

Adriana Warmbier

<https://orcid.org/0000-0002-4152-7146>

Uniwersytet Jagielloński

## Fenomenologia innego. Paul Ricoeur i Emmanuel Lévinas wobec ontologii *całości*

Prawda oznaczałaby [...] zakończenie ruchu, który wychodzi od wewnętrznego i bliskiego świata – nawet jeśli nie zgłębiliśmy go całkowicie – ku temu, co obce, ku *tam*, jak powiedziałby Platon. [...] Myśl zachodnia bardzo często, jak się wydaje, wykluczała to, co transcendentne, obejmowała ramami Tego-Samego każde Inne, ogłaszała prawo filozoficznego starszeństwa autonomii<sup>1</sup>.

E. Lévinas

### Metafizyka Platońska i rozpad podmiotu

Platońskie metakategorie „Tożsamego” i „Innego” należące do tzw. wielkich rodzajów, których omówienie znajdujemy w *Parmenidesie*, trwale określiły ramy zachodniej metafizyki. Stworzony przez Platona język filozoficzny ujmuje

<sup>1</sup> E. Lévinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tłum. E. Sowa, tłum. przejrzała M. Kowalska, Warszawa 2008, s. 173 i 175.

Adriana Warmbier – doktor filozofii, pracuje jako adiunkt w Instytucie Filozofii WF UJ, wykłada także na Wydziale Filozoficznym UPJPII. Laureatka wielu stypendiów naukowych, w tym Fellowship Corbridge Trust of Robinson College in the University of Cambridge. Zajmuje się etyką, filozofią współczesną, zwłaszcza filozofią podmiotu, sporem z naturalizmem, fenomenologią i posthumanizmem. Autorka licznych artykułów opublikowanych m.in. w „Ethics in Progress”, „Ruchu Filozoficznym”, „Ethosie”, „Kwartalniku Filozoficznym” oraz „Zarządzaniu Publicznym”. Redaktorka książki: *Spór o podmiotowość. Perspektywa interdyscyplinarna* (2016), *The Idea of Excellence and Human Enhancement. Reconsidering the Debate on Transhumanism in Light of Moral Philosophy and Science* (2018).

wszelki byt jako powiązany w strukturze odniesień z tym, co wobec niego inne za pomocą dialektyki. „Ten horyzontalny splot uzupełnia hierarchia wertykalna, dla której miarą jest stopień, w jakim to, co jednostkowe, odzwierciedla w sobie rozumną całość”<sup>2</sup>. Nowożytna wykładnia zorientowana wokół kartezjańskiej teorii podmiotu umieściła filozofię „w zamkniętym kręgu przedstawienia”. Zwieńczeniem myślenia w perspektywie *cogito* była logika tożsamości polegająca na podporządkowaniu każdej różnicy zasadzie identyczności. Podmiot poznający przedstawia sobie to, co inne, co nieznanne, redukując je do tego, co znane<sup>3</sup>.

W odpowiedzi na zastane dziedzictwo metafizyki wielu filozofów podjęło niełatwą próbę znalezienia języka zdolnego wyrazić nowy sposób rozumowania wykraczającego poza tradycyjne kategorie ontologiczne. Jedno z kluczowych przewartościowań, którego dokonali przede wszystkim „adeptci” szkoły fenomenologii, dotyczy nadmiernego przywiązania filozofii do aktowości świadomości i w konsekwencji pominięcia aspektu doznaniowości odnoszącej się do szerokiego obszaru problemowego tego, co obce (inne). Krytyka starego porządku myślenia, dokonana przez zwolenników nowej fenomenologii – nurtu zorientowanego przede wszystkim wokół doświadczenia cielesnego i „nieintencjonalności”, nie polegała na prostym jego odwróceniu. Taka strategia zazwyczaj nie posuwa sporu naprzód, ponieważ odwrócenie pozostaje zawsze związane tym, co czyni swym przeciwieństwem. Tymczasem, aby wyznaczyć nowe drogi w antropologii (lub szerzej w filozofii)<sup>4</sup>, potrzebne jest inne rozłożenie akcentów i dokonanie wyraźnych reorientacji<sup>5</sup>. Przywrócenie

<sup>2</sup> B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2009, s. 13.

<sup>3</sup> Zob. M. Heidegger, *Panowanie podmiotu w nowożytności*, w: M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, tłum. A. Gniazdowski i in., nauk. oprac. C. Wodziński, Warszawa 1999, s. 135–142. Por. P. Ricœur, *Heidegger i problem podmiotu*, tłum. E. Bieńkowska, „Znak” 1974 nr 240, s. 778–789.

<sup>4</sup> Jean-Luc Marion twierdzi, że po wykazaniu przez Nietzschego ostatecznego wyczerpania wszystkich możliwości klasycznej metafizyki to właśnie fenomenologia zapoczątkowała odnowę najistotniejszych filozoficznych pytań, pełniąc współcześnie rolę właściwą filozofii jako takiej. Zob. *Fenomenologia francuska. Rozpoznanie/interpretacje/rozwińnięcia*, wybór tekstów pod redakcją J. Migasińskiego i I. Lorenc, Warszawa 2006, s. 8.

<sup>5</sup> Por. B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, dz. cyt., s. 56.

adekwatnego miejsca aspektowi doznaniowości i responsywności, wychodzące od zawieszenia oczekiwania sensu oraz reguł właściwych rozumowi i woli, jest równoznaczne z uznaniem, że „ucieleśnione bycie sobą” (niem. *leiblichen Selbst*, fr. *soi corporel*) jest nie tylko czymś więcej, niż jakieś „coś”, któremu przypisuje się określone cechy, ale także czymś więcej, niż jakiś „ktoś”, z którym związane są określone role, prawa i zdolności<sup>6</sup>. To, co obce, a co napotyamy w doświadczeniu, nie jest pojmowane jedynie jako coś, co pojawia się mimo naszej woli, lecz jako coś, czego nie sposób chcieć<sup>7</sup>. W postulowanym przez rzeczników nowej fenomenologii opisie działania polegającym na konstytutywnym wewnętrznym zróżnicowaniu chodzi o ukazanie takiego sposobu mówienia i czynienia, który nie zaczyna od siebie samego, lecz gdzie indziej, nosząc ślad „obcego nadania”. Jednakże owo wyjście ku czemuś, całkowicie obcemu, co nie daje się pojąć, czego oddziaływanie wymyka się, poprzedzając wszelką tematyzację, umożliwia ukonstytuowanie się sfery tego, co własne, bez której „nikt nie byłby tym albo tą, kim jest”<sup>8</sup>.

Reorientacja dokonująca się w samej fenomenologii polega na porzuceniu „królestwa sensu”, tj. na wyjściu poza intencjonalnie zgodnie z regułami ukonstytuowany sens ku innemu rodzajowi responsywności – „zdolności udzielania odpowiedzi” temu, co obce, która poprzedza odpowiedzialność za to, co mówimy i robimy. Responsywność „nie zastępuje obiegowych rysów *intencjonalności* i *regularności*, nieodzownych do powstania wspólnego nam wszystkim świata, lecz je przewyższa”<sup>9</sup>. W tym znaczeniu, w przeciwieństwie do hermeneutyki Gadamera czy koncepcji rozumu komunikacyjnego Habermasa traktujących to, co obce jako zawsze już włączone do rozmowy, możemy powiedzieć, że człowiek nie pozostaje nigdy u siebie. Nie chodzi zatem o jakiś typ antytezy opisującej związek odniesienia do siebie samego i odniesienia do obcego, lecz jak pokazuje Lévinas, a za nim Bernhard Waldenfels, poza ujęciem

<sup>6</sup> Por. B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, dz. cyt., s. 51.

<sup>7</sup> Por. B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, dz. cyt., s. 52; także B. Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2002.

<sup>8</sup> B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, dz. cyt., s. 42.

<sup>9</sup> B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, dz. cyt., s. 54.

polegającym na polemicznej komplementarności obu odniesień możliwe jest inne podejście, które ujawnia się, gdy odniesienie do obcego opisuje się wewnątrz odniesienia do siebie samego, przynosząc nowy typ responsywności. Różnicowanie dokonujące się w obrębie odniesienia do samego siebie jest jednocześnie modyfikacją pola racjonalności, co prowadzi do swoistego „wywłaszczenia” podmiotu, który odtąd jawi się jako „istota poszukująca swego miejsca, którego nie ma, oraz istota, która nie może już występować jako depozytariusz jednego jedynego rozumu”<sup>10</sup>. Koncepcja nowej responsywności zmienia całkowicie problematykę wytyczania granic między wewnętrznym doświadczeniem „mojności” i doświadczeniem tego, co obce. Jej zwornikiem jest fundamentalne rozszczepienie (diastaza) w wydarzeniu, dotyczące z jednej strony doznawania obcego, z drugiej strony udzielania późniejszej odpowiedzi. Diastaza, jak komentuje Waldenfels, „wyodrębnienie się *własnego* i *obcego*, nie jest zapośredniczona przez żaden trzeci element, należy do innego rodzaju niż dystynkcja *tego samego* i *innego*, która swe zaplecze znajduje w dialektycznie zapośredniczającej się całości”<sup>11</sup>. Krytyczny dystans wobec dziedzictwa klasycznej metafizyki nie jest jedynie kolejną koncepcją sytuującą się w ramach wyznaczonych przez współczesne „filozofie inności”. Zarówno dekonstrukcja Jacquesa Derridy, specyfika antydialektycznego nastawienia filozofii Emmanuela Lévinasa, jak i inspirowane hermeneutyką filozoficzną Martina Heideggera wykładnie Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricœura dostarczają nowych, odmiennych opisów procesu rozumienia. O ile Ricœur wskazuje na różnorodność zapośredniczeń konstytuujących jego dynamikę, o tyle Lévinas nadaje mu charakter specyficznej formy odpowiedzi, całkowicie różnej od intencjonalnego czy kierującego się regułami kształtowania sensu.

Wydaje się, że właśnie na styku fenomenologii, hermeneutyki i dekonstrukcji doszło do interesujących przemieszczeń i modyfikacji w obrębie

<sup>10</sup> B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, dz. cyt., s. 16.

<sup>11</sup> B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, dz. cyt., s. 16. Por. E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 55–61; E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1999, s. 77–86.

cech konstytutywnych tych nurtów, w wyniku czego sformułowane zostały odmienne wykładnie antropologiczne i metafizyczne. Choć wspólnym wyróżnikiem postulowanych projektów jest wykroczenie poza tradycyjny język świadomości ku nowym ujęciom doświadczenia cielesnego, które obejmują zagadnienie intencjonalności, samopostrzeganie i intersubiektywność, to kierunek i sposób przewyższania kartezjańskiego dziedzictwa wyznacza wyraźne linie różnicujące poszczególne stanowiska. Jedno z najciekawszych napięć intelektualnych ujawniające się w odmiennym rozumieniu fenomenu „innego”, tj. w jego opisie przekraczającym Husserlowską korelację noetyczno-noematyczną, obrazuje dyskusja albo raczej spór Ricœura z Lévinasem. Jeśli historia fenomenologii to historia heretyckiego odczytania dzieł Husserla<sup>12</sup>, pytanie Lévinasa, jak jest możliwe wysłowienie tego, co nieprzedstawialne (jak jest możliwa fenomenologia tego, co niezjawiskowe), stanowi najbardziej radykalny wyraz tejże „herezji”, stawiając pod znakiem zapytania problem granic samej fenomenologii<sup>13</sup>.

Zarówno Ricœur, jak i Lévinas krytycznie odnoszą się do zarysowanych przez Platona horyzontów metafizyki, lecz o ile pierwszy mówi o przeszczepianiu hermeneutyki na grunt fenomenologii, która wykracza poza czysty opis eidetyczny, ujawniając pośredniczącą rolę języka w otwartym (nigdy niedomkniętym) procesie zdobywania samowiedzy, o tyle drugi dystansuje się wobec tendencji hermeneutycznej, zwracając się ku metafizyce zorientowanej wokół specyficznej logiki odpowiedzi, z którą związane jest (również na poziomie leksykalnym) pojęcie odpowiedzialności stanowiącej źródło radykalnego wymogu etycznego wyprzedzającego wszelką konstytucję podmiotu. Obaj filozofowie zgodnie twierdzą, że kartezjańska idea suwerennej, autonomicznej, niczym nieuwarunkowanej świadomości jest początkiem wszelkich totalizujących postaci subiektywności. Jednakże, podczas gdy Ricœur włącza w dialektyczny ruch, z jednej strony, gnozeologiczny wymiar sensu obejmujący intencjonalne nakierowanie świadomości na innego niż ja sam, z drugiej

<sup>12</sup> Por. P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, Paris 2004, s. 9.

<sup>13</sup> Zob. *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwiązania*, dz. cyt., s. 11, 22–23.

zaś etyczny wymiar nakazu poddany regule wzajemności, Lévinas podąża drogą, na której nie zatrzymuje się na opisywaniu relacji wewnętrzświatowych, lecz przekraczając obszar jawienia się fenomenowi bierności (*le phénomène de la passivité*), usiłuje dotrzeć do jego praźródła.

Analizując Ricœurowską interpretację opisanego przez Lévinasa fenomenu „radykalnej inności”, którą autor *Filozofii woli* zawarł w trzech tekstach<sup>14</sup>, staram się ukazać powody niemożności intelektualnego porozumienia obu myślicieli, polegającego na wyznaczeniu wspólnego horyzontu dla koncepcji podmiotu *otwartej* dialektyki i podmiotu ukonstytuowanego przez źródłowe „wyznaczenie do odpowiedzialności”, w granicach którego można mówić o fenomenologii siebie, tj. podmiotu, który rozpoznaje się dzięki innemu niż on sam.

### Fenomenologia hermeneutyczna i podmiot *otwartej* dialektyki

Genealogia logiki czy moralności, która miałaby być czymś więcej niż tylko historią idei albo obyczajów, możliwa jest tylko wtedy, gdy opuścimy twarde grunto *common sense*, gdy rozum i wolność odzyskają swą bezpodstawność. Dla fenomenologii oznacza to, że winna ona wciąż zwracać się przeciw sobie samej, by przeciwstawiać się euforii sensu, która grozi jej, podobnie jak i innym filozofiom sensu, uśpieniem<sup>15</sup>.

Nowy język opisu doświadczenia siebie, które wyraża formuła „ten-który-jest-sobą-samym-jak-i-innym”, wypracowany został w potrójnym

<sup>14</sup> P. Ricœur, *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas*, Paris 1997; P. Ricœur, *Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage*, w: P. Ricœur, *Lectures*, t. 3: *Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, s. 99; P. Ricœur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, nauk. oprac. i wstęp M. Kowalska, Warszawa 2003, s. 432. Zob. także listy wymienione przez Ricœur i Lévinasa, znajdujące się w zbiorze *Ethique et responsabilité*, w których zawarty jest krytyczny komentarz do książki Lévinasa pt. *Inaczej niż być lub ponad istotą: Éthique et responsabilité*. Paul Ricœur, *textes réunis par J. Ch. Aeschlimann, Boudry-Neuchâtel* 1994, s. 35–38.

<sup>15</sup> B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, dz. cyt., s. 49.

krytycznym odniesieniu do Platońskiej opozycji pojęć „Ten Sam” i „Inny”, do kartezjańskiej i pokartezjańskiej filozofii refleksji, traktującej podmiot jako biegun konstytuujący wszelki sens, oraz do heglowskiego modelu dialektyki prowadzącej do zniesienia wszelkich różnic (asymilacji wszelkiej inności) i uczynienia z podmiotu totalizującej i jednoczącej zasady. Pojęcia „Ten Sam” i „Inny” Platon zalicza do tzw. wielkich rodzajów – metakategorii – umieszczonych ponad dyskursem pierwszego stopnia, do którego należą kategorie i podstawowe konkrety, takie jak osoby i rzeczy. Ricœurowska reinterpretacja Platońskiej wykładni polega na negacji prostej opozycji tożsamego i innego, zmierzając ku takiemu pojmowaniu języka tożsamościowego, który opíše fenomen bycia człowiekiem jako bytem określonym przez czas, w którym dokonuje się mediatyzacja tożsamego i innego. W miejsce pojęcia „Ten Sam” Ricœur umieszcza zaczerpniętą z myśli scholastycznej dialektykę dwóch znaczeń tożsamości: tożsamości pojmowanej na wzór *idem* (bycia tym samym) i tożsamości pojmowanej jako *ipse* (bycie sobą). Modyfikacja pierwszego członu Platońskiej opozycji pociąga za sobą odmienne ujęcie drugiego, tj. pojęcia „Innego”, które przyjmuje odmienne znaczenie w zależności od tego, do jakiej modalności tożsamości (*idem* lub *ipse*) człon ten zostanie odniesiony. W przypadku, gdy stosuje się on do tożsamości *idem*, inność innego niż „ten sam” posiada sens ukonstytuowany na mocy przeciwieństwa. Natomiast pojęcie „Innego” odnoszące się do tożsamości *ipse* nie pochodzi z porównania (lub nie tylko z porównania), lecz dialektycznie współtworzy samo „bycie sobą”<sup>16</sup>.

Wzajemna niesprowadzalność problematyk dotyczących trwałości w czasie polegającej na byciu tym samym *idem* i byciu sobą *ipse* znamionuje różne sposoby realizowania się metakategorii inności innego. Drugim jej wyrazem jest współzależność „bycia sobą” (*l'ipséité*) i „bycia innym” (*l'altérité*), lecz nie w znaczeniu inności, która dopuszcza pewne zerwanie (nieciągłość wobec bycia tym samym), jak w przypadku podziału *idem* i *ipse*, tylko w znaczeniu inności, która „osacza tego

<sup>16</sup> Na ten temat szerzej piszę w książce pt. *Tożsamość, narracja i hermeneutyka siebie*. Paula Ricœur'a filozofia człowieka, Kraków 2018, s. 38–40 (Horyzonty Nowoczesności).

samego jako całkowicie *innego niż on sam*<sup>17</sup>. Doświadczenie siebie oznacza rozpoznawanie samego siebie w byciu innym, tj. jako tego samego i innego. W stosowanej przez Ricœura formule „ten-który-jest-sobą-samym-jak-i-innym” kluczową rolę odgrywa łącznik *comme*, który przyjmuje tu znaczenie „jak i”, „zarazem”, „zarówno”, stanowiąc zwornik postulowanej przez francuskiego filozofa *otwartej* dialektyki<sup>18</sup>. Podmiot nie rozpoznaje siebie jako ten, który jest taki sam, lub jako ten, który jest inny, w czystej, niekorelatywnej postaci. Doświadczenie siebie jest zawsze doświadczeniem współobecności i współzależności sensów obu składowych bycia sobą i innego.

Inność nie przyłącza się do bycia sobą z zewnątrz, jakby dla zapobieżenia jego solipsystycznemu zamknięciu, lecz przynależy do zawartości sensu i do ontologicznej struktury bycia sobą, jest cechą stanowczo odróżniającą tę [...] dialektykę od dialektyki bycia sobą i bycia tym samym, w której przeważała jeszcze rozłączność<sup>19</sup>.

Fenomen inności innego nie jest powtórzeniem sensu „Innego” z Platonijskiej opozycji „Ten Sam” – „Inny”. Przywołanie dialektyki „najwyższych rodzajów” stanowi u Ricœura potwierdzenie przynależności postulowanej przez niego *otwartej* dialektyki bycia sobą (*Pipséité*) i inności (*l'altérité*) do tego samego dyskursu, co dialektyka „Tego Samego” i „Innego”, tj. do dyskursu drugiego stopnia, kierującego dyskursem odnoszącym się do osób i rzeczy, czyli podstawowych konkretów. Podobnie jak dialektyka Platona, która pełni funkcję hierarchizacji i rozróżniania między rodzajami pierwszego stopnia, tak stosowana przez Ricœura metakategoria inności innego w dialektyce bycia sobą i inności, „rozpatrując wzajemny stosunek między [...] kategoriami, wciąż odnawia

<sup>17</sup> P. Ricœur, *Refleksja dokonana. Autobiografia intelektualna*, tłum. P. Bobowska-Nastarzewska, Kęty 2005, s. 66.

<sup>18</sup> Por. A. Warmbier, *Tożsamość, narracja i hermeneutyka siebie*, dz. cyt., s. 46; B. Waldenfels, *L'autre et l'étranger*, w: Paul Ricœur. *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, présentation de J. Greisch, Paris 1995, s. 328–330.

<sup>19</sup> P. Ricœur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 528.



siebie samą bez odwoływania się do żadnej innej kategorii”<sup>20</sup>. Ricœur wyprowadza rodowód dialektyki bycia sobą (*l'ipséité*) i inności (*l'altérité*) z Platónskich „wielkich rodzajów”, czyni to, aby wskazać warunki możliwości fenomenologicznych wyrażen inności stanowiącej konstytutywną składową struktur siebie. W tym sensie fenomenologia hermeneutyczna opisująca doświadczenie siebie w byciu innym otrzymuje mocne podstawy, uczestnicząc w najwyższych zasadach<sup>21</sup>.

Dialektyka tego samego i innego pochodzenia Platónskiego nie ma nic wyjątkowego i *a fortiori* tylko etycznego, w związku z czym sposób, w jaki spełnia swoją funkcję architektoniczną względem hermeneutyki siebie, powinien być utrzymany jak najdłużej w wymiarze przedetycznym tej hermeneutyki [...]. Należy rozwinąć wszystkie możliwe środki przedmoralnej analizy siebie, jeśli chcemy nadać pełny wymiar przemianie metafizyki w moralność<sup>22</sup>.

Metakategoria inności wyraża się w trzech podstawowych znaczeniach: inności własnego ciała (*le corps propre*) lub ciała żywego (*la chair*), w inności innego człowieka, który „jest podobny do mnie, ale zewnętrzny wobec mnie”, oraz w inności poświadczającej się w sumieniu (*la conscience* – „głosie świadomości skierowanym do mnie z głębi mnie samego”). Pole fenomenologiczne, w którym przejawia się kategoria inności, pozostaje otwarte zarówno na doświadczenia obejmujące to, co dzieje się wewnątrz podmiotu, co stanowi obszar tego, co nie zależy od własnej woli, jak i na doświadczenia pochodzące z zewnątrz, takie jak: inność innych historii (narracji), w które jest uwikłana czyjaś własna historia, inność innych odpowiedzialności lub inność szeroko pojętej kultury. Fenomenologii hermeneutycznej przewodzi pytanie „kto?” (kto mówi? kto działa? kto opowiada? kto jest odpowiedzialny za swoje czyny?), w którym wychodząc od przedmiotowej strony

<sup>20</sup> P. Ricœur, *Refleksja dokonana*, dz. cyt., s. 57. Zob. także P. Ricœur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 527–530.

<sup>21</sup> Por. A. Warmbier, *Tożsamość, narracja i hermeneutyka siebie*, dz. cyt., s. 47.

<sup>22</sup> P. Ricœur, *Refleksja dokonana*, dz. cyt., s. 64, 66.

jednostkowych doświadczeń, bada się je pod kątem zdolności, składających się na urzeczywistnienie podmiotowego działania. Pytanie o bycie sobą (*soi*) Ricœur osadza w Arystotelesowskim schemacie pojęciowym aktu i możliwości, dzięki czemu postulowana przez francuskiego filozofa hermeneutyka *siebie* uzyskuje ontologiczne ugruntowanie. Dialektyzacja odmiennych sensów konstytuujących bycie sobą nie jest powtórzeniem Hegłowskiego modelu dialektyki, która prowadzi do zniesienia wszelkich różnic (asymilacji wszelkiej inności) i uczynienia z podmiotu totalizującej i jednoczącej zasady. Idea *otwartej* dialektyki polega na tym, że inność innego nie zostaje „wchłonięta” w procesie podwójnej negacji prowadzącym do syntezy przeciwieństw na wyższym poziomie, lecz stanowi jego konstytutywną składową, znamię niemożliwości całkowitego panowania nad sobą samym. Podmiot (*soi*) rozpoznaje siebie w byciu innym, ponieważ świadomość przechodzi przez szereg zapośredniczeń. O ile Hegłowska dialektyka jest dialektyką syntetyzującą, o tyle dialektyka krytycznie przyswojona przez Ricœur zachowuje otwarty charakter, nie prowadząc do osiągnięcia przez podmiot (*soi*) absolutnej samowiedzy, ponieważ skończoność naszego bycia oznacza niemożliwość wykroczenia poza horyzont, z wnętrza którego dostrzegamy i interpretujemy to, co przeszłe oraz „projektujemy siebie” w przyszłość<sup>23</sup>.

## Od metafizyki do etyki.

### Fenomenologia nieintencjonalna i diastaza

Podbój bytu przez człowieka poprzez historię – oto formuła, do której sprowadza się wolność, autonomia, redukcja *Innego do Tego-Samego* (la *réduction de l'Autre au Même*). Nie stanowi ona nie wiedzieć jakiego abstrakcyjnego schematu, ale ludzkie Ja. Istnienie Ja toczy się jako identyfikacja tego, co różne. Przytrafia mu się tyle zdarzeń, tyle lat go postarza, a Ja pozostaje Tym-Samym! Ja (*le Moi*), Sobość (*le Soi-même*), *ipseitas* (*l'ipséité*), jak

<sup>23</sup> Por. A. Warmbier, *Tożsamość, narracja i hermeneutyka siebie*, dz. cyt., s. 52.

się o nich mówi w naszych czasach, nie pozostaje niezmiennie pośród zmienności jak skała atakowana przez fale. Skała atakowana przez fale wcale nie jest niezmienna. Ja pozostaje Tym-Samym, tworząc z wydarzeń niezgodnych z sobą i różnych jedną historię, to znaczy jego historię. I to jest pierwotny fakt identyfikacji Tego-Samego, wcześniejszy od tożsamości skały i stanowiący warunek tej tożsamości<sup>24</sup>.

E. Lévinas

Poszukiwanie możliwości ponowienia pytania o podmiotowość Lévinas rozpoczyna od gestu zerwania z klasyczną metafizyką, krytycznie odnosząc się do opozycji pojęć „Tego Samego” i „Innego”, które wyznaczyły ramy ujmowania „ja” jako pozostającego tym samym, „toż-samym” bytem, substancją. „Toż-samy” oznacza byt całkowicie zamknięty i odseparowany. Cechą konstytutywną jego istoty jest „możliwość posiadania, to znaczy zawieszania samej inności tego, co jest inne tylko na pierwszy rzut oka i w stosunku do mnie”<sup>25</sup>. „Toż-samy” staje się imieniem podmiotu, którego istnienie równoznaczne jest z chwilowym jedynie wykraczaniem poza granice immanencji, zakończonym powrotem, utożsamieniem się i odzyskaniem stanu doskonałej jedności z samym sobą. Taki podmiot jest wolny i egoistyczny, stanowiąc centrum własnego świata. Jego istota wyklucza wszelkie otwarcie na transcendencję, ponieważ

<sup>24</sup> E. Lévinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, dz. cyt., s. 174; zob. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 2006, s. 230–231.

<sup>25</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, wstęp B. Skarga, tłum. przejrzał J. Migasiński, Warszawa 1998, s. 24. W eseju *O ucieczce* Lévinas pisze: „Moje uwięzienie jest uwięzieniem w moim własnym ja i od tego ja, będącego sobą, *le même*, a więc podstawową strukturą bytu, należało by uciec”. Dążenie do wymknięcia się bytowi, jakie Lévinas oddaje za pomocą neologizmu *excendence* – wykroczenia, wyjścia poza, implikuje rozumienie bytu jako zastanego faktu, czegoś zamkniętego, absolutnie ze sobą tożsamego, ruchu nieustannego odnoszenia się do samego siebie, w którym konstituuje się tożsame ja. Zob. E. Lévinas, *De l'évasion*, „Recherches Philosophiques” 5 (1935–1936), s. 374.

solipsyzm nie jest ani jakąś aberracją, ani sofizmatem: to sama struktura rozumu. Nie z racji „subiektywnego” charakteru wrażeń, które wiąże on ze sobą, lecz z racji uniwersalności poznania, to znaczy nieograniczoności światła i niemożności pozostania jakiegokolwiek rzeczy na zewnątrz w stosunku do niego. Na skutek tego rozum nigdy nie odnajduje innego rozumu, do którego miałby mówić. Intencjonalność świadomości pozwala odróżnić Ja od rzeczy, ale nie powoduje zaniku solipsyzmu, ponieważ element, w którym się ona obraca, światło, czyni z nas panów świata zewnętrznego, lecz jest niezdolne do odkrycia w nim dla nas kogoś do pary<sup>26</sup>.

Dziedzictwo eleackiego pojęcia bytu oraz Platońskiej metafory światła określiły refleksję filozoficzną w terminach struktury teoretycznej podmiotowo-przedmiotowego opisu. Podmiot jako kategoria teoriopoznawcza jest synonimem aktywności solipsystycznego rozumu przejawiającej się w doświadczeniu, w którym „ja” konstituuje się poprzez relację z tym, co pochodzi wyłącznie od niego samego. Poznawany byt sprowadzony jest do roli przedmiotu, korelatu relacji, w której rolę nadrzędną pełni podmiot, tj. przestaje być samodzielny, i n n y m bytem, a staje się bytem dla mnie i jedynie jako taki istnieje<sup>27</sup>. „Tematyzacja i konceptualizacja, które są zresztą nierozłączne, nie pozwalają na zawarcie pokoju z tym, co inne, lecz niszczą je lub biorą w posiadanie. Posiadanie afirmuje wprawdzie to, co inne, ale przez negację jego niezależności<sup>28</sup>. Wiedzę łączący z „posiadaniem i przemocą” fakt dominacji toż-samego.

Faktem jest [...], że za sprawą świadomości nic w bycie nie może pozostać ukryte; jest ona światłem, które oświetla świat od początku do końca: wszystko, co od-

<sup>26</sup> E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, dz. cyt., s. 60. Por. E. Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris 1991, s. 26: „Osoba nie jest [...] pozbawiona świadomości, lecz ma świadomość nieproblemową, to znaczy bez zewnętrżności [...], świadomość, która nie martwi się o swoje usytuowanie w relacji do zewnętrżności” (tłum. własne).

<sup>27</sup> Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 139: „Struktura przedstawiania jako jednostronnego określania innego przez Toż-samego polega właśnie na tym, że obecny jest Toż-samy, inne zaś jest obecne dla Toż-samego. Nazywamy go Toż-samym, ponieważ w przedstawieniu znika opozycja Ja i przedmiotu [...]”.

<sup>28</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 35. Por. E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 7.

chodzi w przeszłość, zostaje przypominane i odnalezione w historii. Reminiscencja stanowi skrajną postać świadomości; jest także obecnością i uniwersalną ontologią: wszystko, co może wypełnić pole świadomości, było swego czasu przyswojone, postrzeżone, miało swój uświadomiony początek. Dzięki świadomości przeszłość staje się tylko modyfikacją terażniejszości. Nic nie może i nie mogło się wydarzyć, nie uobecniając się, nie ukazując, nic nie może się przemknąć, czego nie moglibyśmy zbadać, ustalając jego prawdziwość. Figurą tej obecności jest subiektywność transcendentalna: żadne znaczenie nie poprzedza tego, które ja sam nadaję<sup>29</sup>.

Jednakże, jak twierdzi Lévinas, jest jeszcze coś, co radykalnie poprzedza intencjonalne odniesienie się do świata, coś zewnętrznego, przez co podmiot jest poruszony, wezwany, wyznaczony. Cała twórczość Lévinasa jest konsekwentnym i nieustannym rozwijaniem języka filozoficznego, który pozwoli wyrazić i uzasadnić przedteoretyczną, przedpoznawczą, nietreściową relację z innym<sup>30</sup>. Relacja ta, ściślej „nie-relacja” stanowi źródłowe doświadczenie etyczne, jest wyrazem innej intencjonalności, która jest niezależna od podmiotowo-przedmiotowego odniesienia, która nie ma w sobie nic z aktowości, nie jest biegunem tożsamości, lecz jest czystą biernością znoszącą pierwszeństwo nadawanego sensu wobec przedstawienia przedmiotu. „Inna” intencjonalność polega na tym, że jest ona pozbawiona tego, co stanowiło jej podstawę – tj. „ja” manifestującego swoją wolność w każdym akcie konstytucji. Ten rodzaj intencjonalności (lub „nieintencjonalności”), który Lévinas nazywa źródłowym doświadczeniem etycznym dokonującym się poza czasoprzestrzennym horyzontem, przeciwstawia on źródłowości

<sup>29</sup> E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, dz. cyt., s. 120.

<sup>30</sup> Cel ten Lévinas stara się osiągnąć, poruszając się między dwiema różnymi tradycjami: hellenistyczną i hebraizmem. W *O Bogu, który nawiedza myśl* pisze: „wszędzie moją troską jest właśnie przełożenie [...] biblijnego nie-hellenizmu na tematy helleńskie, nie zaś powtarzanie formuł biblijnych w ich obiegowym znaczeniu [...]. Nic na to nie mogę poradzić, filozofia mówi po grecku [...]. Ale nie należy sądzić, że język kształtuje sens” (s. 152). Derrida w eseju *Przemoc i metafizyka* krytykuje Lévinasa z pozycji zajmowanej przez zwolenników koncepcji języka jako greckiego *logosu*, w którym wyrażenie intuicji pochodzących z kręgu innej kultury jest niemożliwe. Zob. J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, w: J. Derrida, *Pismo filozofii*, wybór i przedm. B. Banasiak, tłum. K. Matuszewski, P. Pięniżek, Kraków 1992, s. 141.

Husserlowskiej intencjonalności<sup>31</sup>. Warunek możliwości etyki oraz warunek możliwości ukonstytuowania się podmiotu etycznego znajduje się poza systemem, czyli poza subiektywnością. Doświadczenie etyczne, o którym mówi Lévinas, nie jest możliwe w sytuacji bycia podmiotem intencjonalności. W ten sposób wykraczamy poza porządek wszelkiego doświadczenia, przenosząc sens (sens etyczny, który nie może być pomyślany) poza uobecnienie<sup>32</sup>. Lévinas zauważa, iż w samej wykładni Husserla znajduje się wiele uwag pozwalających na bardziej zróżnicowane jej odczytanie. Autor *Medytacji kartezjańskich* przyjmuje, że Inny nigdy nie jest nam dany w całości. Dzięki fenomenologii odkrywamy, że myśl nie jest wypełniona przez obecność tego, na co jest nakierowana, lecz otwiera się na proces nieskończonego wypełniania<sup>33</sup>. Niemożliwość całkowitego wypełnienia pozwala uwolnić myśl od przymusu adekwatności. Husserl otwiera nowe perspektywy interpretacyjne, chociaż sam ich nie rozwija.

Konieczność przejścia do myślenia „poza ontologią” Lévinas uzasadnia twierdzeniem, że tylko radykalna zewnętrżność, niemogąca stać się przedmiotem intencjonalności świadomości, w której afirmuje się wola i refleksja, gwarantuje pozostanie poza porządkiem przedstawienia. Fenomenologia nieintencjonalna opisuje taki rodzaj doświadczenia innego, którego cechą konstytutywną jest oddalenie, nieobecność i dystans, tj. które utrzymuje się w obszarze poprzedzającym wszelki sens i reguły, lecz „mierzone jest tym sensem, ze względu na który rozumiemy cokolwiek, a także nas samych, i mierzone regułami, zgodnie z którymi kierujemy się, gdy coś albo kogoś traktujemy w taki czy inny sposób”<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Opisując fenomen nieintencjonalności, Lévinas posługuje się kategorią bezsenności, która jest czuwaniem i przebudzaniem „bez-inter-esownym”, nieokreślonym, beztreściowym. Inne jest w Tym Samym, budząc je, to znaczy nie pozwala mu stać się stanem. Stan, zdaniem Lévinasa, jest tym, co zamyka Tożsamego w sobie. Otwarcie na innego nie jest skupieniem uwagi na..., nie jest intencjonalnością. Nieskończoność zamieszkuje myślenie w sposób bierny, inaczej niż *cogitatum*, które daje się zrozumieć przez *cogitatio*. Zob. E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, dz. cyt., s. 120.

<sup>32</sup> Por. A. Warmbier, *Spór o pojęcie intersubiektywności. Transcendentalizm etyczny a podmiotowa treść doświadczenia*, „Kwartalnik Filozoficzny” 43 (2105) nr 4, s. 53–54.

<sup>33</sup> Zob. E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, dz. cyt., s. 69.

<sup>34</sup> B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, dz. cyt., s. 54.

Nawiązując do Kartezjańskiej idei Nieskończoności, którą podmiot odkrywa w sobie jako pochodzące z wewnątrz wezwanie, lecz niebędące częścią immanencji, tylko tym, co ją rozrywa, Lévinas mówi o Innym-w-Tym-Samym. Ten Sam (tożsamy) zawiera więcej, niż może zawrzeć sposób bycia „więcej w mniej”. Inny nie jest odmianą Tego samego, „w” nie oznacza asymilacji. Źródłowe doświadczenie etyczne, które jest odpowiadaniem, nie da się opisać w kategoriach linearnego ujęcia czasu, w którym figury wcześniejsze zapowiadają figury późniejsze znajdując w nich swoje znaczenie, lecz w odniesieniu do takiej formy czasowości, którą Lévinas nazywa diastazą. Diastaza polega na „wydarzeniu się”. „Źródłowa następczość odpowiedzi podkopuje prymat pierwotnej obecności. Obecność nie jest niczym [...], ale nie może się ona zadowolić sobą samą. Odpowiadanie dokonuje się tu i teraz, ale zaczyna się gdzie indziej. [...] Ustanowienie porządku jest wydarzeniem nie będącym częścią porządku, który umożliwia. [...] Wolność nie oznacza [...] zdolności, by po prostu zaczynać od siebie, lecz oznacza ona raczej, że samemu zaczyna się gdzie indziej”<sup>35</sup>. Diastaza oznacza czasowe przesunięcie, bez którego nie jest możliwe zrozumienie sensu asymetrii konstytuującej relację z Innym. Asymetria wyznaczenia i odpowiedzi „w nieunikniony sposób wyprowadza z równowagi tradycyjny dialog, zmierzający do wspólnych celów i kierujący się wspólnymi regułami, a także wykracza poza moralny wymóg równości”. Asymetria nie polega na tym, że „w toczącym się już dialogu role zostają rozdzielone nierówno, lecz na tym, że roszczenie i odpowiedź nie zbiegają się w czymś wspólnym. Między pytaniem i odpowiedzią tak samo nie ma konsensu, jak między prośbą a spełnieniem. Zderzają się one ze sobą, tak jak dwa krzyżujące się spojrzenia”<sup>36</sup>. Nieprzystawalność dwóch planów czasowych, ich fundamentalne rozszczepienie Lévinas opisuje, odwołując się do figury retorycznej bierności bardziej biernej od wszelkiej bierności, tj. takiej, której sens nie powstaje na mocy przeciwieństwa względem aktywności. Większość krytyk dotyczących podjętej przez autora *Trudnej wolności*

<sup>35</sup> B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, dz. cyt., s. 62.

<sup>36</sup> B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, dz. cyt., s. 63.

próby wykroczenia poza jaźniowościową esencję doświadczenia etycznego, sformułowanych m.in. przez Derridę i Ricœura, wychodzi od zapoznania konstytutywnego dla myśli Lévinasa przesunięcia czasowego, tj. nowego ujęcia fenomenu jako wydarzenia (*événement*).

### Wzwanie Innego i logika odpowiedzi

Czy podmiot jest w stanie całkowicie zrozumieć siebie  
w ramach ontologii?<sup>37</sup>

E. Lévinas

Metafizyka, która u Lévinasa jest etyką, określa sposób, w jaki podmiot jest obecny w świecie. Inny, który przychodzi z zewnątrz, rozbijając solipsyzm podmiotu-monady, przychodzi z innego porządku poprzedzającego porządek epistemologiczny, tym samym pozostając poza jego obszarem. „Moja relacja z Innym świadczy o czymś, co zostało już między nami zawarte”<sup>38</sup>. Inny ustanawia mnie jako podmiot przeżycia etycznego, jako zdolnego do odpowiedzi. Słowo Innego leży u źródła słowa, poprzez które podmiot etyczny przyznaje samemu sobie początek swoich czynów. Początek jest względem podmiotu zewnętrzny, jest warunkiem możliwości doświadczenia etycznego. Wyznaczenie do odpowiedzialności dokonuje się poza językiem, poza wypowiedzią, w od-mawianiu, *Dedire*, tj. w nie-fenomenalnym porządku. Nie chodzi o to, że podmiot jest i w pewnym momencie ma doświadczenie etyczne. Podmiot, który jest w świecie, jest już podmiotem przeżycia etycznego<sup>39</sup>.

Interpretując Lévinasowską wykładnię, Ricœur zauważa, że aby mówić o odpowiadaniu, trzeba założyć zdolność do przyjmowania i rozpoznawania tego, kto wyznacza podmiot do odpowiedzialności. Zdolność ta, jak twierdzi, należy do innej filozofii podmiotu niż ta, którą opisuje prezentowana przez Lévinasa filozofia „Innego”. Zdaniem Ricœura skoro

<sup>37</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, dz. cyt., s. 55.

<sup>38</sup> E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, dz. cyt., s. 166.

<sup>39</sup> Por. A. Warmbier, *Spór o pojęcie intersubiektywności*, dz. cyt., s. 58.



wewnętrzność określa się przez samą wolę wycofania się i zamykania w sobie, rodzi się pytanie, jak jest możliwe, aby kiedykolwiek usłyszała słowo z zewnątrz i na nie odpowiedziała. Zdolność do przyjmowania wynika ze struktury refleksyjnej, która zakłada aktywny wymiar świadomości podmiotu. Zdolność do rozpoznania potrzebna jest do tego, by odróżnić Mistrza od oprawcy. Czy nie jest tak, że Inny żąda ode mnie uznania siebie w swej wyższości? Czy Jego głos nie zrównuje się z wyborem samego podmiotu? W *Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage* Ricœur pisze: „w chwili, w której „Chwała Nieskończoności”, unikając wszelkiej tematyzacji, zbliża się do niewypowiedzianego, dyskurs etyczny ostatecznie musi zamilknąć”<sup>40</sup>. Zewnętrzność daje sama sobie świadectwo. „Wysokość Chwały Nieskończonego” nie ukazuje się, ponieważ, jak twierdzi Lévinas, Nieskończoność „ujęta” przez podmiot – byt skończony straciłaby swoją chwałę. Transcendencja musi rozrywać potwierdzający ją dowód, swoją manifestację<sup>41</sup>. Ricœur kwestionuje rozumowanie autora *Trudnej wolności*, pytając, jak jest możliwe doświadczenie odpowiedzialności i jej fundamentu<sup>42</sup>. Lévinas, antycypując podobne zarzuty, zaznacza, że idea Nieskończoności jest Pragnieniem (*l'idée de l'Infini est Désir*)<sup>43</sup>. Nieskończoność nie jest współobecnością, nie wchodzi w strukturalny związek z podmiotem jako jego korelat. „Inność tego, co absolutnie inne, nie jest jakąś niewypowiedzianą jakością (*quiddité*). Inność przychodzi z innego poziomu”, Lévinasowi chodzi o absolutną różnicę, która „nie może sama przez się stanowić wspólnej płaszczyzny dla tych, którzy się różnią”<sup>44</sup>.

W odpowiedzi na Lévinasowską krytykę klasycznej metafizyki Ricœur zarzuca autorowi *Całości i nieskończoności*, że reinterpretując Platońską filozofię „Tego Samego” i „Innego”, dokonał hiperbolizacji obu pojęć, w wyniku której podmiotowi (*soi*) nadane zostało znaczenie bytu całkowicie zamkniętego, odseparowanego, wobec którego „Inny” musi

<sup>40</sup> P. Ricœur, *Emmanuel Lévinas...*, dz. cyt., s. 100.

<sup>41</sup> Zob. E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, dz. cyt., s. 194.

<sup>42</sup> Zob. P. Ricœur, *Emmanuel Lévinas...*, dz. cyt., s. 100.

<sup>43</sup> Zob. P. Ricœur, *O Bogu, który nawiedza myśl*, dz. cyt., s. 50.

<sup>44</sup> P. Ricœur, *O Bogu, który nawiedza myśl*, dz. cyt., s. 60.

być radykalnie inny. Zabieg hiperbolizacji, który w zamierzeniu Lévinasa jest zabiegiem metodologicznym (na wzór kartezjańskiej procedury wątpienia), Ricœur odczytuje dosłownie, wskazując na trzy założenia rozumowania żydowskiego filozofa: 1. podmiot wchłonięty jest przez byt, 2. podmiot znajduje się w służbie systemu, 3. podmiot jako mówiący pogrąża się w wypowiedzianym (*le Dit*)<sup>45</sup>. Lektura ta, na co wskazuje Waldenfels, nie bierze pod uwagę kluczowego przesunięcia znaczeniowego, którego dokonuje Lévinas, opisując fenomen bierności. Pytając o źródło możliwości odpowiadania, Ricœur inaczej niż Lévinas interpretuje rozróżnienie między odpowiadaniem, (*répondre*) pojmowanym jako wydarzenie, i odpowiedzią (*le dit*), która w przeciwieństwie do odpowiadania ma charakter przedmiotowy<sup>46</sup>. Wydarzenie się odpowiedzi jest mówieniem, które nie pozwala się wchłonać w to, co powiedziane. Nie mogę nie odpowiedzieć, oznacza, że wydarzenie się odpowiedzi (*l'événement du répondre*) nie może się nie dzieć, ono nie jest zależne ode mnie. Ode mnie zależy tylko odpowiedź (*la réponse*). Źródłowa bierność, którą opisuje pojęcie diastazy, nie pochodzi z tego samego poziomu, co psychologiczny wymiar relacji międzyludzkich. Lévinas opisuje ją, odróżniając mowę, ściślej prazródłowość mówienia, jego anarchiczność od języka, tj. tego, co powiedziane, co jest stematyzowane. To, co powiedziane, dominuje nad mówieniem, które je wypowiada<sup>47</sup>. Wyrażenie „inaczej niż być” nie oznacza niebycia. „W tym, co powiedziane *inaczej niż być*, zaczyna już znaczyć tylko *być inaczej*”<sup>48</sup>, dlatego Lévinas mówi o mówieniu i „odmawianiu” (*se dedire*). To, co niewypowiedziane, jest tym, co ponad byciem, w którym nie chodzi o negację będącą jeszcze związaną z byciem.

<sup>45</sup> Zob. P. Ricœur, *Emmanuel Lévinas...*, dz. cyt., s. 99.

<sup>46</sup> Zob. B. Waldenfels, *Lautre et l'étranger*, w: Paul Ricœur. *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, dz. cyt., s. 342–343.

<sup>47</sup> Zob. E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, dz. cyt., s. 16.

<sup>48</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, dz. cyt., s. 18.

## Zakończenie

Spór Ricœura z Lévinasem pokazuje trudność uspojnienia dwóch odmiennych interpretacji Husserlowskiej fenomenologii, które za punkt wyjścia przyjmują Arystotelesowskie przekonanie, iż nie jest możliwe mówienie o człowieku działającym bez równoczesnego określenia człowieka doznającego. Obaj filozofowie dokonują fundamentalnej zmiany języka opisu podmiotu, która polega z jednej strony na zaprzeczeniu jego idealistycznemu ujęciu traktującemu podmiot jako biegun konstytuujący wszelki sens, z drugiej na przekroczeniu tradycji ontologii substancji. Pytanie o podmiotowość wiąże się z pytaniem o możliwość projektu etyki w epoce dekonstrukcji, w której wielokrotnie ogłaszano „śmierć człowieka”. Przedsięwzięcie to wymaga opowiedzenia się za określoną koncepcją antropologiczną, która decyduje o rozumieniu podstawowych kategorii opisujących doświadczenie siebie i innego. Chodzi o rozstrzygnięcie, czy etyczność ma źródło w radykalnym osamotnieniu „bytu odseparowanego”, jak przyjmuje Lévinas, czy punktem wyjścia jest byt wspólnotowy, co charakteryzuje Heideggerowską koncepcję *Mitsein*, czy może istnieje potrzeba wypracowania jeszcze innej drogi, co zdaje się robić Ricœur.

## Bibliografia

- Derrida J., *Przemoc i metafizyka*, w: J. Derrida, *Pismo filozofii*, wybór i przedm. B. Banasiak, tłum. K. Matuszewski, P. Pieniążek, Kraków 1992, s. 133–266.
- Éthique et responsabilité. Paul Ricœur, textes reunis* par J. Ch. Aeschlimann, Boudry-Neuchâtel 1994, s. 35–38.
- Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwinienia*, wybór tekstów pod redakcją J. Migasińskiego i I. Lorenc, Warszawa 2006.
- Heidegger M., *Panowanie podmiotu w nowożytności*, w: M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, tłum. A. Gniazdowski i in., nauk. oprac. C. Wodziński, Warszawa 1999, s. 135–142.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, wstęp B. Skarga, tłum. przejrzał J. Migasiński, Warszawa 1998.

- Lévinas E., *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1999.
- Lévinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000.
- Lévinas E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 2006.
- Lévinas E., *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris 1991.
- Lévinas E., *De l'évasion*, „Recherches Philosophiques” 5 (1935–1936), s. 373–392.
- Lévinas E., *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tłum. E. Sowa, tłum. przejrzała M. Kowalska, Warszawa 2008.
- Lévinas E., *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991.
- Ricœur P., *À l'école de la phénoménologie*, Paris 2004.
- Ricœur P., *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas*, Paris 1997.
- Ricœur P., *Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage*, w: P. Ricœur, *Lectures*, t. 3: *Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, s. 81–103.
- Ricœur P., *Heidegger i problem podmiotu*, tłum. E. Bieńkowska, „Znak” 1974 nr 240, s. 778–789.
- Ricœur P., *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, nauk. oprac. i wstęp M. Kowalska, Warszawa 2003.
- Ricœur P., *Refleksja dokonana. Autobiografia intelektualna*, tłum. P. Bobowska-Nastarzewska, Kęty 2005.
- Waldenfels B., *L'autre et l'étranger*, w: *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, présentation de J. Greisch, Paris 1995, s. 327–344.
- Waldenfels B., *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2009.
- Waldenfels B., *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2002.
- Warmbier A., *Spór o pojęcie intersubiektywności. Transcendentalizm etyczny a podmiotowa treść doświadczenia*, „Kwartalnik Filozoficzny” 43 (2105) nr 4, s. 45–60.
- Warmbier A., *Tożsamość, narracja i hermeneutyka siebie. Paula Ricœur'a filozofia człowieka*, Kraków 2018 (Horyzonty Nowoczesności).

## Abstrakt

### Fenomenologia innego. Paul Ricœur i Emmanuel Lévinas wobec ontologii *całości*

Artykuł ten jest próbą krytycznego omówienia sporu Ricœura z Lévinasem dotyczącego rozumienia etyki, ściśle rzecz biorąc koncepcji „podmiotu” etycznego. Wychodząc od przeprowadzonej przez obu filozofów krytyki nowożytnej absolutyzacji *cogito*, poddaje analizie rozwijane przez Ricœura dialektyczne ujęcie podmiotu (fr. *soi*) wyrażonego w formule „ten-który-jest-sobą-samym-jak-i-innym” oraz opisany przez Lévinasa fenomen „radikalnej inności”. Następnie staram się odpowiedzieć na pytanie, czy możliwe jest intelektualne porozumienie między Ricœurem i Lévinasem, polegające na wyznaczeniu wspólnego horyzontu dla koncepcji podmiotu *otwartej* dialektyki i podmiotu ukonstytuowanego przez źródłowe „wyznaczenie” do odpowiedzialności, w granicach którego można mówić o fenomenologii siebie, tj. fenomenologii podmiotu, który rozpoznaje się dzięki innemu niż on sam.

### Słowa kluczowe

Ricœur, Lévinas, podmiotowość, fenomenologia nieintencjonalna

## Abstract

### Phenomenology of the Other. Paul Ricœur and Emmanuel Lévinas towards the Ontology of *Totality*

The aim of this paper is to present Ricœur's and Lévinas's approach to the concept of selfhood (French *soi*) as a response to the dispute over subjectivity which was initiated by the critics of modern tradition of the absolutization of Cartesian *cogito*. The debate on the notion of selfhood has not been closed yet. The author analyses two different approaches to the problem. One appeals to the Hegelian dialectic, adjusting it to the formula “oneself as another” (discounting that part of the dialectical movement in which Hegel jumps to a vision of absolute knowledge). The other refers to the category of substitution. Both Ricœur and Lévinas point to the Platonic opposition of the notions of “the Same” and “the Other.” Ricœur's initial claim breaks with the established language of ontology. Moving beyond the circle of sameness-identity towards the dialectic of sameness- and

selfhood-identity entails the transformation of the notion of otherness: it is no longer an antonym of “same,” but it is a kind of otherness that is constitutive of selfhood.

### **Keywords**

Ricœur, Lévinas, subjectivity, non-intentional phenomenology