

Ryszard Moń

Różne typy inności : podobieństwa i różnice pomiędzy E. Levinasem a P. Ricoeurem

Collectanea Theologica 66/4, 115-128

1996

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

RYSZARD MOŃ, WARSZAWA

**RÓŻNE TYPY INNOŚCI
PODOBIENSTWA I RÓŻNICE POMIĘDZY E. LEVINASEM
A P. RICOEUREM**

Czytając dzieła Lévinasa bądź P. Ricoeura, dostrzegamy, iż pojęcie inności odgrywa kluczową rolę w przedstawianych przez nich koncepcjach. Stanowi szczególne *proprium* ich myślenia i odróżnia ich poglądy od klasycznej fenomenologii. Husserl sądził, że inny człowiek jest drugim „ja” (*alter ego*). Był przekonany, iż poznając siebie, mogę sensownie orzekać o drugim. Podobnie jak większość fenomenologów zdawał on sobie sprawę z niepowtarzalności i wyjątkowości każdego człowieka. Niemniej uważał, iż to, co łączy poszczególne jednostki gatunku *homo sapiens*, da się z powodzeniem poznać i wyrazić w języku intersubiektywnie zrozumiałym. Inność poszczególnych osób daje się sprowadzić do wspólnego mianownika. Z takim rozumieniem problemu nie chcą się zgodzić wspomniani powyżej filozofowie. Uważają oni, że istnieje inność zupełnie odmiennej kategorii, nie będąca li tylko różnicą pojęciową. Nie jest to różnica jedynie akcydentalna, lecz istotna, i to o charakterze bytowym.

Inność analizowana jedynie na poziomie ludzkiej świadomości niewiele różni się od tożsamości. Jest tylko jedną z odmian, a bliżni jest bardzo podobny do mnie. Rozważana natomiast w porządku bytowym jawi się w całej swej odmienności. Jest dokładnym przeciwieństwem tożsamości. Przyjrzyjmy się zatem poglądom wyżej wymienionym autorów, aby dokładniej zrozumieć, o co im właściwie chodzi. Czym jest inność i jakie są jej rodzaje? Co tak naprawdę różni ich poglądy od klasycznej fenomenologii?

Lévinas wymienia inność śmierci, inność kobiecości i inność potomstwa. Ricoeur mówi natomiast o inności, jaką jest cielesność, o inności drugiego oraz o inności ludzkiego sumienia. Nie sposób jest omówić w jednym artykule wszystkich typów inności. Spróbujmy zatem ograniczyć się do prezentacji inności śmierci, cielesności, drugiego oraz sumienia. Na ich tle zobaczymy lepiej istotę inności.

1. Inność śmierci

Lévinas podejmuje problematykę śmierci, gdyż sądzi, że to właśnie ona wyznacza rodzaj relacji z bliźnimi, tworzy taki, a nie inny rodzaj podmiotowości, z czego filozofowie – jak sądzi – nie zdawali sobie na ogół sprawy. Wszystkie teorie, które próbują opisać podmiotowość jako świadomość, nie zauważają faktu, że podmiotowość żywi się przeżyciami, które rodzą się z samej czynności używania świata. Świadomość ma charakter egoistyczny i nie tworzy podmiotowości¹.

W *Totalité et Infini* czytamy: *W powszechności historiografii śmierć drugiego jest końcem, przez który byt oddzielony od innych rzuca się w powszechność i gdzie, konsekwentnie, umieranie może być przekroczone i ominięte, jest ona punktem, od którego byt oddzielony od innych kontynuuje, na zasadzie dziedzictwa, to, co jego egzystencja zabrała²*. Chodzi o to, że śmierć nie wchodzi w czas historii powszechnej. Nie staje się podstawą ontologiczną, czymś, co pochłania poszczególne istnienia z ich różnorodności, przez co gubią one w historii swoją indywidualność. Wpadają w czas drugiego człowieka. Zaczynają istnieć w czasie wspólnym.

Śmierć nie jest ostatecznym celem człowieka. Jest ona czymś zewnętrznym w stosunku do bytowania odsłaniającego się w ludzkiej świadomości³. Jest relacją z misterium, tj. z czymś, co nie jest nam znane. To, co jest nieznanne w zjawisku śmierci, uprzytamnia nam, że i sama relacja ze śmiercią nie może zaistnieć w sposób jawny, dający się naświetlić. *Podmiot pozostaje bowiem w relacji z czymś, co nie pochodzi od niego⁴*. Śmierć obwieszcza „zjawisko”, którego podmiot nie jest panem i w stosunku do którego podmiot nie jest podmiotem⁵. Nie ma on bowiem nad nią żadnego panowania. Nie może niczego uczynić, by do niej nie dopuścić. Współczesna filozofia zdaje się o tym zapominać. Co najwyżej, zajmuje się ona opisem tragizmu umierania.

Śmierć sprawia jednak, iż podmiot traci swoją władzę podmiotowości, czyli że przestaje on być ośrodkiem działania. Tak więc

¹ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, The Hague, Boston, Lancaster 1984, Martinus Nijhoff Publishers, s. 86.

² *Tamże* s. 27.

³ Por. F.P. Ciglia, *Du néant à l'autre*, w: Les Cahiers de la nuit surveillée, nr 3/1984, s. 157.

⁴ E. Lévinas, *Le temps et l'autre*, Paris 1985, Fata Morgana, s. 56.

⁵ *Tamże* s. 57.

śmierć jawi się jako całkowita pasywność podmiotu. Już sam fakt, że śmierć jest czymś, co dopiero spotka podmiot, każe się domyślać, że jest ona czymś, co nie zależy od jego woli, która jest związana jedynie z terażniejszością. Decyzje zależne od mojej woli podejmowane są w terażniejszości. *Terażniejszość* – powiada Lévinas – *to fakt, że jestem panem, panem tego, co możliwe, mistrzem podejmowania tego, co możliwe. Śmierć nie jest nigdy terażniejszością*⁶. Nieco dalej dodaje: *Umrzeć to znaczy powrócić do stanu braku odpowiedzialności, to tyle, co być dziecięciem wstrząsnanym szlochaniem*⁷.

Śmierć nie jawi się nam jednak jako rzeczywistość, wobec której stajemy bezsilni. Oznacza ona jedynie fakt, iż jesteśmy w relacji z czymś absolutnie innym, z tym, czego nie potrafimy sobie przyswoić poprzez używanie. Sama jej egzystencja wyraża inność nie dającą się sprowadzić do naszej egzystencji⁸. Nasz związek ze śmiercią, będącą pewnym misterium, polega na tym, że nie możemy jej pominąć przez skierowanie naszych zainteresowań w kierunku bytowania lub nie – bytowania. Sens śmierci tkwi bowiem w tym, co znajduje się pomiędzy chęcią uwolnienia się z imadła anonimowego bezsensu, wszechmożnego *il y a*, a obawą, by nie zostać całkowicie przez nią pochłoniętym. Innymi słowy, to, czym jest śmierć, możemy zrozumieć, starając się dotrzeć do jej sensu jako do próby uwolnienia się od absurdu poprzez rozpoczęcie samodzielnego bytowania, bez popadania w nie w taki sposób, że zdoła nas ono całkowicie pochłoniąć, a tym samym bezsens zacznie się z powrotem wciskać w nasze życie, chociażby tylko poprzez poddawanie się powszechności historii, języka, systemu myślowego czy ustroju politycznego.

Takie ujęcie śmierci pokazuje – zdaniem Lévinasa – coś niezwykle i nie dającego się przewidzieć. Zmienia jej dotychczasowe rozumienie. Zjawisko śmierci, które w powszechnym odczuciu oznacza koniec mocy rozumu i życia, zaczyna się nam jawić jako prototyp relacji z innym. Poprzez śmierć tego, co jest w człowieku tożsame, możliwą staje się relacja z drugim. Nie ma ona już więcej charakteru bytowego. Analiza relacji ze śmiercią pozwala nam dostrzec radykalną asymetrię zachodzącą pomiędzy dwoma członkami tejże relacji, czyli brak jakiegokolwiek podobieństwa pomiędzy

⁶ *Tamże* s. 59.

⁷ *Tamże* s. 60.

⁸ *Tamże* s. 62n.

umierającym człowiekiem a samą śmiercią. Są to bowiem dwa zasadniczo różne człony tej samej relacji. Inność dostrzegana w zjawisku śmierci nie posiada tego samego istnienia co umierający człowiek⁹. Nie jest więc ona ani relacją poznawczą, ani bytową, jako że jej poszczególne człony posiadają zasadniczo różny charakter. Ukazują przez to radykalną asymetrię dwóch krańców owej relacji.

Analiza Lévinasowskiego rozumienia śmierci pozwala nam dostrzec jej dwie zasadnicze cechy: brak jakiejkolwiek mocy podmiotu, by mógł on wpływać na innych, oraz asymetryczność samej relacji, tj. brak jakiegokolwiek podobieństwa pomiędzy jej poszczególnymi członkami, czyli umierającym, a samą śmiercią.

Relacja ze śmiercią pokazuje, iż jej inność polega na odwróceniu identyczności. Inny nie jest nigdy drugim „ja”. Jest on obcym, który przybywa, by mnie niepokoić. Ma on swoje własne oblicze, jakże różne od mojego. Stając wobec tego oblicza, nie mogę się nawet bronić. Jego bowiem pojawienie się zatrzymuje ruch dośrodkowy ludzkiej podmiotowości, czyli proces używania. Stając wobec oblicza drugiego człowieka, podmiot rozpoznaje siebie samego jako tego, który zdolny jest zabijać i niszczyć. Dostrzega, że jest podobny do drzewa, które w swym dążeniu do światła i słońca nie bierze pod uwagę tego, że niszczy i kruszy wszystko, co się wokół niego znajduje. Obrazuje to doskonale, jak troska o własną egzystencję pozostawia dokoła trupy¹⁰. Inna jest natomiast podmiotowość, która posiada człowiek patrzący w oblicze drugiego. Dopiero z niej rodzi się wszelkie słowo i myśl uświadomiona.

Śmierć pokazuje radykalną inność drugiego. Dlatego też Lévinas powie, że wyjście naprzeciw drugiego jest krokiem uczynionym w kierunku śmierci¹¹. Śmierć bowiem posiada, pomimo całej swojej absurdalności, charakter interpersonalny, ponieważ nabiera sensu od momentu, kiedy drugi *umieszcza się w okolicy, skąd przybywa śmierć jako możliwy zabójca*¹². To, co mnie przeraża,

⁹ E. Lévinas, *Le temps... dz. cyt.*, s. 63; por. F.P. Ciglia, *dz. cyt.* s. 159.

¹⁰ Por. J. von Reiter, *Der „humanismus des anderen Menschen: Eine Einführung in das Denken von Emmanuel Levinas*, w: *Theologie und Philosophie* 59 (1984) nr 3, ss. 359-366.

¹¹ E., Lévinas, *Totalité... dz. cyt.*, s. 4. Por. także Ch. Lefèvre, *Autrui et Dieu. La pensée d'Emmanuel Lévinas aux chrétiens*, w: *Mélanges de Science Religieuse* 36(1979) n. 4, s. 264 nn.

¹² E. Lévinas, *Totalité... dz. cyt.*, s. 210.

przybywa ze strony drugiego, a jego inność zdaje się mnie dosięgać w złym zamiarze albo w osądzie sprawiedliwości¹³. Śmierć przybliża się do mnie rodząc strach przed czymś lub przed kimś jako zupełnie innym. Strach przed śmiercią spowodowany jest nie przez obawę niebycia, lecz przez to, co się znajduje naprzeciwko mnie. Jest strachem przed drugim jako całkowicie obcym, którego działań nie jestem w stanie przewidzieć¹⁴.

Na podstawie przeprowadzonych rozważań łatwo jest zauważyć, iż Lévinas przenosi naszą uwagę nie tyle na strach przed śmiercią jako unicestwieniem, nieistnieniem, ile na obawę przed drugim. Aby nie było najmniejszych wątpliwości co do słuszności takiej interpretacji myśli Lévinasa, wystarczy przytoczyć następujący fragment: *Nieprzyjaciel lub Bóg, w stosunku do którego nie mogę niczego i który nie stanowi części mego świata, pozostaje nadal w relacji ze mną i pozwala mi pragnąć, lecz pragnieniem, które nie ma charakteru egoistycznego*¹⁵.

Z chwilą, gdy woła ludzka wyda się na śmierć, tj. zgodzi się na nią, człowiek potrafi odnaleźć najgłębszy sens pomimo śmierci¹⁶. Dopiero w takim otwarciu się na drugiego, poprzez przyjęcie śmierci, podmiot odnajduje sposób na to, by uchronić się przed absurdem tego, co nazywa się *il y a*. Poprzez śmiertelny ból, spowodowany wyrwaniem się ze swego egoizmu bytowego, człowiek odnajduje sens, którego śmierć nie może mu ani wyrwać, ani zasłonić. Sensem tym jest istnienie dla drugiego. Jedynie wtedy potrafi on przezwyciężyć absurdalność istnienia.

Powyższe rozważania pokazują, jak zjawisko śmierci unaocznia człowiekowi asymetryczny charakter relacji istniejącej pomiędzy podmiotem a innością, pomiędzy nim a drugim. Zależność pomiędzy umierającym a śmiercią, jako dwoma nie dającymi się sprowadzić do siebie członkami tej samej relacji, jest figurą, prototypem nierówności, jaka istnieje pomiędzy poszczególnymi ludźmi jako oddzielonymi od siebie podmiotami, posiadającymi własną tożsamość, która nie może być rozumiana jako identyczność, czyli jako drugie „ja”. Bliżni nie jest żadnym drugim „ja”. Jest kimś zupełnie obcym, tym, kto zagraża, przeraża mnie, wzbudza mój strach. Jest on jednak kimś, kto

¹³ *Tamże*, s. 210.

¹⁴ *Tamże*, s. 212.

¹⁵ *Tamże*, s. 212 n.

¹⁶ *Tamże*, s. 213.

sprawia, że staję się sobą, tj. zyskuje własną podmiotowość. Jemu to zawdzięczam, że absurd nie jest w stanie wcisnąć się całkowicie w moje bytowanie. Nadaje on sens memu istnieniu, choćby to dokonywało się poprzez śmierć. Filozofowie nie potrafią jednak – zdaniem Lévinasa – tego zauważyć i odpowiednio zinterpretować. W śmierci zaczyna się moje zmartwychwstanie, będące istotą znaczenia, mocniejszego niż śmierć (*la signifiance de la signification*). W śmierci zaczyna znaczyć „nie – śmierć”¹⁷.

2. Inność cielesności

Lévinas uważa, że tylko w zjawisku śmierci można dostrzec radykalną inność tego, co istniejące. Tymczasem Ricoeur jest przekonany, że już sam fakt ludzkiej cielesności ukazuje inność bytową tego, co cielesne, i tego, co duchowe. Jego zdaniem, ciało jest tym, przez co osoba staje się podobna do rzeczy, i tym, dzięki czemu można przypisać jej cechy właściwe osobie. Ciało umożliwia podmiotowi wyciśnięcie osobowego charakteru na czynach, jakich się podejmuje. Co więcej, samo panowanie zakonwiczzone jest w ludzkiej cielesności. Przyglądając się cielesności człowieka, dostrzegamy, i to bez większego trudu, pewną asymetrię pomiędzy podmiotem jako osobą działającą a podmiotem jako istotą podległą działaniu, tj. tym, który cierpi, bywa zraniony, okaleczony, doznaje bólu. Czyny, które zmierzają do zadawania drugiemu bólu, co najbardziej przejawia się w wymiarze cielesnym, robienie z kogoś swojej ofiary jest działaniem pokazującym cały bezsens czynu ludzkiego, stanowi zniszczenie jego „chwały”, odbiera mu osobowy charakter.

Ciało ludzkie otrzymuje swoje szczególne znaczenie przez to, że jest „moim ciałem”, że posiada swój ciężar i że nie daje się zredukować do tego, co jest przedstawiane. Ten wymiar ludzkiej pasywności dobrze ilustruje wdzięk tańca, kiedy to widać dokładnie, jak tancerz poddaje się rytmowi muzyki. Aktywność jest w tym wypadku pasywnością. Istnieje jednak drugi poziom owej pasywności, który polega na tym, że ciało ludzkie poddaje się wpływowi zewnętrznym. Nie sprzeciwia się temu, co do niego dochodzi, lecz przyjmuje wszelkie wrażenia. Trzeci stopień pasywności zawiera w sobie pewne formy sprzeciwu czy nawet oporu wobec rzeczy zewnętrznych. W tym wypadku istnienie ciała utożsamia się ze

¹⁷ E. Lévinas, *Noms propres*, Montpellier 1976, Fata Morgana, s. 24n.

stawianiem oporu, przez co potwierdza się ludzka egzystencja. Człowiek może powiedzieć: *Istnieję, gdyż jestem w stanie opierać się temu, co nie jest moim ciałem*¹⁸. Tak rozumiane ciało wydaje się pośredniczyć pomiędzy intymnością mojego „ja” a zewnętrznością świata, który mnie otacza. Mówiąc o ciele, Ricoeur stara się jednak dokładnie odróżnić ciało jako takie od ciała zmysłowego. To bowiem pozwala mu określić istotę ludzkiej intersubiektywności. Ciało ludzkie stanowi punkt odniesienia. Jeżeli nie określi się najpierw tego, co jest własne, nie sposób jest powiedzieć, co jest inne.

Jeżeli próbujemy ustalić, czym jest intersubiektywność, to musimy wyjść od definicji ludzkiego „ja” jako ciała fizycznego. Ono bowiem okazuje się być punktem odniesienia wszelkich ciał ukazujących swoją własną naturę¹⁹. Ciało jest tym, co jest mi najbliższe. Jest miejscem, gdzie odnajduję wszelkie moje pragnienia. Takie ciało jest jednak pewną innością, nad którą mogę panować. Jest źródłem wszelkiej zmiany tego, co własne. Inność ciała jest wcześniejsza w stosunku do pozostałych inności.

Patrząc na ciało ludzkie od strony ontologicznej, można powiedzieć, że poprzedza ono moje decyzje. Jest czymś od nich wcześniejszym. Uprzedza podział moich czynów na dobrowolne i niedobrowolne. Od niego zależy możliwość powiedzenia „mogę”, lecz od owego „mogę” nie zależy jeszcze wypowiedzenie słowa „chcę”. Inaczej mówiąc, wola działania jest czymś innym niż sama możliwość czynienia czegoś. Człowiek nie mógłby jednak zrealizować swoich chęci, gdyby nie miał takich możliwości. O tym decyduje ciało, które ma taką, a nie inną kondycję.

Rozważając dalej, czym jest ludzkie ciało, Ricoeur zauważa, że ciało fizyczne nie jawi się jako moje ciało pomiędzy innymi, o ile ja sam sobie nie jawię się jako drugi inny, jeden pomiędzy wieloma. Husserl sądził, że inny jest drugim „ja”, lecz nigdy nie przyjmował, że „ja” jestem innym w stosunku do mnie samego. Stąd też nie umiał wytłumaczyć, jak to się dzieje, że moje ciało może być także ciałem. Podobnie rozumował Heidegger, który nie potrafił uwolnić problematyki ciała od ujmowania go jedynie w kategoriach własnego ciała jako czegoś innego w stosunku do siebie, siebie zaś jako innego pomiędzy pozostałymi. Dopiero dostrzeżenie siebie samego jako

¹⁸ P. Ricoeur, *Soi même comme un autre*, Paris 1990, Seuil, s. 372.

¹⁹ *Tamże* s. 374.

innego względem własnego ciała, pozwala nam zrozumieć istotę ciała jako ciała fizycznego. W tym względzie Ricoeur jest o wiele bliższy Lévinasowi niż Husserlowi czy Heideggerowi.

2.1. Inność drugiego

Po tym, dość ogólnym, omówieniu inności cielesności ludzkiej, należy zastanowić się dokładniej, czy Ricoeurowska koncepcja inności nie odpowiada w jakimś sensie poglądom Lévinasa na temat śmierci i roli drugiego w kształtowaniu się mojej podmiotowości. Czyje poglądy były mu bliższe: Husserla czy Lévinasa? Jak bowiem wiadomo, Husserl uważał, że każdy z rozmówców jest pobudzany przez słowo drugiego, które do niego dociera. Słuchanie słowa stanowi więc integralną część przeprowadzanego dyskursu. Lévinas natomiast odrzucał taką interpretację roli drugiego w procesie tworzenia się podmiotowości. Jego zdaniem, inny przyczynia się do rozwoju mojej podmiotowości przez to, że stawia mnie w stan oskarżenia, że zwraca się do mnie w bierniku, żądając odpowiednich działań. Przemawiając poprzez oblicze, uprzedza on wszelki namysł czy jakąkolwiek dyskusję.

Wydaje się, że Ricoeurowi bliższe jest w tym względzie stanowisko Husserla. Opisując wpływ drugiego na tworzenie się mojej podmiotowości, posługuje się on teorią narracji, by pokazać, w jaki sposób ludzkie „ja” jest pobudzane przez drugiego i na odwrót. Przypisuje on przez to doniosłą rolę słowu mówionemu. A ponadto uważa on, że pojęcie innego należy wyjaśniać, rozpoczynając namysł od siebie samego²⁰. I tylko w tym względzie jego poglądy przypominają myśl Lévinasa, który również proponował, by rozpocząć poznawanie inności od samego siebie, by móc potem stwierdzić, że drugi jest tym, kim ja nie jestem. Chociaż Ricoeur zdaje sobie z tego sprawę, że wyjaśnianie pojęcia drugiego, rozpoczęte od siebie, jest drogą okrężną, to jednak nią idzie, gdyż sądzi, że jest to jedyny sposób poznania, który może przynieść pozytywne rezultaty. Postępując inaczej, fałszujemy jedynie opisywaną rzeczywistość. Drugi człowiek nie jest przecież jednym z przedmiotów znajdującym się pomiędzy pozostałymi. Jest on zawsze podmiotem jedynym, myślącym, nie dającym się porównywać. Na dodatek postrzega on mnie niczym siebie samego. Obaj widzimy zatem świat osób jako

²⁰ *Tamże* s. 383.

świat osobowości wyższego rzędu. Świat osobowy nie daje się bowiem zredukować jedynie do tego, co jest „moje”. Co więcej, moje ciało nie może być traktowane jako jeden z analogonów analogii zachodzącej pomiędzy mną a innym, gdyż ono też jest inne w stosunku do mnie.

Jak pamiętamy, Husserl był przekonany, że przedstawianie sobie czegoś poprzez znaki ma to do siebie, że „dana”, czyli treść będąca w świadomości, ukazująca drugiego człowieka, jest zawsze autentyczna. Ricoeur jest przeciwnego zdania. Uważa, że oryginalna, „dana” ludzkiego ciała nie jest taka sama u mnie, jak u drugiego (innego) człowieka. Wspomnienia żywione przez drugiego nie są nigdy moimi przeżyciami, ale doznaniem drugiego człowieka. Nie można więc utrzymywać, jak mniemał Husserl, że poprzez wielokrotne przedstawianie sobie ciała drugiego stanie się ono ciałem podobnym do mego. Poglądy Husserlowskie na temat przedstawiania sobie ciała drugiego człowieka spotykają się z różnego rodzaju sprzeciwami i rodzą wiele trudności metodologicznych. Powstaje bowiem pytanie, na jakiej podstawie inne ciało nabiera charakteru immanentnej transcendencji, czyli jakim sposobem dociera ono do mojej świadomości. Jak to się dzieje, że w mojej świadomości nabiera ono znaczenia ciała ludzkiego? Poprzez co moje ciało łączy się z ciałem innego? Dlatego też Ricoeur uważa, iż poznawanie ludzkiego ciała ma charakter przedrefleksyjny i nie odbywa się jedynie na podstawie sądów podmiotowo – orzecznikowych. Cała zaś operacja poznawcza osadzona jest w czymś bardziej pasywnym niż ludzka recepcja świadomościowa. Nie mamy tu do czynienia z żadnym dyskursem.

Ricoeur, w przeciwieństwie do Lévinasa, dopuszcza możliwość częściowego przynajmniej poznania drugiego. Jego zdaniem, proces poznawczy zachodzi w obie strony. Z tym, że przynajmniej on pierwszeństwo procesowi badawczemu, wychodzącemu od podmiotu i zmierzającemu ku drugiemu. Innymi słowy, zanim drugi zacznie mnie pobudzać do poznania świadomego, ja już jestem w trakcie jego poznawania. Drugi prowokuje mnie swoją obecnością do stawiania sobie pytań.

W wyniku tegoż poznania zmniejszony zostaje dystans, jaki istnieje pomiędzy mną a drugim, między jego ciałem a moim ciałem. Przepaść, jaka nas dzieliła, uległa zmniejszeniu, zanika początkowa asymetria. Poznanie nie tworzy jednak znaczenia innego, ale jedynie sens drugiego „ja”. W swej książce zatytułowanej *Soi – mème*

comme un autre Ricoeur powiada: *Ostatecznie, ten transfer sensu może przywdziać formę cytatu, ze względu na który wyrażenie „on myśli”, „ona myśli” oznacza: „on/ona mówi w swym sercu: ja myślę”.* *Oto cud transferu analogicznego*²¹.

Ricoeur jest przekonany, że Lévinas rozmija się z rzeczywistością jego koncepcja prowadzi do utworzenia pojęcia bytu całkowicie oddzielnego od innych. Na poparcie swoich poglądów przytacza on pewien fragment z *Totalité et Infini*. Chodzi o to miejsce, w którym Lévinas powiada, że ludzkie „ja” łączy się z samym sobą, pozostając zamknięte, zaryglowane, oddzielone od drugiego²². Dla takiego „ja” oblicze drugiego jest czymś absolutnie zewnętrznym²³. Oblicze rozkazuje. Jest zawsze słowem nauczającym, wzywającym do odpowiedzialności, na które mogą tylko odpowiedzieć: *Oto jestem*. Nikt nie wchodzi pomiędzy mnie a niego, by zmniejszyć istniejącą pomiędzy nami asymetrię. Powstaje jednak pytanie, jak można wytłumaczyć fakt, że podmiot zamknięty w sobie zdolny jest przyjąć głos, który dociera do niego z zewnątrz, jeżeli się nawet założy, że istnieje jakaś właściwość, która na to pozwala. Jak przeto odróżnić drugiego jako nauczyciela sprawiedliwości od tego, który jedynie narzuca mi obowiązki, który nakłada na mnie jarzmo? Jak to się dzieje, że głos, który dociera do mnie, staje się moim głosem, skoro jestem, jako podmiot, całkowicie odseparowany od innych? Dlaczego zgadzam się z nim wtedy, gdy zakazuje mi zabijania? Dlaczego pozbawianie życia drugiego uważam za zło, skoro nic mnie z nim nie łączy? Aby podmiot uznał zabijanie za coś złego, musi zająć najpierw relacja wzajemności, nastąpić dialog pomiędzy osobami, tj. „ja” nauczającym i „ja” oddzielnym²⁴. Będąc świadomym owej trudności, Lévinas próbuje niekiedy określić drugiego nie poprzez odwoływanie się do pojęcia bytu oddzielnego od innych, ale poprzez pojęcie substytucji, czyli bycia w miejsce drugiego²⁵.

Jego zdaniem, Lévinas nie dostrzega tego, że człowiek jest kimś poznawalnym, mającym swoją historię, działającym tak, a nie inaczej, kimś, kto daje się zidentyfikować, na co nieustannie zwracają

²¹ *Tamże*, s. 387.

²² E. Lévinas, *Totalité, dz. cyt.*, s. 34

²³ P. Ricoeur, *Soi-même... dz. cyt.*, s. 389.

²⁴ P. Ricoeur, *Soi-même... dz. cyt.*, s. 391.

²⁵ E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974, Martinus Nijhoff, s. 172 n.

uwagę rozmaici pisarze. Sprzeciw Lévinasa wobec wszelkich prób definiowania człowieka wydaje się mieć swoje uzasadnienie w myśli biblijnej, gdzie przybliżanie sobie rzeczy uznawane było za przejaw jej asymilacji, włączania w siebie, negowania jej inności²⁶. Inny nie może – zdaniem Lévinasa – ukazać się jako obraz, lecz jedynie jako głos, który powiada – „Nie zabijesz!” Jest to głos oblicza, które objawiło się na Synaju²⁷. Głos ten pochodzi od innego, ale znajduje swoje wypełnienie w mojej osobie. Drugi człowiek czyni mnie odpowiedzialnym. Lévinas zrywa z koncepcją reprezentacji przyjmowaną przez fenomenologię, tak jak Kant wyrzekł się niegdyś poznania teoretycznego odnośnie do zasad etycznych, a poszukiwał rozwiązań problemów moralnych poprzez odwoływanie się do rozumu praktycznego. Porównania, jakich używa Lévinas, są – zdaniem Ricoeura – dokładnie przeciwne do tych, jakimi posługiwał się Husserl, i są zbliżone do stosowanych przez Kartezjusza, gdy ten mówił o wątpieniu metodologicznym.

2.2. Inność sumienia a świadomość tożsamości

Po ukazaniu inności własnego ciała i inności drugiego człowieka Ricoeur podejmuje próbę zdefiniowania inności własnej świadomości. W tym celu rozważa on pewne sytuacje, które prowadzą do tzw. konfliktów sumienia. Jego zdaniem, już sama analiza języka potocznego pokazuje, iż istnieje dobre oraz złe sumienie. Wynika stąd, że ludzkie poczucie tożsamości różni się zasadniczo od sumienia, jako czegoś zupełnie innego, czegoś, co można osądzać. Skoro mówimy o dobrym i złym sumieniu, to znaczy, że mogą też istnieć przesady, od których należy się uwolnić. Istnieje przeto jakaś treść, inna niż moje własne przekonania. Powstaje zatem pytanie, czy sumienie jest sprawą przekonań nabywanych na drodze ciągłej edukacji, czy też jest ono pochodną tego, co stanowi o istnieniu ludzkiego „ja”, a więc „sobości”.

Rozważając kolejno wspomniane powyżej problemy, Ricoeur dochodzi do wniosku, że sumienie jest miejscem, gdzie następuje odpowiednie pomieszanie wielkich iluzji na temat samego siebie z prawdziwymi przekonaniem. Pragnienie dobrego życia, poczucie

²⁶ Tamże s. 388.

²⁷ E. Lévinas, *Totalité...dz.cyt.*, s. 37n; P. Ricoeur, *Soi – même... dz. cyt.*, s. 388.

powinności i aktualne przekonania wiążą się w jedną całość²⁸. Trzy rzeczy zaczynają łączyć się w jedno. Mówiąc o tym, odwołuje się on do poglądów M. Heideggera, który dokładnie opisał inność sumienia jako daleko różną od tego, co można byłoby określić pojęciem tożsamości z samym sobą. Jego zdaniem, dzięki sumieniu ludzkie „ja” jest w stanie oddzielić się od tego, co w nim bezosobowe. Pomiędzy „byciem sobą” a „byciem kimś tam” odnaleźć można wielkie podobieństwo, ale i zasadniczą różnicę. Ludzie doświadczają we własnym sumieniu konkretnej powinności. Jakiś głos zaczyna ich przyzywać do określonych działań. Toczą więc dialog z samym sobą. Głos ten pokazuje istnienie jakiejś asymetrii pomiędzy „instancją”, która wzywa podmiot do konkretnego działania, a samym podmiotem jako powołanym do postępowania w określony sposób. Asymetria ta ma charakter pionowy²⁹. Owa pionowość wezwania stanowi zagadkę sumienia. Jest to fenomen, który ma wielkie znaczenie dla naszych rozważań. Nazywamy go często „głosem sumienia”. Metafora ta ma wielką zdolność odkrywczą. Pokazuje, że głos ten domaga się, by obowiązek został wykonany. Wskazuje na istnienie pewnego prawodawcy³⁰. Na poparcie tego Ricoeur cytuje powiedzenie Heideggera, iż *potwierdzeniem mocy bycia jest sumienie, które go daje*³¹. Tym samym zwraca się on przeciwko całej tradycji neokantowskiej traktującej sumienie jako przejaw ludzkiej świadomości. Odwołuje się też do innej jego wypowiedzi, utrzymującej, że w sumieniu *Dasein* przyzywa sam siebie³². Warto dopowiedzieć, iż Heidegger był jednak przekonany, że apel, który człowiek słyszy, nie pochodzi od innego, ale od niego samego³³.

Zdaniem Ricoeura, Heidegger pokazał, w jaki sposób obcość sumienia wpisuje się w dialektykę *identyczne – inne*. Przedstawił różnicę pomiędzy obcością głosu, który dochodzi, a obcością bycia wrzuconym w świat. Bycie wrzuconym w świat prezentuje nam pasywność podmiotu. Jest to istnienie, które nie zostało wybrane, ale

²⁸ P. Ricoeur, *Soi-même... dz. cyt.* s. 394.

²⁹ *Tamże* s. 394.

³⁰ Por. G.W. Hegel, *Fenomenologia ludzkiego ducha*, Warszawa 1963, PWN, t.II, s. 144.

³¹ M. Heidegger, *Etre et temps*, tł. de E. Martineau, Authentica, éd. hors commerce, 1989, s. 212 nn.

³² *Tamże* s. 199.

³³ *Tamże* s. 198.

zadane człowiekowi, Kładąc nacisk na „ontologię zadłużenia” wobec świata, Heidegger starał się odciąć od potocznego rozumienia tegoż słowa. Bycie w długach nie oznaczało dla niego zadłużenia świadomego, lecz odwrotnie. „Ponoszenie winy” jest wynikiem pewnego sposobu bycia, polegającego na tym, że się jest „wrzuconym w świat”. Heidegger odcinał się tym samym od formalizmu kantowskiego, a także od filozofii wartości przedstawionej przez M. Schelera. Był bowiem przekonany, że sumienie jest jakąś formą zrozumienia, ale nie wiedzy o danej rzeczy. To zaś, że człowiek odczuwa dany czyn jako zły lub dobry, wynika – jego zdaniem – z bardziej pierwotnego przekonania, iż jest się dłużnikiem innych.

Ricoeur krytykuje takie rozumienie problematyki sumienia. Jego zdaniem, Heidegger nie zdołał pokazać, w jaki sposób można przejść od ontologii do etyki. Co więcej, nie chciał tego robić. Odrzucał więc koncepcję sumienia jako „głosu wewnętrznego”, pochodzącego od Boga, a przemawiającego do człowieka. Był bowiem przekonany, że sumienie wyznacza jedynie sposób odniesienia do siebie samego, czyli do własnych możliwości. Heidegger, podobnie jak niegdyś Hegel i Nietzsche, troszczył się, by nie sprowadzić sumienia do roli trybunału oceniającego czyny jako złe lub dobre i nie przypisać mu roli sędziego. Starał się zatem dokonać jego „demoralizacji”. Odmawiał mu tym samym zdolności oceny innej niż tylko zgodność z sobą samym.

Ricoeur posiada odmienne zdanie na temat roli sumienia. Uważa, że istnieje ścisła zależność pomiędzy tym, co nazywamy etyką lub moralnością, a przekonaniem. Rozrywanie owej jedności niczemu nie służy i nie jest poznawczo nośne. Dlatego też filozofii Heideggera Ricoeur przeciwstawia poglądy F. Rosenzweiga, który utrzymywał, że polecenia, jakie wydaje sumienie, są pewnym głosem, lecz nie są jeszcze prawem. Są wezwaniem podobnym do tego, z jakim osoba kochająca zwraca się do osoby ukochanej, gdy mówi jej „kochaj mnie!” Ponieważ jednak ludzkie relacje naznaczone są skłonnością do przemocy, potrzebne jest jakieś prawo, które miałyby stać nakazów czy zakazów. Stąd i głos sumienia staje się „poleceniem trybunału”³⁴. W praktyce dochodzi jednak często do pewnego napięcia pomiędzy głosem sumienia a wymaganiami prawa. Co więcej, okazuje się, że niekiedy trzeba przejść do ocen w konkretnych

³⁴ P. Ricoeur, *Soi – même... dz. cyt.* s. 405.

sytuacjach i odwoływać się do indywidualnych przekonań, do tego, co jest subiektywne, do stwierdzeń, które utrzymują, że nie można postępować inaczej. Tak więc sumienie jest nakazem bycia i działania w określony sposób, wyrażając moją inność w stosunku do mojego „ja”, do poczucia własnej tożsamości. Lévinas natomiast nie wyobrażał sobie, iż ja sam mogę być innym w stosunku do siebie. A ponieważ dostrzegał konieczność inności do tego, by podmiotowość mogła w ogóle zaistnieć, tworzył pojęcie inności jako czegoś absolutnie różnego ode mnie. Utożsamiając bytowość z treściami poznawczymi, musiał konsekwentnie odrzucić inność siebie samego w stosunku do własnego „ja”. Kwestionując rolę języka i dialogu w tworzeniu podmiotowości, zmuszony był stworzyć pojęcie absolutnej inności, której prototypem miała być śmierć. Obu jednak łączy przekonanie, że do uzyskania tożsamości z samym sobą i odrębności od innych, jak i świata potrzebna jest inność. Lévinas widzi ją jako coś absolutnie odmiennego, nie dającego się w najmniejszym nawet stopniu sprowadzić do bytowości, podczas gdy Ricoeur przypisuje inności charakter bytowy. Wydaje się, że radykalizm Lévinasowski jest zbyt wielki i że słuszność należy przyznać raczej Ricoeurowi.

ks. Ryszard Moń