

Jarosław Jakubowski

PAULA RICOEURA KRYTYKA  
FENOMENOLOGII INNEGO

WSTĘP. MIĘDZY HUSSERLEM A LEVINASEM

Ramy tematyczne rozważań francuskiego myśliciela na temat fenomenologii Innego wyznaczają dwa nazwiska – Husserl i Levinas. Ricoeur uznaje ujęcie kwestii Innego w wykonaniu tych autorów za dwa przeciwstawne przypadki graniczne<sup>1</sup>. O ile bowiem Edmund Husserl uważa, iż jedynym punktem wyjścia prowadzącym do Innego (jako Drugiego) jest samo Ja, o tyle u Emmanuela Levinasa mamy ruch w odwrotnym kierunku: inicjatywa należy wyłącznie do Innego. Zdaniem Ricoeura, zarówno „egologiczny” pogląd Husserla, jak i „alterologiczny” pogląd Levinasa, są z różnych względów niewystarczające. Co się tyczy Husserla, nie udało mu się wykazać, iż inność może konstytuować się na płaszczyźnie egologicznej. Ricoeur sugeruje, iż niepowodzenie Husserla jest nieprzypadkowe, niemiecki filozof podjął się w istocie zadania niewykonalnego. Levinas z kolei, dokonawszy radykalnego kroku zerwania z egologią Husserla, tak bardzo wyeksponował w swej filozofii inicjatywę innego człowieka, że możliwość ruchu obopólnego: „od i do Innego” została, jeśli nie wprost zakwestionowa-

---

<sup>1</sup> Por. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990, s. 382 (wyd. polskie: Tenże, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chęłstowski, PWN, Warszawa 2003, s. 550).

na, to przynajmniej uznana za problematyczną. Podejmując dyskusję z Levinasem, Ricoeur będzie starał się bronić tej możliwości wykazując jej pierwszorzędne znaczenie. Czy Ricoeurowska obrona obopólności oznacza próbę jakiegoś rodzaju „zbliżenia” Husserlowskiej egologii i Levinasowskiej alterologii? Niewątpliwie tak. Zgodnie z deklaracjami samego Ricoeura, koncepcja obopólności, dwukierunkowości ruchu związanego z Innym to przewyciężenie jednostronności (przejawiającej się w jednokierunkowości owego ruchu) stanowiska zarówno Husserla, jak i Levinasa. Autor *O sobie samym jako innym* nie proponuje wszakże jakiejś prostej „syntezy” obydwu stanowisk. Przejmując z tych odmiennych stanowisk przeciwstawne wektory ruchu „od i do Innego”, Ricoeur nie tylko łączy je, lecz również przeformułowuje obydwaj jego bieguny. Tak więc, wbrew Husserlowi rola Ja zostaje ograniczona, staje się ono jedynie elementem większej struktury określonej mianem „sobości” (*le soi*<sup>2</sup>). Motyw ten odgrywa, jak wiadomo, ważną rolę w twórczości autora *Inaczej niż być, lub ponad istotą* (zwłaszcza w wymienionym dziele<sup>3</sup>), można by zatem postawić pytanie o ewentualne inspiracje Levinasowskie w Ricoeurowskim ujęciu sobości. Inspiracji takich nie sposób wykluczyć, wypada jednak podkreślić, iż obydwie koncepcje sobości są, mimo pewnych zbieżności, zasadniczo odmienne. Obydwie one wskazują, co prawda, nietożsamość podmiotu, jego wewnętrzne zróżnicowanie, Ricoeur ujmuje wszakże owo zróżnicowanie zdecydowanie bardziej radykalnie. Nie chodzi bowiem, jego zdaniem, o zróżnicowanie oznaczające interioryzację Innego w obręb sobości, idzie ostatecznie o wewnętrzne

---

<sup>2</sup> Bogdan Chelstowski tłumaczy Ricoeurowskie „le soi” najczęściej jako „ten-który-jest-sobą”. Por. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*.

<sup>3</sup> Zob. zwłaszcza podrozdział trzeci rozdziału czwartego tej pracy – E. Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Martinus Nijhoff, 1978 (wyd. polskie: Tenże, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000) zatytułowanego „Substytucja” [La Substitution].

zróznicowanie samej sfery Innego. Przywołując wizję tak określonej sobości stanowiącej punkt dojścia Ricoeurowskich rozważań na temat Innego, pamiętać jednak należy, iż punkt wyjścia to w tym przypadku krytyka fenomenologii Husserla. Ricoeur podejmuje badania nad alterologią Levinasa przemyślawszy wcześniej gruntownie alterologiczne poszukiwania w wykonaniu Husserla<sup>4</sup>. Za kwintesencję tych poszukiwań uchodzi piąta *Medytacja Kartezjańska*, dlatego też Ricoeur podaje jej treść drobiazgowej analizie<sup>5</sup>.

#### PIĄTA MEDYTACJA KARTEZJAŃSKA HUSSERLA, CZYLI „ROZCZAROWUJĄCA FENOMENOLOGIA”

Pytanie otwierające Ricoeurowską krytykę sławnej piątej *Medytacji kartezjańskiej* Husserla dotyczy możliwości uchwycenia na płaszczyźnie czysto fenomenologicznej różnicy między sposobem dania rzeczy oraz osób. Czy metoda fenomenologiczna wypracowana przez Husserla jest na tyle uniwersalna, iż potrafi precyzyjnie wskazać granicę przebiegającą między poznaniem rzeczy i osób? Odpowiedź twierdząca, zgodna z tokiem rozumowania Husserla, wskazującym drogę konstytucji Drugiego, wydaje się oczywista: różnica ta przebiega między *Urpräsenz* (obecnością samodzielną, źródłową) a *Appräsenz* (obecnością niesamodzielną, czyli „współobecno-

---

<sup>4</sup> Terminu „alterologiczny” używamy w tym przypadku jako pewnego rodzaju skrótu myślowego, oznaczającego tyle co „dotyczący kwestii Innego”. Tak więc termin ten, użyty w takim kontekście nie jest sprzeczny znaczeniowo ze standardowo używanym terminem „egologia”. Dlatego właśnie sformułowanie typu „egologia alterologiczna Husserla” jest sensowne.

<sup>5</sup> Analiza ta zatytułowana po prostu *La Cinquième Méditation Cartésienne* (piąta *Medytacja kartezjańska*) zamieszczona została w pracy Ricoeura *À l'école de la phénoménologie*, Librairie philosophique J.Vrin, s. 197–225, Paris 1998. Do piątej *Medytacji Kartezjańskiej* Ricoeur nawiązuje również w innych artykułach zbioru *À l'école de la phénoménologie*, a także w innych dziełach, na przykład w *Soi-même comme un autre*, s. 382, 388 (wyd. polskie, s. 550, 558).

ścią")<sup>6</sup>. Rzeczy fizyczne prezentują się w obecności samodzielnej, natomiast osoby w obecności niesamodzielnej, poprzez konkretne ciała, które są ich nośnikami. Zarówno w poznawaniu rzeczy, jak i osób wymagana jest „jednogodność doświadczenia”<sup>7</sup>, przy czym w przypadku rzeczy jest to zgodność poszczególnych ich wyglądków, w przypadku osób zgodność poszczególnych zachowań cielesnych wskazujących treści psychiczne. Ricoeur wyraża wątpliwość<sup>8</sup>, czy posługiwanie się zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku zasadą jednogodności, nie oznacza w praktyce zacierania (albo dokładniej: niewydoływania) różnicy, między rzeczami i osobami? Czy poznanie proponowane przez Husserla nie skazuje osób z definicji na pewien rodzaj „urzeczowienia”?<sup>9</sup> Francuski myśliciel przypomina, iż w trzeciej części *Idee II* Husserl próbuje wykazać, że doświadczenie osób to coś więcej niż sumowanie kolejnych wyglądków<sup>10</sup>: rzeczy „ukazują” się, a osoby „anonsują” swój niepowtarzalny, jedyny w swoim rodzaju charakter. Niemniej jednak, zdaniem Ricoeura, próby te pozostają w ostatecznym rozrachunku jedynie deklaratywne<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 159–161 oraz Tenże, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga druga, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1974, s. 229–231.

<sup>7</sup> Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 154–155, 168–171, 223 a także Tenże, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga druga, s. 194–195.

<sup>8</sup> Por. P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, s. 269.

<sup>9</sup> Tamże, s. 247.

<sup>10</sup> *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga druga, zob. np. s. 383.

<sup>11</sup> Zgodnie z zasadniczą linią swojej argumentacji Ricoeur będzie dowodził, iż Husserl miałby szansę rozwikłać problem odmienności poznania rzeczy i osób, gdyby obrał drogę „nieidealistyczną”, prowadzącą do uznania swoistej pierwotności poznawczej Innego wobec Ja. Droga taka oznacza z definicji przewyciężenie egologii. Notabene Ricoeur zwraca uwagę, że w fenomenologii Husserla istnieje swoiste napięcie między dwiema tendencjami: idealistyczną, egologiczną oraz nieidealistyczną, deskryptywną, ciężącą (poprzez „czysty” opis tego co dane), ku temu co Inne w sto-

Aby bronić walorów Husserlowskiej fenomenologii przed zarzutami Ricoeura, wypada przede wszystkim zwrócić uwagę na dokonane w jej ramach rozróżnienie między ciałem fizycznym (*Körper*) oraz ciałem „żywym” (*Leib*)<sup>12</sup>. Rozpoznając inne osoby rozpoznają ich ciała nie tylko jako zwykłe bryły fizyczne, lecz również jako ciała wyrażające psychofizyczną jedność. Jest to możliwe dzięki, jak to nazywa Husserl, analogizującemu przeniesieniu<sup>13</sup> sensu żywego ciała z mojego własnego ciała na („inne”) ciała rozpoznawane. Dwa ciała: moje (rozpoznane jako własne „wcześniej”) i „obce” zostaje połączone w parę w akcie ujęcia analogizującego<sup>14</sup>. Czy jednak owo analogizujące ujęcie, zapytuje Ricoeur, nie oznacza w istocie błędnego koła? Czy nie jest przypadkiem tak, że mogę poznać poszczególne „żywe ciała” tylko pod tym warunkiem, iż sam już wcześniej założyłem ich obecność?<sup>15</sup> Aby odeprzeć ten zarzut można by wskazać, że pojęcie błędnego koła odnosi się do pewnego typu wnioskowania, tymczasem ujęcie analogizujące jest, jak uczy Husserl, aktem prerefleksyjnym „praformą pewnego typu syntezy pasywnej – asocjacji”<sup>16</sup>. Kłopot polega wszakże właśnie na tym, że to co jest w tym specyficznym przypadku łączone w pary, różni się od siebie rodzajem obecności. Otóż, jak przypomina Ricoeur, w samodzielnej obecności dana mi jest jedynie „żywość” mojego własnego ciała, a nie jakiegokolwiek innego. De facto określenie „żywość mojego własnego ciała”, ma charakter pleonastyczny, pamiętać należy, iż sens fenomenu ciała żywego Husserl wydobywa właśnie poprzez osławioną „redukcję do tego co własne”. Ciało żywe jawi się jako rezultat owej redukcji, dlatego też określenia „cia-

---

sunku do świadomości intencjonalnej. Niemiecki myśliciel faworyzował jednak pierwszą tendencję. Por. P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, s. 248.

<sup>12</sup> Zob. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 141–143.

<sup>13</sup> Tamże, s. 163.

<sup>14</sup> Tamże, s. 163–165.

<sup>15</sup> P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, s. 385 (wyd. polskie s. 554–555).

<sup>16</sup> E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 166.

ło żywe" i „ciało własne" wypada właściwie traktować synonimicznie. Skoro ciało żywe to tyle co ciało własne, w takim razie analogizujące przeniesienie ciała żywego musiałoby oznaczać przeniesienie ciała własnego. Owo ciało własne jest jednak w danym momencie, jako rezultat redukcji do tego co własne, z definicji „jedyne". Z perspektywy poznającego podmiotu inne ciało własne jest poniekąd fikcją, albowiem doświadczenie „posiadania" owego innego ciała własnego nie może być dane w obecności źródłowej. Aby zatem „uprawomocnić" ujęcie analogizujące, trzeba by najpierw znaleźć chyba niezależną od ujęcia analogicznego drogę wyjścia z subiektywizmu. Z drugiej strony, zgodnie z zamysłem Husserla właśnie ujęcie analogizujące miało być drogą przewyciężenia subiektywizmu. Groźba błędnego koła pojawia się po raz kolejny. Husserlowi nie udaje się wskazać żadnej innej drogi niż ujęcie analogizujące, stara się on zatem uwiarygodnić ją maksymalnie. „Sprawy nie mają się zatem tak, że cielesna bryła znajdująca się Tam, [ale wciąż – przyp. tłumacza] w obrębie sfery mojego pierwotnego pochodzenia, pozostaje czymś oddzielonym od żywej cielesnej bryły Innego, jak gdyby była ona czymś w rodzaju sygnału dla swego analogonu"<sup>17</sup>. Według Husserla o „żywości" takiej bryły fizycznej świadczy w szczególności to, że jest ona zdolna, jako Inny, postrzegać świat w taki sam sposób, jak ja, gdybym był na jej (Jego) miejscu<sup>18</sup>. Według francuskiego filozofa powyższa teza również nie daje się utrzymać: „to, co Husserl dodaje na temat roli potencjalnych aspektów mojego doświadczenia własnego („tam", gdzie jest Inny, to zarazem możliwe „tutaj" mojego ciała, miejsce, gdzie mogę iść) ułatwia grę analogii, lecz nie rozwiązuje zagadki obcego (...). To, co dostrzega Drugi [*Autrui*] jest mi sugerowane przez to, co mógłbym zobaczyć, lecz „tutaj" Innego [*d'au-trui*] różni się zasadniczo od mojego potencjalnego „tutaj", tego, które byłoby moje, gdybym był tam; twoje „tutaj" jest in-

<sup>17</sup> Tamże, s. 183.

<sup>18</sup> Tamże, s. 183.

ne niż to, które miałbym, gdybym był tam, gdyż jest ono twoje, a nie moje"<sup>19</sup>.

Czy wobec takich argumentów fenomenologia Innego w wydaniu Husserlowskim jest nie do obrony? Ricoeur nie widzi szans takiej obrony. Zadanie, które postawił sobie Husserl: ujęcie Innego jako alter ego okazuje się niewykonalne. Zdaniem francuskiego myśliciela alterologię Husserla określić można mianem „rozczarowującej fenomenologii”. Stanowi ona „obietnicę, która nie może być dotrzymana”<sup>20</sup>.

### DOŚWIADCZENIE PASYWNOŚCI JAKO PRZEKROCZENIE EGOLOGII

Jak przezwyciężyć trudności „alterologiczne”, z którymi borykał się Husserl? Według Ricoeura trzeba przede wszystkim zrezygnować z prób ujmowania Innego na płaszczyźnie „egologicznej”. Cóż to oznacza? Należy wyeksponować doświadczenie pasywności zmniejszając zarazem znaczenie intencjonalności. Sfera pasywności z definicji jest niezależna od intencjonalnego działania świadomości, w żaden sposób nie stanowi wytworu aktywności „ego”, sytuuje się na płaszczyźnie prerefleksyjnej. Płaszczyzna ta to domena inności, poprzez doświadczenie pasywności inność wdziera się w obręb „ego”. Używając sformułowania charakterystycznego dla fenomenologii czasów Mariona można by rzec, iż donacja zostaje oderwana od intencjonalności. Rzecz jasna odkrycie sfery pasywności to osiągnięcie samego Husserla – ów nie czyni jednak ze swego odkrycia optymalnego użytku, zatrzymuje się niejako w pół drogi. Wykorzystuje on co prawda motyw pasywności, określając „ujęcie analogizujące” mianem aktu prerefleksyjnego, czyli pasywnego, nie potrafi jednak zrezygnować z egologicznej perspektywy alter ego. Jak wskazuje Ricoeur, doświadczenie alter ego nie oznacza zarazem w peł-

<sup>19</sup> P. Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, tłum. własne, s. 269–270.

<sup>20</sup> Tamże, s. 267.

nym tego słowa znaczeniu doświadczenia inności. Husserlowska inność pojęta jako analogon „ego” nie jest innością *par excellence*, lecz jedynie analogonem inności. Tymczasem, aby odkryć ową inność *par excellence*, należy według Ricoeura, uznać ją za pierwotną nawet w stosunku do redukcji do tego, co własne<sup>21</sup>.

### ŚLADAMI LEVINASA

Czy zarysowany wyżej, antyhusserlowski wątek rozważań Ricoeura nie jest zbieżny, przynajmniej w ogólnym zarysie, z rozumowaniem Levinasa? Doświadczenie pasywności odgrywa wszakże w koncepcji Levinasa kluczową rolę. Autor *Całości i nieskończoności* dystansuje się od (standardowo pojętej) kategorii intencjonalności<sup>22</sup> podkreślając, iż Twarz Innego nie jest fenomenem, lecz epifanią<sup>23</sup> niemieszczącą się w jakiegokolwiek relacji podmiotowo-przedmiotowej<sup>24</sup>. Levinas jest również tym myślicielem, który konsekwentnie neguje tożsamość „ego”, sytuując w jego miejsce nietożsamą sobość (*le soi*). Ricoeur jest świadom pokrewieństwa swych krytycznych wobec Husserla uwag z krytyką Levinasowską. Przyznaje, że akcentując doświadczenie pasywności, a także rozważając kwestię Innego nie jako alter ego, lecz jako „innego niż ego” pozostaje pod znaczącym wpływem „zachwycających”<sup>25</sup> analiz Levinasa.

<sup>21</sup> P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, s. 377 (wyd. polskie s. 542).

<sup>22</sup> Por. E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, Martinus Nijhoff 1971, s. 8, 12, 111, 127, 129–130 (wyd. polskie: Tenże, *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 6, 11, 116, 134, 137). M. Kowalska zwraca uwagę, że Levinas jest niekonsekwentny: z jednej strony uznaje, że w „relacji metafizycznej” nie ma intencjonalności, z drugiej strony twierdzi, iż relacja ta jedynie zmienia sens intencjonalności. Zob. *Całość i nieskończoność*, s. 116.

<sup>23</sup> E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, s. 43, 203, 213 (wyd. polskie s. 42, 218, 229).

<sup>24</sup> Tamże, s. 111 (wyd. polskie s. 116).

<sup>25</sup> P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, s. 388 (wyd. polskie s. 559).



Podkreśla także wielkie znaczenie zwrotu dokonanego przez Levinasa polegającego na usytuowaniu kwestii Innego w perspektywie etycznej, a nie gnoseologicznej<sup>26</sup>.

Mimo jednak tak bardzo życzliwej oceny, Ricoeur wyraża w odniesieniu do „alternatywnej fenomenologii”<sup>27</sup> Levinasowskiej pewne istotne wątpliwości wskazujące na odrębność jego własnego stanowiska. Wątpliwości owe dotyczą kluczowego dla filozofii Levinasa motywu asymetrii, zgodnie z którym inicjatywa należy wyłącznie do innego człowieka. Ricoeur pojmuje przesłanki, które legły u podstaw rozumowania Levinasa: im bardziej jestem pasywny, w tym większym stopniu doświadczam inności, inny człowiek objawia się najpełniej wówczas, gdy inicjatywa (czyli aktywność) leży wyłącznie po jego stronie. Czy jednak koncepcja taka jest w ogóle do utrzymania? Czy z konieczności nie jest ona obciążona milcząco założonymi przesłankami, które nie przystają w pełni do asymetrycznej wizji opartej na modelu „bierność tego-który-jest-sobą – aktywność innego człowieka”? Ricoeur zastanawia się mianowicie, czym jest sama zdolność „słyszenia” wezwania Innego. Czy z definicji nie oznacza ona pewnego rodzaju aktywności? Czy w przypadku „absolutnej” bierności jakakolwiek relacja z Innym mogłaby zostać nawiązana? Czy zachowując bierność, „bardziej bierną niż wszelka bierność”<sup>28</sup>, mógłbym być zdolny do przyjęcia jakiegokolwiek pouczenia ze strony Innego człowieka? Czy zatem odpowiedzialność za Drugiego (Innego), „an-archiczna”<sup>29</sup> w stosunku do jakiegokolwiek mojej decyzji nie jest po prostu brakiem odpowie-

<sup>26</sup> P. Ricoeur zwraca uwagę na zasadniczą trudność wynikającą z usytuowania kwestii Innego w perspektywie poznawczej, wiążącej się z kategorią przedstawienia: „przedstawić sobie coś – to upodobnić je do siebie, włączyć w siebie, a więc zaprzeczyć jego inności”. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 558 (wyd. francuskie s. 387–388).

<sup>27</sup> P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, s. 388 (wyd. polskie s. 559).

<sup>28</sup> E. Levinas, *Autrement qu’être ou-delà de l’essence*, s. 30 (wyd. polskie Tenże, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, s. 30).

<sup>29</sup> Tamże, s. 24 (wyd. polskie s. 23).

działności? Czy zatem w doskonale asymetrycznej koncepcji „alterologicznej” nie zachodzi następujący paradoks: aby zbudować koncepcję etyczną, zgodnie z którą wezwanie ze strony Innego nie jest korelatem aktywności „ego”, trzeba przypisać aktywność Innemu, przyjąwszy zarazem totalną pasywność „ego”. Jednakże właśnie owa totalna asymetria pasywności i aktywności podważa całą konstrukcję, narusza bowiem komunikację, „wymianę dawania i otrzymywania”<sup>30</sup>.

Aby zastanowić się nad wątpliwościami wyrażonymi przez Ricoeura warto zwrócić uwagę na argumenty sformułowane przez Bernharda Waldenfelsa, znawcy fenomenologii francuskiej, a w szczególności zagadnienia inności. Niemiecki myśliciel zarzuca Ricoeurowi, iż potraktował on zbyt dosłownie Levinasowskie kategorie pasywności i aktywności<sup>31</sup>. Jego zdaniem Ricoeur, prezentując swojej krytyczne uwagi, nie uwzględnił bardzo ważnego, czynionego przez Levinasa rozróżnienia między „Mówieniem” i „Powiedzianym”<sup>32</sup>. Na bazie owego rozróżnienia należałoby rozróżnić odpowiedź i odpowiadanie. Otóż, jak wskazuje Waldenfels, trzeba rozróżnić odpowiedź „którą dajemy, bądź też nie dajemy” od samego „procesu” odpowiadania. Odpowiadanie sytuuje się w sferze „Mówienia”, którego nie jest w stanie pochłonąć „Powiedziane”. Cóż to oznacza? Idzie o to, że odpowiadanie w przeciwieństwie do odpowiedzi ma charakter niejako „bezprzedmiotowy”. Paradoksalnie nie zależy ono od odpowiadającego. Ów może wpływać jedynie na odpowiedź, może on modyfikować jej treść, może nawet podjąć decyzję o udzieleniu jej, bądź też jej braku. Niemniej jednak nie jest w stanie zatrzymać samego odpowiadania. Brak odpowiedzi, jak zauważa Waldenfels, to również odpowiedź.

<sup>30</sup> P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, s. 221 (wyd. polskie s. 314).

<sup>31</sup> B. Waldenfels, *L'autre et l'étranger*, w: Paul Ricoeur. *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie* (praca zbiorowa), Beauchesne Éditeur, Paris 1995, s. 342–343.

<sup>32</sup> Por. E. Levinas, *Autrement qu'être ou-delà de l'essence*, s. 16–20 (wyd. polskie Tenże, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, s. 14–19).

Być może, jako kontrargument przeciwko powyższemu zarzutom Waldenfelsa mogłaby posłużyć Ricoeurowska analiza dotycząca figury cierpiącego Innego<sup>33</sup>. Tak więc Ricoeur, zdefiniowawszy cierpienie jako zmniejszanie, a w skrajnej wersji zniszczenie zdolności do działania, nie zadowala się prostą konstatacją, iż skrajnie cierpiący Inny zachowuje całkowitą bierność. Według Ricoeura konstatacja taka jest do przyjęcia jedynie w pierwszym przybliżeniu. Głębszy namysł nad sytuacją cierpiącego Innego pozwala stwierdzić, iż sama jego słabość oznacza, pomimo pozbawienia możliwości działania, zdolność dawania, czyli jednak pewnego rodzaju aktywność. Idąc torem rozumowania Ricoeura można by zatem postawić pod adresem Waldenfelsa pytanie, czy specyficzna zdolność dawania charakteryzująca skrajnie cierpiącego Innego różni się istotą swej „aktywności” od wskazywanej przez Levinasa zdolności odpowiadania, pomimo braku „udzielenia” odpowiedzi? Czy dokonane przez Ricoeura rozróżnienie między ewentualnym działaniem („świadomym”) podejmowanym przez cierpiącego Innego, a „mimowolnym” oddziaływaniem poprzez słabość nie świadczy o tym, że autor *Konfliktu interpretacji* uwzględnia różnicę między Mówieniem a Powiedzianym? Wydaje się, iż na pytania te wypada udzielić odpowiedzi twierdzącej. W takim jednak wypadku należy raz jeszcze zastanowić się, jaki jest właściwie sens wątpliwości Ricoeura dotyczących filozofii Levinasa.

Wyrażając swoje wątpliwości, Ricoeur chce zaakcentować niejednoznaczność, a poniekąd, problematyczność Levinasowskich kategorii „pasywność–aktywność” rozpatrywanych w kontekście relacji z Innym. Jeśli bowiem, jak dowodzi Ricoeur, jakakolwiek relacja z Innym, oparta na całkowitej asymetrii aktywności i pasywności, nie jest możliwa do urzeczywistnienia (ze względu na brak komunikacji), oznacza to niejako z definicji, iż Levinasowskie kategorie „aktywność–pasyw-

---

<sup>33</sup> Zob. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, s. 223 (wyd. polskie s. 316–317).

ność" mają charakter dwuznaczny, w jakimś sensie umowny. Zgodnie z wywodem Ricoeura trzeba zatem uznać, że osławiona, opisywana przez Levinasa „bierność, bardziej bierna niż wszelka bierność" oznacza z definicji pewnego rodzaju... aktywność! Jakie jednak cele filozoficzne stawia sobie Ricoeur, wydobywając na jaw ową dwuznaczność kategorii „aktywność–pasywność" odniesionych do relacji z Innym? Autor *O sobie samym jako innym* zdaje sobie sprawę, że dwuznaczność Levinasowskich kategorii „aktywność–pasywność" wynika przede wszystkim z przyjętej przez Levinasa techniki hiperbolicznej, polegającej na konsekwentnym stosowaniu przesady w argumentacji filozoficznej<sup>34</sup>. Dzięki owej technice Levinas może maksymalnie wyeksponować główny motyw swej filozofii – wezwanie płynące ze strony Innego. Ricoeur wskazuje jednak, iż cena, którą musi zapłacić Levinas za usytuowanie kategorii pasywności i aktywności w perspektywie hiperbolicznej, jest zbyt wysoka. Cóż to oznacza? Przede wszystkim przyjęcie perspektywy hiperbolicznej utrudnia w tym konkretnym przypadku zrozumienie, kluczowego według Ricoeura, motywu obopólności – niezbywalnego elementu relacji z Innym. Ricoeur nie zamierza bynajmniej poprzestać na konstatacji, iż kategorie aktywności i pasywności są zbyt mało efektywne, zbyt mało nośne filozoficznie, aby mogły odzwierciedlić bogactwo relacji z Innym. Ricoeur czyni jeden krok dalej. Nie idzie bowiem jedynie o to, aby wypracować kategorie, które wyrażałyby w sposób bardziej efektywny Levinasowską koncepcję Inności. Idzie w ostatecznym rozrachunku o to, aby przeformułować samą tę koncepcję w taki sposób, aby zaakcentowany został motyw obopólności.

Zdaniem Ricoeura doświadczenie pasywności, a w konsekwencji inności jest bardziej zróżnicowane, niż to przedstawia Levinas. Wezwanie etyczne, którego doświadczam, nie musi pochodzić wyłącznie od innego człowieka, jego źródłem może być również inność w obrębie własnej jaźni, czyli sumienie.

<sup>34</sup> Tamże, s. 388–392 (wyd. polskie s. 560–565).

Jak przypomina Ricoeur, paradoksalny status sumienia wykrył Heidegger opisując go w *Byciu i czasie* poprzez metaforę głosu, który „idzie ze mnie, a przecież przeze mnie” (*aus mir und doch über mich*)<sup>35</sup>. Głos ten ujawniający się jako „zew” (wezwanie) ma w stosunku do mnie charakter wewnętrzny, jak i zewnętrzny. Wypływa on ze mnie, lecz nie mam wpływu na samo jego pojawienie się. Jest moim, lecz jednocześnie obcym głosem. Paradoksalny charakter wezwania odsłania płaszczyzną „sobości” przekraczającą poziom „ego”, lecz strukturalnie najściślej z nim związaną. Rozumowanie Ricoeura jest czytelne: jeśli „naprzeciw” Innego pojmowanego jako drugi człowiek (*autrui*) umiejscowimy nie „ego”, lecz obdarzoną zdolnością wewnętrznego wezwania sobość, uzyskujemy wówczas relację, w której aktywność ma charakter obopólny. Ricoeur z satysfakcją konstatuje zresztą ewolucję poglądów samego Levinasa. O ile bowiem w *Całości i nieskończoności* dominuje motyw separacji, potęgujący bierność Ja oddzielonego od innego człowieka, o tyle w *Inaczej niż być lub ponad istotą* na pierwszy plan wysuwa się motyw substytucji, oznaczającej ruch samopoświęcenia<sup>36</sup>. Zgodnie z opisem Levinasowskim zdolność do substytucji wiąże się zarazem z pewnego rodzaju interioryzacją wezwania Innego. Czy, bez owej interioryzacji, zapytuje Ricoeur, Levinasowski „Ten-który-jest-sobą” byłby zdolny do samopoświęcenia? Uznając powyższe pytanie za retoryczne podkreślmy za Ricoeurem, iż Levinas, mimo ewolucji swych poglądów, nie przyjmuje tezy o zasadniczym różnicowaniu doświadczenia Innego. Dlaczego jednak różnicowanie owo jest z punktu widzenia Ricoeura tak istotne? Wagę owego różnicowania możemy dostrzec w szczególności wówczas, gdy rozpatrujemy sytuację, w której Inny pojawia się nie w roli Mistrza i nauczyciela, lecz w roli krzywdziciela i oprawcy.

<sup>35</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 387. Zob. też P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, s. 401 (wyd. polskie s. 579).

<sup>36</sup> P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, s. 392 (wyd. polskie s. 565).

Według Ricoeura, sumienie „Tego-który-jest-sobą”, dzięki swej odrębności od innego człowieka stwarza szansę rozpoznania go jako ewentualnego oprawcy, a tym samym ułatwia obronę przed jego destrukcyjnym działaniem<sup>37</sup>.

Czy jednak rozdzielając głos sumienia i wezwanie płynące od Innego człowieka Ricoeur nie ulega pewnego rodzaju złudzeniu? Skąd bowiem sumienie, zewnętrzne w stosunku do Ja, miałoby czerpać swą moc, jeśli nie właśnie z wezwania pochodzącego od Drugiego człowieka? Odpowiadając na to pytanie Ricoeur wykorzystuje w sposób alternatywny w stosunku do Levinasowskiego motyw „bezpamiętnej przeszłości”. O ile bowiem dla Levinasa w bezpamiętnej przeszłości ujawnia się ostatecznie właśnie wezwanie pochodzącego od Innego człowieka<sup>38</sup>, o tyle według Ricoeura – ujawnia się w niej osadzone w mitycznym wymiarze Prawo. Wyjaśniając swoje stanowisko Ricoeur stosuje tym razem argumentację w stylu Freudowskim. Zgodnie z tą argumentacją mityczne Prawo oddziałuje za pośrednictwem figury przodka. Figura ta „poprzez lepiej lub gorzej znanych krewnych zapoczątkowuje ruch nieskończonego cofania, w którym Inny traci stopniowo – z pokolenia na pokolenie! – rzekomo pierwotną swojskość. Przodek zostaje wyłączony z porządku przedstawiania, co potwierdza przechwycenie go przez mit i kult (...). Skąd [jednak] przodek czerpie powagę swego głosu, jeśli nie ze swej domniemanej wyróżnionej więzi z Prawem, jak on niepamiętnym?”<sup>39</sup> Jeżeli powyższy wywód dotyczący związku między sumieniem oraz mitycznym prawem nie zostałby, mimo wszystko, uznany za wiążący, Ricoeur mógłby jeszcze bronić odrębności sumienia wykorzystując argumenty w stylu Kantowskim. Pierwszy, wykorzystujący narzędzia dialektyki czystego rozumu głosiłby, iż nawet jeśli nie sposób udowodnić odrębności sumienia

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 391, 405 (wyd. polskie s. 564, 585).

<sup>38</sup> Por. E. Levinas, *Autrement qu'être ou delà de l'essence*, s. 25–26 (wyd. polskie s. 25).

<sup>39</sup> P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, s. 408 (wyd. polskie s. 589).

od wezwania ze strony Innego człowieka, nie sposób również udowodnić braku tej odrębności. Drugi argument natomiast przywołujący bezpośrednio osiągnięcia Kantowskiej filozofii praktycznej mógłby mieć charakter postulatywny: nawet jeśli nie można dowieść odrębności własnego sumienia, to przecież można żyć w taki sposób, jak gdyby było ono odrębne<sup>40</sup>.

### ZAKOŃCZENIE. INNOŚĆ ROZPROSZONA, CZYLI INNA W STOSUNKU DO SAMEJ SIEBIE

Jak ocenić Ricoeurowską krytykę fenomenologii Innego? Sedno tej krytyki stanowiące zarazem jej największy atut to idea zróżnicowania, „rozproszenia”<sup>41</sup> (*dispersion*) inności. Ricoeurowi udało się w sposób przekonujący wykazać wielkie znaczenie etyczne owego „rozproszenia”, wynikające w szczególności z wyodrębnienia osobnej instancji sumienia. Po pierwsze, rozproszenie to umożliwia w pełni rozwiniętą dwukierunkowość ruchu etycznego: mogę zostać wezwany przez drugiego człowieka, mogę jednak również, kierowany własnym sumieniem, samemu zwrócić się z apelem etycznym do Niego. Po drugie, instancja sumienia ułatwia rozpoznanie innego człowieka jako ewentualnego złoczyńcy. Po trzecie wreszcie, działanie sumienia wiąże się bezpośrednio z bardzo ważnym fenomenem odpowiedzialności.

Motyw wewnętrznego zróżnicowania inności pojawia się w filozofii Ricoeura w kontekście jego dyskusji z Levinasem, okazuje się jednak, iż odgrywa on również rolę w polemice

<sup>40</sup> Ricoeur wielokrotnie, przy różnych okazjach, stara się wykorzystywać osiągnięcia Kantowskiej etyki praktycznej. Nawiązanie do niej pojawia się na przykład w finałowej części ważnego artykułu Ricoeura pt. *Sympathie et Respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne* (w: Tenże, P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, s. 266–283) zawierającego w szczególności krytyczne uwagi na temat Husserlowskiej „fenomenologii drugiej osoby”. Zob. też *Soi-même comme un autre*, s. 388 (wyd. polskie s. 559).

<sup>41</sup> P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, s. 410 (wyd. polskie s. 591–592).

z Husserlem. Tym razem nie idzie już jednak o wyodrębnienie (spośród inności) sumienia, ale ciała własnego. Jak już wspominaliśmy, Husserl, popełnił zdaniem Ricoeura błąd, uznając konstytucję „żywego ciała” za wynik „redukcji do tego co własne”. Ricoeur wskazuje, iż „moje” ciało ujawnia się jako inne, jeszcze przed redukcją do tego, co własne. Zgodnie z tym ujęciem ciało własne uzyskuje, podobnie jak sumienie, paradoksalny status ogniwa konstytuującego sobość: jest własne, a zarazem inne. Ów paradoksalny status ciała własnego pozwala z kolei, według Ricoeura, rozwikłać fundamentalny problem filozoficzny, z którym bezskutecznie borykał się Husserl – zagadkę intersubiektywności. Otóż, jak sugeruje Ricoeur, problem intersubiektywności sprowadzić można do problemu „uświatowienia” żywego ciała. Nie trzeba jednak dokonywać dyskusyjnego zabiegu „przeniesienia” własnego-innego-ciała na drugie („należące” do innego człowieka) ciało własne. Według francuskiego myśliciela ciało własne jest już, ze względu na swą inność, „uświatowione” w punkcie wyjścia, „światowość” to cecha istotowa ciała. Husserl nie był w stanie rozwiązać zagadki intersubiektywności, albowiem nie zdołał wypracować koncepcji sytuującej inność w obrębie sobości<sup>42</sup>.

Zaprezentowana wyżej argumentacja stanowi znaczący krok naprzód w porównaniu z analizami Husserla na temat intersubiektywności, można mieć jednak, wbrew Ricoeurowi, poważne wątpliwości, czy problem został rzeczywiście rozwiązany. To prawda, iż ciało własne, ze względu na swą inność, jest w jakimś sensie z definicji „uświatowione”, niemniej jednak Ricoeur chyba zbyt pochopnie zignorował pytanie analogiczne do Husserlowskiej kwestii dotyczącej możliwości reduplikacji Ja: jak wyjaśnić na gruncie poznawczym wielość sobości, wychodząc od danej pierwotnie „własnej” sobości. Jak uzasadnić przejście od owej własnej sobości do „innych” sobości?

A propos Ricoerowskiej oceny analiz Husserla, zadziwia swoista ich „rehabilitacja” dokonana w pracy *O sobie samym*

<sup>42</sup> Tamże, s. 377 (wyd. polskie s. 542).



*jako innym*. Ricoeur mimo podtrzymywanej, a nawet rozwijanej tam krytyki egologii Husserla, uznaje ostatecznie, iż ruch od Tego Samego (czyli od Ja) ku Innemu (drugiemu człowiekowi) firmowany przez tę egologię, może stanowić cenne „dialektyczne dopełnienie”<sup>43</sup> skierowanego w przeciwną stronę Levinasowskiego ruchu od Innego ku Temu Samemu. Ricoeur wyjaśnia, że obydwie ruchy: Husserlowski oraz Levinasowski można ze sobą mimo ich przeciwstawnych wektorów połączyć, albowiem sytuują się one na różnych płaszczyznach: odpowiednio – gnoseologicznej (Husserl) i etycznej (Levinas). Czy jednak Ricoeur, łącząc obydwie płaszczyzny, nie ulega w tym przypadku pokusie pewnego rodzaju eklektyzmu? Wydaje się, że lepiej wykorzystałby on osiągnięcia wypracowanej przez siebie krytyki alterologicznej, gdyby zamiast takich eklektycznych, mało przekonujących prób, poprzestał na wskazaniu możliwej dwustronności ruchu etycznego.

Wypada na zakończenie podkreślić, że sformułowane wyżej pod adresem Ricoeura wątpliwości w żaden sposób nie podważają znaczenia jego zasadniczego odkrycia, jakim jest koncepcja inności rozproszonej. Warto zauważyć, że idea takiego rozproszenia odegrać może znaczącą rolę nie tylko na płaszczyźnie etycznej, lecz również „ontologicznej” czy też „metaontologicznej”. Rola ta staje się widoczna w całej pełni, o ile raz jeszcze skonfrontujemy koncepcję Ricoeura z filozofią Levinasa. Otóż zachodzi niebezpieczeństwo, że sfera Innego, którą Levinas tak bardzo pieczołowicie chroni przed zagrożeniem ze strony Toż-samego, zostanie zniszczona, paradoksalnie na skutek transformacji wewnętrznej, a nie naporu zewnętrznego. Owo wewnętrzne zagrożenie wynika właśnie z jednolitości, niezróżnicowania Innego. Niezróżnicowany Inny niepokojąco zbyt łatwo przybrać może rysy Toż-samego. Czyż zatem Ricoeur nie ma racji głosząc, że sfera Innego pozostanie wolna od tego rodzaju zagrożenia jedynie wówczas, jeśli będzie wewnętrznie rozproszona, to znaczy inna względem samej siebie?

---

<sup>43</sup> Tamże, s. 393 (wyd. polskie s. 566).