

Olga Bialer

Pomiędzy hermeneutycznym rozumieniem w dialogu a etyką odpowiedzialności. Hansa-Georga Gadamera oraz Emmanuela Levinasa droga ku Innemu

Zdolność rozumienia jest podstawową dyspozycją człowieka, która realizuje się w jego współżyciu z innymi, a w szczególności dokonuje się na drodze języka oraz rozmowy.

H.-G. Gadamer, *Tekst i interpretacja*

Odpowiedzialność za innego człowieka jest Mówieniem poprzedzającym wszelkie Powiedziane. Zdziwiająca mówienie odpowiedzialności za innego stawia czoło byciu; jest rozzerwaniem istoty, bezinteresownością narzuconą przez przemoc, która jest dobra.

E. Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*

Słowa kluczowe: *hermeneutyka, etyka, dialog, Inny/Drugi, relacja etyczna, odpowiedzialność, rozumienie, interpretacja*

Wstęp

Hans-Georg Gadamer – szacowny klasyk hermeneutyki, autorytet dla szerokiej rzeszy specjalistów, od filozofii współczesnej, społecznej i politycznej po retorykę, literaturoznawstwo czy estetykę; zachwyca przejrzystością myśli, konsekwencją i pięknym, precyzyjnym językiem. Z drugiej strony Emmanuel Levinas – prawdopodobnie najwybitniejszy przedstawiciel nurtu filozofii spotkania, twórca kontrowersyjnej, budzącej intuicyjny i merytoryczny opór etyki, a także specyficznego, nie do końca jasnego języka; niewyczerpane źródło

inspiracji, postać, na którą lubią się powoływać zarówno mediatorzy dialogu międzykulturowego czy liberalne odłamy katolicyzmu, jak i kontestatorska lewica oraz antyglobaliści. Zestawienie tych dwóch myślicieli może się wydać zaskakujące. Przyszynają, że o wiele bliżej Gadamerowi do innych hermeneutów, jak choćby Paula Ricoeura, który rozwinął znacznie bardziej umiarkowaną teorię etyczną, czy nawet, z obszaru bliskiej Levinasowi filozofii dialogu, do Martina Bubera, podkreślającego wzajemność stron w relacji.

Celem niniejszej pracy jest wykazanie, że pomimo zasadniczych różnic, tkwiących i w samych założeniach, i w konkretnych rozwiązaniach, podstawowe intuicje obu filozofów oraz ścieżki ich myślenia bardzo często się zbiegają. Zależy mi na przedstawieniu zarówno zasadniczych różnic, jak również punktów stykowych, na dowód, że obie koncepcje to nie linie równoległe, lecz przenikające się fale wzajemnych inspiracji, a zarazem doskonały przykład dialogu, stanowiącego przecież podstawę jakiegokolwiek rozumienia i porozumienia.

Pragnę pokazać, że wśród najważniejszych zagadnień znajdujących się w Gadamerowskim kręgu zainteresowań, jak chociażby problem języka, tradycji czy prawdy, dostrzeżemy te same intuicje, które były udziałem Emmanuela Levinasa. Kluczowe dla Levinasa elementy, jak odniesienie osobowe do Innego, w przeciwieństwie do przedmiotowego oraz poznawczego, a także krytyka monizmu metafizycznego, idei całości i jedności, możemy z łatwością odnaleźć również w filozofii Gadamera. Poszanowanie odmienności i odrębności Innego stanowi podstawę głównych kategorii hermeneutyki: mowy, tradycji, dziejów i rozumienia.

Gunter Scholtz¹, twórca konkurencyjnej dla Gadamera teorii hermeneutycznej oraz obrońca przedontologicznych hermeneutyk, próbuje pokazać, że wyjście od języka i językowości rozumienia ogranicza hermeneutykę Gadamera do interpretacji tekstów i wypowiedzi, a więc mów i rozmów. Jego zdaniem, nacisk położony na prawdę tekstu wyrzuca poza obszar rozumienia wszystko to, czego prawdy uznać nie chcemy lub nie możemy (jak np. mowy Hitlera), przekształcając je – kontrfaktycznie – w to, co niezrozumiałe. Zauważmy jednak, iż już w pochodzącym z 1985 roku tekście *Freundschaft und Selbsterkenntnis* Gadamer, znany głównie jako twórca filozofii hermeneutycznej, przyznał, że od najwcześniejszych lat swojej działalności uniwersyteckiej interesował go problem Innego². Wyznanie to może wydawać się o tyle zaskakujące, iż Gadamer nie jest wprost kojarzony z nurtem filozofii spotkania. Zdajemy sobie oczywiście sprawę z dialogicznego ujęcia rozumienia w hermeneutyce,

¹ G. Scholtz, *Interpretandum w filozoficznej hermeneutyce Gadamera*, w: *Gadamer verstehen – Understanding Gadamer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003.

² Por. H.-G. Gadamer, *Freundschaft und Selbsterkenntnis. Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, t. 7: *Griechische Philosophie*. 3. *Plato im Dialog*, Tübingen 1991, s. 398.

z wpływu retoryki na myśl Gadamera, nie istnieje jednak zbyt wiele tekstów, w których niemiecki filozof bezpośrednio podejmowałby kluczowe zagadnienia szeroko pojętej etyki. We wspomnianym tekście Gadamer powołuje się na referat, który wygłosił w roku 1928. Miał już wówczas zastanawiać się nad problematyką Innego w filozofii. Wspomina, że na te zainteresowania wpłynęły w znaczącym stopniu wczesne prace M. Bubera, F. Rosenzweiga, F. Ebnera czy K. Bartha³.

U początków swojej kariery, pozostając głównie pod wpływem starożytnej filozofii greckiej, Gadamer szukał odpowiedzi między innymi w koncepcji przyjaźni Arystotelesa. Później, w *Prawdzie i metodzie*, wysunął swoją własną propozycję możliwości stworzenia jakiegoś „my” w dialogu, próbując jednocześnie zachować radykalną obcość Innego. Jest to widoczne w opisanym przez niego figurze stapiania się horyzontów rozumienia. Propozycja ta była próbą rozwiązania pojawiającej się w filozofii Levinasa sprzeczności pomiędzy zupełną odmiennością Innego a dyskursem.

Czy Gadamerowska hermeneutyka, nawiązująca do Arystotelowskiej koncepcji *fronesis*, mogłaby stanowić receptę na kryzys współczesnej etyki w sensie klasycznym? Z pewnością trudno byłoby na jej bazie skonstruować równie mocną alternatywną teorię etyczną, ponieważ hermeneutyka zyskuje określoność dopiero w konkretnej sytuacji działania, a zatem ma z założenia charakter partykularny, nie zaś uniwersalny. Jednakże, jak przekonują inni przedstawiciele tego nurtu – Günter Abel, Hermann Lang, Gianni Vattimo⁴ – hermeneutyczne procedury interpretacyjne implikują *a priori* postawę etycznej otwartości na Innego. Wymiar etyczny zakorzeniony jest bowiem w samym procesie rozumienia, a więc w nieustannej konfrontacji z tym, co obce, w zmierzaniu się z własnymi przesądami i stopniowym przyswajaniu sobie innych punktów widzenia. W takim ujęciu, źródłem etyki nie będzie więc ani narzucona z góry norma, ani Kantowski nakaz moralny, ani nawet jakieś subiektywne przeświadczenie, lecz czyste rozumienie.

1. Hermeneutyczne antidotum na kryzys filozofii moralności?

Etyka w sensie klasycznym, a więc poczynając od tradycji Platońskiej, poprzez Kantowską i Schelerowską, po Hartmannowską, zdążyła wypracować swój własny język, dzięki czemu była w stanie z prawie analityczną dokładnością

³ Por. tamże.

⁴ H.-M. Schönherr-Mann (red.), *Hermeneutik als Ethik*, Wilhelm Fink Verlag, München 2004.

zakreślić obszar badań, a także sformułować precyzyjne ontologiczne podstawy fenomenu etycznego. Natrafiła ona jednak na wyzwania nowoczesności, z którymi boryka się od dziesięcioleci, a którym przy swojej wąskiej specjalizacji nie potrafi do końca sprostać. Dzieje się tak między innymi dlatego, że poprzez swoje obiektywizujące i z założenia ahistoryczne podejście nie jest ona w stanie uwzględnić ani partykularnego wymiaru sytuacji działania etycznego, ani wpływu dziejowej tradycji na etos konkretnej jednostki, ukształtowany na drodze wychowania czy zakorzenienia w danej społeczności, kulturze i tradycji.

Co prawda zależności pomiędzy etyką a hermeneutyką nie są nowym przedmiotem badań hermeneutów, jednak współcześnie, kiedy mamy do czynienia zarówno z kryzysem tradycyjnej etyki, jak i niestety stopniową utratą roli, jaką na scenie intelektualnej oraz w publicznej debacie pełnią szeroko pojmowane nauki humanistyczne, w tym również filozofia, to właśnie porozumienie na styku etyki i hermeneutyki może stanowić doskonałą receptę na ów kryzys, przyczyniając się zarazem do przywrócenia rangi samej filozofii. Rozważania nad jakością rozmowy w debacie, intelektualną przemocą w dialogu, którą jest narzucanie rozmówcy własnych przekonań, hermeneutyczne otwarcie się na Innego, pełne wyrozumiałości i szacunku dla odmiennych opinii, mogą się okazać niezwykle cennym narzędziem w toczącym się dialogu międzyreligijnym, uwzględniającym różnice kulturowe, czy w powszechnej debacie etycznej na temat wytyczania granic dla postępu technologicznego i medycznego. Jak zauważa Andrzej Przyłębski:

Żyjemy w świecie, w którym nie istnieją i właściwie nigdy nie istniały żadne wspólne wartości najwyższe, w którym wątpliwe stały się uniwersalne standardy etyczne, podobnie jak uniwersalna interpretacja ludzkich działań. W reakcji na to filozofia hermeneutyczna – czy też, mówiąc szerzej: perspektywa hermeneutyczna – podnosi znaczenie zalet (cnót) takich jak skromność, tolerancja, wyrozumiałość, otwartość na świat i to, co w nim odmienne od naszych wzorców, poglądów, wartości. Skoro brak ostatecznych pewników, to trudno zgodzić się z tym, iż wyznacznikiem sensu rzeczywistości ma być poznanie dokonujące się w naukach przyrodniczych. Równie poważnym, jeśli nie poważniejszym zadaniem, przed którym stoi ludzkość jest zrozumienie fundamentalnego znaczenia tzw. *Lebensweltu*, świata naszego życia, z którego i dla którego działamy i poznajemy⁵.

Warto zauważyć, że od czasu gdy Gadamer około 1973 roku zaczął mówić o hermeneutyce jako filozofii praktycznej, podstawowe kategorie filozofii hermeneutycznej, jak rozumienie, otwarcie czy porozumienie, nabrały silnie etycznego zabarwienia, stając się swoistym nakazem moralnym, oddającym sprawiedliwość wszelkiej odmienności. Włodzimierz Lorenc pisze:

⁵ A. Przyłębski, *O teorii hermeneutycznej Gadamera. Przegląd literatury*, „Principia” 2005/2006.

Wyjście od człowieka konkretnego i już ukształtowanego stanowi realizację zamysłu Gadamera poprowadzenia dalej odrotu od Heideggera transcendentnego ujmowania siebie (...). Szczególnie doniosłe okazuje się to, iż człowiek pozostaje w pewnej relacji ze światem, że odnosi się stale do świata, żyje tu i teraz, będąc istotą aktywną i działającą (...). Decydujące dla człowieka jest bowiem to, iż dąży on do realizacji tego, co uważa za dobre. Znaczy to, że Gadamer zainteresowany jest człowiekiem w perspektywie praktycznej, tzn. jego dążeniem pozostaje odnalezienie podstaw do preferowania jednej możliwości działania nad inną⁶.

Z kolei w serii wywiadów, jakie przeprowadził z Gadamerem jeden z jego najstarszych włoskich uczniów, Riccardo Dottori⁷, klasyk hermeneutyki wyłożył jasno swoje przywiązanie do filozofii *praxis* oraz do jej etycznego aspektu. Gadamer przedstawia początki swojej myśli filozoficznej, odnosząc się do pojęcia *fronesis*, czyli wiedzy praktycznej, którą następnie rozwinął w kierunku podkreślenia znaczenia dialogu. *Fronesis* dotyczy namysłu nad tym, co dla człowieka dobre i pożyteczne, a co złe i szkodliwe, w odniesieniu przede wszystkim do sposobu życia. Rozsądek pozwala w konkretnej sytuacji podjąć właściwą decyzję, rozpoznając, jak należy postąpić. W dialogu i rozumieniu nie mamy do czynienia z prawdą w znaczeniu *episteme*, niepozostawiającą miejsca na osobiste decyzje, na sferę opinii i to, co prawdopodobne, a nie tylko logicznie prawdziwe. *Fronesis* to sposób postępowania, który wiąże się z pewnym wyczuciem, związanym z delikatną materią, jaką jest przestrzeń ludzkiego życia. Nie ma tu miejsca na radykalne oddzielenie etyki od poznania prawdy, gdyż na płaszczyźnie *fronesis* stanowią one jedność.

W rozmowie z Dottorim Gadamer zwrócił uwagę, że już w swojej pracy habilitacyjnej przekonywał, iż jesteśmy uwarunkowani nie tylko przez historię i tradycję, ale też przez Innego, dzięki któremu dostrzegamy prawdziwy sens skończoności. Dlatego też filozofię skończoności należałoby być może rozumieć w kontekście przełomu etycznego. Ciekawa wydaje się również opinia Gadamera na temat relacji etyki i retoryki – etyka jest mianowicie retoryką, a retoryka jest *fronesis*. Tak więc, stając w opozycji do utartych opinii, Gadamer utrzymywał, że retoryka ma niewiele wspólnego ze współzawodnictwem, ponieważ jej celem nie jest wcale przekonanie rozmówcy do swojego zdania, lecz zrozumienie oraz bycie zrozumianym. I choć nie powinno się w niej dowodzić, ma coś wspólnego z prawdą lub choćby tylko z greckim *eikos* – czymś prawdziwie podobnym. Ten silny nacisk na etykę stał się zresztą przedmiotem ostrego sporu z uczniem i partnerem Gadamera w dialogu, Dottorim.

⁶ W. Lorenc, *Możliwości i ograniczenia hermeneutycznego ujęcia człowieka*, „Analiza i Egzystencja” 2012, s. 210–212.

⁷ H.-G. Gadamer, *Wiek filozofii. Rozmowy z Riccardem Dottorim*, przeł. J. Wilk, Arboretum, Wrocław 2009.

Mimo to, Gadamer podkreślił wielokrotnie, że mocno wiąże hermeneutykę z etyką, dialogiem i retoryką. Przedstawiając początki myśli Gadamera, można by stwierdzić, iż już wtedy wszystkie drogi i meandry jego myśli prowadziły do Innego – oczywiście do dialogu z Innym.

2. Otwartość rozumienia w dialogu a etyczna teoria zakładnika: Gadamer i Levinas – próba kompromisu

Rozjaśnienie narastających nieporozumień w interpretacji koncepcji obu filozofów, a nawet próba ich pogodzenia mogą się okazać o wiele prostsze, gdy spostrzeżemy, iż rozbieżności pomiędzy filozofami pojawiają się już w samych założeniach: dla Levinasa bowiem etyka jest uprzednia nie tylko wobec ontologii, lecz również w stosunku do hermeneutyki. To nie logos poprzedza etos, jak u Gadamera, lecz odwrotnie – wszelka rozumiejąca postawa wobec Innego poprzedzona jest przez skrajny i prawie nieosiągalny wymóg etyczny – sprośnięcia odpowiedzialności w doświadczeniu ogołoconej Twarzy Innego.

Drugim ważnym czynnikiem jest samo postrzeganie rozmowy, czy szerzej, mowy. Dla Levinasa podstawową relacją językową jest „wezwanie”. Jednak byt, który wzywam, nie jest, przynajmniej pierwotnie, partnerem w dialogu – jest dla Ja absolutnie niezrozumiały i niepoznawalny w swojej radykalnej obcości. Gadamer trafnie zauważył, że podkreślając czysto negatywny aspekt doświadczenia Innego, Levinas pomija niestety inny ważny czynnik bycia w relacji, a mianowicie poczucie przynależności do wspólnoty, osadzenia we wspólnym przekazie kulturowym czy językowym.

Zasadnicza różnica pomiędzy filozofami leży w samej strukturze relacji etycznej, która w sposób ontologiczny i formalny uniemożliwia Levinasowi przejście na poziom ściśle hermeneutyczny. Mam tu na myśli przede wszystkim asymetryczność relacji spotkania z Innym – cechę, z którą polemizowali nawet bliscy mu filozofowie dialogu, choć jednocześnie, w sposób paradoksalny, jest to najważniejszy wyróżnik jego teorii, stanowiący zarówno o jej wyjątkowości oraz aktualności, jak i o kontrowersyjności. Z pewnością stanowi ona najsłabszy punkt koncepcji Levinasa, jeśli chcielibyśmy pogodzić w niej etykę z równością członów relacji i hermeneutycznym porozumieniem, ba, z samym poznaniem. Nawiązujący i do Levinasa, i do Gadamera Paul Ricoeur buduje mieszaną i umiarkowaną wersję relacji z Innym, która oddaje sprawiedliwość zarówno poważaniu siebie, jak i rozumiejącej, odpowiedzialnej i otwartej postawie wobec Innego. Trudno się nie zgodzić, że rozmowa, w której Ja ze spokojem ma znosić upokorzenie, poniżanie, wzywanie, nie jest prawdziwą rozmową, lecz jej zniekształceniem, a wręcz zaprzeczeniem.

W przypadku dialogu bardziej przekonujące staje się w tym świetle hermeneutyczne, rozumiejące podejście do Innego, oparte na wzajemności zobowiązań, równości i poszanowaniu inności. Tylko wówczas bowiem partnerzy w dialogu mogą się otworzyć na to, co w ich przeświadczeniach budzi opór lub zwykły lęk, prowadząc niejednokrotnie do uznania wielu z utartych przesądów, a nawet włączenia ich we własny horyzont hermeneutyczny. Warto się jednak zastanowić, czy tak pojęta etyka hermeneutyczna jest w stanie sprostać konkretnej sytuacji działania etycznego, w której podstawowym wyznacznikiem etyczności będzie już nie tyle postawa rozumiejącej otwartości, lecz częstokroć niezwykle trudny, niejednoznaczny wybór zachowania etycznego – w którym Inny ma dla podmiotu charakter wyłącznie osobowy i całościowy, i co więcej, niezależnie od tego, co mówi, a nawet czy w ogóle cokolwiek mówi.

W istocie, należy przyznać, że choć model Gadamera sprawdza się znakomicie w przypadku rozmowy z Innym, to w znacznej mierze zawodzi niestety w sytuacji, która wymaga od Ja działania, a także całkowitego zaangażowania na rzecz dobra Innego. Poza obrębem hermeneutycznego odniesienia pozostaje bowiem cały wymiar egzystencjalno-osobowy, który w działaniu *stricte* etycznym wysuwa się na plan pierwszy. Jak zostało wyżej powiedziane, decydujące znaczenie ma dla Gadamera nastawienie praktyczne, w którym nie ma jednak miejsca na dramat egzystencjalny podmiotu, starającego się sprostać takiej odpowiedzialności z poczuciem wiecznego niespełnienia, że i tak nie uczynił dosyć. W sytuacji, gdy Ja musi odstawić na bok nie tylko swoje uprzedzenia, ale też wszelkie partykularne interesy, a niekiedy i zaryzykować własne zdrowie lub życie, rozumiejąca postawa traci na znaczeniu, a kluczowe staje się etyczne zachowanie wobec Innego.

Według Gadamera, dopiero w świetle rozumiejącej postawy, wynikającej ze wspólnego uczestnictwa w „logosie”, może pojawić się jakiegokolwiek poczucie odpowiedzialności. Jednak daje ono o sobie znać dopiero wówczas, gdy Ja musi nagle sprostać wymogowi etycznego działania. W sytuacji, gdy bliźni jest bity, poniżany, gdy zagrożone jest nawet jego życie, poczucie to będzie nieco przypominać Kantowski imperatyw. Najważniejszą rolę w podjęciu działania etycznego ma odgrywać otwarcie się Ja na wszelką odmienność Innego – a więc to, z czym aktualnie konfrontowani jesteśmy na co dzień: obcość rasowa, religijna czy płciowa. Wydawałoby się zatem, że pręcej można by się spodziewać właściwego postępowania po kimś, kto publicznie prezentuje postawę hermeneutycznego otwarcia, niż po kimś, kto jest zamknięty we własnych dogmatach. Nie jest to jednak regułą, gdyż, jak przekonują liczne przypadki zarówno pozytywne, a więc nadzwyczajnej szlachetności, jak i negatywne – uchylenia się od działania w momencie próby, same deklaracje niewiele znaczą: w konkretnej sytuacji możemy sami siebie albo mile zaskoczyć, albo odwrotnie – głęboko rozczarować.

Tak więc, chociaż z jednej strony wymiar etyczny wymyka się jakiegokolwiek racjonalizacji, to z drugiej, staje się on w ogóle możliwy dopiero w momencie, gdy podmiot odkryje w Innym podobny sobie byt rozumiejący. Jednocześnie zaś w wyniku działania etycznego zawiązuje się między nimi specyficzna więź o charakterze osobowym, wykraczająca już poza ścisły wymiar hermeneutyczny. To nagle przejście z poziomu hermeneutycznej relacji na niewspółmierny z nim poziom etyczny nie zostało jednak przez Gadamera precyzyjnie dookreślone i uzasadnione. Na tym polega zasadnicza słabość i swoisty paradoks hermeneutycznej koncepcji etycznej: tylko wobec kogoś, w kim rozpoznajemy potencjalnego partnera rozmowy, możemy się poczuć etycznie zobowiązani; zarazem jednak, aby podjąć działanie na rzecz jego dobra, musimy wykroczyć poza ścisły poziom hermeneutyczny. Obie postawy – rozumiejąca i działająca – mają zupełnie inny ciężar gatunkowy, brakuje im jakiegokolwiek zapośredniczenia, przez co niemożliwa staje się ich fuzja. Wątpliwości budzi również fakt, czy hermeneutyczne odniesienie do Innego, a więc rozpoznanie w nim podobnego do siebie bliźniego, rzeczywiście wyznacza perspektywę źródłową etyki. Czy rozumiejąca postawa otwartości i tolerancji faktycznie stanowi niezbędny warunek etycznego zachowania w sytuacji bycia świadkiem krzywdy Innego?

Przy tej okazji warto zaznaczyć, że wedle Gadamera, poczucie odpowiedzialności, podobnie jak w rozmowie, przybiera charakter asymetryczny: Ja czuje się odpowiedzialne tylko wtedy, gdy doświadcza, że Inny jest w takim samym stopniu zobowiązany wobec niego. A zatem jesteśmy tu aktorami na scenie wzajemnego szacunku i sprawiedliwości, podczas gdy u Levinasa to Inny staje się reżyserem, zaś my – aktorami, a w oczach niektórych wręcz bezwolnymi marionetkami w jego rękach. Nie bez powodu Agata Bielik-Robson nazwała teorię substytucji Levinasa „samobójstwem podmiotu”⁸.

Z drugiej strony, nie sposób nie zgodzić się z zarzutem w stosunku do Levinasa, iż jego etyka pozostaje jedynie teoretycznym postulatem, ba, czystą mrzonką, przepiękną, ale nierealną wizją, która przyjmuje za punkt wyjścia sytuacje skrajne, czyli wymagające postawy radykalnej, ekstraordinaryjnej, a nawet heroicznej. Jednak i tu można wziąć Levinasa w obronę, twierdząc, jak czyni to Paweł Dybel, że właśnie w takiej wymagającej etyce nie tylko ujawnia się istota fenomenu etyczności, ale również, co w kontekście naszych dialektycznych rozważań nawet bardziej istotne, dopiero w świetle takiej zero-jedynkowej etyki zyskuje na wiarygodności postawa hermeneutycznej otwartości⁹.

⁸ Por. A. Bielik-Robson, *Na drugim brzegu nihilizmu. Filozofia współczesna w poszukiwaniu nowego podmiotu*, IFiS PAN, Warszawa 1997.

⁹ Por. P. Dybel, *Etyka w świetle hermeneutyki*, Kraków 2012, s. 292–296.

3. Dwie koncepcje Inności – od Innego we mnie do Innego niepojętego w swojej absolutnej obcości

Gadamer szuka Innego już na poziomie myślenia – pojawia się wówczas idea Innego, który jest we mnie, spiera się ze mną i zawsze już jakoś rozumie, zanim ja zrozumie. Tę głębię myśli-słowa nazywa Gadamer za św. Augustynem *verbum interius*, czyli słowem wewnętrznym. Nie jesteśmy bowiem w stanie za pomocą zdań wyrazić idei, które mamy w umyśle. Za każdym razem, gdy usiłujemy wypowiedzieć jakąś wewnętrzną, nieubraną jeszcze w pojęcia treść, dokonujemy jej zubożenia i okaleczenia. Owo napięcie pomiędzy wewnętrznym słowem a zewnętrznym jego wyrażeniem Gadamer uznaje za podstawową przesłankę dialektyczności naszego myślenia. Pewną analogią tej myśli wydaje się być u Levinasa zaczerpnięta od Kartezjusza idea nieskończoności w nas¹⁰.

W rozmowie z Jeanem Grondinem¹¹ Gadamer, zapytany o uniwersalny aspekt hermeneutyki, wskazuje właśnie na *verbum interius* – ideę słowa wewnętrznego. Uniwersalność oznacza tutaj, że nie wszystko da się powiedzieć, że nigdy do końca nie uda się nam wyrazić wewnętrznego słowa. Ta interpretacja własnej myśli przez Gadamera pozwala zweryfikować, jak sądzę, błędny, acz powszechny zarzut wobec Gadamera, jakoby cały świat był dla niego językiem.

Filozofia Levinasa natomiast swoje podstawowe zadanie widzi w przezwyciężaniu takiego odniesienia do Innego, które ma swoje oparcie w idei tożsamości, poprzez sprowadzenie go do samego siebie, do *alter ego*, bez względu na jego rzeczywistą odrębność. Levinas nie godził się na fenomenologiczny opis przedmiotu intencjonalnego, który według niego nie jest w stanie wykroczyć poza wprowadzoną przez Bubera kategorię „to”, tzn. nie jest w stanie pokazać tego, co obce jako obce. Wchodząc w ten sposób w relację z Innym, uprzedmiotowiamy i podporządkowujemy go sobie, zamiast ujmować go w jego jedyności, niepowtarzalności i wyjątkowości. Inność jest tu nieosiągalna, jej poznanie jest tylko pozorem. Dlatego Levinas domagał się rozszerzenia klasycznej fenomenologii o horyzont etyczny¹².

Czy zarzuty postawione fenomenologii w równym stopniu dotyczą także filozofii hermeneutycznej? Gadamer posiadał świadomość, że to, co inne i obce, stanowi w dialogu nieprzekraczalną granicę, równocześnie jednak

¹⁰ Por. E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 2008, s. 43.

¹¹ Por. J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przeł. L. Łysień, Kraków 2007, s. 149.

¹² Por. E. Levinas, *Imiona własne*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 26.

mowa Innego, w której wypowiada on jakiś sens, może stać się pomostem zbudowanym nad tą przepaścią, przekazem treści, który pozwoli nam wejść w relację. Oczywiście dzielący nas dystans (również ten czasowy, o którym w szerszym sensie mówił Levinas w koncepcji diachronii czasu) nie pozwoli mi nigdy w doskonały sposób odtworzyć tamtego sensu; mowa jednak sprawi, że dialog w ogóle będzie możliwy, a jednocześnie nie zostanie zniesiona odrębność Innego. Porozumienie to jest oczywiście ze swego założenia niezwykle krucho, więc w każdej chwili może zostać ponownie zerwane¹³.

Tajemnica uratowania inności Innego zaczyna się od mojego własnego nastawienia do samego siebie. Jak pisze Gadamer: „Należy starać się zrozumieć innego, co oznacza, że trzeba być nastawionym na to, że samemu jest się w błędzie”¹⁴. Dialog wymaga więc otwartości, która oznacza gotowość do zawieszenia własnej opinii, nieomylnego przekonania o swojej wiedzy. Warunek ten Gadamer nazywał założeniem pełni. Po pierwsze, zakładam, że to, co inny mówi do mnie, jest sensowną, dającą się zrozumieć treścią, że jest logiczne i spójne. Po drugie zaś, podejmuję wstępne przekonanie, że to, co Inny mówi, jest prawdą. Nie oznacza to jednak rezygnacji z kwestionowania treści jego wypowiedzi, lecz tylko początkowy kredyt zaufania. Wstępne uchwycenie pełni nie jest bezmyślnym przejmowaniem poglądów Innego, ale dobrą wolą porozumienia. W autentycznej rozmowie nie chodzi bowiem o podtrzymywanie własnych racji i wyszukiwanie słabości w poglądzie partnera, ale właśnie o umacnianie jego pozycji.

W praktyce dla Gadamera oznacza to przede wszystkim szacunek dla odmienności Innego, dla jego sposobu myślenia, którego nie da się zredukować do myślenia własnego. Gadamer bardzo mocno oponował przeciwko jakiegokolwiek formie zawłaszczania, podkreślając, że w dialogu dobra wola oznacza brak uprzedzeń, szacunek i dążenie do konsensusu, a nie chęć jakiegokolwiek zawładnięcia Innym. Prawdziwy dialog nie polega ani na połączeniu się światopoglądów w jeden wspólny, ani tym bardziej na przyjęciu przez któregoś z interlokutorów horyzontu drugiego. Celem dialogu jest nowe, wspólne spojrzenie na daną sprawę, będące efektem wzajemnego porozumienia i połączenia przekonań. Nie chodzi o to, by zapanować nad drugim, ale zrozumieć jego pogląd, to, co on mówi; w świetle jego światopoglądu rozszerzyć własny¹⁵. To, co się pojawia w dialogu, nie należy do żadnego spośród jego uczestników, nie ma tu obywatelnego poznania drugiego, piętnowanego przez Levinasa, lecz pojawia się zupełnie nowa treść, a mianowicie logos.

¹³ Por. D. Di Cesare, *Atopos. Hermeneutyka i miejsce poza rozumieniem*, przeł. A. Przyłębski, w: tenże (red.), *Dziedzictwo Gadamera*, Poznań 2004, s. 61.

¹⁴ H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*, przeł. B. Sierocka, Warszawa 2003, s. 151.

¹⁵ Por. H.-G. Gadamer, *Wiek filozofii*, przeł. J. Wilk, Wrocław 2009, s. 83.

Jeżeli w dialogu chodzi mi tylko o poznanie, bez względu na drugiego, to rezultaty mojego poznania będą jedynie fikcją na temat Innego. Wydaje mi się, że Gadamer i Levinas byliby zgodni w tym punkcie, że droga do Innego prowadzi tylko poprzez etykę. Jednakże w przekonaniu Gadamera, w wyniku spotkania pojawia się również, jakby mimochodem, poznanie.

4. Treść dialogu a mowa, która jest czystym obliczem – i aż milczeniem

Dialog jako droga do prawdy oraz intersubiektywnie podzielanej wiedzy, rozmowa jako żywioł ludzkiego bycia w świecie – są to bez wątpienia naczelné zasady hermeneutyki Gadamera. Co więcej, on sam był nie tylko teoretykiem, ale także znakomitym praktykiem sztuki dialogowania, co potwierdzają ci, którzy mieli przyjemność poznać go osobiście, a my jako czytelnicy doświadczyć w licznie przeprowadzanych z nim ciekawych wywiadach-książkach.

Gadamer był mistrzem słowa, które dla Levinasa nie pełniło roli kluczowej w jego filozofii etycznej, może nawet stanowiło przeszkodę, przesłaniającą to, co najważniejsze – Twarz Innego. Radykalizując obcość i niepoznawalność Innego, Levinas chciał przenieść relację z poziomu poznawczego w wymiar ściśle etyczny. W ten sposób jednak stracił dla dialogu coś równie istotnego jak dobro Innego, a mianowicie treść dialogu – to, „o czym” się mówi, jest dla Gadamera równie istotne jak to, „do kogo” czy też „z kim”. Absolutna odmiennosc Innego byłaby nieprzekraczalną przeszkodą w rozmowie, w której mamy sobie coś do powiedzenia. Jednocześnie Gadamer trafnie zwraca uwagę, że w dialogu, pomimo nieprzekraczalnych różnic, które akceptujemy i rozumiemy, konieczne jest jakieś minimum podobieństwa jako płaszczyzna porozumienia i łączącego nas poczucia tożsamości. Filozof podkreśla to podobieństwo, mówiąc o wspólnym języku, tradycji i kulturze, w których uczestniczymy.

Prawdziwy dialog okazuje się zatem rzeczywistością paradoksalną. Z jednej strony mamy tu do czynienia z odrębnością Innego – tak radykalną, że niemożliwą do ujęcia za pomocą jakiegokolwiek języka. Nie możemy o nim nic powiedzieć, żadne słowo nie trafi w sedno, nie jest bowiem w stanie oddać jego osobowego, totalnego charakteru. A zatem każda pojawiająca się tu treść jest uzurpacją, gwałtem popełnionym na odmiennosci, zerwaniem dialogu. Z drugiej zaś strony treść rozmowy stanowi przeciwieństwo jej istoty. Rezygnacja z treści oznaczałaby w zasadzie również stwierdzenie niemożliwości dialogu¹⁶.

¹⁶ Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Inter Esse, Kraków 1993.

Szukając reprezentanta dla swojej myśli dialogicznej, Gadamer sięga po postać Sokratesa. Wybór ten może wydawać się kontrowersyjny. Przypomnijmy, że dla Levinasa dysputy Sokratesa z mieszkańcami Aten były zaprzeczeniem tego, czym powinien być autentyczny dialog, zakładający pewną wspólnotę w ofiarowaniu siebie. Zaś zdaniem Levinasa, Sokrates traktował swoich rozmówców instrumentalnie – albo jako uczniów, którym wykląda prawdę i których wyśmiewa, gdy wiedzy tej pojąć nie potrafią, albo jako narzędzia, którymi manipuluje, aby za ich pomocą sam doszedł szybciej do prawdy. Krytykuje on również retorykę, w której Ja chce Innego przechytryć, oszukać, a nawet nim zawładnąć. Sokratejski dialog jest odpersonalizowany, ponieważ za swój cel obiera oglądanie bezosobowych idei, nie zaś Innego jako osobę. Z drugiej strony jednak, nie należy zapominać, że zdaniem Levinasa, w Platońskiej idei dobra obecne jest pragnienie transcendencji.

Gadamer natomiast zdecydowanie opowiada się przeciwko rozumieniu Sokratesa jako dogmatycznego nauczyciela. Według niemieckiego filozofa, przystępujące do dialogu osoby są tym faktem tak pochłonięte, że niezauważalnie rodzi się pomiędzy nimi coś nowego – jakaś prawda, której nie wniósł żaden z nich, ale która pojawiła się wśród nich – logos. Gadamer próbuje dokonać pogodzenia prawdy i dobra w dialogu: ocalić zarówno odmienność Innego, jak i treść poznawczą wypowiedzianych słów. Logos nie jest własnością którejkolwiek ze stron dialogu, lecz wyrażeniem wewnętrznego słowa oraz idei nieskończoności, która jest w każdym z nas, ale która ujawnić się może dopiero w relacji z Innym. Szukając dobra, czyli wychodząc z poziomu etycznego, niejako mimochodem pojawia się w dialogu również prawda.

Jaki jest z kolei stosunek Levinasa do treści dialogu, a szerzej – do mowy i języka?

Levinasowi zawsze chodziło o wydostanie się z języka jako załączku potencjalnego zniewolenia. W całej swojej twórczości próbował więc konsekwentnie przeciwstawiać się tradycyjnemu dyskursowi filozoficznemu, budując własny język, wsparty na tak abstrakcyjnie brzmiących pojęciach jak „śląd”, „oblicze”, „prześladowanie”, „Toż-samy”. O ile jeszcze w *Całości i nieskończoności* Levinas twierdził, że mowa jest sama obecnością Twarzy Innego, o tyle już w *Inaczej niż być...* mówić to odpowiadać za drugiego człowieka; akt mówienia zaś jest najwyższą biernością otwarcia się na Drugiego. Levinas podkreśla analogię pomiędzy doznaniem zmysłowym a ekspresywną funkcją języka. Pisze o fizycznej wręcz wrażliwości na oddziaływanie Innego, którego cierpienie jest jak cierń tkwiący w ciele. Mówienie jest wedle niego „sensem języka poprzedzającym jego podział na słowa i odpowiadające im tematy, które w Powiedziannym skrywają otwarcie, otwarte niczym krwawiąca rana mówienia”¹⁷.

¹⁷ E. Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 253.

Levinas wprowadza też wyraźne rozróżnienie pomiędzy Mówionym a Powiedzianym. Pierwsze dotyczy sytuacji poprzedzającej język, stanu bliskości z innym człowiekiem, narodzin odpowiedzialności za niego (jest to mówienie, które nie wypowiada słów, ale znaczy; które jako odpowiedzialność jest samym znaczeniem). Drugie zaś oznacza język jako dyskurs o czymś, kiedy Mówienie zostaje podporządkowane jakiemuś tematowi. Idzie tu o to, aby nie traktować języka wyłącznie jako kodu, lecz by zmierzyć przedontologiczny ciężar języka. A także o to, by nie przyznawać Powiedzianemu pierwszeństwa nad Mówieniem.

Filozofia, według Levinasa, nie rości sobie wcale praw do rozumienia. Pisze on, że „filozof musi zacierać ślady swoich własnych kroków oraz nieustannie, w niekończącym się metodologicznym dreptaniu, ścierać ślady samego zacierania śladów”¹⁸. Podkreśla przy tym, że ślad nie jest szyfrem, łączy go raczej ze świadectwem i w oczywisty sposób odnosi do idei spotkania z Innym. Jakkolwiek na pierwszy rzut oka takie stanowisko Levinasa wydawałoby się dalekie hermeneutyce, paradoksalnie jest jej w istocie o wiele bliższe, niż jemu samemu się wydawało. Przecież już jeden z klasyków hermeneutyki i prekursor tego nurtu, Wilhelm Dilthey, określał ją jako sztukę rozumienia zawartych w piśmie śladów.

5. Dialektyka asymetrii i wzajemności – Gadamer, Levinas

Zdaniem Gadamera, dialog niekoniecznie musi być symetryczny – również relacja mistrza i ucznia może być dialogiczna, należy bowiem docenić rolę autorytetu w dążeniu do prawdy, pod warunkiem, że współrozmówców cechuje podstawowe przekonanie, że nie posiadają monopolu na prawdę. Dialog nie jest naszą własnością, nie możemy go opanować ani poprzez dialektyczny kunszt, ani przez wiedzę. Dialog jest czymś, co nam się przydarza, zaś jedyne, co możemy zrobić, to stworzyć ku niemu podatny grunt, dzięki dobrej woli porozumienia. Do tego kryterium sprowadzają się w zasadzie wszystkie inne – jeżeli obydwie strony dialogu kierują się pragnieniem zrozumienia drugiego, nie zaś chęcią manipulacji dla własnej korzyści, wtedy, być może, stworzona zostanie pomiędzy nimi więź, z której wyłoni się prawda.

Asymetria dialogu, choć może odpowiadać asymetrii posiadanego autorytetu, nie może skrywać braku głębokiej woli porozumienia u którejkolwiek ze stron. Wzajemność sugeruje jeszcze, że tak jak ja, wchodząc w relacje z Innym, zagrażam jego odmienności, tak samo on zagraża mojej. Również

¹⁸ Tamże, s. 39.

ja rzucam na szalę dialogu cały swój dotychczasowy światopogląd, swoje ja – bez tego rozmowa staje się jednostronnym przesłuchaniem. Być może właśnie ratunek przed totalizacją Innego tkwi właśnie w owej wzajemności. Nie tylko chcę poznać pogląd Innego, ale także dopuszczam go do mojego własnego poglądu. Tak jak on zostaje wystawiony na ryzyko, tak i ja je podejmuję.

Prawdziwa rozmowa stanowi zagrożenie dla każdej z uczestniczących w niej stron. Nie chodzi tu nawet o to, że moja odmienność zostanie w jakiś sposób zawładnięta przez Innego, ale że pod wpływem tego, co wyłoni się w rozmowie, już nigdy nie zdołam wrócić do mojego pierwotnego poglądu. Wchodząc w dialog, nie jestem w stanie przewidzieć jego konsekwencji. Jeżeli naprawdę się weń zaangażuję, ryzykuję, że nie wyjdę z niego jako ta sama osoba, że moje mniemania mogą zostać wyrócone do góry nogami. Tak więc podobnie jak relacja spotkania u Levinasa, dialog jest rzuceniem się w nieznanne, rezygnacją z poczucia komfortu, wywróceniem naszego stabilnego świata do góry nogami. Moja pierwotna otwartość na Innego może zachwiać nie tylko jego, ale również moją własną tożsamością.

Natomiast według Levinasa, tożsamość podmiotu zakłada niemożliwość uchylecia się przed odpowiedzialnością wobec Innego, w której nikt nie może nas zastąpić. O ile jeszcze w *Całości i nieskończoności* Levinas czyni Innego sędzią podmiotu, o tyle już w *Inaczej niż być...* Ja staje się zakładnikiem Innego. Francuski filozof François-David Sebbah, powołując się na deklaracje samego Levinasa, że jego filozofię można zawrzeć w dwóch wyrażeniach: „Pan pierwszy” oraz „Co u Pana?”, akcentuje fenomenologiczną zawartość zwrotu „Pan pierwszy”. Stawia on nawet ryzykowną tezę, że nieograniczona odpowiedzialność staje się nieomal równoznaczna z byciem winnym¹⁹.

Levinas ujmuje relację „jeden-za-drugiego” jako relację jednokierunkową, gdy podmiot poruszony przez Innego nie może nawet pomyśleć, że to poruszenie jest wzajemne. Levinasowska koncepcja odpowiedzialności stopniowo ewoluuje, aby w końcu stać się wręcz jego naczelną ideą. Parokrotnie napomyka o niej w wykładach *Czas i to, co inne*, choć jest to raczej odpowiedzialność rozumiana tradycyjnie, a mianowicie zakładająca i zarazem ograniczająca wolność. Ale już wtedy twierdził, że Ja nie istnieje bez odpowiedzialności. W tekstach z lat 50. odpowiedzialność za Drugiego stanowi już główny wątek jego myśli. Wtedy również Levinas zaczyna wprost mówić o kształtowaniu się Ja poprzez powołanie do odpowiedzialności. Kulminacyjny moment rozwoju poglądów Levinasa na odpowiedzialność następuje w 1967 roku i dochodzi

¹⁹ F.-D. Sebbah, *Proszę, Pan pierwszy. Uprzejmość Levinasa, czyli o społeczeństwie nieobyczajnym*, w: A. Lipszyc (red.), *Emmanuel Levinas: filozofia, teologia, polityka. Materiały konferencyjne*, Instytut Adama Mickiewicza, Warszawa 2006, s. 34.

do głosu w wykładzie *La substitution*, zamieszczonym następnie w *Inaczej niż być...* – odpowiedzialność zostaje wówczas rozpoznana jako substytucja. Imperialne Ja, które zwykle koncentruje się na sobie, puszy się dumnie i rozpycha, ustąpiło skromnie miejsca Drugiemu, stawiając się wręcz w jego miejsce. Jest to wycofanie się z tradycyjnie pojmowanego bycia – od bycia w sobie do bycia dla Innego, i w tym sensie taka odpowiedzialność staje się fundamentalną strukturą podmiotowości.

Nasuwa się tu podobieństwo do Hansa Jonasa koncepcji archetypicznej odpowiedzialności, gdzie pojmuje on odpowiedzialność jako ufundowaną w egzystencjalnej kruchości Drugiego. Jeśli wychodzimy od przedmiotu odpowiedzialności, czyli od Innego, będziemy dostrzegać jego słabość. Zawsze jednak konstytutywna będzie asymetryczność odpowiedzialności, spoczywającej na „silniejszym”, a jej przedmiotem będzie ten „słabszy”. Wydaje się, że choć na inny nieco sposób, obaj myśliciele podkreślić chcieli wiążącą moc słabości.

Radykalna substytucja Levinasa, pojęta jako bycie „w miejsce” lub „za” Innego, niejako zawiesza wszelkie ogólne zasady moralne czy obowiązujące wartości – w zetknięciu z Twarzą Innego konfrontujemy się jednocześnie z własnym osamotnieniem – nie możemy dzielić swojej odpowiedzialności z jakimkolwiek etycznym prawem. Jeśliby propozycję Levinasa przenieść w sferę szerszej rzeczywistości kulturowej, to sprzeciwia się on zarówno uniwersalizmowi kulturowemu, jak i wielokulturowości. Pierwszy z nich ignoruje inność i indywidualność, druga zaś czyni inność zasadą, przez co unieważnia kulturową wspólnotę, a zatem i międzykulturowe porozumienie.

Substytucja nie jest aktem ani działaniem, lecz podstawą wszelkiego działania. To dzięki niej mogą zaistnieć współczucie, przebaczenie i solidarność. Tak rozumiana odpowiedzialność oznacza swoiste powołanie. Jak zauważa Levinas, jest to o wiele trudniejsze niż zrzucenie własnej skóry. Dlatego też odpowiedzialność, która zarazem tworzy podmiotowość, w najmniejszym nawet stopniu nie zależy od decyzji podejmowanych w sposób świadomy. Równocześnie, ponieważ stanowi przeciwieństwo intencjonalności, nie można nazwać jej naturalną życzliwością, miłością bliźniego czy altruistycznym nastawieniem wobec drugiego człowieka. Sens substytucji polega bowiem na przejęciu odpowiedzialności za Innego – za każdy jego występki, każdą winę, aż do całkowitej ekspiacji.

Levinas bliski jest w swojej koncepcji odpowiedzialności poglądom swego rówieśnika, niemieckiego pastora Dietricha Bonhoeffera, dla którego odpowiedzialność stanowiła podstawowy ontologiczny i aksjologiczny wymiar egzystencji. Posunął się on nawet do paradoksalnego stwierdzenia, że prawo do życia istnieje jedynie dzięki możliwości umierania za innego, w odpowiedzialności. Prawo jednostki do afirmacji życia nie jest już

autonomiczne, lecz zapośredniczone relacją z Ty, przywołującym Ja do odpowiedzialności nawet w obliczu śmierci. Levinas wskazuje również na asymetryczny charakter cierpienia w relacji. O ile dla Ja jego własne cierpienie od początku wydaje mu się zasłużone i potrzebujące namysłu, o tyle cierpienia Innego nie da się wytłumaczyć – jawi się jako daremne i nieuzasadnione.

6. Etyczna wykładnia sumienia – Gadamer, Levinas, Ricoeur

Wydaje się, że Levinasowskie bycie wezwanym do odpowiedzialności w przewrotny sposób zbliżone jest do struktury głosu sumienia, zwanego często metaforycznie „drogowskazem”, „tajemniczym głosem” (Kant), „zewem” (Heidegger), „boskim duchem” (Cyceron), „głosem Boga” (św. Tomasz), który od niepamiętnych czasów miał wskazywać, co należy czynić, a czego należy się wystrzegać. Bywało ono zazwyczaj pojmowane jako „rozmowa duszy samej z sobą”, „wewnętrzny głos” przyzywający do prawdy, autentyczności i harmonijnego życia, choć samo wezwanie może się przecież wiązać ze zburzeniem wewnętrznego ładu, a nawet z doznaniem wstrząsu. Niektórzy, jak np. Max Scheler, widzieli w sumieniu ogólnoludzki zmysł moralny, wspólne nam wszystkim „aprioryczne doświadczenie”, dzięki któremu odsłania się przed człowiekiem duchowy porządek świata, dziedzina wartości moralnych i istota bytu.

Ów wewnętrzny *daimonion* skrywa się zazwyczaj w powszedniości reguł moralnych, wykształcających w człowieku pewne nawykowe dyspozycje do działania. Jego głos staje się dopiero słyszalny w sytuacjach, w których reguły moralne okazują się niewystarczające lub też, zamiast pomagać, stają się przytłaczającą siłą, której nie sposób się podporządkować i pozostawać zarazem w zgodzie ze sobą.

Filozofem, który rozwinął najszerzej spośród hermeneutów teorię sumienia jako poświadczenia, czerpiąc notabene z Levinasowskiej wykładni sumienia (ogółocona Twarz Innego jako zewnętrzny głos sumienia), był Paul Ricoeur. Dla naszych rozważań jest to o tyle ciekawe, że wiązał on, podobnie jak Gadamer, całą swoją filozofię bardzo ściśle ze sferą *praxis*, w wyważony sposób łącząc płaszczyznę hermeneutyczną z wymiarem etycznym, zaś w swojej wykładni sumienia usytuować go można gdzieś pomiędzy Levinasem a Heideggerem. Sytuacyjna mądrość praktyczna odnajduje bowiem swoje źródło nie tylko w wewnętrzności, ale w równej mierze w relacji z Innym, która w swojej konkretności i bezpośredniości poprzedza także moralność.

Według Levinasa, głos sumienia płynie od Innego, który jest radykalną zewnętrżnością i tym samym rozbija zamknięcie „ja”. Nakaz płynie z epifa-

nii twarzy Innego, który mówi „nie zabijaj”. Nie jest to relacja poznawcza, lecz etyczna, pierwotniejsza nawet od świadomości. Należy tu podkreślić, że sumienie, a wraz z nim całościowy wymiar etyczny, nie pojawia się jeszcze u odseparowanego podmiotu, choć przed spotkaniem konsoliduje się on w sobie, skupiając się na egotyzmie własnego „ja”. Jednak epifania twarzy Innego w określonej, konkretnej sytuacji, może nawet zmusić do zanegowania tego, co z trudem wypracowane, poczawszy od powszechnych zasad aż po zakwestionowanie i „rozbicie” samego siebie.

Z kolei Heideggerowski głos sumienia nie pochodzi od Innego, a wręcz przeciwnie – można odnieść wrażenie, że Inny przeszkadza w dosłyszaniu sumienia, gdyż jest tym, który umocowuje jestestwo w sferze „Się”. Ricoeur polemizuje z tym, co w ujęciach sumienia przez Heideggera i Levinasa jest najbardziej radykalne. Z jednej strony chce on uchronić jaźń przed unicestwieniem ze strony Innego, z drugiej zaś uwzględnić jego dobro. Koncepcja „zrównoważonej asymetryczności” Ricoeura szuka miary pomiędzy ucieczką przed odpowiedzialnością a jej niekończącą się inflacją. Dla Ricoeura odpowiedzialność zawiera potwierdzenie siebie i uznanie równego prawa drugiego człowieka do jego udziału „w dziele postępu prawa i praw”. Od rzeczywistego uznania w wymianie darów Ricoeur znowu powraca do rozważań nad źródłową asymetrią między Ja i Innym, kiedy Inny mimo wszystko pozostaje niedostępny w swej inności.

Podobnie jak Ricoeur, nawiązujący do Arystotelesowskiej koncepcji „jeden drugiego” (*allélous*), do której wielokrotnie odwołuje się także Gadamer, również Tomáš Tatranský opracowuje koncepcję asymetrycznej wzajemności jako sposób przemyślenia etyki po Levinasie. Zdaniem Tatranskýego, koncepcja „wzajemnej asymetryczności” może być prezentowana na idealny wzór przyjaźni. Według niego, ta koncepcja mogłaby zaradzić w sprawie Levinasowskiego wykluczenia wzajemności z etyki²⁰.

Dodatkową kategorią etyczną, opisującą sposób wchodzenia w relację z Innym, opartą na zawierzeniu, dotrzymywaniu danego słowa oraz zaufaniu, jest u Ricoeura „poświadczenie”. Dostrzegł on głęboki związek, a nawet jedność nakazu płynącego od Drugiego i poświadczenia siebie. Sumienie jest pewnym impulsem, pchnięciem do dialektyki Tego Samego i Innego, trzecim rodzajem inności, która oswaja zarówno Levinasowską zewnętrżność, jak i Heideggerowską obcość sumienia. Jednocześnie poświadczenie jako poważanie siebie pozwala zachować względną autonomię wobec Innego, gdyż „nie chodzi o to, aby skutkiem kryzysu bycia sobą było zastąpienie szacunku do

²⁰ T. Tatranský, *A Reciprocal Asymmetry? Levinas's Ethics Reconsidered*, „Ethical Perspectives” 15/3 (2008), s. 301.

siebie nienawiścią do siebie”²¹. Tym samym Ricoeur dokonuje w poświadczeniu połączenia tych dwóch, w pewnym sensie przeciwstawnych stanowisk:

Polemizując z Heideggerem, twierdziłem, że poświadczenie jest pierwotnie nakazem, bo w przeciwnym razie traciłoby wszelkie znaczenie etyczne i moralne; teraz będę przeciwstawił się Levinasowi twierdząc, że nakaz jest pierwotnie poświadczeniem, bo w przeciwnym razie nie zostałby przyjęty, a ten-który-jest-sobą nie uległby wpływowi na sposób właściwy byciu-podległym-nakazowi²².

Nawiązując do metafory głosu sumienia, Ricoeur wskazuje na znamiennej asymetrię między „wzywającą instancją a wzywającym sobą”, lecz owa wertykalność wezwania jest wyłącznie wewnętrzną. Natomiast u Levinasa istnieje tylko jeden model Inności – jest nim inny człowiek, a zatem inność sumienia jest spokrewniona wyłącznie z zewnętrzną.

Grażyna Lubowicka, badaczka Ricoeura, posuwa się znacznie dalej, twierdząc, że w systemie Levinasa nie odnajdziemy ani poświadczenia, ani podmiotowości. Mimo że Levinas posługuje się tymi pojęciami, to zarysowana przez niego koncepcja podmiotowości została zrealizowana dopiero przez Ricoeura. Badaczka traktuje Ricoeurowskie sumienie jako istotny moment konstytucji Jaźni i wyodrębnienia podmiotowości. Daje ono bowiem wiedzę o sobie, moralną świadomość siebie jako podmiotu odpowiedzialności moralnej, w odróżnieniu od podmiotu poznania przedmiotowego:

Poświadczenie jest więc nakazem, zobowiązaniem wobec Drugiego. Ale, zdaniem Ricoeura, sumienie powinno pozostać poświadczeniem konstytucji Jaźni – w odpowiedzi na wezwanie sumienia. (...) Odrębność Inności sumienia, nieredukowalna do Inności Drugiego, pozwala na określenie struktury podmiotu i tym samym na jego wyodrębnienie²³.

7. Nowy paradygmat filozofii – ku Innemu

Filozofia Levinasa stoi na samym krańcu ścieżki, którą na przestrzeni XX wieku kroczyła filozofia spotkania – poczynając od Rosenzweiga, poprzez Bubera i Marcela; stanowi ona jej punkt docelowy – najpełniejszy, choć dla współczesnego człowieka być może najtrudniejszy do akceptacji model etyki. Wymaga on bowiem przyjęcia postawy wręcz heroicznej, a na pewno przynajmniej skrajnego uwarżliwienia na cierpienie Drugiego.

²¹ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, PWN, Warszawa 2003, s. 295.

²² Tamże, s. 590.

²³ G. Lubowicka, *Cogito zranione. Moralność pęknięta*, w: A. Grzegorzcyk i in. (red.), *Horyzonty interpretacji*, Humaniora, Poznań 2003, s. 142.

Radykalne myślenie Levinasa o odpowiedzialności, wprowadzające nas w XXI wiek, stanowi jednak konsekwencję otwarcia na nowy paradygmat filozofii już na początku ubiegłego stulecia – paradygmat drugiej osoby. Myśleniem Arystotelesowskim rządziła trzecia osoba, była to filozofia bytu jako obiektu, filozofia, która poszukuje uniwersalnej i jedynej prawdy. Z kolei metafizyka Kartezjańska to już metafizyka podmiotu i filozofia subiektywności oraz podmiotowej wolności. Filozofowie spotkania wprowadzili nowy paradygmat myślowy – w nim prawda i wolność zostały dopełnione odpowiedzialnością. Dialogika zaproponowała coś przypominającego „zwrot kopernikański” w filozofii, który przełamał egocentryczność i monologiczność myślenia, skierowując je ku Innemu, a tym samym również przenosząc płaszczyznę badań z poznawczo-ontycznej na etyczno-antropologiczną. Nie znaczy to, że przekreślone zostały ideały prawdy i wolności, lecz jedynie iż uzyskały one zupełnie odmienne ugruntowanie: prawda została na stałe wpisana w relacje z innymi wartościami, nie pozostając już tylko postulatem metodologicznym. Natomiast wolność ujawniła swą relacyjną, międzyosobową genezę oraz ścisły związek z odpowiedzialnością, bo dopiero ta druga czyni ją realną.

Chociaż filozofia hermeneutyczna wypracowała swoje założenia, ramy i cele znacznie wcześniej niż filozofia spotkania, to obydwaj bohaterowie tej pracy, najwybitniejsi reprezentanci swoich nurtów, mogliby się zapewne zgodzić co do jednego – ich koncepcje są zdecydowanym zerwaniem z egocentryczną tradycją filozoficzną, z którą mieliśmy do czynienia od stuleci.

Analizując dokładnie koncepcje obu myślicieli, można zauważyć, że koniec końców mieli oni przede wszystkim na uwadze dobro Innego – i to niezależnie, czy wiązało się ono z hermeneutycznym otwarciem, z ciekawością poznania świata jego logosu i próbą zrozumienia, czy też z poddaniem się Innemu oraz pogodzeniem z jego całkowitą, niezbywalną obcością i niedostępnością. To, co w przypadku Levinasa wydaje się oczywiste – nazywany jest on nawet w popularnym kontekście „filozofem drugiego człowieka”, to już w przypadku Gadamera tak oczywiste nie było, lecz parafrazując znane powiedzenie, można by rzec, że wszystkie, nawet kręte drogi prowadziły obu nieuchronnie ku Innemu.

Streszczenie

Artykuł przedstawia merytoryczne podobieństwa i zasadnicze różnice pomiędzy dwiema koncepcjami wybitnych filozofów współczesnych, tworzących w epoce po Heideggerze. Chodzi o hermeneutykę Hansa-Georga Gadamera oraz etykę odpowiedzialności lub też absolutnej Inności Emmanuela Levinasa, podkreślającego swój dystans do egologicznej tradycji filozoficznej i skiero-

wującego punkt ciężkości z Ja na Ty. Chociaż obaj myśliciele nie mieli okazji odnieść się krytycznie do swoich teorii, niniejszy artykuł ujawnia duże podobieństwa dotyczące podstawowych intuicji i zasadniczego kierunku ich projektów filozoficznych, dowodząc, iż obydwaj postulują skończoność podmiotu, występującego u nich raczej w bierniku niż mianowniku, a także zgodnie umieszczają Innego na pierwszym miejscu. W podsumowaniu wysuwam hipotezę, że ewentualna możliwość pogodzenia obu teorii stanowić by mogła cenny wkład zarówno do poszerzenia obszaru badań współczesnej etyki, jak i jakości dyskursu w sferze publicznej.