

**ADRIANA WARMBIER**

**(Kraków)**

## SPÓR O POJĘCIE INTERSUBIEKTYWNOŚCI. TRANSCENDENTALIZM ETYCZNY A PODMIOTOWA TREŚĆ DOŚWIADCZENIA<sup>1</sup>

Jeżeli przez system „zamknięty” rozumie się absolutnie odcięty [od reszty] system, to wtedy taki system w obrębie realnego świata jest niemożliwy. „Absolutnie odcięty” zaś jest system, jeżeli przez cały czas jego istnienia, który w zasadzie musiałby być nieskończony, nie zachodzą w ogóle żadne związki przyczynowe pomiędzy nim a otaczającym go światem: ani nie podlega on oddziaływaniom zewnętrznego świata, ani sam nie wywiera jakichkolwiek oddziaływań na ten świat. Samo istnienie takiego systemu nie byłoby wcale warunkowane przez istnienie jakiegoś stanu „zewnętrznego świata”. Jednak absolutnie zamknięty system jest niemożliwy, gdyż stanowiłby on w świecie, by się tak wyrazić, pewien świat dla siebie i nie dałoby się podać żadnej podstawy jedności tego świata [...] Ale obok absolutnie zamkniętych systemów da się odróżnić systemy względnie zamknięte, albo lepiej: względnie izolowane, których występowanie w realnym świecie wydaje się zupełnie możliwe. System zaś jest względnie izolowany, jeżeli jest tylko czasowo i pod pewnym względem „izolowany”, i to zawsze tylko do pewnej określonej granicy albo lepiej: do pewnego określonego stopnia jest izolowany, natomiast pod innymi względami izolowany nie jest<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Praca powstała w wyniku realizacji projektu badawczego nr 2012/07/D/HS1/01099 finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

<sup>2</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. III: *O strukturze przyczynowej realnego świata*, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1981, s. 111–112.

Intersubiektywność jest jedną z podstawowych kategorii, która określa przestrzeń relacji międzyludzkich. Opisuje ona złożoność wzajemnego oddziaływania wielu różnych czynników, które tworzą, jak wyraził się Ingarden, „systemy względnie izolowane”, innymi słowy wielość indywidualnych podmiotów. Kategoria ta doczekała się licznych odmiennych ujęć teoretycznych rozwijanych zarówno na gruncie nauk społecznych, jak i w obrębie nauk przyrodniczych. W wyniku stosowania pojęcia intersubiektywności w różnych kontekstach badawczych (etyka, religia, teoria prawa, teoria komunikacji, socjologia, psychologia) pole znaczeniowe oraz zakres jego obowiązywania uległy znacznemu rozszerzeniu, uzyskując specyficzną złożoność i dynamikę<sup>3</sup>. W myśli współczesnej zagadnienie relacji międzyosobowych stało się wyjątkowo problematyczne, przybierając postać polemicznych rozstrzygnięć, które można podzielić na dwie grupy. Pierwsza grupa dotyczy stanowisk zorientowanych metafizycznie, stawiających pytanie o źródło oraz możliwość odniesienia do innych „ja”. Druga skupiona jest wokół zagadnień teoriopoznawczych (epistemologicznych). Zarówno metafizyczne, jak i epistemologiczne podejście do problemu intersubiektywności związane jest z przyjęciem założenia odnośnie tego, co stanowi punkt wyjścia w opisie relacji międzyosobowych. Zasadniczo wybór dotyczy dwóch odmiennych strategii teoretycznych. Pierwsza przyjmuje, że punktem wyjścia badania sfery tego, co międzypodmiotowe, jest subiektywność, z której usiłuje się wywieść istotę relacji osobowych. Założenie to charakteryzuje perspektywę fenomenologiczną, na której ciąży dziedzictwo Kartezjańskie, uprzywilejowujące jednostkową świadomość. Druga strategia polega na wyjściu od istnienia wspólnej płaszczyzny intersubiektywności, np. języka, kultury (J. Habermas, H. G. Gadamer, Ch. Taylor) lub szerzej, „współbycia” (M. Heidegger) i uznania jej jako fakt pierwotny.

Perspektywa fenomenologiczna, której zwolennicy w całej tradycji filozoficznej poświęcili najwięcej uwagi różnym aspektom intersubiektywności, okazuje się niewystarczająca, zwłaszcza w kwestii niemożności przekroczenia nieustannie utrzymującej się asymetrii między „ja” a innym. Pytanie, jak zapewnić wzajemność między podmiotami, częściej skłania do opowiedzenia się za drugą strategią niż do szukania

---

<sup>3</sup> Problem konceptualizacji pojęcia intersubiektywności, jego historyczne oraz współczesne postacie opisane są w szerokim kontekście teoretyczno-praktycznym w pracy zbiorowej pt. *Intersubiektywność*. Zob. *Intersubiektywność*, pod red. P. Makowskiego, Universitas, Kraków 2012.

odpowiedzi w obrębie pierwszej<sup>4</sup>. Założenie odnoszące się do wspólnej podstawy intersubiektywności jest obiecujące nie tylko teoretycznie, lecz także pragmatycznie; przede wszystkim pozwala rozstrzygnąć aporię perspektywy pierwszoosobowej, w którą uwikłana jest fenomenologia. W konsekwencji strategia ta daje możliwość odmiennego ujęcia takich pojęć, jak podmiot, świadomość, samowiedza czy tożsamość. Zagadnienie intersubiektywności nie jest neutralne wobec powyższych terminów, lecz zawsze zakłada już pewną ich interpretację. Przedmiotem sporu jest zakorzeniona w nowożytnej metafizyce wykładnia, która za podstawę przyjmuje implikowaną przez pojęcie intersubiektywności genealogię samej relacji<sup>5</sup>. W wykładnię tę wymierzone jest ostrze wielu krytyk (m.in. M. Heideggera, H. G. Gadamera, filozofów dialogu, E. Lévinasa, P. Ricoeura, J. Lacana, J. Derridy), które opierając się na analizie semantyczno-etymologicznej ujawniają problematyczność leżących u jej podstawy rozstrzygnięć ontologicznych. Pozytywna część krytyki polega na zawieszeniu wszelkich wstępnych przesądzeń, dotyczących charakteru odniesienia „ja” do innego oraz ich pojmowania. W konsekwencji tego rodzaju podejścia pojęcie intersubiektywności rozumiane jest jako sfera wzajemnych odniesień, w której konstytuuje się podmiotowość. Podmiotowość nie jest tu ujęta jako to, co jest już dane, co samo siebie ustanawia oraz uzasadnia, lecz jest tym, co dla swojego ukonstytuowania (ujawnienia) potrzebuje przestrzeni relacji. Dialektyka ta pozwala na istotne przesunięcie akcentu w operatywności pojęcia intersubiektywności. Dlatego uważam, że warto przyjrzeć się jej z bliska.

Poniżej skupię się na dwóch polemicznych kontekstach obecnych we współczesnej myśli filozoficznej, w obrębie których pojęcie intersubiektywności posiada dwa odmiennie sensy i funkcje oraz wykażę, które z ujęć jest z wielu istotnych powodów mniej problematyczne. Oba podejścia pokazują do pewnego stopnia nieadekwatność pojęcia intersubiektywności, które oznacza relację między dwoma odrębnymi, ukonstytuowanymi podmiotami wchodzącymi ze sobą [wtórnie] w in-

<sup>4</sup> Nie znaczy to, że perspektywa fenomenologiczna została całkowicie zarzucona w badaniach nad intersubiektywnością. O jej przydatności oraz konieczności zniuansowania pisze między innymi Dan Zahavi. Zob. D. Zahavi, *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, The MIT Press, Cambridge (Mass.) 2005, s. 147–177.

<sup>5</sup> O zakorzenieniu pojęcia intersubiektywności w nowożytnej metafizycznej wykładni oraz pojawieniu się kontrwykładni pisze Paweł Dybel w artykule *Kłopot z „intersubiektywnością”*. Zob. *Intersubiektywność...*, s. 17–18.

terakcję. Analizując współczesne tendencje, polegające na modyfikacji sposobu posługiwania się pojęciem intersubiektywności, szczególnie uwagę zwrócę na powiązane z nim kategorie: podmiotu, tożsamości oraz świadomości.

Pierwszy kontekst badawczy związany jest ze stanowiskiem prowadzącym do „transcendentalizacji” etyki. Rozważania dotyczące praktycznej działalności człowieka prowadzone są zasadniczo na poziomie metafizycznym. Rozstrzygnięcia dokonane w obszarze metafizyki aporetyzują argumentację formułowaną na rzecz psychologicznego wymiaru relacji międzyludzkich. Przejście od fundamentalnego pytania o ostateczne źródło „relacji” etycznej, której istota polega na nietematyzowalności, innymi słowy, od pytania o warunek możliwości etyki, która, jak twierdzi Emmanuel Lévinas, jest bardziej ontologiczna niż sama ontologia, będąc sposobem naszego istnienia<sup>6</sup>, do podmiotu określonego przez czas, będącego przedmiotem doświadczenia zmysłowego, nie jest możliwe.

Ontologizacja etyki, która w ostatecznym rozrachunku sprowadza się do transcendentalizmu, stanowi odpowiedź na metafizyczną tradycję Zachodu, w której dominującą rolę, z jednej strony, pełni nowożytna interpretacja kartezjanizmu wraz z koncepcją autonomicznego, samoustanawiającego się podmiotu *ego cogito*, z drugiej strony, kantowskie czyste pojęcie Ja transcendentalnego oraz związana z nim idea jedności transcendentalnej apercpepcji<sup>7</sup>. Nowożytnie odczytanie filozofii Kartezjusza uprzywilejowało monadyczne rozumienie podmiotu *ego cogito*, zakładające, że pierwotne jest bezpośrednie odniesienie „ja” do siebie samego. W filozofii krytycznej Kanta podmiot sprowadzony jest do „logicznej konieczności”, będąc jedynie czystym pojęciem rozumu, pojęciem niczym nieuwarunkowanej przyczyny procesu poznawczego.

Przechodząc do dziedziny moralności, gdzie pytanie o „ja” nie sprowadza się do logicznego problemu spekulatywnego rozumu, lecz jest pytaniem o ludzkie „ja”, o podmiot działania praktycznego, nadal nie mamy do czynienia z „ja” ujętym jako przedmiot doświadczenia zmysłowego, lecz z absolutnym Ja praktycznej aktywności rozumu, z pod-

---

<sup>6</sup> Zob. E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994, s. 144–169.

<sup>7</sup> O ile teoria syntezy apriorycznej stanowi najbardziej kontrowersyjną składową kandydaturę, o tyle oddzielenie dziedziny prawd spekulatywnego rozumu od dziedziny praktycznej działalności człowieka znajduje uznanie wśród wielu współczesnych filozofów.

miotem–noumenem, który jest niepoznawalną rzeczą samą w sobie<sup>8</sup>. I choć obiecujący Kantowski gest teoretyczny polegający na uznaniu niezależności sfery praktycznej od obszaru rozważań spekulatywnego rozumu posłużył jako podstawa dla sformułowania wyjściowych założeń współczesnych projektów etycznych, to w dalszej perspektywie ukazującej złożoność procesu zdobywania samowiedzy okazał się niewystarczający. Konsekwencją braku zadawalającego rozwiązania jest obecna w późnej filozofii Heideggera oraz w filozofii Lévinasa tendencja prowadząca do pasywizacji „podmiotu”.

Drugi kontekst, w jakim pojawia się pojęcie intersubiektywności, dotyczy podejścia usiłującego osłabić transcendentalizm etyczny poprzez zabieg „etyzacji” relacji poznawczej. Punktem wyjścia jest tutaj psychologiczny poziom relacji międzyludzkich, ja empiryczne określone przez czas i przestrzeń, będące nie tylko przedmiotem intencjonalności, lecz także jej podmiotem. Podejście to realizowane jest na dwóch drogach albo poprzez przyjęcie prymatu relacji etycznej przed relacją poznawczą, albo poprzez inkorporowanie pierwszej przez drugą. Powyższe ujęcie intersubiektywności bliskie jest założeniom między innymi filozofii dialogu, myśli Ch. Taylora i A. MacIntyre’a oraz filozofii Paula Ricoeura, w której przestrzeń relacji międzyludzkich jest częścią szerszego projektu dotyczącego podmiotowości dialektycznej wyrażonej w formule *soi-même comme un autre* [ten-który-jest-sobą-samym-jak-i-innym]<sup>9</sup>.

Wspólną cechą obu kontekstów jest tendencja polegająca na dążeniu do przewyciężenia monadycznego ujęcia podmiotowości (lub wręcz eliminacji podmiotu poprzez jego całkowitą pasywizację, do czego prowadzi w ostatecznym rozrachunku argumentacja Lévinasa). Usiłowania te realizowane są na drodze określonej strategii teoretycznej, zasadzającej się na rozpatrywaniu intersubiektywności na styku trzech ściśle połączonych ze sobą płaszczyzn: ontologii, metafizyki i transcendentalizmu. Wyjściową tezę obu stanowisk jest przekonanie, iż „ja” rozpoznaje siebie nie jako monadę, lecz zawsze w podwojeniu. Przestrzeń refleksji, tj. odniesienia „ja” do samego siebie, nie jest

<sup>8</sup> Zob. M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Wydawnictwo Comer, Toruń 1992, s. 60–61.

<sup>9</sup> Zob. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, PWN, Warszawa 2003. Bogdan Chelstowski proponuje, by tytułową formułę tłumaczyć jako „ten-który-jest-sobą-samym-jako-inny”. O koncepcji podmiotu dialektycznego w filozofii Paula Ricoeura piszę w książce pt. *Podmiotowość i tożsamość. Paula Ricoeura filozofia podmiotu*, Kraków 2015 (w druku).

źródłowo monologiczna. Realizacja powyższej tezy obwarowana jest odmiennymi założeniami. O ile argumentacja między innymi Ricoeura, Taylora i MacIntyre'a dotycząca natury relacji ja–inny zachowuje symetryczność jej członów, rozważania Lévinasa zmierzają do uzasadnienia ich źródłowej asymetryczności. W efekcie obu zabiegów otrzymujemy dwa różne projekty etyki, odmienne koncepcje podmiotu przeżycia etycznego oraz dwa sposoby konceptualizacji sfery „pomiędzy”.

1. Jednym z następstw XIX i XX-wiecznej krytyki podmiotu było sprobrematyzowanie rozumienia relacji ja–inny. Z uwagi na interesującą nas kwestię, dotyczącą ujęcia intersubiektywności w kontekście transcendentalizmu etycznego pozwolę sobie pominąć szczegółowe założenia wielofrontowej krytyki podmiotowości i przywołam jedynie dwa kluczowe stanowiska, będące stałym punktem odniesienia sporu o sferę relacji międzyludzkich. Pierwsze zakorzenione jest w filozofii Heideggera, w koncepcji dziejowości ludzkiego bytu wyrażonego jako *Dasein* lub, ściślej rzecz ujmując, w fenomenie „współbycia” *Mitsein*. Drugie stanowisko sytuujące się na przeciwległym biegunie prezentuje Husserl w *Medytacjach karmelitańskich*. W Medytacji piątej „intersubiektywność”, tj. odniesienie do innych oraz do dzielonego z nimi „świata życia”, zostaje określona jako przynależąca w sposób immanentny do Ja transcendentalnego. „Transcendentalny sens świata” odsłaniający się w podmiotowości transcendentalnej ujawnia świat, który jest światem wspólnego uniwersalnego sensu. Dzielić z innymi „świat życia” oznacza uczestniczyć w przestrzeni *a priori* określonego sensu. Podstawą możliwości odniesienia do innych jest transcendentalne Ja:

[...] w systematycznym rozwijaniu procedury transcendentalno-fenomenologicznego wydobywania zasobów apodyktycznie danego ego musi się w końcu odsłonić również transcendentalny sens świata, musi się odsłonić w jego pełnej konkretności, w której świat ten stanowi nasz, wspólny nam wszystkim, nieustannie istniejący świat życia. Dotyczy to także wszystkich szczegółowych postaci światów otaczających (*umweltliche Sondergestalten*), w których świat nasz przedstawia się nam odpowiednio do naszego osobistego wychowania i stopnia rozwoju bądź odpowiednio do naszej przynależności (*Mitgliedschaft*) do tego lub owego narodu, do tego lub owego kręgu kulturowego. Wszędzie tutaj panuje pewna przepisana prawami istotowymi konieczność, resp. pewien przez istotę określany styl, który źródło swej konieczności znajduje w transcendentalnym ego, a następnie w odsłaniającej się w tym ego transcendentalnej intersubiektywności, czerpiąc ją zatem z istotowych form transcendentalnej motywacji i transcendentalnej konstytucji<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> E. Husserl, *Medytacje karmelitańskie, z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, tłum. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 203–204.

Intersubiektywność transcendentálna w ujęciu Husserla ma swoje źródło w ja transcendentálnym, które z istoty otwarte jest na innych. Ja transcendentálne ujmuje siebie jako podstawę wszelkiego odniesienia do innych dzielących wspólny „świat życia”. Przypisywana podmiotowości źródłowość oraz uniwersalizacja i ujednoczenie sensu stanowią tę część tradycji filozofii transcendentálnej, która rodzi najwięcej napięć i sporów wokół kwestii intersubiektywności.

Heideggerowska koncepcja „współbycia-tu-oto” *Mitdasein* nie tylko przesuwá akcent z przyjętej przez Husserla podmiotowości transcendentálnej na jednostkowe „bycie-tu-oto” *Dasein*, które będąc w świecie bytuje już zawsze z innymi, lecz przede wszystkim poddaje w wątpliwość samo rozumowanie zakładające istnienie takiego rodzaju podmiotu, który stanowi ośrodek wszelkich relacji do innych oraz który odnosi do siebie jako podstawy wszystko to, czego doświadcza w nich i ze względu na nich w otaczającym świecie. Transcendentálny sens świata, o jakim mówi Husserl, oznacza „bycie-w-świecie”, w którym sens z góry jest już ustalony. U Heideggera owa wspólna „intersubiektywna” przestrzeń życia („bycie-tu-także z nimi”) nie jest dana *a priori*, lecz jest zadana, ona musi się dopiero uformować. Otwarcie na innych, owo *Mitdasein* stanowi samą możliwość wspólnoty sensu, nic nie zostaje tutaj z góry przesądzone<sup>11</sup>. Rozumiejące odnoszenie się do bycia otwiera możliwość „współbycia” *Mitsein* oraz „współbycie” pojęte jako ontologiczno-egzystencjalny wyznacznik bytu ludzkiego umożliwia jego otwarcie na bycie, które ma charakter dziejowy. Wspólnota sensu pojęta jako możliwość będzie kształtowała się w horyzoncie czasu. Wątek ten Heidegger zaczerpnął od Arystotelesa, lecz rozwinął go posługując się metodą Husserla.

Na podstawie tego *wspólnego* bycia-w-świecie świat zawsze jest już przeze mnie dzielony z innymi. Świat jestestwa to współświat (*Mitwelt*) [...] Nie spotykamy innych przez uprzednie ujmowanie najbliższej obecnego własnego podmiotu odróznianego od pozostałych, także występujących podmiotów; nie spotykamy innych na drodze jakiegoś przyglądania się najpierw samemu sobie, które by dopiero ustalało przeciwny człon różnicy<sup>12</sup>.

Rozumienie bycia oznacza rozumiejące odniesienie do innych, w samym byciu otwiera się możliwość ich istnienia, która urzeczywistnia się w każdym jednostkowym byciu. Ujęcie Heideggera, które zasadni-

<sup>11</sup> Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 2004, s. 151–161, 172–180.

<sup>12</sup> Tamże, s. 152.

czego różni się od ujęcia Husserla (pierwszy skupia rozważania wokół subiektywności egzystencjalnej, tj. skończonej i heteronomicznej, drugi zwraca się ku podmiotowości transcendentalnej, *Sinngebung*, „subiektywności bardziej obiektywnej niż wszelka obiektywność”) uTOROWAŁO drogę koncepcjom „intersubiektywności” obecnym w myśli Gadamera, Ricoeura i Lévinasa. Lecz u każdego w inny sposób oraz z różnym stopniem polemiczności, co przyniosło w efekcie odmienne projekty etyczne oraz dwie różne wizje subiektywności. O ile Ricoeur w punkcie wyjścia zakłada, że składową konstytutywną podmiotu jest obecność innych niż ja sam, Lévinas rozpoczyna argumentację od sformułowania hipotezy na rzecz metafizyki radykalnego odosobnienia, która stanowi odpowiedź na Heideggerowskie „współbycie-tu-oto”. Zdaniem autora *Całości i nieskończoności*, koncepcja *Mitdasein* w ostatecznym rozrachunku stanowi dziedzictwo „eleackiego pojęcia bytu” oraz Platońskiej metafory światła, które nie pozwalają refleksji filozoficznej wyjść poza struktury teoretyczne podmiotowo-przedmiotowego opisu<sup>13</sup>. Radykalizm metafizyki „odosobnienia”, którego konsekwencje nie zostały przez Lévinasa do końca zbadane, ma swoje źródło w przeprowadzonej przez niego fenomenologicznej analizie doświadczenia, gdzie na pierwszy plan wysunięty został aktowy (podmiotowy) wymiar intencjonalności. Podmiot rozumiany przez Lévinasa wyłącznie jako kategoria teoriopoznawcza jest synonimem aktywności „solipsystycznego” rozumu, która przejawia się w doświadczeniu<sup>14</sup>. Przedstawieniowy charakter bytu odpowiada wyłanianiu się człowieka jako podmiotu. W aktowym wymiarze doświadczenia podmiotowość rozumiana jest jako to, co określa się poprzez relację z tym, co pochodzi wyłącznie od niej samej. Wszystkie analizy, na mocy których Lévinas buduje argumentację, przyjmują za punkt odniesienia ten rodzaj ujmowania

<sup>13</sup> Związek filozofii Lévinasa z myślą Heideggera nie jest jednoznaczny. W latach trzydziestych i czterdziestych Lévinas zafascynowany był Heideggerowską egzystencjalną interpretacją fenomenologii, przeciwstawiającą Husserlowskiemu autonomicznemu Ja podmiotowość „zruconą” w świat, skończoną i heteronomiczną. Z czasem, w miarę rozwijania własnej myśli, centralna idea filozofii Heideggera: pytanie o możliwość rozumienia bycia wydała się Lévinasowi nadal uwikłana w zależność dotyczącą relacji podmiotowo-przedmiotowej. W dojrzałej twórczości Lévinasa myśl Heideggera interpretowana jest jako część tradycji ontologicznej, do której należy sięgająca Platona filozofia tożsamości lub Tego Samego, z którą Lévinas usiłuje zerwać. Heideggerowski związek jednostkowej egzystencji z byciem uległ tak mocnemu zacieśnieniu, że zdaniem Lévinasa zatarty został dystans umożliwiający relację z innym.

<sup>14</sup> Zob. E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 69–70.

podmiotu. Dlatego interesujące nas zagadnienie „intersubiektywności”, problem tego, co dzieje się w sferze międzyosobowej, trzeba poprzeździć badaniami dotyczącymi formowania się w myśli Lévinasa „subiektywności” powstałej na gruzach podmiotu pojmowanego jako kategoria teoriopoznawcza. W dalszej części będę starała się wykazać, czym jest ustanowienie odniesienia ja do innego oraz w jakiej mierze argumentacja Lévinasa stanowi część tradycji transcendentalnej.

2. Przeciwwstawienie się uznaniu prymatu wiedzy (intencjonalności) w rozpoznawaniu bytu ludzkiego, stanowiące punkt wyjścia rozważań Lévinasa, obecne jest także w myśli Heideggera. Lecz o ile Heidegger stawia pytanie o możliwość rozumienia bycia, dokonując w ten sposób przemieszczenia problematyki bycia z poziomu ontologii na poziom transcendentalny, Lévinas szuka uzasadnienia dla przedteoretycznej (przedpoznawczej) nietreściowej relacji z innym. Relacja ta (lub jak ją określa Lévinas „nie-relacja”) stanowi źródłowe doświadczenie etyczne, jest wyrazem innej intencjonalności, która jest niezależna od podmiotowo-przedmiotowego odniesienia, która nie ma w sobie nic z aktowości, nie jest biegunem tożsamości, lecz jest czystą biernością, która znosi pierwszeństwo nadawanego sensu wobec przedstawienia przedmiotu. „Inność” intencjonalności polega na tym, że jest ona pozbawiona tego, co stanowiło jej podstawę – tj. Ja manifestującego swoją wolność w każdym akcie konstytucji. W konkluzji jednej z prezentacji filozofii Husserla Lévinas stawia pytanie:

Lecz w jakim sensie Ja jest źródłem każdego aktu? Jest nim właśnie w tej mierze, w jakiej się ustanawia ten przystanek, tę *pozycję*, tę tezę służącą za podstawę każdej identyfikacji prowadzącej do syntetycznej konstytucji przedmiotu w oczywistości. [...] Myślenie nie jest więc po prostu dziedziną, w której Ja manifestuje swoją wolność: fakt posiadania sensu jest samą manifestacją wolności. Przeciwnieństwo między aktywnością a teorią zostało przez Husserla zniesione w jego koncepcji oczywistości. Na tym polega cała oryginalność jego teorii intencjonalności i wolności. Intencjonalność jest samym spełnieniem wolności. [...] Źródłowa aktywność podmiotu jest intencjonalnością, to znaczy myśleniem posiadającym sens<sup>15</sup>.

Odpowiedzią Lévinasa na Husserlowską źródłowość intencjonalności jest źródłowość doświadczenia etycznego, które dokonuje się poza czasoprzestrzennym horyzontem. Warunek możliwości etyki, tym samym zaś warunek możliwości ukonstytuowania się „podmiotu etycz-

<sup>15</sup> E. Lévinas, *Odkrywając egzystencje z Husserlem i Heideggerem*, tłum. E. Sowa, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 42, 51.

nego”, znajduje się poza systemem (poza subiektywnością). Doświadczenie etyczne, o którym mówi Lévinas, możliwe jest dzięki sytuacji bycia przedmiotem intencjonalności a nie jej podmiotem. Perspektywa ta oznacza wyjście poza porządek wszelkiego doświadczenia i przeniesienie sensu poza uobecnianie (sens etyczny nie może być „pomyślany”).

*In* zawarte w infinitum, nie jest byle jakim „nie”: jego negatywność jest podmiotowością podmiotu wykraczającego poza intencjonalność. Różnica między skończonością i nieskończonością to nie-obojętność Nieskończoności wobec skończoności, umożliwiająca samą podmiotowość<sup>16</sup>.

Husserl po dokonaniu szeregu redukcji dochodzi ostatecznie do momentu, w którym zmuszony jest przyznać „Ja” transcendentalnemu priorytet w procesie konstytucji sensu. W ten sposób to, co na poziomie fenomenologicznym, tj. na poziomie jawienia się fenomenów, było jeszcze transcendentne wobec podmiotu, na poziomie wyższym okazuje się jego dziełem. Byt poznawany sprowadzony jest do roli przedmiotu, korelatu relacji, w której rolę nadrzędną pełni podmiot, tj. przestaje być samodzielnym, tj. innym bytem<sup>17</sup>, a staje się bytem dla mnie i jedynie jako taki istnieje<sup>18</sup>. W pracy *Całość i nieskończoność* Lévinas pisze:

Tematykacja i konceptualizacja, które są zresztą nierozłączne, nie pozwalają na zawarcie pokoju z tym, co inne, lecz niszczą je lub biorą w posiadanie. Posiadanie afirmuje wprawdzie to, co inne, ale przez negację jego niezależności<sup>19</sup>.

Wiedzę łączy z posiadaniem i przemocą fakt dominacji Toż-samego<sup>20</sup>. Podmiot jest więc wolny i egoistyczny, stanowi centrum własnego świata. Co więcej, są to cechy konstytutywne jego istoty:

Możliwość posiadania, to znaczy zawieszania samej inności tego, co jest inne tylko na pierwszy rzut oka i w stosunku do mnie – określa sposób bycia Toż-samego<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl...*, s. 126.

<sup>17</sup> Zob. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 32.

<sup>18</sup> Zob. tamże, s. 139. [...] struktura przedstawiania jako jednostronnego określania innego przez Toż-samego polega właśnie na tym, że obecny jest Toż-samy, inne zaś jest obecne dla Toż-samego. Nazywamy go Toż-samym, ponieważ w przedstawieniu znika opozycja Ja i przedmiotu [...].

<sup>19</sup> Tamże, s. 35.

<sup>20</sup> Zob. E. Lévinas, *Trudna wolność, Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Wydawnictwo „Atext”, Gdynia 1991, s. 7.

<sup>21</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci...*, s. 24.

Istota podmiotu wyklucza wszelkie otwarcie na transcendencję, zamyka go wewnątrz jego świata. *Solipsyzm nie jest ani jakąś aberracją, ani sofistmatem: to sama struktura rozumu*<sup>22</sup>. To właśnie „Toż-samy” staje się imieniem podmiotu, którego istnienie równoznaczne jest z chwilowym jedynie wykraczaniem poza granice immanencji, zakończonym powrotem, utożsamieniem się i odzyskaniem stanu doskonałej jedności z samym sobą.

Pojęciu konstytucji, które odpowiada temu, co dzieje się na poziomie doświadczenia, tj. „konstytucji *alter ego*”, Lévinas przeciwstawia pojęcie spotkania. W eseju *Przemoc i metafizyka* Derrida, krytykując ujęcie Lévinasa, twierdzi, że sam Husserl starał się wykazać, iż traktowanie konstytucji wyłącznie w sensie, który stanowi opozycję w stosunku do pojęcia spotkania, jest dużym uproszczeniem<sup>23</sup>. W *Medytacji piątej* Husserl pisze:

Ale jak wówczas mają się rzeczy z innymi ego, które nie są przecież samym tylko moim przedstawieniem i czymś tylko we mnie przedstawionym, nie są syntetycznymi jednostkami możliwego potwierdzenia zawartymi we mnie, lecz zgodnie z ich własnym sensem istnieją właśnie jako Inni [...] doświadczam ich zarazem jako podmioty tego świata, doświadczające tego samego świata, którego ja sam doświadczam, jako podmioty, które swym doświadczeniem ogarniają przy tym także mnie samego, ogarniają mnie, gdy doświadczam tego świata, a w nim owych Innych<sup>24</sup>.

Lévinasa nie przekonuje argumentacja Husserla, u którego w ostatecznym rozrachunku *żadna wyższa siła nie poprzedza praktyki myśli i nie włada nią. Myślenie jest absolutnie autonomiczne*<sup>25</sup>. Sens konstytucji wyraża się w akcie obiektywizowania. Intencjonalność jest źródłową aktywnością podmiotu. Relacja społeczna przynależy do myśli, *zanim stanie się wcześniejszym niż myśl zaangażowaniem pod-*

<sup>22</sup> E. Lévinas, *Czas i to, co inne...*, s. 60. Por. E. Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, éd. Grasset & Fasquelle, Paris 1991, s. 26. *Le vivant n'est donc pas sans conscience, mais il a une conscience sans problèmes, c'est-à-dire sans extériorité [...], conscience qui ne se soucie pas de se situer par rapport à une extériorité.* [Osoba nie jest więc pozbawiona świadomości, lecz ma świadomość bezproblemową, to znaczy bez zewnętrżności [...], świadomość, która nie martwi się o swoje usytuowanie w relacji do zewnętrżności. Tłum. A. W.]

<sup>23</sup> Zob. J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Szkic na temat myśli Emmanuela Lévinasa* [w:] J. Derrida, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 133–266. Zob. E. Husserl, *Byt a podmiotowość transcendentalna*, tłum. B. Baran [w:] *Od Husserla do Lévinasa*, red. W. Stróżewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1987, s. 196–197.

<sup>24</sup> E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie...*, s. 131, 133.

<sup>25</sup> E. Lévinas, *Odkrywając egzystencje z Husserlem i Heideggerem...*, s. 50.

*miotu*<sup>26</sup>. Dlatego zdaniem Lévinasa tylko radykalna zewnętrzność gwarantuje pozostanie poza porządkiem przedstawienia, ponieważ nie może ona stać się przedmiotem intencjonalności świadomości, w której afirmuje się wola i refleksja.

Husserlowskie pojęcie intencjonalności i zmysłowości nie jest pozbawione dwuznaczności, co pozwala snuć przypuszczenia o nierzeczywistionych możliwościach rozumienia relacji społecznej lub ponowić pytanie, na czym polega przejście od idei do tego, co inne. Lévinas zauważa u Husserla tę dwuznaczność i wykorzystuje ją, wskazując możliwość wykroczenia poza solipsyzm monady, w której konstrytuuje się sens każdej rzeczywistości. W komentarzu dotyczącym Husserlowskiego ujęcia kategorii intersubiektywności Lévinas dodaje:

Położyć kres idei pokrywania się myślenia i stosunku podmiotowo-przedmiotowego to pozwolić na ukazanie się relacji z innym, która nie będzie ani nieznośnym ograniczaniem myślącego podmiotu, ani zwykłym pochłonięciem tego innego przeze mnie pod postacią treści. Tam, gdzie każda *Sinngebung* była dziełem suwerennego Ja, inny mógł bowiem być tylko wchłonięty w przedstawieniu. Lecz w fenomenologii, gdzie aktywność totalizującego i totalitarnego przedstawienia jest już przekroczona w jego własnej intencji, *gdzie przedstawienie zostało już umieszczone w horyzontach, których w pewnym sensie nie chciało, ale bez których nie może się obejść – możliwa staje się Sinngebung etyczna, to znaczy z istoty uwzględniająca Innego. U samego Husserla, w konstytucji intersubiektywności, przedsięwzięciu wychodzącym od aktów obiektywizujących, budzą się nieoczekiwane relacje społeczne, niesprowadzalne do obiektywizującej konstytucji, która zamierzała je ukołysać w swoim rytmie*<sup>27</sup> [podkreślenie A. W.].

Horyzonty przedstawienia, które nieoczekiwanie ujawniły to, czego same nie zakładały, co je poniekąd rozbija i przekracza, odsłaniają czas przeżywany (tj. czasowy horyzont przedmiotu). W fenomenologii Husserla obecne są dwa ujęcia czasu. Czas rozumiany jest albo jako negatywna forma intencjonalności podmiotu konstytuująca strumień przeżyć świadomości; albo czas konstytuując się w tzw. modyfikacjach retencjonalnych, które są procesem pasywnym, stanowi formę bierności podmiotu. Intencjonalność nie jest w stanie go uchwycić, ponieważ każda kolejna „praimpresja” rozbija jej jedność<sup>28</sup>, tym samym zaś

<sup>26</sup> Tamże, s. 51.

<sup>27</sup> Tamże, s. 141.

<sup>28</sup> O różnicy między pasywnością modyfikacji retencjonalnych a przypomnieniem, które zachodzi przy aktywnym udziale podmiotu, w kontekście dwóch ujęć czasu pisze między innymi Dan Zahavi. Zob. D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, tłum. M. Święch, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 107–129. Zob. także: J. Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, FNP Leopoldinum, Wrocław 1997, s. 275–276.

rozrywa solipsyzm monady. Analiza retencji, jak twierdzi Husserl, prowadzi do istotnego rozszerzenia dziedziny fenomenologii. Dla Lévinasa badania dotyczące świadomości czasowego horyzontu przedmiotu, które wydobły zmarginalizowany wątek pasywności, dają sposobność ponownego przemyślenia kwestii podmiotowości. Nowa perspektywa przyjmuje możliwość *Sinngebung* etycznej, w którą wpisany jest Inny oraz która wykracza poza ujęcie podmiotu-monady, który jest wolny i absolutny, którego *współistnienie z czymś innym, zanim stanie się obcowaniem, jest związkiem rozumienia* oraz który jest początkiem, miejscem, w którym każda rzecz odpowiada za samą siebie i samej sobie<sup>29</sup>. Punktem wyjścia argumentacji Lévinasa, która prowadzi do określonego rozumienia subiektywności oraz ściśle związanego z nią sensu tego, co dzieje się w sferze „między”, jest krytyka klasycznej metafizyki. Pozytywną częścią tej krytyki jest metafizyka relacji etycznej.

3. Chcąc przebudować klasyczną metafizykę Lévinas rozpoczyna od gestu rozbicia immanencji Ja tożsamego z samym sobą, tj. Ja pozostającego-tym-samym, tożsamym bytem, substancją. Zerwanie dokonuje się na drodze próby wykroczenia poza Platońską opozycję pojęć „Tego Samego” i „Innego”, która wyznaczyła w ontologii sens rozumienia tożsamości i inności. Tożsamość, od której dystansuje się Lévinas, jest tożsamością przyjmującą jeden sens, tj. „bycie tym samym”, łacińskie *idem*. Lévinasowska krytyka Platońskiej opozycji polega na radykalizowaniu pierwszego jej członu. W konsekwencji „tożsamy”, „ten sam” oznacza byt całkowicie zamknięty i odseparowany. Zabiegowi radykalizacji „tożsamego” towarzyszy radykalizacja sensu „Innego”. „Inny” rozumiany jest tutaj jako absolutnie „Inny”, pochodzi z innego porządku rozrywając Platońską immanencję.

Argumentacja ta napotyka na poważne trudności, prowadząc z konieczności do impasu, gdyż język pierwotnie umieszczony jest w strukturze wnętrza–zewnątrza, język nie może wypowiedzieć relacji, która transcendowałaby tę strukturę. Filozof może jedynie dojść w swym rozumowaniu do punktu, z którego widoczna byłaby niemożność wypowiedzenia „Innego” w jego języku, tj. konieczność wyrażenia się w terminach, jakie oferuje język całości, język „Toż-samego”, a więc język klasycznej ontologii. Derrida twierdzi, że:

<sup>29</sup> Zob. E. Lévinas, *Odkrywając egzystencje z Husserlem i Heideggerem...*, s. 49–50.

[...] nie możemy wykroczyć poza język, a więc nie możemy opisać lub wypowiedzieć różnicy między sferą tożsamości a sferą inności, możemy jedynie zdyskredytować język w jego własnych granicach, uświadamiając odbiorcom jego istotę, mianowicie fakt, że cały język obudził się już jako upadek w światło. Język od zawsze jest narzędziem służącym przy-swajaniu, pojmowaniu, ogarnianiu [...] Metafora światła, sięgająca Platonowskiego mitu jaskini, wyznacza horyzont metafizyki obecności, której język jest zarówno środkiem wyrazu, jak i źródłem<sup>30</sup>.

Radykalizm Lévinasa wyrażający się w dążeniu, aby za wszelką cenę zerwać z bytem, bierze się z założenia o źródłowości przeżycia etycznego, które poprzedza wszelką relację o charakterze epistemologicznym. W *Inaczej niż być lub ponad istotą* Lévinas wyjaśnia:

Inny ma zaświadczyć o sobie w myśleniu, które nie ma charakteru gnozeologicznego<sup>31</sup>.

Porządek myślenia, który nie ma charakteru gnozeologicznego, jest porządkiem metafizycznym. Inny, który przychodzi z zewnątrz rozbijając solipsyzm podmiotu-monady, przychodzi z innego porządku. Wyprzedzając porządek epistemologiczny pozostaje poza jego obszarem, poza jaźniowościową esencją doświadczenia. Relacja z Innym świadczy o tym, co zostało już wcześniej zawarte<sup>32</sup>. Inny ustanawia mnie jako podmiot przeżycia etycznego, jako zdolnego do odpowiedzi. Słowo Innego leży u źródła słowa, poprzez które podmiot etyczny przyznaje samemu sobie początek swoich czynów. Początek jest względem podmiotu zewnętrzny, jest warunkiem możliwości doświadczenia etycznego. W tym sensie stanowisko Lévinasa jest wyrazem transcendentalizmu etycznego<sup>33</sup>. Inny zawsze mnie poprzedza, dlatego nie można absolutnie skonstruować pojęcia Ja. Metafizyka, która jest etyką, określa sposób, w jaki jestem obecny w świecie. Nie chodzi o to, że podmiot jest i w pewnym momencie ma doświadczenie etyczne. Podmiot, który jest w świecie, jest już podmiotem przeżycia etycznego. Problem polega na tym, że z porządku metafizycznego nie można przejść do porządku fenomenologicznego (psychologicznej sfery relacji międzyludzkich).

<sup>30</sup> J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Szkic na temat myśli Emmanuela Lévinasa...*, s. 173.

<sup>31</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 143.

<sup>32</sup> Zob. E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl...*, s. 166.

<sup>33</sup> Lévinas w rozmowie z Th. de Boerem przyznał, że jeżeli warunek transcendentalny rozumieć nie jako fakt, lecz jako uprzednią wartość, to formuła mówiąca o transcendentalizmie zaczynającym od etyki dobrze oddaje jego intencje. Zob. tamże, s. 157.

O ile doświadczenie etyczne pojmowane jako źródłowa nie-fenomenalność Innego, który konstytuuje mnie jako podmiot, którego *jedyność wynika z niemożności uchylecia się przed Innym* oraz którego istotą jest absolutna bierność, daje się utrzymać na poziomie metafizycznym, o tyle na poziomie fenomenologicznym nie jest możliwe, aby inny nie był dany w moim doświadczeniu w swoim uobecnieniu, które przeczy byciu danym w sposób bezpośredni i źródłowy. Lévinas nie ukrywa, że ma świadomość napięcia rodzącego się między tymi dwoma nieprzystającymi porządkami<sup>34</sup>. Próbuje budować dla tej przepaści ontologię, lecz w ostatecznym rozrachunku pozostaje w obszarze metafizycznych założeń. W *Całości i nieskończoności* omawia wprawdzie nieurzeczywistnione możliwości, jakie daje fenomenologia Husserla, lecz ich nie wykorzystuje w sposób pozytywny.

Tymczasem doświadczenie innego w świecie, w którym podmiot doświadcza również siebie, a zatem doświadczenie, które ma charakter fenomenalny, nie musi z konieczności prowadzić do stematyzowania innego jako osoby. Taką interpretację można znaleźć w piątej medytacji *Medytacji Kartezjańskich* Husserla. Derrida opowiada się za lekturą, która wydobywa nieredukowalność transcendencji innego przy jednoczesnym zachowaniu podmiotowej esencji doświadczenia, poza którą, jak twierdzi, nie da się wykroczyć. W jednym z fragmentów pisze:

[...] najbardziej centralne stwierdzenie Husserla dotyczy *nieredukowalnie pośredniego charakteru* tej intencjonalności, która ma na celu innego jako innego. Jest oczywiście – jakąś oczywistością istotną, absolutną i ostateczną – że inny jako inny transcendentalny (inne absolutne źródło oraz inny punkt zero w orientacji świata) nigdy nie może być mi dany w sposób źródłowy i we własnej osobie, ale jedynie przez owo analogiczne uobecnienie. Ta konieczność odwołania się do owego analogicznego uobecnienia, choć daleka od tego, by oznaczać analogiczną i asymilującą redukcję innego do tego samego, potwierdza i szanuje ów podział, ową nieprzekraczalną konieczność mediacji (nie-przedmiotowej). [...] Ciała, rzeczy transcendentalne i naturalne, są w ogóle innymi dla mej świadomości. Są na zewnątrz, a ich transcendencja stanowi znak pewnej inności, która już nie da się zredukować. Lévinas w nią nie wierzy, Husserl wierzy w nią [...]<sup>35</sup>.

Doświadczenie innego człowieka nie daje się przeżyć inaczej niż w jego obecności<sup>36</sup>. W doświadczeniu tym obecny jest także inny ważny moment, który trudno jest wyjaśnić w przypadku absolutnie bier-

<sup>34</sup> Zob. tamże, s. 161.

<sup>35</sup> J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Szkic na temat myśli Emmanuela Lévinasa...*, s. 209–210.

<sup>36</sup> Zob. tamże, s. 223.

nego podmiotu nie tworzącego swoich treści. Chodzi o istotny moment rozpoznania siebie samego, który stanowi ważną składową pojęcia intersubiektywności. Lévinasowski projekt etyki, która jest metafizyką, nie jest w stanie odpowiedzieć na tę kwestię. Należałoby zatem albo dokonać detranscendentalizacji podmiotu etycznego, albo pozostać przy metafizycznym rozumieniu pasywności. Pierwsze rozwiązanie ryzykuje pewne uproszczenie, ale z punktu widzenia naszych rozważań wiele wyjaśnia. Zachowanie aktywności podmiotu pociąga za sobą konieczność etyzacji relacji poznawczej. Zabieg ten polega na tym, że podmiot etyczny jest podmiotem zadany. Subiektywność, która uczestniczy w sferze „pomiędzy”, jest subiektywnością będącą nie tylko przedmiotem intencjonalności, lecz także jej podmiotem.

DIFFICULTIES WITH THE CONCEPT OF INTERSUBJECTIVITY.  
ETHICAL TRANSCENDENTALISM AND THE SUBJECTIVE CONTENTS  
OF EXPERIENCE

The article presents two main philosophical approaches to the problem of intersubjectivity. The first, which may be called ethical transcendentalism, has to do with metaphysical problems involving the origin and the very possibility of the experience of another self. The second approach refers to issues related to the epistemological dimension. Corresponding to these contexts we find two senses of intersubjectivity. The article analyses these two approaches and points out the difficulties involved in applying the concept of intersubjectivity as construed in ethical transcendentalism to the empirical self.

*Adriana Warmbier*