

Krystyna Bembenek
Uniwersytet Gdański

Problem rozpoznania (*reconnaissance*) Innego w kontekście Ricoeurowskiej dyskusji ze stanowiskami Husserla i Lévinasa

Wprowadzenie

Problem rozpoznania (*reconnaissance*) Innego stanowi jeden z głównym wątków filozoficznych obecnych w twórczości Paula Ricoeura. Autor *O sobie samym jako innym* podejmuje to zagadnienie między innymi w kontekście refleksji nad podmiotowością, refleksji zakładającej „głęboko wewnętrzny” związek między byciem sobą a innością. Analiza Ricoeurowskich ustaleń – w zakresie wskazanej problematyki – wymaga dokonania pewnej rekonstrukcji, bowiem kwestia rozpoznania Innego nie została przedstawiona przez Ricoeura w formie odrębnego opracowania. Ten istotny temat jego twórczości był analizowany na kartach różnych prac, z których najważniejsze to: *Le parcours de la reconnaissance*; *Soi-même comme un autre* oraz *Autrement. Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*¹.

Podjęta w niniejszym artykule rekonstrukcja omawianego zagadnienia koncentruje się właśnie na tych pracach, uwypuklając znaczenie prowadzonych przez Paula Ricoeura polemik – ze stanowiskami Edmunda Husserla oraz Emmanuela Lévinasa. Polemiki te umożliwiają francuskiemu filozofowi sformułowanie własnego ujęcia, w którym kwestia rozpoznania Innego staje się podstawą wypracowania stanowiska umożliwiającego przewyciężenie fundamentalnych trudności, do których prowadzi opis relacji z Innym, cechujących – w przekonaniu Ricoeura – zarówno filozofię Husserla, jak i Lévinasa, którzy przyjmując

¹ P. Ricouer, *Le parcours de la reconnaissance*, Gallimard, Paris 2004 – wyd. polskie: *Drogi rozpoznania*, przeł. J. Margański, Znak, Kraków 2004; *idem, Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990 – wyd. polskie: *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, wstęp M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005; *idem, Autrement. Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas* (Puf, 1998) – brak polskiego wydania

źródłową asymetrię cechującą relację ja – inny, nie są w stanie w pełni uchwycić – w aspekcie poznawczym i etycznym – tej relacji. Autor *Symboliki zła* skupia się na przekraczaniu „egologicznego charakteru badań fenomenologicznych”, zmierzając do wypracowania kategorii filozoficznych umożliwiających jak najbardziej adekwatne ujęcie relacji ja – inny. W niniejszym artykule skoncentrowano się na charakterystycznych elementach Ricoeurowskiego opisu tej relacji, pokazując, w jaki sposób francuski autor reinterpretuje wątki Husserlowskie (redukcja transcendentalna, świadomość, konstytucja drugiego) i Lévinasowskie (odpowiedzialność za Innego, sprawiedliwość, etyka a ontologia), aby sformułować koncepcję rozpoznania Innego.

Samo pojęcie „rozpoznania” (*reconnaissance*²), co warto podkreślić, stanowi część tytułu ostatniej z prac Ricoeura pt. *Drogi rozpoznania*. Praca ta, jak zauważa Jean Greisch, jest swoistym zaproszeniem do ponownego odczytania ścieżki filozoficznej, jaką przemierzył Ricoeur, polegającej właśnie na aktywności rozpoznania, którą można osadzić w trzech wymiarach³. Po pierwsze, autor *Pamięci, historii, zapomnienia* odnosi się do rozpoznania jako identyfikacji obiektu, uchwycenia jego konkretności, podążając za tropami zawartymi w Platońskim dialogu *Sofista*⁴. Po drugie, w *Drogach rozpoznania* Ricoeur bada rozpoznanie w kontekście tożsamości jednostki, skupiając się na problemie rozpoznania siebie samego. Kwestia samorozpoznania nieuchronnie łączy się z problemem rozpoznania wzajemnego, bowiem – jak stwierdza Ricoeur – rozpoznanie siebie wymaga „pomocy” drugiego człowieka⁵. W tym właśnie kontekście pojawia się zagadnienie rozpoznania Innego, analizowane przez francuskiego autora w odniesieniu do wspomnianych już dwóch modeli opisywania tej relacji – Husserlowskiego i Lévinasowskiego. W kolejnych częściach rozważań omówię dyskusję Ricoeura z tymi ujęciami, pokazując, w jaki sposób wypracowuje on istotne dla swojej koncepcji ujęcie rozpoznania jako wzajemnego uznania.

Inny w perspektywie *ego* – dyskusja z Husserlem

Odnosząc się do Ricoeurowskiej dyskusji z poglądami Husserla, warto wstępnie zaznaczyć, że „fenomenologiczny profil” jest istotnym rysem stanowiska samego Ricoeura, który wychodząc w swej wczesnej filozofii od badań fenomenolo-

² Na temat kontekstów, w jakich w twórczości Ricoeura pojawia się pojęcie „rozpoznania” – zob. O. Abel, J. Porée, *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, Ellipses, Paris 2007, s. 69-71; na temat zakresu zagadnień filozoficznych wiążących się z problematyką rozpoznania – zob. E. Linek, *Ricoeurowska totalność rozpoznania*, „Kultura współczesna” 2004, nr 3(41), s. 287-293 (tekst ten jest recenzją *Dróg rozpoznania*).

³ J. Greisch, *Vers quelle reconnaissance?*, „Revue de métaphysique et de morale” 2016, nr 2(50), s. 149.

⁴ P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, s. 18-19. W dalszej części rozważań Ricoeur analizuje kwestię rozpoznania-identyfikacji w kontekście problemu sądzenia, skupiając się na porównaniu stanowisk Kartezjusza i Kanta.

⁵ Zob. *ibidem*, s. 57.

gicznych (filozofia woli i człowieka upadającego przedstawiona w pracach: *Le Volontaire et l'involontaire; L'homme faillible*), proponuje ich rozwinięcie w kierunku hermeneutycznym. Ricoeur poddaje krytyce nie fenomenologię jako taką, lecz jej idealistyczną interpretację, zwracając uwagę na Husserlowskie *Badania logiczne*, w których – jego zdaniem – określenie intencjonalności nie jest skazane na interpretację idealistyczną. W tym kontekście istotne jest skoncentrowanie się na opisie zjawisk występujących w świadomości, na tym, że świadomość jest na coś skierowana i nigdy nie jest samoświadomością, zanim nie będzie świadomością czegoś. To, zdaniem autora *Konfliktu interpretacji*, pozwala uniknąć takich implikacji, które wskazywałyby, że świadomość sprawuje całkowitą kontrolę nad znaczeniem, ku któremu się kieruje. W konsekwencji Ricoeur uznaje konieczność zanegowania prymatu badań egologicznych, przyjmując, że istnieje możliwość wyznaczenia fenomenologii odrębnego kierunku rozwoju (fenomenologia hermeneutyczna). W tym kontekście należy uwzględnić tezę o pierwszeństwie znaczenia w stosunku do samoświadomości i uznać konieczność dokonywania interpretacji w stosunku do aktów świadomości⁶.

Ricoeurowska krytyka poglądów Husserla widoczna jest również w analizach problematyki rozpoznania Innego. Filozofia autora *Medytacji kartezjańskich* w optyce Ricoeura prezentuje, jak już wskazano, jeden z modeli ujmowania relacji ja – inny, przyjmujący źródłową asymetrię tej relacji. Francuski autor, odnosząc się do zagadnienia intersubiektywności, skupia się na analizach Husserla będących próbą określenia statusu inności „obcego” z perspektywy *ego*, by uznać, iż stanowisko Husserla wyrażone w piątej z *Medytacji kartezjańskich* naznaczone jest perspektywą solipsyzmu; Ricoeur stwierdza:

Pada więc zarzut solipsyzmu, który pojawia się, owszem, z zewnątrz, lecz zostaje przez fenomenologię przekształcony w świadomie podjęte wyzwanie. Sprawa konstytucji fenomenu „innego” przybiera zatem obrót paradoksalny: inność innego, tak jak każda inna inność, konstytuuje się we (*in*) mnie i ze [*à partir*] (*aus*) mnie; niemniej obcy jako inny jest konstytuowany dla siebie właśnie jako *ego*, to znaczy podmiot doświadczenia, na tej samej zasadzie jak ja, jako podmiot zdolny postrzegać mnie samego jako kogoś należącego do świata jego doświadczenia.⁷

Ricoeurowskie analizy prowadzą do wniosku, że Husserl, podejmując zagadnienie konstytucji Innego, rozpoczyna od sfery *tego*, co własne, i paradoksalnie twierdzi, że Inny – jako Inny – konstytuuje się we mnie i ze mnie. Według Ricoeura to przekonanie cechuje się kolistością, ponieważ milcząco przyjmowanym wzorem tej konstytucji pozostaje konstytucja rzeczy. Ponadto, sfera *tego*, co własne, której ośrodkiem jest cielesność ciała, zostaje przez Husserla uznana za podstawowy

⁶ Zob. P. Ricoeur, *Fenomenologia i hermeneutyka: wychodząc od Husserla...*, przeł. M. Drwięga, [w:] *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwiązania*, wybór tekstów pod red. J. Migasińskiego i I. Lorenc, przy współpracy M. Kowalskiej i A. Ledera, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2006. Na temat Ricoeurowskiego stosunku do fenomenologii Husserla pisałam szczegółowo w artykule pt. *Ricoeur wobec fenomenologii Husserla – ku fenomenologii hermeneutycznej*, „Fenomenologia” 2014, nr 12, s. 117-131.

⁷ P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, s. 150.

analogon ciała innego, zaś według Ricoeura nie można przyjąć, że ciało własne może służyć jako pierwszy analogon przeniesienia, ponieważ wcześniej należałoby założyć, iż jest ono ciałem pośród innych ciał, co sprzeczne jest z postępowaniem Husserla, który – w związku z postulatem dokonania zabiegu *epoché*, przeprowadził redukcję wszystkiego, co dane jest świadomości, do sfery własnej. Husserlowskie ustalenia dotyczące analogicznego przeniesienia, dzięki któremu ciało innego zostaje uchwycone jako ciało żywe, tak samo jak własne, nie prowadzą do rozwiązania problematycznego statusu konstytuowania się Innego we mnie i ze mnie. Dlatego też koncepcja „uchwycenia przez analogię” i „łączenia w pary” (*Paarung*) nie stanowi dla Ricoeura rozwiązania zagadki inności:

Bez końca można omawiać niezliczone warianty pojęcia „uchwycenia przez analogię”; jego zaletą jest to, że nie narusza zagadki inności, a nawet ją pogłębia; inny, oczywiście, nie jest dla mnie kimś absolutnie nieznanym, bo inaczej nie mógłbym nawet o nim mówić; zostaje natomiast „zauważony” nie tylko jako ktoś inny niż ja, w sensie wykluczającym, lecz jako inne „ja”, *alter ego*, w sensie analogii; analogia bowiem zachowuje zasadniczą niepoznawalność doświadczenia innego; w tym sensie ja i inny tak naprawdę nie stajemy razem [...].⁸

Konsekwencją tych analiz jest uznanie przez Ricoeura, że dla fenomenologii Husserla istnieje tylko *ego*, które jest „asocjacyjnie pomnożone”. W tym sensie rozpoznanie Innego, które jest stawką badań Ricoeura, okazuje się niemożliwe. Inny pozostaje niejako niedostępny, ponieważ jego konstytucja jest wyprowadzeniem *alter ego* z *ego*. Francuski filozof odnotowuje jednak wartość analiz Husserlowskich, którą można dostrzec, analizując zagadnienie współ-prezentacji, opartej na „analogizującym ujmowaniu”, która umożliwiła uchwycenie ciała innego jako ciała żywego, tak samo jak uchwytuje się ciało własne. Według Ricoeura tego rodzaju przekroczenie sfery tego, co własne, z którym mamy do czynienia w przypadku statusu współ-prezentacji, ma znaczenie tylko w granicach przeniesienia sensu:

[...] sens *ego* zostaje przeniesiony na inne ciało, które jako ciało żywe nabiera **również** sensu *ego*. [...] Podobieństwo i asymetria odnoszą się do sensu *ego* i do sensu *alter ego*. Jeżeli utrzymamy je w tych granicach, odkrycie Husserla jest nie do przekreślenia.⁹

Można więc stwierdzić, że dla Ricoeura – mimo że analizy Husserla nie pozwalają na adekwatną interpretację rozpoznania Innego – fenomenologia autora *Medytacji kartezjańskich* nadaje inności określone znaczenie, pozwala uznać, że Inny „nie jest skazany na bycie obcym”, lecz może stać się kimś podobnym, kimś, „kto, **jak** ja, mówi »jak«”¹⁰. Jest to, jak stwierdza Ricoeur, „cud analogicznego przeniesienia”, bowiem na jego mocy można przyjmować, że Inny – jak ja – myśli, chce, raduje się, cierpi itd. To zaś w pewnym zakresie prowadzi do odmiennego ujęcia przyjmowanej w punkcie wyjścia badań fenomenologicznych asymetrycz-

⁸ *Ibidem*, s. 151.

⁹ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 556.

¹⁰ Zob. *ibidem*, s. 557.

ności relacji z Innym. Ricoeur nie rezygnuje jednak z początkowego przekonania, iż niemożność rozpoznania Innego w perspektywie stanowiska Husserla wynika z tego, że sama konstytucja Innego została podporządkowana egologicznemu charakterowi badań fenomenologicznych. Podkreśla też, że badania autora *Medytacji kartezjańskich* zakładają istnienie drugiego, choć w swym punkcie wyjścia zawieszają to, co doświadczenie zawdzięcza drugiemu – Husserl niewątpliwie znajduje w fenomenologii transcendentnej miejsce dla Innego, jest to jednak miejsce wyznaczone z pozycji, która uniemożliwia ukazanie wzajemności – będącej fundamentem wzajemnego uznania – jako pewnego sposobu przekraczania asymetryczności relacji z Innym¹¹.

Hiperboliczne ujęcie relacji z Innym – dyskusja z Lévinasem

Drugi z analizowanych przez Ricoeura modeli ujmowania relacji z Innym prezentuje stanowisko Lévinasa, które – podobnie jak ujęcie Husserla – zakłada źródłową asymetrię między „ja” i „Innym”. Francuski autor uznaje, że owa asymetria związana jest z przejściem od bieguna „Innego” w stronę bieguna „ja”, co wynika z usytuowania etyki względem ontologii w roli filozofii pierwszej. Rzeczywiście można stwierdzić, że główną troską filozofii Lévinasa jest określenie etycznego odniesienia do Innego. Istotnym elementem tego dążenia jest poszukiwanie takich form językowych, które mogłyby zapobiec ontologizacji opisywanego zagadnienia; ten właśnie problem stanowi dla Ricoeura jedną z podstawowych płaszczyzn, na których podejmuje on polemikę z myślą Lévinasa w kontekście zagadnienia rozpoznania Innego.

Biorąc pod uwagę ustalenia Ricoeura zawarte w *O sobie samym jako innym*, można stwierdzić, że filozofia Lévinasa stanowi według niego istotną próbę zarysowania ruchu „od innego do mnie”. Francuski filozof wskazuje, że ważnym elementem tej próby jest podjęta przez Lévinasa polemika z Husserlem, która jest wyrazem niezgody autora *Czasu i tego, co inne* na sposób ujmowania Innego przez twórcę fenomenologii. W polemice tej Ricoeur eksponuje zarzut Lévinasa odnoszący się do zagadnienia intencjonalności, która według autora *Całości i nieskończoności* jest najważniejszym tematem filozofii Husserla. Autor *Konfliktu interpretacji* wskazuje, że w przekonaniu Lévinasa intencjonalność wchodzi z zakres filozofii przedstawienia, która w swym statusie może być wyłącznie idealistyczna i solipsystyczna:

¹¹ Tę część polemiki Ricoeura ze stanowiskiem Husserla G. Lubowicka komentuje następująco: „Drugi ukonstytuowany zostaje jako obcy i podobny do mnie samego. Ale ta Husserlowska próba konstytucji jest tylko potwierdzeniem prymatu Ja. Dlatego też, zdaniem Ricoeura, zrównoważona ona być powinna przez jej połączenie z ruchem odwrotnym, z relacją, gdzie (w wymiarze etycznym) priorytet dany jest Drugiemu” (G. Lubowicka, *Sumienie jako poświadczenie. Idea podmiotowości w filozofii Paula Ricoeura*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2000, s. 69-70).

Przedstawić sobie coś – to upodobnić je do siebie, włączyć w siebie, a więc zaprzeczyć jego inności. Analogiczne przeniesienie, będące istotnym wkładem piątej z *Medytacji kartezjańskich*, nie wymyka się spod tego panowania przedstawienia.¹²

Husserlowska koncepcja *Paarung* – jako podlegająca panowaniu filozofii przedstawiania – prowadzi, według Lévinasa, do zaprzeczenia inności Innego, upodobnieniem do siebie, włączeniem w siebie. Ricoeur wskazuje, iż Lévinas dąży do całkowitego zerwania z takim przedstawieniowym ujęciem i w tym celu dokonuje zabiegu hiperbolizacji, która nie jest jednak rodzajem figury stylistycznej. Jest ona zaplanowaną strategią, mającą prowadzić do pojawienia się przesady w argumentacji filozoficznej, po to, by zachować absolutną inność Innego. Komentując strategię zastosowaną przez Lévinasa, Ricoeur stwierdza:

Wydaje mi się, że efekt zerwania związany z tą ideą absolutnej inności wypływa z użycia h i p e r b o l i godnej kartezjańskiego hiperbolicznego wątplenia [...]. Przez hiperbolę, co trzeba z mocą podkreślić, nie należy rozumieć figury stylistycznej, literackiej metafory, lecz systematyczne stosowanie p r z e s a d y w argumentacji filozoficznej. Jako taka, hiperbola okazuje się strategią odpowiednią do spowodowania aktu zerwania związanego z ideą zewnętrżności w sensie absolutnej inności.¹³

To hiperboliczne dążenie Lévinasa do zachowania absolutnej inności Innego doprowadza do wypracowania koncepcji epifanii twarzy. Twarz innego człowieka, która mówi „nie zabijaj”, nie podlega porządkowi przedstawiania; Inny jest więc tym, który wzywa do odpowiedzi. Ricoeur wskazuje, iż w filozofii Lévinasa mamy do czynienia ze strukturą odwrotną niż u Husserla: tam początek ruchu pochodził z „ja” ku Innemu, tu zaś ruch pochodzi od Innego, początek ten jest więc wobec „ja” zewnętrzny:

W relacji odwrotnej – Husserlowskiego „uchwycenia przez analogię” – twarz łączy transcendencję z epifanią. Epifania jednakże nie jest „uchwyceniem przez analogię”, lecz objawieniem *sui generis*. „Ja”, zagadnięte, zostaje wyrwane ze stanu odosobnienia i rozkoszowania się sobą oraz wezwane do odpowiedzi.¹⁴

Epifania twarzy nie należy do porządku przedstawiania; twarz jest tym, co narzuca się z taką mocą, że nie można pozostać obojętnym na jej wezwanie, jest się jej zakładnikiem. Założenie o pierwotnej, radykalnej asymetryczności w relacji międzyosobowej, kwestia bycia zakładnikiem Innego – te elementy stanowiska Lévinasa są dla Ricoeura szczególnie problematyczne. Ich potencjalną konsekwencją, jak wskazuje autor *O sobie samym jako innym*, jest ostatecznie problem w postaci niemożności odróżnienia mistrza sprawiedliwości od kata. Problem ten staje się przedmiotem analiz Ricoeura, które są skupione wokół zagadnień przedstawionych przez Lévinasa w książce *Inaczej niż być lub ponad istotą*.

¹² P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 558. Systematyczne omówienie stosunku Lévinasa do filozofii Husserla – zob. R. Bernet, *Lévinas's critique of Husserl*, [w:] *The Cambridge Companion to Lévinas*, ed. by S. Critchley, R. Bernasconi, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 82-99.

¹³ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 560.

¹⁴ P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, s. 154.

Wskazaną wyżej pracę Lévinasa Ricoeur interpretuje jako pogłębione rozwinięcie użycia strategii hiperbolicznej, hiperbola zostaje wyolbrzymiona do uzyskania postaci paroksyzmowej – w związku z tym Inny jest tym, który nawiedza i prześladowa, czyniąc z „ja” zakładnika. Ricoeur uznaje, iż paroksyzm takiego hiperbolicznego ujęcia wynika u Lévinasa z przyjęcia skrajnej hipotezy:

[...] że Inny nie jest tu już mistrzem sprawiedliwości, jak to było w *Całości i nieskończoności*, lecz tym, kto krzywdzi, i kto jako krzywdziciel wymaga jednak aktu przebaczenia mu i pokuty za niego.¹⁵

Teza Lévinasa staje się więc problematyczna wówczas, gdy weźmie się pod uwagę sytuację, w której Inny nie jest nauczającym mistrzem, ale krzywdzicielem i oprawcą, potrzebującym niewolnika. Można więc stwierdzić, że radykalizm stanowiska Lévinasa generuje problem sytuacji, w której „ja” zostaje pozbawione jakiegokolwiek autonomii. „Ja” istnieje wyłącznie jako „ja” w bierniku; pragnie oddania się za Innego, jest ogarnięte jego obsesją¹⁶. Ricoeur – chcąc uniknąć tej etycznej skrajności cechującej stanowisko Lévinasa – ujmuje relację „ja – inny”, uwypuklając kwestię wzajemnego uznania między podmiotami, którym powinna przysługiwać zdolność do rozróżniania i rozpoznawania mistrza sprawiedliwości od kata.

Można stwierdzić, że dla autora *Dróg rozpoznania* fundamentalna wątpliwość odnosząca się do stanowiska Lévinasa związana jest z przyjęciem radykalnej asymetrii między podmiotami i niemożnością zbudowania wzajemności między nimi:

[...] w jaki sposób filozofia źródłowej asymetrii między mną a innym, asymetrii ujmowanej w kontekście etycznego prymatu innego, może mówić o wzajemności między dwoma nierównorzędnymi partnerami.¹⁷

Skupiając swe rozważania na pracy *Inaczej niż być lub ponad istotą*, Ricoeur uwypuklił wskazaną przez Lévinasa „stawkę” tej książki – określenie związku, jaki ma być ustanowiony pomiędzy etyką odpowiedzialności a ontologią, z przeznaczeniem języka jednego i drugiego: Mówienia – ze strony etyki i tego, co powiedziane – ze strony ontologii¹⁸. Lévinasowi zależy na tym, aby operować takimi formami językowymi, które mają zapobiegać ontologizacji owego opisywanego „Inaczej”, które zakłóca porządek bycia z tego względu, iż jest od niego ważniejsze i uprzedniejsze. Lévinas szuka więc takiego języka, który nie prowadziłyby do

¹⁵ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 563.

¹⁶ W tym kontekście słusznie zauważa Krystyna Świąćicka, iż filozofia autora *Inaczej niż być lub ponad istotą* głosi swoistego rodzaju etyczny solipsyzm: „[...] powstaje sytuacja szczególnie paradoksalna, bowiem – mocą osobliwej dialektyki – dochodzimy do swego rodzaju etycznego solipsyzmu, jako że jedynym podmiotem etycznego działania mogą być tylko ja sam – ogarnięty całkowicie obsesją innego” (K. Świąćicka, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1993, s. 132).

¹⁷ P. Ricoeur, *Drugi rozpoznania*, s. 155.

¹⁸ Zob. P. Ricoeur, *Autrement. Lecture d'autrement...*, s. 1.

ponownego wtrącenia Mówienia w to, co powiedziane, pisząc o tym poszukiwaniu w następujący sposób:

I n a c z e j n i ż b y ć, którego od początku poszukujemy, w chwili gdy się przed nami ukazuje, zostaje zdradzone w tym, co powiedziane, dominującym nad mówieniem, które je wypowiada. [...] Należy bowiem zastanowić się, czy praźródłowość Mówienia (czy anarchiczność i beźródłowość, jak je nazywamy) musi zdradzać siebie, ukazując się w pewnym temacie (czy możliwa jest jakaś anarcheologia), oraz czy można ograniczyć tę zdradę; czy możemy zarazem wiedzieć i wyzwolić to, co wiemy [*le su*], z piętn, jakie odciska na nim tematyzacja podporządkowująca je ontologii.¹⁹

Chęć uniknięcia czy ograniczenia zdrady etycznego, praźródłowego Mówienia na rzecz tego, co ontologicznie powiedziane, jak przyznaje to sam Lévinas, to zamiar zuchwały. Wydaje się, iż autorowi *Całości i nieskończoności* chodzi o opisanie pewnego fundamentalnego impulsu etycznego, będącego jednocześnie „poza byciem” i „wyjątkiem w byciu”, który generuje nakaz wzięcia absolutnej odpowiedzialności za Innego. Jednak próba stworzenia takiego dyskursu, który chroniłby Mówienie przed wtrąceniem w to, co powiedziane, jest z gruntu paradoksalna, bowiem jako taka – sama rozgrywa się w ramach dyskursu tego, co powiedziane, dlatego też Ricoeur odnotowuje:

A jednak m ó w i s i ę, gdy w książce – tonem, rzec by można, deklaratywnym, by nie powiedzieć: kerygmatycznym – nieustannie opowiada się o bliskości, odpowiedzialności, o substytucji prześladowcy.²⁰

W konsekwencji autor *Symboli zła* wskazuje na problem samego języka, który byłby w stanie udźwignąć czy wyrazić intencje projektu etyki oderwanej od ontologii; języka, który byłby w stanie zachować nieredukowalność Mówienia w stosunku do tego, co powiedziane:

[...] ale trzeba też jednocześnie dążyć do przyznania artykulacji językowej temu, w i m i e n i u c z e g o jest się wezwanym i zapewnionym o władzy, powinności, głoszeniu pierwszeństwa etyki odpowiedzialności w stosunku do „dążenia, które prowadzi byt ku istocie rzeczy”.²¹

Problematyczny status opisanego Mówienia językiem nieontologicznym rozwiązany jest przez Lévinasa następująco: Mówienie nie jest czynną formą tego, co powiedziane; należy je rozpoznać jako z gruntu etyczne i fundujące porządek powiedzianego. Ostatecznie autor *Czasu i tego co inne* charakteryzuje Mówienie jako odpowiedzialność za innego człowieka, która poprzedza to, co powiedziane²². Wydaje się zatem, że Lévinas w punkcie wyjścia poszukuje odpowiedniego języka do opisu Mówienia, by potem stwierdzić, że język taki nie jest do końca potrzebny,

¹⁹ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000, s. 17.

²⁰ P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, s. 156.

²¹ P. Ricoeur, *Autrement. Lecture d'autrement...*, s. 2.

²² Zob. E. Lévinas, *op. cit.*, s. 77.

ze względu na wyjątkowość opisywanego fenomenu, ze względu na „cud etyki”, którego Mówienie dokonuje w bezgranicznej bierności odpowiadania za Innego.

Jednak – jak stwierdzono wcześniej – wezwanie do odpowiedzialności za Innego, które Lévinas ujmuje w kategoriach świętości, powagi i dostojności, wyrażone jest za pośrednictwem strategii hiperbolicznej. Za szczególnie problematyczny wynik jej użycia Ricoeur uznaje wprowadzoną przez Lévinasa triadę bliskości, odpowiedzialności i substytucji, która jeszcze bardziej eksponuje wątek związany z istnieniem traumy prześladowanego, oskarżeniem płynącego od Innego, koniecznością ponoszenia winy²³. Skrajność, z jaką Lévinas podejmuje problem Innego, doprowadza go do uznania, że „dzięki kondycji zakładnika możliwa jest na świecie litość, współczucie, wybaczenie, bliskość” – to właśnie twierdzenie Ricoeur uznaje za paradoksalne. Okazuje się bowiem, że prześladowanie przez Innego stanowi podstawę solidarności na świecie, w którym zniewaga ma być równocześnie apelem o życzliwość. Bierność podlegania Innemu – jako warunek bliskości – to dla Ricoeura wymóg nieludzki:

Nie wiem, czy czytelnicy uchwycili niezwykłość tego paradoksu polegającego na tym, że niegodziwość wyraża skrajną bierność kondycji etycznej. To od pełnej niesprawiedliwości „zniewagi”, wymaga się, aby oznaczała apel o życzliwość [...].²⁴

Ricoeur wskazuje, iż Lévinas w swym projekcie etyki bez ontologii dochodzi do wypracowania swoistej „topologii przemocy wymierzonej”, która rozpościera się od opisu znaczenia Innego dla „ja” do opisu zniewagi pochodzącej z jego strony, której to zniewadze należy ulec. Francuski filozof podaje w wątpliwość kwestię zasadności takiej topologii i zastanawia się, czy może być ona w ogóle określona mianem projektu etycznego.

Ricoeurowska krytyka myśli Lévinasa pozwala zauważyć, że wyznaczenie Innemu pozycji pierwszoplanowej (w sensie etycznego determinowania) nie chroni przed uwikłaniem się w zaulek solipsyzmu. Autor *Konfliktu interpretacji* zauważa, iż nieobecna po stronie Lévinasowskiego podmiotu wezwanego autonomia działania, powoduje, iż *de facto* Inny nie może być autentycznie bliskim. Absolutne oddalenie między wezwanym „ja” a nauczającym Innym decyduje o braku wzajemnego przekonania, że można uznać się nawzajem i liczyć na odwrócenie się ról, gdy Inny – z przekonaniem o wzajemności – weźmie odpowiedzialność za mnie. Po raz kolejny powraca zatem kwestia wzajemnego uznania, której podobnie jak Husserl, nie docenił także Lévinas. Nie można jednak zaprzeczyć, że postulat etycznej charakterystyki relacji z Innym, tak wyraźnie uwypuklający się w pracach Lévinasa, stanowi istotny składnik stanowiska autora *Czasu i opowieści*, co wynika m.in. właśnie z Ricoeurowskiego „rozpoznania” myśli Lévinasa²⁵.

²³ P. Ricoeur, *Autrement. Lecture d'autrement...*, s. 20.

²⁴ *Ibidem*, s. 24.

²⁵ W kontekście Ricoeurowskiej oceny stanowiska Lévinasa (przy uwzględnieniu relacji autora *Calości i nieskończoności* do filozofii Heideggera i Naberta) – zob. P. Ricoeur, *Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage*, [w:] *idem*, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Éditions du Seuil, Paris 1994, s. 81-103; P.L. Bourgeois,

Ku rozpoznaniu wzajemnemu

Ricoeurowskie analizy poglądów Husserla i Lévinasa na temat problematyki rozpoznania Innego wskazują na teoretyczne trudności, które są w nich obecne ze względu na przyjęcie założenia o źródłowej niesymetryczności relacji „ja” z „Innym”. Każde z tych ujęć zostaje przez Ricoeura ocenione i – jak się wydaje – docenione, jednak dostrzega on konieczność wypracowania alternatywnej koncepcji, w której istotną rolę odgrywa wzajemność traktowana jako kategoria egzystencjalna. W tym kontekście Ricoeur stwierdza:

Oba ujęcia mają swoje uzasadnienia i ze względu na nasz własny dyskurs nie musimy bynajmniej opowiadać się za jednym bądź drugim. Istotne jest dla nas natomiast, jak usilnie każda z obydwu stron dąży do tego, aby przezwyciężyć utrzymującą się w pewien sposób w tle doświadczenia wzajemności asymetrię, i nie pozwala ukazywać wzajemności jako po wszystkie czasy nieskończonego wychodzenia poza asymetrię²⁶.

Zagadnienie rozpoznania ujętego jako wzajemne uznanie odsyła do problematyki podmiotowości, rozwijanej przez Ricoeura na kartach pracy *O sobie samym jako innym*. Warto więc wskazać, że francuski autor wypracował koncepcję hermeneutyki siebie, której naczelnym tematem jest wyróżnienie tożsamości w sensie *idem* oraz *ipse*, przy czym tożsamość w sensie *idem* jest tożsamością tego, co jednakowe, zaś tożsamość w sensie *ipse* jest tożsamością siebie samego. Tożsamość w sensie *idem* ma charakter substancjalny i związana jest z trwałymi dyspozycjami, zaś tożsamość w sensie *ipse* „nie pociąga za sobą żadnego twierdzenia dotyczącego rzekomo niezmiennego jądra osobowości”²⁷. Odpowiadając na pytanie „co to znaczy, że jestem sobą?”, nie można posłużyć się bezpośrednim wglądem, konieczne jest zapośredniczenie w postaci analizy i interpretacji różnych form własnego działania. Owo zapośredniczenie decyduje o tym, że idea sobości (*soi*) jest pomyślana jako z gruntu antysolipsystyczna.

Ricoeur wskazuje, iż tożsamość w sensie *ipse* może być ujęta na sposób dochowania słowa danego w obietnicy. Zachowanie siebie jest warunkiem tożsamości *ipse* w czasie. Jak zauważa Małgorzata Kowalska:

Sobą pozostaje ten, kto niezależnie od zachodzących w nim zmian fizycznych i psychicznych dochowuje wierności podjętym zobowiązaniom. Zobowiązanie nie jest zaś nigdy zobowiązaniem tylko wobec siebie, ale także i przede wszystkim wobec innego człowieka.²⁸

Dotrzymanie obietnicy jest według Ricoeura wyzwaniem rzuconym czasowi; zmieniają się ludzkie poglądy i pragnienia, ale mimo upływu czasu, słowo dane

Ricoeur and Levinas. *Solicitude in Reciprocity and Solitude in Existence*, [w:] Ricoeur as Another. The Ethics of Subjectivity, ed. by R.A. Cohen, J.L. Marsh, State University of New York Press, New York 2002, s. 109-126.

²⁶ P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, s. 149.

²⁷ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 8.

²⁸ M. Kowalska, *Wstęp. Dialektyka bycia sobą*, [w:] P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. XX.

w obietnicy może być dotrzymane. Owo zobowiązanie do dotrzymywania własnych obietnic francuski filozof określa mianem zasady wierności. Zasada ta funkcjonuje w dialogicznej strukturze, która obejmuje dwie osoby:

[...] tę, która obiecuje, i adresata obietnicy, względem którego ta pierwsza się zobowiązuje – oraz jako struktura pluralna, obejmująca ewentualnie świadka, wobec którego zobowiązanie zostaje podjęte.²⁹

Etyczna charakterystyka bycia sobą musi – według Ricoeura – uwzględnić dwa momenty: pozytywną samoocenę (*self-esteem*) oraz szacunek wobec samego siebie (*self-respect*). Oba te czynniki decydują o możliwości istnienia dialogicznej relacji, umożliwiając charakterystykę rozpoznania jako wzajemnego uznania:

Nie mogę wyrazić uznania dla samego siebie, nie przypisując innemu takiej samej zdolności, by cenić samego siebie jako osobę do czegoś zdolną. Podobnie jak ja, możesz określić samego siebie jako osobę zdolną – osobę odpowiedzialną za swoje słowa i za swoje działania. Właśnie tę możliwość wzięcia na siebie odpowiedzialności przypisuję ci tak, jak samemu sobie.³⁰

Jak widać, w etycznej charakterystyce bycia sobą istotne jest uznanie zarówno siebie samego, jak i Innego, w tym właśnie sensie rozpoznanie może być traktowane jako wzajemne uznanie. Warto też podkreślić, że Ricoeur eksponuje podmiotową zdolność do czegoś: pozytywna samoocena oraz szacunek dla samego siebie są każdorazowo skierowane na osobę jako zdolną do czegoś. Okazuje się zatem, iż dla autora *O sobie samym jako innym* warunkiem bycia sobą jest zdolność działania.

Koncepcja Ricoeura jest próbą pokazania, że nie daje się – za Husserlem – wyprowadzić *alter ego z ego* oraz że niemożliwe jest – za Lévinasem – zastrzeżenie dla Innego wyłącznej inicjatywy wzywania do odpowiedzialności. Możliwość hermeneutyki siebie wynika więc ostatecznie z tego, że ruch od tego samego ku Innemu i od Innego ku temu samemu uznane zostają przez Ricoeura za dialektycznie komplementarne:

Te dwa ruchy nie znoszą się, ponieważ jeden rozwija się w gnozeologicznym wymiarze sensu, drugi – w etycznym wymiarze nakazu. Wezwanie do odpowiedzialności wedle drugiego wymiaru odsyła do możliwości samooznaczenia się, przenoszonej w pierwszym wymiarze na każdą trzecią osobę, co do której zakłada się, że jest zdolna powiedzieć „ja”. [...] Gdyby nie liczył na mnie inny, czy byłbym zdolny dochować danego przeze mnie słowa, zachować siebie?³¹

Francuski filozof w swym dialektycznym sposobie ujmowania odrębnych horyzontów nie chce wybierać między prymatem siebie a prymatem Innego. Jest to zgodne z intencją wyrażoną przez Barbarę Skargę, która wskazuje, że zdrowy

²⁹ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 442.

³⁰ P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, przeł. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 1992, s. 43.

³¹ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 566-577.

rozsądek poucza o tym, iż w ludzkim doświadczeniu świadomość siebie współgra z aspiracją ku temu, co inne³².

Biorąc pod uwagę te ustalenia, można dostrzec, w jaki sposób problematyka podmiotowości w filozofii Ricoeura – uwypuklająca związek między byciem sobą a innością – wiąże się w sposób zasadniczy z tematem wzajemności, osadzonym przez Ricoeura w perspektywie „filozofii rozpoznania”, która zmierza także do rozpoznania Innego. Francuski autor nieustannie podkreśla, iż wzajemne uznanie między podmiotami stanowi warunek, dzięki któremu obie strony relacji zachowują swoją odrębność:

W pojęciu tożsamości znajduje się jedynie idea tego samego, podczas gdy uznanie jest pojęciem łączącym w sobie bezpośrednio odmienność, która umożliwia dialektykę tego samego i innego. Żądanie tożsamościowe zawsze zawiera element gwałtu wobec innego. Poszukiwanie uznania, przeciwnie, implikuje wzajemność.³³

Można więc stwierdzić, że hermeneutyka siebie – zakładając konieczność uwzględnienia inności Innego, na którego wezwanie należy odpowiedzieć – ma charakter etyczny. Inny jest dla Ricoeura tym, wobec którego należy dochować słowa danego w obietnicy, który wymaga uznania, szacunku i troski.

Zakończenie

Zapowiedzi filozoficznych badań poświęconych rozpoznaniu Innego pojawiły się już we wczesnej twórczości Ricoeura, można je dostrzec np. w jego rozważaniach na temat za pośredniczenia pracy i słowa:

Słowo wątpliwe jest przede wszystkim słowem skierowanym do kogoś drugiego. Ten drugi odpowiada. I w odpowiedzi jest w pełni drugą osobą; to już nie owo „to”, charakterystyczne dla fabrycznego wytworu, ale „ty”, które odpowiada³⁴.

Ta wypowiedź Ricoeura pojawia się w kontekście jego rozważań dotyczących statusu dialogu, który dla filozofa jest nieodłącznym elementem świata ludzkiej pracy. Ricoeur wskazuje, że dialog jest relacją między osobami, dzięki niemu istnieje możliwość przyswojenia Innego jako „ty”. Relacji z Innym nie można – według niego – sprowadzić do wymiaru społecznego, Inny nie daje się określić przez wykonywaną funkcję społeczną.

W tym kontekście francuski filozof posługuje się kategorią „bliźniego”, blisko związaną z tematem wzajemności. Punktem wyjścia rozważań Ricoeura staje się biblijna przypowieść o Samarytaninie. Postać ta reprezentuje kategorię Obcego w ramach konkretnej struktury społecznej – Obcy nie zajmuje określonej pozycji

³² Zob. B. Skarga, *Emanuel Levinas. Kultura immanencji*, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 9, s. 146.

³³ P. Ricoeur, *Krytyka i przekonanie. Rozmowy z François Azouvim i Markiem de Launay*, przeł. M. Drwięga, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003, s. 90.

³⁴ P. Ricoeur, *Praca i słowo*, [w:] *idem*, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, przeł. M. Łukasiewicz, wybór i wstęp S. Cichowicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1991, s. 95.

w społeczeństwie, nie ciąży na nim żaden społeczny obowiązek. Należy jednak przyglądać się Samarytaninowi nie z punktu widzenia jego miejsca w strukturze społecznej. Dla Ricoeura figura Samarytanina stanowi bowiem przesłankę, aby wskazać, że bycie osobą realizuje się dzięki gotowości spotkania z Innym:

Tak jak Samarytanin jest osobą dzięki swej gotowości spotkania się z innym, tak samo jego „współczucie” jest odruchem, który nie liczy się z rolą społeczną, z zajmowanym stanowiskiem i pełnioną funkcją; współczucie to tworzy nową ponadsocjologiczną więź wzajemności między osobą a jej partnerem.³⁵

Kategoria wzajemności przekracza, zdaniem Ricoeura, nie tylko poziom refleksji socjologicznej, ale wykracza również poza poziom samej struktury społecznej. W konsekwencji autor *Symboliki zła* wskazuje, że nie może istnieć dziedzina, którą dałoby określić mianem socjologii bliźniego, choć sama kategoria „bliźniego” zachowuje wartość antropologiczną. Te uwagi Ricoeura zapowiadają jego późniejsze rozważania poświęcone problematyce wzajemnego uznania (wątek „wezwania do odpowiedzialności” będący przedmiotem dyskusji z Lévinasem) i sygnalizują trudności ujmowania relacji „ja – inny”. Rozpoznanie Innego – zachowujące wspomnianą korelację między byciem sobą a innością – jest bowiem, jak przyznaje sam Ricoeur, niełatwym zadaniem, ponieważ „nie wiemy, kiedy naprawdę docieramy do ludzkiej osoby”.

Trudności towarzyszące ujmowaniu relacji „ja – inny”, które Ricoeur uwypuklił w kontekście dyskusji ze stanowiskami Husserla i Lévinasa, doprowadziły go ostatecznie do wyeksponowania jednego ze znaczeń rozpoznania – właśnie jako wzajemnego uznania. Na kartach *Dróg rozpoznania*, co podkreśla filozof, śledzimy – jako czytelnicy – pewną trajektorię, na którą składają się związane ze sobą tematy: tożsamości, inności oraz uznania (i nieuznania), prowadzącą ostatecznie do tezy wskazania, że „Bycie uznanym, o ile w ogóle osiągalne, oznaczałoby, że każdy otrzymuje całkowite zapewnienie swojej tożsamości dzięki uznaniu przez innego”³⁶. To uznanie jawi się także Ricoeurowi jako fundament rozwijania ładu i pokoju społecznego, będąc jednocześnie wyrazem autonomii człowieka, który jako istota zdolna do działania (*l'homme capable*) nieuchronnie spotyka i konfrontuje się z Innym. Stąd też wynika postulat, by te spotkania z Innym opierać właśnie na wzajemnym uznaniu.

³⁵ P. Ricoeur, *Socjusz a bliźni*, [w:] *idem*, Podług nadziei, s. 113.

³⁶ P. Ricoeur, *Drugi rozpoznania*, s. 254.

Krystyna Bembenek

The Problem of the Recognition (*reconnaissance*) of Another in the Context of Ricoeurian Discussion with Husserl's and Lévinas's Philosophy

Abstract

The aim of the article is to present some aspects of Paul Ricoeur's thought, especially his reflection on the problem of the recognition of Another. Firstly I present Ricoeur's understanding of *reconnaissance* (as the identification and as the mutual recognition). Then I demonstrate the main aspects of Ricoeurian interpretation of Husserl's and Lévinas's philosophical standpoints. They assume that a relation to Another has primordially asymmetric character which leads to some problems with a recognition of reciprocity. In response to this Ricoeur formulates the idea of a mutual recognition which includes two dialectical aspects: the self and the otherness.

Keywords: Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas, Edmund Husserl, *reconnaissance*, relation to Another, epiphany of the face, reciprocity.