

Patrycja Bobowska-Nastarzewska

Rola „sumienia” w problematyce „inności” i „innego”  
w filozofii Emmanuela Lévinasa i Paula Ricœura

I. Wstęp

Zagadnienie sumienia nurtowało myślicieli już w starożytności. Zajmowali się nim stoicy, pitagorejczycy, Sokrates, Platon, Arystoteles, Seneka, Epiktet czy Marek Aureliusz. W średniowieczu wiele uwagi poświęcił mu św. Tomasz z Akwinu. Także koncepcja sumienia zaproponowana przez Immanuela Kanta odegrała niezaprzeczalną rolę w formowaniu się współczesnych wykładni sumienia. W historii filozofii odnaleźć można wiele koncepcji sumienia. Istnieją próby ujmowania sumienia w związku z uczuciami u Ashley’a Shaftsbury’ego, Francisa Hutchesona czy Maxa Schelera. Sumienie pojmowane było także jako władza dyskursywna, dzięki której człowiek mógł odróżnić dobro od zła, m.in. w koncepcjach Richarda Price’a, Samuela Clarce’a czy Josepha Butlera. Warto wspomnieć również o koncepcjach Francisa Bacona czy Hugo Grotiusa, w których sumienie usytuowane zostaje poza prawem boskim, w naturze ludzkiej i rodzi wiarę w to, iż człowiek jest dobry z natury. Natomiast w koncepcjach sumienia Thomasa Hobbesa, Johna Locke’a czy Davida Hume’a geneza sumienia zostaje wywiedziona z porządku społecznego. Obie powyższe koncepcje: indywidualnej i społecznej genezy sumienia starał się połączyć i pogodzić Baruch Spinoza<sup>1</sup>.

W rozważaniach na temat sumienia ważne jest odpowiednie rozpoznanie jego źródła, na co zwracali już uwagę tacy demistyfikatory jak Zygmunt Freud i Friedrich Nietzsche. Zygmunt Freud podkreślał m.in., iż dla zagadnienia sumienia istotne jest poczucie winy, powstałe na skutek ścierania się ego społecznego z ego indywidualnym. Friedrich Nietzsche zaś zapewniał o destrukcyjnej roli sumienia dla rozwoju człowieka i kultury.

Niewątpliwie obaj myśliciele francuscy, którym zostanie poświęcona niniejsza analiza: Emmanuel Lévinas i Paul Ricœur, świadomi ewolucji pojęcia sumienia w historii filozofii, nadają temu zagadnieniu nowe oblicze. Z uwagi na fakt, iż zarówno Lévinas, jak i Ricœur czerpią m.in. z filozofii Martina Heideggera, autora jednej ze współczesnych wykładni sumienia, w pierwszej części pracy zajmę się koncepcją sumienia zaproponowaną właśnie przez tego niemieckiego myśliciela, podkreślając te jej elementy, które w zmodyfikowanej wersji znalazły

<sup>1</sup> A. Ziółkowska, „Hermeneutyczna wykładnia sumienia (Heidegger-Ricœura)”, w: *Diametros*, nr 13, wrzesień 2007, s. 58-90.

swoje miejsce także w filozofii Lévinasa i Ricœura. Następnie przedstawię rolę kategorii sumienia w filozofii obu powyższych francuskich myślicieli.

## II. Ujęcie sumienia w filozofii Martina Heideggera

Język, którym posługuje się Martin Heidegger, jest pełen oryginalnych pojęć i sformułowań, wręcz neologizmów, które mają na celu jak najbardziej trafne przedstawienie struktury rzeczywistości, w której żyje i działa człowiek. Każda próba przekształcenia tego niebagatelnego języka, świadczącego o „świeżym” spojrzeniu jego autora na poruszaną problematykę, kończy się z oczywistych względów niepowodzeniem. Dlatego też najlepszym rozwiązaniem jest oddanie głosu samemu Heideggerowi, zachowując strukturę i formę jego myśli, co czynię poniżej.

Heidegger ujmuje sumienie jako „głos”: „głos sumienia”. W *Bycie i czasie* §54-60<sup>2</sup> Heidegger pisze, iż „właściwe bycie Sobą określa się jako egzystencyjna modyfikacja Się, którą trzeba wyodrębnić egzystencjalnie”<sup>3</sup>. „Jestestwo *zatraciło się w Się*, musi się ono najpierw odnaleźć”<sup>4</sup>. „Aby w ogóle się odnaleźć, musi zostać «pokazane» sobie samemu w swej możliwej właściwości. Potrzebuje ono świadectwa możności-bycia-Sobą, którą zgodnie z *możliwością zawsze już jest*”. Takim właśnie poświadczeniem jest „głos sumienia”. Heidegger uwidacznia sumienie jako fenomen jestestwa. Podkreśla, że analiza sumienia powinna być ontologiczna i nie powinna mieć nic wspólnego ani z opisem psychologicznym, ani biologicznym „objaśnianiem”, ani teologią, czyli wykorzystaniem fenomenu sumienia w dowodach na istnienie Boga lub świadomości Boga. „Sumienie jako fenomen jestestwa nie jest żadnym istniejącym i czasem się uobecniającym faktem. „Jest” ono tylko w sposób jestestwa i manifestuje się jako *factum* zawsze tylko wraz z faktyczną egzystencją i w niej”<sup>5</sup>.

„Sumienie daje „coś” do zrozumienia, *otwiera*. (...) Wnikliwsza analiza sumienia odśłania je jako *zew*. *Zew* to *modus mowy* (...), który „ma charakter *wezwania* jestestwa do jego najbardziej własnej możności bycia Sobą”<sup>6</sup>. Odpowiednikiem zewu sumienia jest możliwe słyszenie. Rozumienie zaś wezwania odśłania się jako *wola-posiadania-sumienia*. W tym zaś fenomenie tkwi egzystencyjne „wybieranie wyboru bycia Sobą”, które odpowiednio do jego egzystencyjnej struktury Heidegger nazywa *zdecydowaniem*.

Następnie niemiecki filozof stwierdza, iż sumienie daje komuś coś do zrozumienia i że jestestwo jako rozumiejące współbycie może *słyszeć* innych. Niezwykle trafnie Heidegger opisuje sytuację jestestwa, które, gubiąc się w opinii publicznej Się i jej gadaniu, wsłuchane w Siebie-Się *nie dosłysz* samo Siebie. Niemiecki myśliciel daje jednak „receptę” na przerwanie tego stanu jestestwa i jego wyrwanie się z marazmu:

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 351.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Tamże, s. 352.

<sup>5</sup> Tamże, s. 353.

<sup>6</sup> Tamże.

Jeśli jestestwo ma się wydobyć – i to o własnych siłach – z tej zatury w przeszyszeniu się, to najpierw musi się odnaleźć, siebie samo, które się przeszyszało i które ciągle to czyni, nasłuchując Się. To nasłuchiwanie musi ulec przerwanu w niezapośredniczonym staniu-się-wezwanyam.“ (...) Zew przerywa nie dosłyszające się nasłuchiwanie Się przez jestestwo, gdy zgodnie ze swym charakterem zewu budzi słyszenie, które ma pod każdym względem charakter odmienny niż słyszenie zagubione. Podczas gdy to ostatnie jest przejęte „zgiełkiem” rozmaitej dwuznaczności codziennie „nowej” gadaniny, zew musi wzywać bez zgiełku, niedwuznacznie, nie dając oparcia ciekawości. To właśnie sumienie jest tym, co przez takie wzywanie daje do zrozumienia<sup>7</sup>.

a następnie: „Zew nie nawołuje (*hineinruf*) wzywanego w sferę publicznej gadaniny Się, lecz je z niej *od-wołuje (zurückruft) w zamilknięcie egzystentnej możliwości bycia*”<sup>8</sup>.

Heidegger podkreśla, że do istoty mowy, a tym samym i zewu, nie należy wyrażanie głosem. „Głos” jest ujęty jako dawanie do zrozumienia. „W tendencji zewu do otwierania tkwi moment pchnięcia, nagłego wstrząsu. (Sumienie) wzywa z dali w dal. Zew dociera do tego, kto chce powrócić”<sup>9</sup>. Heidegger odrzuca z gruntu drogę, która się narzuca interpretacji sumienia i każe je sprowadzić do jednej z władz duszy, intelektu, woli czy uczucia. Jestestwo wraz z otwartością jego świata jest otwarte samemu sobie i ku samemu sobie zostaje wezwane. Jednak ta (roz)mowa jest milczeniem: „Sumienie przemawia wyłącznie i ciągle w modus milczenia. (...) Brak słownego sformułowania tego, co wzywane zewem, nie obraca naszego fenomenu w nieokreśloność jakiegoś tajemniczego głosu, lecz wskazuje tylko, że rozumienia tego, co «zawezwane», nie należy wiązać z oczekiwaniem na jakąś informację lub coś w tym rodzaju”<sup>10</sup>. Porządkując swoje rozumowanie, Heidegger pisze: „Ustalmy: zew, poprzez który charakteryzujemy sumienie to wezwanie Siebie-Się w jego Sobie; jako to wezwanie – pozwanie Siebie ku swej możliwości-bycia-Sobą, a przez to i przyzwanie jestestwa ku jego możliwościom”<sup>11</sup>.

Bardzo istotne dla dalszych rozważań niniejszej pracy jest Heideggerowskie stwierdzenie, że zew nie przychodzi od innego<sup>12</sup>, który jest również w świecie, a idzie ze mnie i *przeze* mnie. Z faktu, iż zarówno wzywający, jak i wezwany jest zawsze własnym jestestwem „i zarazem sobą”, wynika określony sposób bycia jestestwa. Po raz kolejny niemiecki filozof zaprzecza jakoby zew mógł być interpretowany jako objawiająca się osoba – Bóg lub w sposób „biologiczny”, ponieważ w obu wypadkach – jak tłumaczy – pominięty zostałby wynik fenomenalny.

Heidegger używa także sformułowań „troska”, „zatroskanie” w odniesieniu do jestestwa ciężącego ku śmierci (*Sein zum Tode*), które „wrzucone” w świat próbuje „odpowiedzieć” na głos sumienia: „Cóż mogłoby być bardziej obce Się zatraconemu w wielokształtnym «świecie» zatroskania aniżeli zindywidualizowane do siebie przez nieswojość, rzucone w nicość [bycie] Sobą?” (Tamże: 362),

<sup>7</sup> Tamże, s. 355.

<sup>8</sup> Tamże, s. 363.

<sup>9</sup> Tamże, s. 356.

<sup>10</sup> Tamże, s. 358.

<sup>11</sup> Tamże, s. 359.

<sup>12</sup> Zgodnie z zapisem Martina Heideggera zachowuję pisownię „inny” małą literą. U Emmanuela Lévinasa i Paula Ricoeura zazwyczaj „Inny” pisany jest wielką literą.

„Bycie jestestwa jest troską. Obejmuje ona sobą faktyczność (rzucenie), egzystencję (projekt) i upadanie”<sup>13</sup>, a także:

*Sumienie* objawia się jako zew troski: wzywa jestestwo trwożące się w rzuceniu (byciu-już-w...) o swoją możliwość bycia. Wzywaniem jest właśnie to jestestwo, pozwane ku swej najbardziej własnej możliwości bycia (samoantycypacja). I wreszcie jestestwo jest pozywane przez wezwanie z upadania w się (bycie już-przy świecie zatroskania). Zew sumienia, tzn. ono samo, ma swą ontologiczną możliwość w tym, że jestestwo u podstawy swego bycia jest troską<sup>14</sup>.

Kolejnym istotnym elementem koncepcji sumienia zaprezentowanej przez Heideggera jest pojawienie się pojęcia „winy”. Niemiecki myśliciel pisze, że „głos” sumienia mówi, w jakiś sposób, o „winie”, że zew uznaje jestestwo za „winne”. Tłumaczy następnie, iż powszedni rozsądek bierze „bycie winnym” najpierw w sensie „być dłużnym”, „mieć u kogoś dług”. Należy innemu oddać coś, do czego rości on sobie pretensje. To „być winnym” w sensie *mieć dług* jest sposobem współbycia z innymi na polu zatroskania jako zapatrywania, dostarczania. Ponadto „bycie winnym” ma także znaczenie bycia winnym czegoś, tzn. bycia przyczyną, sprawcą czy też „powodem czegoś”. Jednak Heidegger oświadcza, że: „Bycie-winnym nie rodzi się dopiero z zawinienia; przeciwnie: to ostatnie staje się możliwe dopiero «na podstawie» pierwotnego bycia winnym”<sup>15</sup>. Podsumowując Heideggerowską koncepcję sumienia, można powołać się na słowa samego jej autora: „Sumienie to zew troski z nieswojości bycia-w-świecie, który pozywa jestestwo ku najbardziej własnej możliwości bycia winnym”<sup>16</sup>.

W ujęciu sumienia przez Heideggera jest jednak pewna aporia, a mianowicie: czy możliwa jest komunikacja między jestestwami, skoro głos sumienia dociera do każdego indywidualnie i powoduje zamykanie się jestestw na siebie. Konieczność zamilknięcia również nie pozwala na zbudowanie wspólnotowej więzi<sup>17</sup>. Problemem jest więc pogodzenie indywidualnego charakteru sumienia i relacji z Innym, czym w swoich rozważaniach zajmują się Emmanuel Lévinas i Paul Ricœur.

### III. Rola sumienia w filozofii Emmanuela Lévinasa

Niezaprzeczalnie rozważania Heideggera miały ogromne znaczenie dla myśli filozoficznej Emmanuela Lévinasa. Zasadnicza różnica jednak między tymi dwoma myślicielami polega na stosunku do kategorii inności w aspekcie zagadnienia sumienia. Niemiecki filozof – jak zostało wskazane powyżej – uważa, że „głos sumienia” wydobywa się z „wnętrza” jestestwa. Wzywający i wezwany do rozmowy jest tym samym jestestwem, podczas gdy Lévinas, jak również Ricœur, podkreślają rolę, jaką w zagadnieniu sumienia odgrywa Inny. W tym jednak punkcie: zdefi-

<sup>13</sup> M. Heidegger, dz. cyt., s. 371.

<sup>14</sup> Tamże, s. 363.

<sup>15</sup> Tamże, s. 371.

<sup>16</sup> Tamże, s. 378.

<sup>17</sup> G. Lubowicka, *Sumienie jako poświadczenie. Idea podmiotowości w filozofii Paula Ricœura*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2000.

niowaniu i określeniu Innego drogi obu francuskich filozofów – częściowo – się rozchodzą, o czym będzie mowa w dalszej części niniejszej pracy.

Bez wątpienia zasadniczym założeniem filozofii Lévinasa jest stwierdzenie, iż pierwotnym doświadczeniem człowieka nie jest doświadczenie samego siebie, świadomość „ja” ani my, lecz uobecnianie się Innego: „Ty pojawia się przed *my*”<sup>18</sup>. Lévinas pisze:

Uobecnianie się twarzy – ekspresja – nie odślania wewnętrznego, zamkniętego uprzednio świata, nie odkrywa nowego obszaru, który można byfoby zrozumieć i zawłaszczyć. Przeciwnie, wzywa mnie ponad tym, co dane i co mowa czyni nam wspólnym. To, co dajemy, to, co bierzemy, jest tylko zjawiskiem, odkrytym i dającym się wziąć, wegetacją, którą można zawiesić w posiadaniu. Dopiero ukazanie się twarzy wprowadza mnie w stosunek z bytem<sup>19</sup>.

Spotkanie „ja – Ty<sup>20</sup>” jest wyłonieniem z nicości twarzy Innego, drugiego człowieka, która wzywa mnie do rozmowy. Relacja „ja – Ty” jest więc relacją twarzą w twarz:

Struktura Toż-Samego i Innego, w której powstaje ich werbalne sąsiedztwo, polega na przyjęciu przeze mnie Innego twarzą w twarz. Jest to sytuacja niesprowadzalna do całości, bo ustawienie vis-à-vis nie jest modyfikacją bycia „obok ...” Nawet kiedy Innego połączę ze sobą spójką „i”, on nadal stać będzie naprzeciw i objawiać mi się w swej twarzy<sup>21</sup>.

W odróżnieniu od Heideggera, według Lévinasa, głos sumienia płynie od Innego, który jest radykalną zewnętrżnością i tym samym rozbija zamkniętość „ja”:

„Ja (...) wchodzi w relację z bytem absolutnie oddzielnym”<sup>22</sup> oraz:  
(...) Inność urzeczywistnia się tylko jako idea Nieskończoności w bycie odseparowanym. To prawda, że Inny wzywa byt odseparowany, jednak to wezwanie nie znaczy, że inny domaga się korelatu. Pozwala istnieć bytowi, który wywodzi się z siebie, to znaczy, który pozostaje oddzielony i który może zamknąć się na budzące go wezwanie<sup>23</sup>.

„Ja” może się więc „zamknąć na budzące go wezwanie”, ale również, jak tłumaczy Lévinas:

może przyjąć twarz nieskończoności, korzystając ze wszystkich zasobów swojego egoizmu: ekonomicznie. Mowa nie powstaje w środowisku jednorodnym, czyli abstrakcyjnym, lecz w świecie, w którym trzeba pomagać i dawać. Zakłada Ja, egzystencję oddzielną i używającą życia, która nie przyjmuje twarzy i głosu z drugiego brzegu z pustymi rękoma. Wielość w bycie, który nie podlega totalizacji, lecz rysuje się jako braterstwo i rozmowa, mieści się w „przestrzeni” istotowo asymetrycznej<sup>24</sup>.

Relacja „ja – Inny” jest od razu relacją etyczną, a nie poznawczą, doświadczeniem pierwotniejszym nawet od świadomości:

<sup>18</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 253.

<sup>19</sup> Tamże, s. 252.

<sup>20</sup> W celu podkreślenia prymatu Innego nad „ja” w filozofii Emmanuela Lévinasa zapisuję „Ty” z wielkiej litery.

<sup>21</sup> Tamże, s. 82.

<sup>22</sup> Tamże, s. 255.

<sup>23</sup> Tamże, s. 257.

<sup>24</sup> Tamże.

„Epifania twarzy jest etyką”<sup>25</sup> czy: „istota rozmowy jest etyczna”<sup>26</sup>

„«Opór» Innego nie zadaje mi gwałtu, nie działa negatywnie; ma strukturę pozytywną: jest etyką”<sup>27</sup>.

„Etyczna relacja twarzą w twarz odcina się od relacji, którą można nazwać mistyczną (...)”<sup>28</sup>.

Lévinas pisze, iż samo już obcowanie dwóch rozmówców jest etyką, ponieważ „oddzielone istoty myślące stają się rozumne tylko w tej mierze, w jakiej ich osobiste i szczegółowe akty myślenia stanowią momenty tego jedyne i powszechnego dyskursu”<sup>29</sup>. Tym samym podkreśla wyższość etyki nad tradycyjną metafizyką, która stara się sprowadzać wielość do jedności, pomijając różnorodność, inność, pluralizm. Takie stanowisko Lévinasa narodziło się niewątpliwie z doświadczenia dwudziestowiecznych totalitaryzmów.

To Inny mówi „nie zabijaj”, nakaz płynie z epifanii jego twarzy:

Twarz nie daje się osiąść, wymyka się mojej władzy. W swej epifanii, w swej ekspresji, dający się jeszcze ujmować byt zmysłowy przeobraża się w byt, który stawia totalny opór ujmowaniu. To przeobrażenie możliwe jest tylko dzięki otwarciu się nowego wymiaru. (...) Tak więc twarz, na granicy świętości i karykatury, w pewnym sensie wciąż jeszcze dana jest moim władzom. Ale tylko w pewnym sensie: głębia, otwierająca się w tej rzeczywistości zmysłowej, jest to jednak dana, której bytu niepodobna zawiesić przez przywłaszczenie. (...) Biorąc rzecz, choć podważam jej niezależność, zachowuję ją „dla siebie”. (...) Tylko zabójstwo zmierza do totalnej negacji. (...) Zabić nie znaczy jednak zdominować, lecz unicestwić, absolutnie zrezygnować z rozumienia. Zabójstwo jest pokusą zdobycia władzy nad czymś, co wymyka się wszelkiej władzy. (...) Inność wyrażająca się w twarzy stanowi jedyną możliwą „materię” totalnej negacji. Mogę chcieć zabić tylko byt absolutnie niezależny, który nieskończenie przerasta moją władzę, który zatem nie przeciwstawia się jej, lecz paraliżuje samą możliwość władzy. Jedynym bytem, który mogę chcieć zabić, jest inny człowiek<sup>30</sup>.

I dalej:

Ta silniejsza od zabójstwa nieskończoność stawia opór już w jego twarzy – jest jego twarzą, źródłową ekspresją i pierwszym słowem: „Nie zabijesz”. Nieskończoność paraliżuje władzę, stawia nieskończony opór zabijaniu, twardy opór nie do pokonania, który rozbłyskuje w twarzy Innego w całkowitej nagości jego bezbronnych oczu, w nagości absolutnego otwarcia się Transcendencji<sup>31</sup>.

W tej relacji z Innym, drugim człowiekiem, jest mowa także o Innych, trzecim człowieku: „W oczach drugiego człowieka patrzy na mnie trzeci – język jest sprawiedliwością”<sup>32</sup>. Relacja „ja – Inny” jest więc relacją społeczną, w której obecność trzeciego symbolizuje obecność całej ludzkości, która uczestniczy w tym spotkaniu „ja – Ty”.

Ważnym elementem w tej koncepcji sumienia jest asymetryczność relacji „ja – Ty”. Stroną uprzywilejowaną w tej „rozmowie” jest Inny. To Inny wzywa „ja” i nawołuje do odpowiedzialności: „twarz wzywa mnie do moich obowiązków

<sup>25</sup> Tamże, s. 234.

<sup>26</sup> Tamże, s. 257.

<sup>27</sup> Tamże, s. 231.

<sup>28</sup> Tamże, s. 238.

<sup>29</sup> Tamże, s. 71.

<sup>30</sup> Tamże, s. 232.

<sup>31</sup> Tamże, s. 234.

<sup>32</sup> Tamże, s. 253.

i sądzi mnie". Lévinas pisze: „Inny, który panuje nade mną w swej transcendencji, jest także obcym, wdową i sierotą – tym, wobec kogo mam obowiązki”<sup>33</sup>. „Ja”, które jest w relacji, „słyszy nędzę, która woła o sprawiedliwość” i staje się odpowiedzialne za Innego. Daje słowo, że dotrzyma złożonej Innemu obietnicy.

Nie bez znaczenia pozostaje także fakt, iż Lévinas był człowiekiem wierzącym, który żył w czterech kulturach jednocześnie: żydowskiej, rosyjskiej, niemieckiej i francuskiej. Dlatego w jego koncepcji filozoficznej obecność Boga – w odróżnieniu od Heideggera, który nie dopuszczał nawet Jego istnienia – jest niezaprzeczalna. Boga spotyka się w epifanii twarzy:

To, że byt transcendentny jest obcy i w nędzy, znaczy, że metafizyczna relacja z Bogiem nie może zachodzić z pominięciem ludzi i rzeczy. Wymiar boskości otwiera się w twarzy człowieka. (...) Bóg wznosi się do swej najwyższej i ostatecznej obecności przez sprawiedliwość, jaką oddajemy ludziom. (...) Aby otworzyła się wyrwa, która prowadzi do Boga, trzeba dzieła sprawiedliwości – prawego twarzą w twarz – i „widzenie” jest tu tym samym, co sprawiedliwy czyn. (...) Metafizyka dzieje się więc tam, gdzie zachodzi relacja społeczna – w naszych stosunkach z ludźmi. (...) Inny nie jest wcieleniem Boga, ale twarzą, która go odcielesnia i ukazuje wyżyny, na jakich objawia się Bóg<sup>34</sup>.

#### IV. Fenomen sumienia w ujęciu Paula Ricœura

Aby przedstawić koncepcję sumienia Paula Ricœura, nie sposób nie odnieść się do myśli Heideggera i Lévinasa, ponieważ Ricœur, tworząc swój własny system filozoficzny, a szczególnie koncepcję sumienia, dokonuje, zaryzykując to stwierdzenie, połączenia obu punktów widzenia, więc swoistego zderzenia poglądów obu filozofów, co skutkuje powstaniem, moim zdaniem, bardzo ciekawej i oryginalnej koncepcji. Ricœur także w odniesieniu do zagadnienia sumienia pozostaje wierny swojej metodzie badawczej i filozofuje z dwoma myślicielami jednocześnie. Wielu krytyków zarzuca Ricœurowi eklektyzm. Moim zdaniem jest to dowód jego ogromnego szacunku dla cudzej myśli, cudzego wysiłku intelektualnego. Jest to niewątpliwie myśliciel pełen pokory i poszanowania wobec tradycji filozoficznej. Dlatego też w swojej koncepcji sumienia Ricœur docenia zarówno rozważania Heideggera, jak i Lévinasa, choć nie znaczy to, że pozostaje wobec nich bezkrytyczny. Zderza on te dwa odmienne poglądy na temat zależności między sumieniem a kategorią Innego, chce je w pewien sposób pogodzić, znaleźć kompromis. W tym celu odrzuca u Heideggera i Lévinasa wszystko to, co jest najbardziej radykalne. Chce docenić rolę Innego na drodze do samorozumienia i dlatego uzupełnia koncepcję Heideggera poprzez wpisanie w nią właśnie relacji z Innym, ponieważ u Heideggera – jak wykazaliśmy powyżej – głos nie pochodzi od Innego, a wręcz przeciwnie ma się wrażenie, że Inny przeszkadza w dostyszeniu sumienia, gdyż jest tym, który zakotwicza jestestwo w sferze Się<sup>35</sup>. Jednocześnie Ricœur nie zamierza odbierać „ja” zdolności do samostanowienia i przeceniać roli oraz znaczenia Innego nad rolą i znaczeniem, jakie odgrywa w tej relacji „ja”.

<sup>33</sup> Tamże, s. 256.

<sup>34</sup> Tamże, s. 79.

<sup>35</sup> A. Ziółkowska, dz. cyt., s. 80.

Ricœur zgadza się z Heideggerem, iż koncepcję *Gewissen* należy oczyścić z problemu „czystego” i „nieczystego” sumienia. Twierdzi, że sumienie jest w tym sensie „poza dobrem i złem”, jest wezwaniem jestestwa przez głos sumienia do samego „ja” – do jaźni, jest to zew, o którym Heidegger mówił, że pochodzi ze mnie, że wydobywa „ja” z zatraty w bezosobowy kontekst Się. Ricœur, podobnie jak Heidegger, traktuje sumienie jako fenomen odmoralniony, poprzedzający wszelką moralność, który jest „poza dobrem i złem”. Obaj ujmują go w sposób zindywidualizowany, pierwotny wobec różnych teologii, ontoteologii, jak i społecznych systemów prawnych i moralnych<sup>36</sup>. To potraktowanie sumienia jako wewnętrzności sytuuje je poza dialektyką „czystego” i „nieczystego”, ale Ricœur stwierdza jednocześnie, że: „sumienie nie może długo pozostać poza dobrem i złem”<sup>37</sup> i że „na pewno nie jest możliwe całkowite oddzielenie fenomenu głosu od możliwości rozróżnienia dobra od zła (...)”<sup>38</sup>. Poza tym Ricœur, analogicznie jak Heidegger, chce odseparować sumienie od tego, co mówi opinia publiczna, czyli od sfery Się: „Od Heideggera przejąłem ideę wyrwania siebie spod anonimowego «On» oraz pomysł wezwania, które *Dasein* kieruje z głębi siebie do siebie samego, a nawet dalej niż ono samo”<sup>39</sup>.

Ricœur bez wątpienia ceni również myśl filozoficzną Lévinasa, przejmuje pewne jej aspekty, chociażby wezwanie „ja” przez Innego, spotkanie czy też rozmowę „ja – ty”, w której dochodzi do złożenia obietnicy, że dotrzyma się danego Innemu słowa, że pomoże się temu, kto tej pomocy potrzebuje. Jednak podstawowa różnica w rozważaniach obu francuskich filozofów polega na podejściu do kategorii inności, a dokładniej kategorii Innego, który – zdaniem Lévinasa – jest absolutną zewnętrżnością wobec „ja”, z czym Ricœur nie może się zgodzić. Odrzuca on także Lévinasowskie założenie, iż Inny ma pierwszeństwo przed „ja”, że Inny jest stroną uprzywilejowaną w spotkaniu „ja – ty”. Ricœur krytykuje w tym momencie Lévinasa, podkreślając pewne zagrożenie, które rodzi się właśnie z tych założeń autora *Całości i nieskończoności*, a mianowicie, że sumienie wraz z etyką nie pojawiają się przed spotkaniem i nie mają znamion ogólności, że przed rozmową „ja” konsoliduje się w sobie i odseparowuje się w swym egotyzmie wraz z tym, co przez nie jest wypracowane, że „ja” jest w tej relacji w niekomfortowym, wręcz niebezpiecznym położeniu, ponieważ epifania twarzy Innego może w konkretnej sytuacji zanegować to, co wcześniej zostało wypracowane, począwszy od powszechnych zasad na zakwestionowaniu i „rozbiciu” „ja” skończywszy. Taka sytuacja wyniknąć może właśnie z faktu asymetrii relacji „ja – Inny”, w której przeważa – powtórzmy to raz jeszcze – zawsze i niezmiennie Inny. Ricœur właśnie w asymetryczności Innego wobec Sobości, obecnej w filozofii Lévinasa, dostrzega największe zagrożenie<sup>40</sup>. Dlatego Ricœur nalega na fakt, iż Toż-Samy jest tak samo uprzywilejowany jak Inny, że nie traci swojej wolności, ważności czy wartości w spotkaniu z Innym,

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> P. Ricœur, *Refleksja dokonana. Autobiografia intelektualna*, przeł. P. Bobowska-Nastarzewska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 73.

<sup>38</sup> Tamże, s. 68.

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> A. Ziółkowska, dz. cyt., s. 79.



a wręcz przeciwnie, gdyż ta ich wspólna „rozmowa” podkreśla równowartość obu jej uczestników. W ogóle kategoria inności w postaci sumienia – trzecia, obok dwóch wymienianych w pierwszej kolejności przez Ricœura: inności ciała własnego i drugiego człowieka<sup>41</sup> – narodziła się u Ricœura właśnie wraz z pytaniem o to, w jaki sposób przebiega relacja intersubiektywna między „ja” a „ty”, w jaki sposób pojawia się kwestia poszanowania i odpowiedzialności wzajemnej między tymi dwoma uczestnikami spotkania. W odróżnieniu więc od Lévinasa Ricœur podkreśla symetryczny charakter relacji „ja – ty”. Inny człowiek jest moim *alter ego* i odpowiednio ja jestem *alter ego* innego człowieka. Stąd też nie tylko „ja” jest wezwane, ale również „ja” mogą wzywać Innego. Wzajemność stanowi treść postulatu etycznego<sup>42</sup>.

Ponadto w odniesieniu do koncepcji inności Lévinasa Ricœur pisze o zjawisku hiperboli, którą należy rozumieć jako systematyczne stosowanie *przesady* w argumentacji filozoficznej<sup>43</sup>. W filozofii Lévinasa, zdaniem Ricœura, hiperbola jako strategia spowodowała akt zerwania związany z ideą zewnętrżności w sensie absolutnej inności:

Hiperbola dotyczy w istocie jednocześnie dwóch biegunów, Tego Samego i Innego. Jest znamienne, że Całość i nieskończoność wprowadza najpierw „ja” opanowane wolą utworzenia koła ze sobą samym, utożsamienia się. Bardziej jeszcze niż w *Le Temps et l'Autre (Czasie i tym, co inne)*, gdzie mówiło się o ja „przepełnionym” samym sobą, „ja” przed spotkaniem Innego, a może należałoby powiedzieć raczej: przed włamaniem się Innego do „ja”, jest „ja” uparcie zamkniętym, zaryglowanym, oddzielonym. Ów temat separacji, jakkolwiek zasilany fenomenologią – fenomenologią, powiedzielibyśmy, egotyzmu – jest już naznaczony piętnem hiperboli: hiperboli wyrażającej się w gwałtowności oświadczenia takiego jak to: „w separacji (...) Ja nie zwraca uwagi na Innego”. Dla takiego ja, niezdolnego do dostrzeżenia Innego, epifania twarzy (temat jeszcze fenomenologiczny) oznacza absolutną, czyli niewzględną zewnętrżność (temat wchodzący w zakres dialektyki „wielkich rodzajów”)<sup>44</sup>.

Oraz dalej:

Separacja wyjaławia wewnętrżność. Ponieważ inicjatywa należy całkowicie do Innego, nakaz dochodzi do „ja” właśnie w bierniku – dobrze nazwana końcówka – i sprawia, że jest ono zdolne do udzielenia odpowiedzi, wciąż jeszcze w bierniku: „Oto jestem!” W *Całości i nieskończoności* hiperbola osiąga szczyt w stwierdzeniu, że pouczenie przez twarz nie przywraca żadnego prymatu relacji nad członami. Żaden pośrednik nie zmniejsza asymetrii między Tym Samym a Innym<sup>45</sup>.

Ricœur tłumaczy, że to zerwanie następuje w momencie, w którym fenomenologia łączy się z ontologią „wielkich rodzajów” Tego Samego i Innego:

W istocie w swym krytycznym aspekcie dzieło to [Lévinasa] zwraca się przeciwko koncepcji takiej tożsamości Tego Samego, której przeciwstawia się biegunowo inność Innego, ale Lévinas stawia to

<sup>41</sup> Paul Ricœur pisze, iż bez wątplenia przypadek „sumienia” jest najtrudniejszy w porównaniu z innością ciała własnego czy drugiego człowieka, dlatego że graniczy z problematyką moralną. (P. Ricœur, *Refleksja*, s. 68) Ricœur starał się oddzielić cechy przedetyczne od sumienia jako „forum rozmowy z sobą samym”. Dlatego wolał użyć raczej terminu „sumienie” (fr. „for intérieur”) niż „świadomość moralna”, aby oddać znaczenie niemieckiego „Gewissen” i angielskiego „conscience”.

<sup>42</sup> M. Kowalska, „Wstęp. Dialektyka bycia sobą”, w: P. Ricœur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. XXVI.

<sup>43</sup> P. Ricœur, *O sobie samym*, s. 560.

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> Tamże, s. 561.

na płaszczyźnie radykalności, na której proponowane przeze mnie rozróżnienie dwóch rodzajów tożsamości, tożsamości ipse i tożsamości idem, nie może zostać uwzględnione; oczywiście nie na skutek fenomenologicznego czy hermeneutycznego zaniedbania, lecz dlatego, że u Lévinasa tożsamość Tego Samego (Toż-Samego) jest ściśle związana z ontologią całości, której w moim własnym dociekaniu nigdy nie uznałem, ani nawet nie napotkałem. Wynika stąd, że u Lévinasa ten-który-jest-sobą, nie odróżniony od ja, nie jest ujmowany jako samooznaczający się podmiot mowy, działania, opowieści, etycznego zobowiązania. Ten-który-jest-sobą żywi tu zamiar bardziej radykalny niż fichteańska, a potem husserlowska ambicja powszechnego ukonstytuowania i radykalnego samougruntowania; to roszczenie wyraża wolę zamknięcia, ściślej: stan separacji, która sprawia, że inność będzie musiała równać się radykalnej zewnętrzności<sup>46</sup>.

Ważne jest to, że inność w ujęciu Ricœura nie jest czymś zewnętrznym wobec sobości, ale warunkiem samego jej wyłonienia się i trwania w czasie<sup>47</sup>. Inność nie może być niczym zewnętrznym dla świadomości, ponieważ jest przez tę samą świadomość doznawana. Ricœur zgadza się z Lévinasem, gdy twierdzi on, że źródłowe doświadczenie innego człowieka ma charakter wezwania; że inny człowiek, inny podmiot jest tym, który czegoś ode mnie potrzebuje, wymaga; że tego wezwania „ja” doświadcza biernie, jest przez nie pobudzane, nie będąc jego autorem i nie mogąc nad nim zapanować. Wezwanie faktycznie przychodzi z zewnątrz, ale powoduje, że samo „ja” staje się dla siebie inne, doświadcza siebie już nie jako sprawcę, ale jako adresata<sup>48</sup>. Podmiot wzywany przez Innego jest inny od podmiotu działającego. Dlatego też inność innego człowieka wywołuje pęknięcie wewnątrz „ja” i – co jest najważniejsze w myśli Ricœura – to wewnętrzne pęknięcie, ta wewnętrzna inność nie daje się oddzielić od bycia samym sobą. Inność rozbija „ja” i umożliwia dialektykę idem (bycia tym samym) i ipse (bycia sobą), zmuszając je przez to do odbudowania się. Jeśli pobudzenie mnie przez Innego dotyczyłoby kogoś innego niż ja sam, nie czułbym się zapewne jego adresatem<sup>49</sup>. Adresat tego wezwania nie jest więc innym „ja”, a jedynie innym wymiarem mnie samego. Jest mną samym jako innym, zgodnie z tytułem znaczącego w dorobku Ricœura dzieła *Soi-même comme un autre (O sobie samym jako innym)*. Z tego powodu mogę „ja” to wezwanie do siebie odnieść i na nie odpowiedzieć, przekształcając swoje „ja” doznające w „ja” działające.

Ważnym elementem myśli Ricœura w kontekście zagadnienia sumienia jest kategoria poświadczenia<sup>50</sup>. Poświadczenie jest samoodniesieniem, „samointerpretacją”, która jest jednocześnie „poważaniem siebie”, przekonaniem, że dobrze sądzimy i działamy, wiernością danemu słowu, dotrzymaniem obietnicy danej sobie i Innemu. W zdefiniowaniu pojęcia „poświadczenia” Ricœur po raz kolejny posiłkuje się pojęciami stworzonymi przez Heideggera i Lévinasa: „Zarzewiem poświadczenia jest w pewnym sensie Heideggerowskie zadecydowanie, czyli otwartość, gotowość Dasein do winy, do posiadania i nasłuchiwania sumienia, ale i również Levinasowskie wezwanie płynące od Innego”<sup>51</sup>. Tym samym Ricœur dokonuje w poświadczeniu połączenia tych dwóch przeciwstawnych stanowisk:

<sup>46</sup> Tamże, s. 558.

<sup>47</sup> M. Kowalska, dz. cyt., s. XXIV.

<sup>48</sup> Tamże, s. XXVI.

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> O sumieniu-poświadczeniu, por. G. Lubowicka, dz. cyt., s. 84.

<sup>51</sup> A. Ziółkowska, dz. cyt., s. 81.

Polemizując z Heideggerem, twierdziłem, że poświadczenie jest pierwotnie nakazem, bo w przeciwnym razie traciłoby wszelkie znaczenie etyczne i moralne; teraz będę przeciwstawiał się Lévinasowi 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-nakazowi<sup>52</sup>.

W innym miejscu czytamy:

(...) Poświadczenie (które po niemiecku brzmi Bezeugung) stanowi instancję sądenia, stawiającą czoła złudzeniu w każdych okolicznościach, w których opisuje się siebie albo jako autora mowy, albo podmiot działania, albo narratora opowiadania, albo podmiot odpowiedzialny za swoje czyny. W tym sensie głos wewnętrzny nie jest niczym innym jak tylko poświadczeniem, przez które dąży się do siebie samego<sup>53</sup>.

Ricœur rozmyśla nad możliwością uzgodnienia kategorii sumienia i poświadczenia. Ostatecznie jednak wybiera kategorię poświadczenia, nie przyznając tym samym sumieniu znaczenia samoodnoszenia się<sup>54</sup>.

Poświadczenie jako poważanie siebie pozwala zachować względną autonomię wobec Innego, gdyż „nie chodzi o to, aby skutkiem kryzysu bycia sobą było zastąpienie szacunku do siebie nienawiścią do siebie”<sup>55</sup>. Pojawia się jedność nakazu płynącego od drugiego człowieka i poświadczenia siebie. W Ricœurowskiej koncepcji sumienia ważne znaczenie odgrywa więc odróżnienie moralności od etyki. Etyka jest traktowana jako pierwotniejsza w stosunku do moralności. Etyka ma znaczenie teleologiczne i polega na zamiarze „osiągnięcia życia dobrego wraz z drugim człowiekiem i dla drugiego w sprawiedliwych instytucjach”<sup>56</sup>. Jest to mądrość praktyczna. Natomiast na moralność składają się zasady postępowania: zakazy i nakazy (w sensie Kantowskim, deontologicznym). Ricœura interesuje „droga powrotna” od moralności do etyki, co jest możliwe dzięki dostłyszeniu głosu sumienia. Podkreśla to także w *Refleksji dokonanej. Autobiografii intelektualnej*:

Dla etyki, którą traktuję jako bardziej fundamentalną niż norma moralna, zaproponowałem następującą definicję: dążenie do życia dobrego z innymi i dla innych w sprawiedliwych instytucjach. Ta trójczłonowość łączy tego, który jest sobą, pojmowanego w swojej pierwotnej zdolności oceny z drugim, zmanifestowanym przez jego twarz, i trzecim, nośnikiem prawa (...)<sup>57</sup>.

Oraz dalej:

Traktuję etykę jako wcześniejszą w moim pojęciowym porządku niż moralność (...). Etyka – przez umowność słownictwa – składa się z orzeczników dobra i zła. Nie mogę usprawiedliwić tutaj pierwszeństwa nadanego w ten sposób dobru w porównaniu z nakazem. Głównym argumentem jest fakt, że dążenie do życia dobrego – z innymi i dla innych oraz, dodam jeszcze,

<sup>52</sup> P. Ricœur, *O sobie samym*, s. 590.

<sup>53</sup> P. Ricœur, *Refleksja*, s. 68.

<sup>54</sup> Sumienie jednak pozostaje trzecią kategorią inności, innością wewnętrzną, innością sobości, zgodnie z którą ten-który-jest-sobą pozostaje w relacji do siebie samego. Parafrazując Ricœura, można by rzec: sumienie jest wyobrażone przez głos świadomości, który skierowany jest do mnie z głębi mnie samego.

<sup>55</sup> P. Ricœur, *O sobie samym*, s. 279.

<sup>56</sup> Tamże, s. 285.

<sup>57</sup> P. Ricœur, *Refleksja*, s. 52.

w sprawiedliwych instytucjach – poprzedza w swoim założycielskim porządku zakaz, wskutek którego podmiot moralny napotyka nakaz<sup>58</sup>.

Ricœur, kończąc rozważania nad zagadnieniem inności i sumienia, powraca kolejny raz do myśli Heideggera i Lévinasa, podkreślając u tego ostatniego redukcję inności sumienia do inności innego człowieka:

Znamiennemu dla filozofii Heideggera sprowadzaniu bycia dłużnym do niezwykłości/obcości związanej z faktycznością bycia w świecie Lévinas przeciwstawia symetryczne sprowadzenie inności sumienia do zewnętrżności drugiego człowieka, objawionej w jego twarzy. W tym sensie nie ma u Lévinasa innego rodzaju inności niż ta zewnętrżność. Modelem wszelkiej inności jest inny człowiek. Alternatywie: albo niezwykłość/obcość wedle Heideggera, albo zewnętrżność wedle E. Lévinasa będę przeciwstawiał z uporem oryginalność i pierwotność tego, co – jak mi się wydaje – stanowi trzeci rodzaj inności, mianowicie bycie-pod-wpływem-nakazu jako strukturę bycia sobą<sup>59</sup>.

Inności, polisemii, wielości i różnorodności – jak podkreśla Ricœur (Lévinas zgodziłby się zapewne z tym stwierdzeniem Ricœura, o czym pisałam już wcześniej) – nie sposób sprowadzić do jednego sensu, zredukować jej znaczeń do jednego mianownika i wyjaśnia to założenie w następujący sposób:

Dlaczego jest konieczne przypisanie inności charakteru polisemicznego? Przede wszystkim dlatego, ażeby zapobiec bezkrytycznej redukcji metakategorii innego do inności drugiego, redukcji, która napotkałaby na trudności towarzyszące przejściu od metafizyki do moralności<sup>60</sup>.

Jednak z drugiej strony Ricœur zgadza się z Lévinasem, że inny człowiek jest obowiązkową drogą nakazu i kontynuuje:

(...) pozwolę sobie podkreślić – z pewnością bardziej niż by on [Lévinas] tego pragnął – konieczność zachowania pewnej dwuznaczności statusu Innego na płaszczyźnie czysto filozoficznej, zwłaszcza jeśli inność sumienia należy uważać za niesprowadzalną do inności drugiego człowieka. Zapewne, Lévinas nie zaniedbuje sposobności, by powiedzieć, że twarz jest śladem Innego. Wygląda więc na to, że kategoria śladu tyleż łagodzi, co uzupełnia kategorię epifanii. Być może filozof musi wyznać, że jako filozof nie umie i nie może powiedzieć, czy ten Inny, źródło nakazu, jest innym człowiekiem, któremu mogą patrzeć w oczy albo który może mi się przypatrywać; czy są to moi przodkowie, których nie mogę sobie przedstawić, tak bardzo mój dług względem nich tworzy mnie samego czy może jest to Bóg – Bóg żywy, Bóg nieobecny – czy też puste miejsce. Na tej aporii Innego kończy się dyskurs filozoficzny<sup>61</sup>.

## V. Zakończenie

Poczucie kryzysu kultury europejskiej jest powszechnym odczuciem, które powoduje, że z jednej strony chce się wyjaśnić jego przyczyny, a z drugiej odpowiedzieć na pytanie, co należy uczynić, by go przezwyciężyć. Niewątpliwie jedną z największych przyczyn kryzysu są dwudziestowieczne totalitaryzmy, które wptynęły na myśl filozoficzną niejednego myśliciela, w tym także na Emmanuela

<sup>58</sup> Tamże, s. 71.

<sup>59</sup> P. Ricœur, *O sobie samym*, s. 590.

<sup>60</sup> P. Ricœur, *Refleksja*, s. 67.

<sup>61</sup> P. Ricœur, *O sobie samym*, s. 591.

Lévinasa i Paula Ricœura. Jednak są jeszcze inne przyczyny. Chociażby odwrócenie się kultury europejskiej od jednego ze swoich źródeł, a mianowicie kultury żydowskiej, przekazu Starego Testamentu<sup>62</sup>. Drugim obszarem krytyki stała się sama filozofia i jej założenia dotyczące chociażby sfery podmiotowości.

Po upadku bowiem założeń filozofii nowożytnej, kartezjańsko-transcendentalnego paradygmatu „czystej świadomości”, podmiotu autonomicznego i władczego (także m.in. za sprawą odkrycia przez Freuda sfery nieświadomości czy też odkrycia kategorii Drugiego, intersubiektywności, znaczenia tradycji i mowy) światem filozofii zawładnęło widmo kryzysu, upadku, końca. Jednak, na szczęście, wielu filozofów, wśród których jest Ricœur, nie zgadza się na przyjęcie informacji o upadku filozofii, końcu podmiotu i filozofii Cogito. Używając Ricœurowskiego języka, powiemy, że Cogito jest teraz faktycznie „Cogito zranionym” (fr. *Cogito blessé*)<sup>63</sup>, ponieważ wyrzekło się ono ambicji pierwszego fundamentu i podstawy poznania przedmiotowego i musi pogodzić się z nieprzejrzystością ujęcia samego siebie, z własną słabością. Ricœur całkowicie zgadza się z Heideggerem, że jestestwo najpierw jest w świecie, że nie zna siebie samego i tym samym poznaje najpierw świat, a dopiero później siebie samo. Podmiot nie jest więc ukonstytuowany na początku swej drogi. Ustanowienie podmiotu staje się dopiero zadaniem do wykonania.

Bez wątplenia człowiek od momentu swoich narodzin jest zakorzeniony w kulturze, języku i jest przez nie uwarunkowany. Dlatego, żeby zrozumieć własną egzystencję człowiek powinien powrócić do tradycji, przeszłości poprzez lekturę Biblii, mitologii i na długiej drodze refleksji, dzięki wyobraźni poetyckiej, poprzez interpretację symboli religijnych, mitów, dzieł sztuki, odkryć swoje własne „ja”, a tym samym spowodować ukonstytuowanie się swej podmiotowości.

W dużej mierze – zdaniem Ricœura – człowiek poznaje siebie samego poprzez odniesienie do kategorii inności właśnie na „okrężnej” – w odróżnieniu od „krótkiej” Heideggerowskiej – drodze dialogu z tradycją filozoficzną. Sumienie – które stanowiło przedmiot niniejszej pracy – odgrywa na tej drodze bardzo doniosłą rolę. Buduje relację „ja – ty”, umożliwia odpowiedź na Lévinasowskie wezwanie płynące z twarzy Innego.

Mimo istotnych różnic w koncepcjach sumienia Emmanuela Lévinasa i Paula Ricœura, którzy, wyraźnie nawiązują m.in. do myśli Martina Heideggera, obaj francuscy filozofowie piszą o tak istotnych w relacjach międzyludzkich zagadnieniach, jak: „odpowiedzialność”, „obietnica”, „dane słowo”, „nakaz”, „zakaz”, które odnoszą się do Drugiego, objawiającego się „ja” w swojej nędzy, słabości i wołaniu o pomoc. Niezaprzeczalnie wartość obu myślicieli stanowi fakt, iż wzbogacili oni swoimi rozważaniami również na temat sumienia, inności czy Innego aktualną wciąż dyskusję o istocie społecznej i historycznej relacji „ja – ty” w XX i XXI wieku.

<sup>62</sup> Por. B. Skarga, *Tożsamość i różnica*, Znak, Kraków 2009, s. 128.

<sup>63</sup> G. Lubowicka, dz. cyt.

**Patrycja Bobowska-Nastarzewska: The role of “conscience” in the issues of “the otherness” and “the other” in the philosophy of Emmanuel Lévinas and Paul Ricœur**

The analysis presented in the paper compares the thoughts of two contemporary French philosophers Emmanuel Lévinas and Paul Ricœur on the concept of “conscience” and the category of “the otherness”, most notably the category of “the other”. The author draws attention to the spheres common to both the thinkers as well as to those philosophical solutions in which they differ from each other. The considerations presented in the paper also refer to the “call of conscience”, a concept by Martin Heidegger, a philosopher who considerably affected the world view of the two thinkers.

**Patrycja Bobowska-Nastarzewska, Le rôle de la «conscience morale» dans la question de l'«altérité» et de l'«autre» dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas et celle de Paul Ricœur**

L'analyse a pour but d'affronter les pensées de deux philosophes français contemporains, notamment d'Emmanuel Lévinas et de Paul Ricœur, sur la question de la notion de «conscience morale» (Paul Ricœur a préféré le terme de «for intérieur» à celui de «conscience morale» pour traduire un mot allemand «Gewissen» et un mot anglais «conscience») et sa signification dans les considérations concernant la catégorie de l'«altérité» et en particulier, la catégorie de l'«autre». L'auteur soulignera aussi bien des éléments communs dans les constatations de ces deux penseurs susmentionnés que des réflexions philosophiques qui les différencient. L'accent sera mis sur les notions telles que, dans le cas d'Emmanuel Lévinas, «extériorité», «rencontre», «face-à-face», «ordre», «appel», «épiphane du visage», «asymétrie de la relation entre moi et l'autre» et, dans le cas de Paul Ricœur, «dialectique de l'idem et de l'ipse», «le soi», «soi-même comme un autre», «interprétation de soi», «trois catégories de l'altérité: corps propre, autrui et conscience (au sens du «Gewissen»)», «conscience morale comme attestation», «promesse», «tenir sa promesse», etc. D'autres notions importantes à mentionner quant à la réflexion de ces deux philosophes contemporains sont particulièrement: «éthique», «moralité», «religiosité», «devoir» et «liberté», ainsi que leurs relations réciproques. L'analyse vise également à souligner l'importance de la «voix de la conscience» de Martin Heidegger dont une influence sur les conceptions lévinassienne et ricœurienne est indiscutable.