzez wiedzę, poprzez mowę czy przez pamięć – i gdzie nie natrafia na sprzeciw ze strony Innego.

> „Żadne pióro nie może dać wyczerpującego obrazu sfery egoizmu, jego najwulgarniejszych i najsubtelniejszych przejawów. Im człowiek bardziej witalny i utalentowany, tym bezwzględniej próbuje nadać znaczenie swemu Ja tam, gdzie żyje, na ziemi”[9].

Paradoks polega na tym, że im bardziej Ja rozpościera się w świecie, tym bardziej jego zwycięstwo pozbawione musi być znaczenia, jako że nie istnieje ono już dla nikogo innego. Przezwyciężając wszelką inność, zawłaszczając ją, pochłaniając, Ja skazuje się na samotne przeżywanie absurdu. Zasymilowawszy to, co inne, jaźń może panować, rozporządzać zdobyczą i dekretować, ale nie może znikąd usłyszeć słowa zgody na swoje czyny. Z tego punktu widzenia ekspansja Ja oznacza uzurpację w stanie najczystszym, jako że nie jest i nie może być poparta żadnym traktatem, żadną zgodą ze strony Innego – Inny napotykany w toku ekspansji musi zostać zwalczony, co czasem oznacza eliminację, a najczęściej asymilację inności przez Ja.

5 B. Pascal, *Myśli…* przeł. T. Żeleński (Boy), IW PAX, Warszawa 2002, fr. 231 w układzie J. Chevaliera, s. 112.

6 Tamże, fr. 136, s. 79.

7 E. Grisebach, *Doświadczenie i spotkanie…*, s. 113.

8 Tamże, s. 112.

9 Tamże.

„Natura ludzka jako taka, tzn. rozważana w całkowitym wyizolowaniu, nie jest ani dobra, ani zła, ale w odniesieniu do innego człowieka staje się złośliwa, ponieważ poprzez opór zostaje pobudzona do negacji drugiego i chce przeforsować swą konieczną tendencję rozwojową. Ta konieczna tendencja rozwojowa istoty usiłuje zapanować kosztem innego człowieka, lecz jedynie w wymiarze satanizmu rozumianego jako abstrakcyjna przestrzeń rozwijana z własnej jaźni i jako wyprowadzany z tejże jaźni, zorientowany wyłącznie na siebie czas”[10].

W ścisłym sensie w świecie zwycięskiej ekspansji Ja nie byłoby już innych, bo nie ma ich w czasie, w jakim imperialistyczne Ja się utrzymuje. Napotkanie innego oznacza w tej perspektywie przede wszystkim spotkanie zapowiedziane i zaplanowane. Inny miałby wkraczać w świat Ja jak na przewidziane dlań miejsce w katalogu bytów. Oczekiwanie i plan odbiera spotkaniu rzeczywistość, jaką niesie w sobie inny we współczesności jako swoim sposobie bycia w czasie.

„Sataniczna jaźń (…) w postawie nigdy-nie-współczesności wypowiada (…) sąd o sobie samej, określając się jako zła. Myśli, ogląda i chce siebie z czystym pryncypialnym egoizmem. Posiada własny wymiar egoizmu – niewspółczesność, a tym samym własny rodzaj bytu, określanego przez całkowitą negację wszelkiej rzeczywistości. Tylko dlatego, że jaźń zagraża etycznej dziedzinie ludzi i ich egzystencji, kontakt ze światem etycznym jest niebezpieczny. W tym wymiarze wszystko pogrąża się w absolutnej nicości. Każda wspólnota rozpada się wskutek całkowitej indywidualizacji. Odkrywając ten wymiar jako destrukcję ludzkiej egzystencji wskazujemy już pośrednio na postawę współczesnych, której zagraża postawa nigdy-nie-współczesnego, czyli nasza”[11].

Wszystko, co powiedzieliśmy do tej pory, prowadzi do konkluzji, że to właśnie czasowość – polegająca na niewspółczesności – stanowi o sensie konfrontacji Ja i Innego. Jest to zatem przede wszystkim konfrontacja dwóch nieprzystawalnych płaszczyzn temporalności ludzkiej: współczesności innego i przeszłości Ja. Etyczna walka toczy się o rzeczywistość, która albo zostanie zachowana wraz z poszanowaniem prawa innego do odrębności, albo przekreślona w imię samotniczego i bezsensownego władania jaźni – satanicznej, gdyż nie ma chyba bardziej ponurego obrazu zła niż wyobrażenie świadomości zawsze wiedzącej, kim jest, skąd przyszła i nie spodziewającej się niczego poza dalszym ciągiem swojej samotnej drogi.

10 Tamże, s. 113–114.
11 Tamże, s. 114.

Pierwszorzędne znaczenie ma zatem dostrzeżenie i bezpośrednie wyeksponowanie przez Grisebacha etycznej roli czasowości ludzkiej. Cały bowiem sens tej analizy etycznej opiera się najwyraźniej na rozpoznaniu niewspółczesności Ja i Ty (jak widzieliśmy powyżej, Grisebach nie używa w sensie ścisłym tego terminu jako charakterystyki relacji Ja i Ty, opisując tylko negatywnie sposób bycia Ja jako niewspółczesność; niemniej jego opis współczesności i jej relacji do czasu Ja zdaje się już zapowiadać Lévinasowską diachronię). Jak celnie podsumowuje to Bogdan Baran: „Ja panuje we «wczoraj», ty panuje w «dzisiaj»"[12]. „Wczoraj", „historia", „przeszłość" – to domena wspomnienia, zapewniającego tożsamość Ja i solidny fundament jego tyranii; to domena wiedzy, zapewniającej możliwość ujęcia wszystkiego, cokolwiek się dla mnie zjawi, w perspektywie znoszącej ryzyko, niespodziankę czy zasadzkę. W tym sensie Ja może nigdy nie natrafić na żadną granicę, a zatem na nic i nikogo Innego; wszelka inność może zostać zniesiona i zasymilowana w potężnym wysiłku wiedzy, której idealną postacią staje się wiedza historyczna – wiedza o dokonanych istotach i stygnących już ciałach. „Wspomnienie to *Erinnerung*, co oznacza dosłowanie uwewnętrznienie, a więc przyjęcie w ja. Krąg ja jest kręgiem «przypomnienia» gdyż to, co z czym ja ma do czynienia, «należy» doń, nie przychodzi z zewnątrz, lecz jest znajdowane przezeń w nieograniczonym polu własnego panowania"[13]. W czasie Ja nic *rzeczywiście* się nie wydarza, czas ten jest tylko ciągłym odpominaniem wiecznych istot. Jak w Husserlowskiej świadomości konstytuującej, Ja wychodzi od siebie i natrafia wciąż tylko na swoje projekty sensu wszystkiego, co mogłoby napotkać. Realnie Ja może wciąż obcować z innymi (w sensie: innymi ludźmi); faktycznie może nigdy nie ująć ich w tym charakterze ich bycia. Oznacza to: może nigdy nie uczestniczyć w czasie rzeczywistym. Oto każde wydarzenie może zostać pojęte, zrozumiane i wyłożone na gruncie wiedzy, czyli z perspektywy przeszłościowej. Wiedza – od samego początku metafizycznego marzenia o pewności przezwyciężającej *doksę* – dotyczy istot, a świat wiecznych istot to z temporalnego punktu widzenia świat przeszłości. Tam, gdzie swoje panowanie roztacza wiedza, tam rozumienie spodziewa się tylko dalszego ciągu tego, co znane: tam, gdzie wszystko zostało przewidziane, bo nie dzieje się przecież – nie może się ujawnić dla naszego rozumienia – nic nowego, nic, co mogłoby zakwestionować repetytywny porządek świata wiecznych istot, czyli świata wspomnienia, gdzie wszystko zostaje zapowiedziane przez swoje dossier z katalogu wiedzy, jakim dysponuje Ja – tam może nigdy w ogóle nie dojść do spotkania. Nie ma miejsca na inność, gdyż nie mogłaby ona być dostrzeżona w polu wiedzy ustalającej sens wszelkiej przedmiotowości.

12 B. Baran, *Przedmowa*, [w:] *Filozofia dialogu*..., s. 23.

13 Tamże.

Tej dominacji Ja jako podmiotu wiedzy nie przełamuje nawet komunikacja, o ile nie spełni pewnego szczególnego warunku – o ile nie zerwie z aktywnością mówienia na rzecz pasywności słuchania. Komunikacja, o ile stanowi realizację projektu Ja, utrzymuje się w tej samej – jeśli wolno tak się wyrazić – przeszłościowej perspektywie temporalnej. A w tej perspektywie inny jako inny pozostaje wyłączony ze świata, a współczesność, na jaką otwierało spotkanie, zostaje zniesiona; precyzyjniej: inność innego zostaje przezwyciężona i zasymilowana właśnie przez akt komunikacji, który oddziałuje jako ekspresja gotowej, chociaż ogarniającej nowy przedmiot wiedzy. Jako że rozmowa z istoty angażuje etykę, bylibyśmy może skłonni utożsamiać każdy akt komunikacji z dialogicznie rozumianą relacją odpowiadania. Zwróćmy zatem uwagę, że frazeologia towarzysząca zwykle opisowi komunikacji uwypukla najczęściej aktywność charakteryzującą mówienie; słuchanie czy milczenie nie są zwykle rozumiane jako równorzędne modusy mowy. Kto mówi, ten ma władzę nad tym, który słucha (musi słuchać). Mówienie staje się przemawianiem, wykładaniem, przekonywaniem. Komunikacja jest tu nieodmiennie rozumiana jako ekspresja Ja, a ta z kolei opisywana jest jak ekspansja. Tu i tam pojawia się zbliżona militarystyczna, napawająca się przemocą metaforyka: argumenty są celne lub chybione, rozmówca jest przeciwnikiem, zajmuje stanowisko, słuchacz jest podporządkowany, a przede wszystkim mnogi. Czy można słuchać na sposób zindywidualizowany? Słuchacz zdaje się być zawsze zepchnięty w masę podobnych mu, podporządkowanych i biernych. Rozmowa z perspektywy imperialistycznego Ja nie jest zatem spotkaniem, nie jest wymianą – jest manewrem na ziemi niczyjej. Z tego też punktu widzenia można mówić o „sztuce konwersacji", „sztuce retoryki", jako pewnej dziedzinie wiedzy, strategii, a priori dostarczającej wskazówek, jak stawić czoło inności. Dzieje się tak dlatego, że rozumiemy zwykle mowę poprzez język, a ten jest już dla nas aktywną wypowiedzią. Przezwyciężenie owego rozumienia mowy tylko w jej aktywnym modusie przychodzi dopiero wraz z Heideggerem, za istotny otwierający modus mowy uznającym milczenie[14], i Grisebachem, za taki istotny modus uznającym słuchanie[15].

14 Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 233 i 415–416.

15 Kwestia wpływu Martina Heideggera na myśl Grisebacha jest ciekawa i otwarta. Grisebach pisząc *Gegenwart* znał i cytował *Bycie i czas*; wydaje się zatem, że – pomimo generalnie krytycznego stosunku Grisebacha do Heideggera – wywodzący się z *Bycia i czasu* koncept czasowości pierwotnej (czasu jako sposobu bycia naszego *Dasein*) mógł w pewnej mierze wpłynąć na powiązanie czasowości z odmiennymi sposobami bycia jako Ja i bycia jako Ty. Niemniej *Die Grenzen des Erziehers…* powstały przed publikacją *Bycia i czasu*, a w tym swoim wczesnym dziele Grisebach posługuje się już rozróżnieniem na czas Ja i czas Innego. Natomiast zależność Grisebachowskiego słuchania od Heideggerowskiej analizy otwierającej roli zewu sumienia, słuchanego w milczeniu, może być bezpośrednia.

„*Na tej granicy rozstrzygnięcia to, co nieoczekiwane staje się być może wydarzeniem, które nazywamy przyszłością*. Przypada ono w udziale słuchającym w milczeniu. Tylko wtedy, gdy z zewnątrz coś dociera do istoty, gdy jakieś słowo spotyka Ja, rzeczywiście je ograniczając i powstrzymując, wtedy chodzi o przyszłość, która ogranicza pamięć w «dzisiaj». Ten ograniczający moment przypadku wnika w otwarte «dzisiaj» i jako przeciwna podstawa porzuca problem rzeczywistego czasu”[16].

Spotkanie z Innym jest zatem wkroczeniem we współczesność, a raczej – wkroczeniem współczesności w Ja, a to właśnie oznacza rzeczywisty czas i rzeczywisty świat. To wszystko, co czyniło Innego epistemicznym dramatem z punktu widzenia filozofii Ja: jego skandaliczna przypadkowość, jego niepozwalająca się zredukować do ogólnych kategorii wyjątkowość, jego obcość wymykająca się próbom pochwycenia go w pułapkę koncepcji alter ego, wreszcie realność jego sprzeciwu i ujawniającego się wraz z nim roszczenia (przeciw-roszczenia, kwestionującego roszczenie Ja) – to wszystko ujawnia się teraz w dramatycznej, niepozwalającej się sprowadzić do kolejnego wspomnienia, kairosowej chwili spotkania.

Jest to relacja odpowiedzialności, ale zarazem jest to relacja wzajemnego sprzeciwu. Wzajemny sprzeciw jest tym właśnie, co uniemożliwia połączonym ze sobą w relacji zniesienie jej i ponowną ucieczkę od rzeczywistości w świat iluzorycznego panowania Ja we wczoraj[17]. „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”[18]. Owo zadanie *w czasie* jest tym właśnie sensem, którego zawsze brakowałoby Ja jako podmiotowi ekspansji, nie znającemu czasu rzeczywistego,

16 E. Grisebach, *Doświadczenie i spotkanie…*, s. 131.

17 Szczególne znaczenie tego aspektu koncepcji Grisebacha możemy właściwie ocenić biorąc pod uwagę, że formułuje go on jako sedno swojej koncepcji wychowawczej. Wzajemny sprzeciw miałby charakteryzować również i przede wszystkim relacje wychowawcy i wychowanka. W tym czasie Niemcy odchodziły od pruskiej, opresyjnej szkoły wychowania na rzecz jeszcze radykalniejszej formuły opresji: „Odtąd młody Niemiec będzie stopniowo awansował ze szkoły do szkoły. Weźmie się go w karby jako dziecko i nie wypuści z rąk aż do emerytury. Nikt nie będzie mógł powiedzieć, że był w jego życiu okres, kiedy pozostawiono go samemu sobie” – zapowiadał Adolf Hitler na Reichsparteitagu w 1935 roku (cyt. za M. Tournier, *Król olch*, przeł. Leon Bielas, Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice 1990, s. 185). Z tą ideologią niewolnictwa na skalę całego ludu, z tą „twardą pedagogiką” – jak nazywał ją sam Hitler – w sposób dość przewrotny koresponduje godna baśniowego króla olch fraza o „pragnieniu władczej i okrutnej młodości”, która wielokrotnie powraca w retoryce nazistowskiego führera. Pragnienie podporządkowania sobie narodu, pragnienie ukształtowania młodego człowieka wedle własnego wyobrażenia i wampiryczne pragnienie zawłaszczenia młodości innego są przecież ostatecznie tym samym.

18 E. Grisebach, *Odpowiedzialność*, przeł. J. Filek, (w:) J. Filek (red.), *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, WUJ, Kraków 2004, s. 73.

znającemu jedynie czas w sensie kategorialnym. Inny okazał się przypadkiem, bez którego Ja nigdy nie mogłoby znaleźć uzasadnienia.

Nasza analiza myśli Grisebacha odnotowała już w swoim pierwszym kroku, jak dalece przekroczenie perspektywy pierwszej osoby w myśleniu dialogicznym – napotkanie innego w pewnym *przed* i ponad sobą – jest powiązane z określonym, zrywającym z tradycją metafizyczną rozumieniem czasu. Możemy obecnie – w punkcie dojścia – jeszcze zradykalizować to rozpoznanie: czasowość okazuje się sensem etyczności, czasowość bowiem umożliwia dialogiczne, pozytywne rozumienie fenomenu odpowiedzialności, zrywające z negatywnością winy (znajdującej swój warunek w przeszłości) na rzecz rozumienia odpowiedzialności w perspektywie zadania (które jest możliwe dzięki przyszłości).

Bibliografia

Baran B., *Przedmowa*, [w:] *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Wydawnictwo Znak, Kraków 1991

Buber M., *Ich und Du*, Inselverlag, Leipzig 1923 (wyd. pol. *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktór, IW PAX, Warszawa 1992)

Filek J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003

Filek J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, WUJ, Kraków 2004

Grisebach E., *Doświadczenie i spotkanie*, przeł. M. Jakubów, [w:] *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Wydawnictwo Znak, Kraków 1991 (fragment *Gegenwart. Eine kritische Ethik*, Niemeyer Halle 1928)

Grisebach E., *Odpowiedzialność*, przeł. J. Filek [w:] *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, red. J. Filek, WUJ, Kraków 2004 (fragment *Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung*, Verlag von Max Niemeyer, Halle/Salle 1924)

Heidegger M., *Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977 (wyd. pol. *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994).

Lévinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Librairie Générale Française, Hachette, Paris 2009 (wyd. pol. *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000)

Lévinas E., *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Librairie Générale Française, Hachette, Paris 2007.

Lévinas E., *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, Librairie Générale Française, Hachette, Paris 2009 (wyd. pol. *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998)

Pascal B., *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), IW PAX, Warszawa 2002

Summary

Eberhard Grisebach's works contribute to the dialogical concept of responsibility as an essence of the real relation with the Other. The article aims at exposing

the meaning of the temporal aspect of this concept. Temporality is basically the central phenomena of ontological characteristics of humanity. Therefore it should also be comprehended as the central phenomena of our ethical characteristics. My analysis aims to prove that this profound understanding of temporality is the condition of Grisebach's crucial concept of „ethical reality" as it is precisely the condition of clear oposition of I and You (the past is the reign of I while the future is the domain of You). Therefore the new understanding of temporality enables dialogical, positive understanding of responsibility which is no longer the matter of past and guilt, but first and foremost the matter of future nad task.

Abstrakt

Artykuł ma na celu ukazanie czasowego aspektu koncepcji odpowiedzialności jako istoty rzeczywistej relacji z Innym tak, jak przedstawia się ona w dziełach Eberharda Grisebacha. Argumentacja zmierza do wykazania, że czasowość, pojęta jako centralny moment ontologicznej charakterystyki człowieczeństwa, winna być rozumiana również jako centralny moment jego charakterystyki etycznej. Właśnie tak pojęta czasowość ustanawia Grisebachowską „rzeczywistość etyczną" i umożliwia wyraźne zarysowanie opozycji Ja i Innego (która polega na opozycji panowania Ja w przeszłości i Ty w przyszłości). W ten sposób nowe rozumienie czasowości umożliwia dialogiczne, pozytywne rozumienie fenomenu odpowiedzialności, zrywające z negatywnością winy i przeszłości na rzecz zadania i powierzonej w tym zadaniu przyszłości.

Key words: Time, temporality, Other, Grisebach, responsibility, diachrony

Słowa kluczowe: Czas, czasowość, Inny, Grisebach, odpowiedzialność, diachronia

Radosław Strzelecki PhD – philosopher, adjunct profesor in Jagiellonian University's Institute of Philosophy, Department of Ethics. An author of books *Ethos i wolność. W poszukiwaniu etycznej wymowy „Bycia i czasu" Martina Heideggera* (2006) and *Odpowiedzieć Byciu. Odpowiedzieć Innemu* (2014), co-editor of multi-author monograph *Wolność jako odpowiedzialność…* (2016). He publishes also in journals („Kwartalnik Filozoficzny", „Znak" among others).

Radosław Strzelecki – doktor filozofii, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jest autorem m.in. książek *Ethos i wolność. W poszukiwaniu etycznej wymowy „Bycia i czasu" Martina Heideggera* (2006) i *Odpowiedzieć Byciu. Odpowiedzieć Innemu* (2014), współautorem i współredaktorem książki *Wolność jako odpowiedzialność…* (2016). Publikuje też m. in. w „Kwartalniku Filozoficznym" i „Znaku".