



Witold P. Glinkowski
Uniwersytet Łódzki

OBCY WOBEC INNYCH — PRÓBA DIALOGICZNEGO ODCZYTANIA DRAMATU HIOBA

FILOZOFIA DIALOGU NA TROPIE OBCEGO

Powszechne intuicje językowe dość jednomyślnie różnicują treść pojęć: „inny” oraz „obcy”. W pewnych kontekstach zakładają synonimiczność albo sugerują, że mamy do czynienia z podobną cechą, wszelako występującą z niejednakowym natężeniem. Ale bywa, że domagają się uszanowania ich odrębności. Podpowiadają, że o ile termin „inny”, podobnie jak związane z nim pojęcie „inności”, jest raczej indyferentny aksjologicznie, o tyle „obcość”, przeciwnie, niesie z sobą zagrożenie, budzi niepokój, sygnalizuje jakąś niewłaściwość lub zagrożenie, której trzeba stawić czoła. Zapewne sens powyższych pojęć, a także ich wzajemna korespondencja nie są ostatecznie przesądzone. Wolno założyć, że inność jest nie tyle uładzoną i akceptowalną postacią obcości albo krokiem w jej stronę — dopiero pierwszym, niedeklaratywnym, jeszcze nieburzącym zastanego porządku, toteż niewymagającym jego rewizji — ile, że jest ona czymś jakościowo od niej różnym. Przy czym różnica semantyczna nie implikuje aksjologicznej diagnozy. Obcości nie trzeba postrzegać w kontekście zagrożenia lub winy, bowiem, paradoksalnie, jej doświadczenie jest w sposób relewantny wpisane w kondycję ludzką. Okazuje się ono warunkiem uczłowieczenia oraz trwałym komponentem ludzkiego istnienia.

W obrębie dyskursu filozoficznego wymienione pojęcia, o ile w ogóle się pojawiały, to raczej marginalnie. Jednak w dwudziestowiecznej filozofii dialogu, za sprawą jej zainteresowania człowiekiem, postrzeganym jako beneficjent interpersonalnej relacji oraz jej podmiot, pojęcia te okazały się nader użyteczne. „Inność” będzie tu znamieniem wyjątkowości drugiego człowieka, którego niepodobna podporządkować egotycznej perspektywie poznawczej, gdyż — zwłaszcza w sferze etycznej — ucieleśnia on rzeczy-

wistość źródłową, uprzednią względem Ja, które wchodzi z nim w relację. Inność nie jest tu wywiedziona z różnicy między „swojskością” a czymś od niej różnym, niedającym się do niej sprowadzić i przez nią zasymilować. Kryterium i przyczółkiem pozwalającym na budowanie i konstatowanie semantycznych korelacji nie jest swojskość, lecz właśnie inność. Dlatego, jak zakładają myśliciele spod znaku dialogiki, również Inny nie przedstawia się w kategoriach *alter ego*, gdyż przeciwnie, dostęp do Ja, stanowiąc zapośredniczenie w Innym, jest *alter tu*.

Powyższe założenie, leżące u podstaw współczesnej myśli dialogicznej, ma swoje dawne antecedensy, i to nawet dające się odnaleźć w tradycji jak najdalszej od dialogiki, budowanej na jaskrawo odmiennych pryncypiach. Przykładem niech będzie Kartezjańska wykładnia pojęcia nieskończoności, traktowanej jako warunek umożliwiający ludzkie rozoznawanie się w sferze tego, co skończone. Podobnie jak dla Kartezjusza sens nieskończoności, jakkolwiek mglisty, wymykający się intelektualnemu uchwyceniu, jest tym, co musi poprzedzać i warunkować sens skończoności, również inność Drugiego — u dialogików — jest tym, co poprzedza i warunkuje wszelką swojskość, a zwłaszcza tożsamość i realność ludzkiego osobowego Ja. To ostatnie, jak zakładają dialogicy, nie konstytuuje się na drodze poznawczego lub technicznego dostępu do obiektów, lecz poprzez rozpoznanie w sobie uczestnika interpersonalnej relacji. U Kartezjusza nieskończoność, jakkolwiek nieuchwytna, a nawet niedająca się zamknąć w pojęciu, gdyż jej *ideatum*, obiekt, na który ona wskazuje, jest niesprowadzalny do żadnej ze znanych idei, to jednak stanowi furtkę do poznania pojęciowego i daje rękojmię jego ontycznej stabilności. Nieskończoność jest przez Kartezjusza traktowana w sposób pozytywny, w odróżnieniu od nieograniczoności, z którą nie wolno jej mylić. Oto bowiem konstatowanie nieograniczoności jest rezultatem użycia władz poznawczych człowieka — polega na niezdolności ludzkiego umysłu do wykrycia jakichś ograniczeń; tymczasem konstatowanie nieskończoności, przeciwnie, dotyczy samego przedmiotu, pozwala stwierdzić jego wtórność, pośledniość względem nieskończoności¹.

Z kolei u dialogików doświadczenie swojskości, tożsamości, pojawia się jako poprzedzone relacją z tym, co inne. Żadna spośród relacji uprzedmiotawiających, czyli odniesienia ludzkiego Ja do jakiegoś To (którym może być również człowiek), nie zapewnia jej podmiotowi możliwości określenia się jako Ja osobowe, ponieważ relacje te przebiegają w horyzoncie uprzed-

¹ R. Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąmbska, PWN, Warszawa 1960, s. 19-21.

miotawiającym oba ich człony. Mając do czynienia z przedmiotowym To, również sam określam siebie jako Ja należące do uniwersum przedmiotów, tzn. określam siebie — jak powiedziałby Martin Buber — jako Ja, któremu sens nadaje fundamentalne słowo Ja-To, a nie fundamentalne słowo Ja-Ty. O ile pierwsze z tych słów otwiera nas na świat przedmiotów, dostępny poznawaniu, przeobrażaniu, gospodarowaniu, o tyle drugie słowo, i tylko ono, otwiera nas na świat osób, niepoddających się subsumpcji do rzeczywistości uprzedmiotowionej². Również myśl Lévinasa, który nawiązuje do dialogików, choć nie bez zastrzeżeń może być traktowany jako ich protagonista³, eksponuje bezprecedensowość doświadczenia Twarzy Dru-giego, która poucza o jego inności⁴.

Wydaje się jednak, że inność, o której tu mówimy, powinna być wyraźnie odróżniona od inności określającej rzeczy. Ta ostatnia nie jest ani niczyją winą, ani zasługą. Jest raczej neutralnym punktem wyjścia, pozwalającym na afirmację własnej odrębności — o ile przebiega ona w przewidzianych formach i ramach. Z innością ludzi jest podobnie jak z innością rzeczy. Nikt nie oskarża drzewa, że różni się od kamienia, podobnie jak nie obwinia się człowieka, że jest inny od pozostałych, nawet od swojego rodzeństwa. Inaczej z obcością. Jej nie da się w ten sposób zneutralizować. Ilekroć się ujawnia, tylekroć sygnalizuje, że „coś jest nie tak”, że przekroczono jakąś granicę, że popełniono pomyłkę albo — co gorsza — dopuszczono się czynu dyskwalifikującego sprawcę. O ile też obcowanie z innością nie niesie zagrożenia, o tyle w przypadku obcości staje się to niebezpiecznym balansowaniem, igraniem ze złem.

OBCOŚĆ — REZYGNACJA Z SIEBIE, CZY DROGA DO SIEBIE? CASUS HIOBA

Georg Simmel pisał: „oddalenie w obrębie stosunku oznacza, że osoba bliska jest daleko, obcość zaś, że blisko znajduje się osoba daleka”⁵. Jak widać, kluczem do odczytania miejsca zajmowanego przez osobę jest nasze jej odczuwanie, to, kim ona dla nas jest. Obcość, bardziej niż inność, określa świat osób. Wprawdzie o osobie też można myśleć jako o innej, ale

² M. Buber, *Ja i Ty. Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 39-60.

³ M. Kozak, *Dlaczego Lévinas nie jest filozofem dialogu?* [w:] Dialog. Idea i doświadczenie, S. Kru-szyńska, K. Bembennek, I. Krupecka (red.), Gdańsk 2011, s. 33-43.

⁴ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 43.

⁵ G. Simmel, *Sociologia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1975, s. 504-505.

wówczas będzie ona dla nas obiektem — jakimś To, a nie Ty, jak powiedziałby Buber. Są sytuacje, w których inność drugiego człowieka nie oznacza jego degradacji. Są również takie, w których obcość drugiego nie jest tym, czym zwykle bywa — personalnym dysonansem — lecz jest warunkiem interpersonalnej i etycznej inicjacji. Przykładem takiej inicjacji jest biblijna opowieść o Hiobie. Hiob stał się obcy w odczuciu swoich bliskich, gdyż, pozostając wśród nich, okazał się „daleki”. Obcość Hioba stała się wyzwaniem nie tylko dla przyjaciół, podejmujących rozmaite próby jej zracjonalizowania, ale też dla samego Hioba. Obcość to ucho igielne, przez które musi on przejść, i musi to zrobić osobiście, „całym sobą”, polegając na swej podmiotowej tożsamości i aksjologicznej wiarygodności.

Biblijna historia Hioba wydaje się instruktywnym przyczynkiem do postawienia filozoficznego pytania o obcość, tym bardziej, jeśli perspektywą dyskursu stanie się kontekst współczesnej filozofii dialogu. Pytanie o obcość, o ile zawiera intencję antropologiczną (przypadek Hioba nie budzi w tej kwestii wątpliwości), jest zarazem pytaniem o ważny komponent bycia człowiekiem — pojawiający się zarazem w planie genetycznym, jak i egzystencjalnym, tzn. sygnalizujący zarówno aspekt uczłowieczenia, jak i realizowania przez człowieka swego życia „*modo humano*”. Doświadczając obcości, Hiob ujawnia swe uczestnictwo w dramacie — nie gra „roli” w dramacie, lecz w pełni w nim uczestniczy. Obcość należy tu do rzeczywistości interpersonalnej. Doświadczanie obcości zagraża destrukcją tego, co dla Hioba najcenniejsze — aksjologicznej tożsamości. Zarazem jednak stwarza mu warunki do pełnej afirmacji człowieczeństwa, co dokonuje się poprzez próby, którym zostaje poddana wolność Hioba.

Hiob, jak każdy człowiek, żyje w świecie, w którym można wyróżnić dwa plany. W pierwszym, ontycznym, orientujemy się używając kryterium inności. Drugi, agatologiczny, uwyrażnia się o tyle, o ile rozpoznajemy go przez pryzmat dobra i zła. Dobo i zło są tu kategoriami źródłowymi, nie poddają się redukcji, gdyż reprezentują bezprecedensową jakość. Doświadczając świata, mamy do czynienia z mnogością różnych (innych) obiektów i zjawisk. Zarazem niejednokrotnie stajemy wobec tego, co obce, tzn. niechciane, powodujące opresję i dyskomfort. Zakład między Bogiem i Szatanem dał początek dramatowi, w którym Hiob miał być wiarygodnym świadkiem dobra — w obliczu zła i mimo zła. Ów dramat miał być rozstrzygającym sprawdzianem ludzkiej wolności, będącej argumentem za wyjątkowością bycia człowiekiem. Wolność okazuje się jedynym orężem Hioba w obliczu prób, którym go poddano. Bo, jak pisze Tischner: „nikomu nie można przypisać winy, jeśli wina nie znajduje potwierdzenia w samo-

wiedzy obwinionego. Nawet Bóg nie jest w stanie uczynić, by dobroć człowieka stała się jego złością”⁶.

Już pierwsze nieszczęścia, jakie spadły na Hioba skłaniały do imputowania mu winy. Życie Hioba początkowo przypominało sielską kaniukulę, trwającą jakby poza złem i poza historią. Był inny, tak jak wszyscy, ale w swej inności pozostawał sprawiedliwy. Dowodem na to były wszelkie owoce jego życia, pozwalające na rozkoszowanie się nim. Ale ten błogostan z dnia na dzień obrócił się w pasmo nieszczęść. Hiob, z innego-sprawiedliwego, stał się obcym-obwinionym. Został poddany presji wielorakiego wyobcowania, przebiegającego w perspektywie doświadczenia bycia obwinionym. Obca Hiobowi staje się nie tylko scena, na której toczy się jego dramat. Obcość sceny jest zresztą tylko metaforą, daje do myślenia, odsyłając poza siebie, gdyż materialnie scena jest wciąż taka sama — zróżnicowana poprzez inność swoich obiektów. Jednak nawet scena ujawnia obcość, przestaje być „ziemią obiecaną”, staje się „ziemią odmówioną”. Tym bardziej obce, obce w sensie właściwym, okazują się osoby, które dotąd były Hiobowi bliskie. Potwierdzi się w sposób spektakularny, że kryterium obcości nie należy do świata przyrody lub kultury, gdyż okazuje się miarą międzyosobowych relacji. Osoby wchodzące w interakcje, uczestnicy spotkań i rozstań, oraz sposób, w jaki się do siebie zwracają — to wszystko decyduje o zasadności użycia tego określenia.

W przypadku Hioba doświadczenie obcości ujawnia swą polifoniczność oraz dialogiczny charakter. Obcość przychodzi z zewnątrz, bo obcymi Hiobowi stają się ci, którzy dotąd byli zaufanymi i oddanymi przyjaciółmi. Zarazem obcość wymaga rozstrzygnięcia o winie — z czyjej winy przyjaciele stali się obcy, z ich winy, czy raczej z winy Hioba? Rozstrzygnięcie tej kwestii jest tym ważniejsze, że dotyczy samego Hioba, który staje przed groźbą samowyobcowania i autodestrukcji. Stawienie czoła obcości, zarówno rzeczywistej, rozpoznawanej w bliskich osobach, jak też zakładanej i zagrażającej Hiobowi osobiście, wymaga heroizmu. Stawką jest ocalenie lub potępienie (w sensie nie tylko eschatologicznym, ale wszelakim). Hiob zostaje wygnany z raju, tyle że w odróżnieniu od Adama bez powodu. Tylko on wierzy w swoją niewinność, inni stali się obcy — w jego odczuciu opuścili go, zaś w swoim odczuciu utracili zdolność perswazji, wykazania Hiobowi, że jest winien, a jeśli nawet nie jest, to i tak jego sytuacja pozostaje beznadziejna i powinien się z tym pogodzić.

⁶ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 226.

Jedną z przyczyn kryzysu komunikacji między Hiobem a przyjaciółmi była niewydolność paradygmatu monologicznego, tzn. tego, który, faworyzując jedną perspektywę poznawania i doświadczania, zakłada zobiektywizowanie przedmiotu i wymienialność podmiotu. Dostęp do rzeczywistości zostaje tu ograniczony do relacji między nią a poszczególnym doświadczającym jej podmiotem. Rzeczywistość pozostaje niezmienna względem aktów jej poznawania (doświadczania) i niezależna od nich. Na rezultat takiej relacji nie ma wpływu ani wymiana uczestniczącej w niej osoby, ani to, co rodzi się z wzajemnych interakcji między uczestnikami relacji. W przypadku perspektywy monologicznej *logos* winy i kary, albo zasługi i nagrody, niezmiennie przesądza o diagnozie rzeczywistości. Całkiem inaczej dzieje się w przypadku perspektywy dialogicznej. W historii Hioba dochodzi ona do głosu w rozdz. 42, gdy Bóg uzależnia swoje odstąpienie od ukarania „teologów” od ich zachowania się względem Hioba oraz jego względem nich. Dopiero w dialogu — co w negatywny sposób ukazuje biblijna opowieść — „Dia” staje się instancją wyższą od *logosu*. „Dia” jest tu nie tylko medium dialogu, ale dopełnia jego sens, podobnie jak miłosierdzie dopełnia sens sprawiedliwości. Bez tego dopełnienia i wzbogacenia o perspektywę otwieraną przez potencjał interpersonalnych odniesień, relacja uległaby spłaszczeniu do obszaru obiektów, zaś sens bycia osobą musiałby ulec redukcji do sensu proponowanego np. przez Boecjusza i św. Tomasza („indywidualna substancja natury rozumnej”⁷).

Kategoria inności, jeśli widzieć w niej okno na świat przyrody lub kultury, nie pozwala dostrzec osobowego wymiaru tych, którzy nie tylko napotykać obiekty, ale którzy także potrafią spotkać się ze sobą; nie tylko być, ale też być obecnymi wobec siebie. Kategoria obcości pozwala otworzyć się na drugiego, nie sprowadzać go do *alter ego*, lecz uznać jego uprzedniość, tak jak w dialogu „Dia” jest wcześniejsze od *logosu*, a dialog jest czymś więcej, niż wymianą monologów. Dramat Hioba był pokazem obcości, która z powodu niedostatku dialogicznej relacji nie mogła siebie przezwyciężyć, uwolnić się od domniemania winy, będącej przesłanką obcości. Ale właśnie obcość, a nie inność, była wyzwaniem do zrehabilitowania siebie jako partnera interpersonalnych relacji, niezmiennie przebiegających w horyzoncie dobra i zła. Mogło się to stać jedynie w ramach dialogicznej polifonii, której brakowało w relacjach między Hiobem i przyjaciółmi. Wprawdzie rację miał Elifaz z Temanu, gdy uświadamiał Hiobowi, że wszelkie udręki zesłane przez Boga służą jedynie zwielokrotnieniu radości z ostatecznego

⁷ W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Lublin 2006, s. 264.

zwycięstwa (rozdz. 4 i 5). Jednak te słowa były dostępne każdemu, nie pływały ani ze spotkania z drugim, ani z osobistego doświadczenia. W sporze o bycie sprawiedliwym od początku zabrakło zakorzenienia w tym, co międzyosobowe. Argumenty nie krystalizowały się jako funkcja uczestnictwa w dialogu, pozostawały abstrakcyjne, zdystansowane od aksjologicznego doświadczenia, osobistego, a zarazem uwiarygodnianego w ramach wzajemności. Na poziomie obiektywnej diagnozy nie było różnicy poglądów. Hiob nie kwestionował słów Elifaza: „Bóg nie ufa nawet swoim świętym, niebiosą nie są dość czyste w Jego oczach. Tym bardziej obrzydliwy i zwyrodniały człowiek, który pije nieprawość jak wodę”⁸. A jednak cała jego historia podważa ich wiarygodność. Nie były bowiem wypowiedziane przez tego, kto tak jak Hiob został wypróbowany w cierpieniu wyobcowania.

Nieprzypadkowo Boskie pouczanie Hioba z ostatnich rozdziałów (38–41) odwołuje się do argumentów ontologicznych oraz do niewiedzy Hioba, by je skontrastować z wiedzą i onnipotencją Boga. Jednak ich siła i sugestywność okazały się iluzoryczne. Użyto ich bowiem przewrotnie, w celu ich unieważnienia. Początkowa inność Boga, stopniowo, poprzez kolejne sekwencje doświadczeń obcości, otwiera na dialog. W nim obcość ujawnia swoje Janusowe oblicze, ale też dopełnia agatologicznej inicjacji, w której świetle nieszczęście, choćby najdotkliwsze, nie degraduje doświadczonej go osoby, ponieważ nie jest ono złem. Pytanie o zło, stawiane przez Hioba i jego przyjaciół, choć z jakże różnych pozycji, pozwala w sposób dialogiczny odczytać sens obcości — w kontradykcji do bliskości (bycia bliżnim). Pozwala też zrozumieć, że nie wykluczają się, lecz wzajemnie się warunkują — umożliwiają osobom bycie wobec siebie.

HISTORIA HIOBA — TRAGEDIA CZY DRAMAT?

Historia Hioba jest niewątpliwie dramatem, w sensie filozoficznym, a więc takim, na jaki wskazał Józef Tischner w swojej antropologiczno-filozoficznej propozycji, szkicowanej na długo przed jej finalną realizacją⁹. Więcej uwagi poświęcił Hiobowi w swojej ostatniej książce filozoficznej¹⁰. Jednak jej problematyka wyraźnie wykracza poza obszar filozofii dramatu. Może

⁸ *Księga Hioba* 15, 15–16 (cyt. za: A. J. Heschel, *Prorocy*, przeł. A. Gorzkowski, Wydawnictwo „Esprit”, Kraków 2014, s. 52).

⁹ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Dialogue, Paryż 1990.

¹⁰ J. Tischner, *Spór o istnienie...*

dlatego autor koncentruje się tu na inności Hioba¹¹ i to z niej wyprowadza obcość, jako jej radykalną postać. Tym samym proponuje odmienną optykę, w której „jako skrajna możliwość pojawia się również »monada bez okien« — radykalna inność innego”¹². Jednak wydaje się, że całkowite porzucenie wcześniejszej, „dramatycznej” perspektywy nie mogło się powieść. Bo czym miałyby być owa „radykalna inność”, jeśli nie obcością?

Początkowo Hiob stał się obiektem Boskiego zakładu nie jako obcy, lecz jako inny, czyli jako ten, którego wolność, jak powiedziałby Tischner, „jest dla Boga niedostępna”¹³. Przyjaciele perswadują mu, że jest obcy, bo wyobcował się, zapewne z powodu popełnionych grzechów. Oto jednak droga do odzyskania utraconych więzi prowadzi przez przewyciężenie obcości, a nie inności. Obcość odnosi się do obecności, która przysługuje tylko osobom, gdyż rzeczy mogą jedynie istnieć. Być obecnym to tyle, co być zdolnym do udzielenia odpowiedzi, a zatem być odpowiedzialnym — nie tyle „za coś”, ile „wobec kogoś”. Hiob nie „ma siebie” i właśnie dlatego — odpowiadając na cierpienie — może „wybierać siebie”. Hiob, wystawiony na próby, sprawdza się, musi stawić czoła sytuacji, chwili należącej do czasu linearnego, nieodwracalnego. W tym sensie Hiob staje się sobą, nie tylko „jest”, lecz egzystuje. O wyjątkowości i niepowtarzalności egzystowania decyduje odpowiedzialność, będąca wizytówką bycia osobowego i dowodem, zapewne jedynym, na bycie osobą. Dlatego, jakkolwiek Hiob jako byt pośród bytów, musiał uznać swoją inność i znikomość, to jednak jako osoba okazał się partnerem Boga — odpowiedział Mu. Uczynił to w sposób odpowiedzialny, tzn. zgodny z osobistym rozeznaniem sytuacji, w jakiej się znalazł. Ta sytuacja nie poddawała się obiektywizacji (podobnie jak sytuacja Abrahama), bowiem żaden z obiektywnych i racjonalnych argumentów nie mógł być wiążący ani nawet wiarygodny. Niepodobna tej sytuacji ocenić, stojąc poza nią. Jedynie Hiob mógł tego dokonać, dając świadectwo, że jest niewinny oraz że nie wini Boga za stan, w jakim się znalazł. W ten sposób oddalił zło — nie dopuścił go do siebie jako „złej nowiny” czy „znaku potępienia”. Zło jest bowiem bezsilne, dopóki nie zostanie przypiętowane ludzkim świadectwem.

¹¹ „Inność doświadczana jako podobieństwo w niepodobieństwie zaciekawia, zaprasza do zbliżenia, do lepszego poznania, do rozumienia i porozumienia, a w końcu do uczestnictwa”. *Ibidem*, s. 221.

¹² *Ibidem*, s. 222.

¹³ J. Tischner, *Apostolstwo odzyskanej wolności*, „Etyka” 1995, t. 28, s. 110.

Odpowiadając na wyzwanie, Hiob postawił na szali siebie, ale też siebie ocalił. Udzielający takiej odpowiedzi ryzykuje własną tożsamość, ale przecież tylko tą drogą może swoją tożsamość w pełni uwiarygodnić.

ZAKOŃCZENIE

Obcość jest wyzwaniem, bo budzi nas z ontycznej drzemki i otwiera na Drugiego. Obcy, będąc nie tylko innym, jest w jakimś sensie Drugim, bo jest nim potencjalnie. Był nim albo stanie się nim — jest to zależne od jego wejścia w relacje z innymi. Obecność, zarówno czyjaś, jak i nasza własna, wymusza etyczną nieobojętność. Stając wobec obcości, również własnej, trudno uchylić się od prób wyjaśnienia jej przyczyn, od rozstrzygnięcia, czy obcość nie pojawiła się z naszego powodu (gdy potencjalny partner dialogu skrywa się za zasłoną), a może nawet z naszej winy (gdy przywdziewa maskę)?¹⁴

Spotykany Drugi, który jak Hiob w obliczu wyobcowania ocala swoją tożsamość, nie mieści się w żadnej ze znanych płaszczyzn współlistnienia. Nie znajdziemy go w żadnym z miejsc porządkowanych wedle utylitarno-funkcjonalnych znaczeń. Nie jest ani współpracownikiem ani przeciwnikiem, zwierzchnikiem lub poddanym. Nie jest bowiem napotykanym, lecz jest spotykany. W spotkaniu okazuje się, że przezwyciężył obcość i dlatego pozostaje zawsze o krok przed nami: jest mistrzem, bo udziela etycznego pouczenia, ale też potrzebującym, bo trwa w oczekiwaniu na naszą pomoc. Spotkania nie można wyreżyserować ani sprawić, by nadal trwało. Nie można też zakwestionować tego, kogo spotykamy, gdyż spotkanie, znosząc obcość, uwiarygodnia obu swych uczestników.

Przykład Hioba dowodzi, że doświadczenie zła, rozpoznawalnego jako zagrożenie wynikające z wyobcowania, warunkuje etyczny progres, który ukierunkowując ludzkie życie, nadaje mu sens i przesądza o jego osobowym statusie. To doświadczenie może stać się udziałem człowieka jedynie w ramach relacji dialogicznych. W obrębie relacji monologicznych, przebiegających w kontekście przyrodniczym lub kulturowym, jest ono niedostępne.

¹⁴ J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, s. 63, 66..

Witold P. Glinkowski

The foreign towards the others — an attempt to dialogical reading of Job's drama

Summary

Biblical history of Job inspire posing a philosophical question about the category of foreignness. This question is especially important in the context of contemporary philosophy of dialogue. Job's history allows us to see it in anthropological sense. The question about the foreign turns out to be the question about men and that is its deepest meaning. Since foreignness is appended to men, are we foreign as soon as we are born or do we become foreign for some reason? Is foreignness foreign's fault or fault of ones who perceive him as a foreign? Job, who experiences isolation and estrangement at the same time experiences confirmation of his ethical principles. Through his twofold experience Job is participating in existential drama.

Keywords: Foreign, Other, philosophy of drama, philosophy of dialogue.