
WSCHODNI ROCZNIK HUMANISTYCZNY
TOM XIX (2022), №4
Historia, red. Artur Górak
s. 207-223
doi: 10.36121/gbarth.19.2022.4.207

Grzegorz Barth
ORCID 0000-0002-2590-0182
(Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)

Tożsamość, inność, solidarność i Europa*

Streszczenie: Artykuł podejmuje zagadnienie tożsamości, inności, solidarności w kontekście procesów integracyjnych Europy. Sfera publiczna to arena dobrowolnie tworzonych grup, stowarzyszeń, nastawiona na integrację społeczną (solidarność), osiąganą za pomocą procesów dochodzenia do porozumienia w poszukiwaniu równowagi między własną tożsamością a innością drugich. Niniejsze studium stanowi próbę wzbogacenia wyobraźni politycznej poprzez refleksję nad postawami etycznymi i duchowymi służącymi poszukiwaniu nowych sposobów jedności europejskiej w duchu solidarności międzyludzkiej. Jest to ważne w kontekście form wykluczenia, a także wzmożonego ruchu pomiędzy różnymi poziomami inności (izolacjonizmu, dyskryminacji, marginalizacji, podejrzliwości, ksenofobii, wiktymizacji). Namysł hermeneutyczny jest ważny także w sytuacji braków w sferze językowej, komunikacji, porozumiewania się między partnerami dyskursu społecznego. Z powodu wspomnianych braków zarówno na płaszczyźnie rozumienia innego, jaki i zakłóceń w komunikacji, rodzą się napięcia i konflikty, które w kontekście bieżących wydarzeń społeczno-politycznych przybierają na sile. Okoliczności te sprawiają, że związek między innością a tożsamością jawi się jako palący problem w kontekście poszukiwania etosu dla Europy przyszłości. Artykuł składa się z dwóch części. Najpierw zostanie ukazany problem relacji między tożsamością a innością w perspektywie hermeneutycznej, w świetle której wzajemność świadomości – dla-siebie (tożsamość) i dla-innego (inność) – są nie tylko nierozdzielne, ale się warunkują, wyzwalając postawę solidarności jako sposób uczenia się odmienności i wzajemności. Relacja ja–inny-obcy, objawia praktykę etycznej świadomości, w której inny wpisany jest we wnętrze mnie jako nieograniczone wezwanie (zadanie) spoza. W drugiej części zostaną zaprezentowane trzy modele: 1/ model tłumaczenia, 2/ model wymiany pamięci, 3/ model pamięci przebaczącej, w ujęciu jednego z najwybitniejszych myślicieli europejskich XX wieku Paula Ricoeura (1913-2005). W każdym z nich zostaje rozpoznana płaszczyzna, na której

* „Projekt finansowany w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Regionalna Inicjatywa Doskonałości” w latach 2019-2022 nr projektu 028/RID/2018/19, kwota finansowania 11 742 500 zł”.

może dojść do połączenia tożsamości i inności. Każdy z zaproponowanych modeli może stać się impulsem w kierunku poszukiwania nowych sposobów integracji europejskiej w duchu solidarności międzyludzkiej. Omówione modele mogą stanowić środek mediacji między tożsamością a innością; w konflikcie między dążeniami uniwersalistycznymi, związanymi z ideą państwa prawa i praw człowieka, a nieprzekraczalnymi różnicami, które istnieją między zbiorowymi tożsamościami (państwami narodowymi). Zagadnienia społeczne wytyczają nowe tropy dla hermeneutyki, której namysł może stać się dla nich owocny.

Słowa kluczowe: solidarność, integracja, inny, tożsamość, hermeneutyka, migracja

Identity, otherness, solidarity and Europe

Annotation: The article deals with the issues of identity, otherness and solidarity in the context of Europe's integration processes. The public sphere is an arena of voluntarily created groups and associations focused on social integration (solidarity). It is achieved through the process of reaching an agreement in searching for a balance between one's identity and the otherness of other people. This study is an attempt to enrich the political imagination by reflecting on ethical and spiritual attitudes aimed at finding new ways of uniting Europe in the spirit of solidarity among people. This is important in the context of forms of exclusion and increased movement among various levels of otherness (isolationism, discrimination, marginalization, suspicion, xenophobia, victimization). Hermeneutical consideration is also important in the situation of deficiencies in the sphere of language, communication, and understanding between partners in social discourse. Due to the above-mentioned deficiencies, both at the level of understanding others and disruptions in communication, tensions and conflicts arise, which in the context of current socio-political events are gaining strength. These circumstances make the relationship between otherness and identity a pressing problem in the context of the search for an ethos for the Europe of the future.

The article consists of two parts. First, the problem of the relationship between identity and otherness will be presented from the hermeneutical perspective, in the light of which the reciprocity of consciousness, for oneself (identity) and another (otherness), are not only inseparable, but condition each other, triggering the attitude of solidarity as a way of learning otherness and reciprocity. The *I-other-stranger* relationship reveals the practice of ethical awareness in which the other is inscribed within me as an unlimited call (task) from the outside. In the second part, three models will be presented: 1/ the translation model, 2/ the memory exchange model, and 3/ the forgiving memory model, in terms of Paul Ricoeur (1913-2005), one of the greatest 20th-century European thinkers. Each of these models identifies a level where identity and otherness can be combined. Each of the proposed models can become an impulse towards the search for new ways of European integration in the spirit of solidarity among people. The discussed models can be a means of mediation between identity and otherness in the conflict between universalist aspirations related to the idea of the rule of law and human rights and the impassable differences that exist between collective identities (nation-states). Social issues set new trails for hermeneutics, and considering them may become fruitful for them.

Keywords: solidarity, integration, other, identity, hermeneutics, migration

Wprowadzenie

Powszechnym doświadczeniem współczesnego człowieka staje się z jednej strony dynamizm zachodzących w świecie procesów, a z drugiej niejasność i brak zrozumienia tego, co się wokół niego dokonuje. Towarzyszy nam nieodparte przeświadczenie, że

uznane dotąd zwyczaje i nawyki myślowe stały się nieoczywiste, a nawet niezrozumiałe. To, co minione, niejako „oswojone” i bliskie, zostało bezpowrotnie utracone, a to, co nowe, jeszcze „nieoswojone”, nie daje gwarancji, że człowiek odnajdzie spodziewany kierunek działania. Znajdujemy się w stanie niejasności, zagubienia i braku zrozumienia, określającym w znacznym stopniu nasz świat, a także pierwotny charakter naszego doświadczenia. Europejska cywilizacja i kultura wzrasta w konfrontacji z nową rzeczywistością: trendy dezintegracyjne, wojna, kryzys migracyjny, ekonomiczny, energetyczny czy pandemiczny. Rodzi to lęk i niepokój o przyszłość projektu europejskiego, ale i zachowanie własnej tożsamości. Obecny kryzys integracji i poczucia solidarności, opiera się z jednej strony na napięciu między ideałem a rzeczywistym sensem integracji (nie zawsze Europejczycy dostrzegają merkantylną naturę integracji), a z drugiej strony – napięciu między partykularyzmem a wartościami uniwersalnymi (wartość jednostki i jej woli, narodowa tożsamość ponad wartościami uniwersalnymi)¹. W obu przypadkach istotnym elementem nieporozumienia jest problem tożsamości oraz rozumienie sensu integracji, ustosunkowania się do inności.

W odniesieniu do płaszczyzny relacji międzyosobowych, społecznych, jesteśmy obecnie świadkami wielorakich form wykluczenia, a także wzmożonego ruchu pomiędzy różnymi poziomami inności (izolacjonizmu, dyskryminacji, marginalizacji, podejrzliwości, ksenofobii, wiktyimizacji). Odczucie zagrożenia napływające ze strony „innego” spontanicznie zmusza do myślenia o nim jako wrogu. Wpłynęły na ten stan nasilające się, zwłaszcza w Europie, procesy migracyjne o podłożu społeczno-politycznym, ekonomicznym czy religijnym. Przejawom wrogości wobec innego, jawnej lub skrywanej nienawiści, towarzyszą napięcia wywołane działaniami wojennymi oraz procesami migracyjnymi, co legitymizuje wspomnianą postawę wrogości wobec innych, potęgując dramatyzm sytuacji. Przykładem może być obecna sytuacja związana z wojną w Ukrainie i towarzyszącymi jej procesami migracyjnymi. Jest ona nie tylko apelem do naszej otwartości i wrażliwości na potrzebę drugiego, ale stanowi również bodziec do pytania o tożsamości oraz stosunek do inności. W obliczu innej kultury migrant staje się obcy. Staje się także innym dla siebie. Dlatego szuka odpowiedzi na pytanie o swoją tożsamość. Nie tylko emigrant lub uchodźca musi zadać pytanie o siebie i zobaczyć nową sytuację, w której staje się innym dla innych. Stanowi ona zadanie także dla drugiej strony, czyli tego, który przyjmuje przybysza w swoim domu. W tej relacji nawiązujemy kontakt i spotykamy się twarzą w twarz. W obu przypadkach pojawia się inna obawa. W pierwszym przypadku obawa o siebie, w drugim – o moją kulturę i społeczeństwo. W obu przypadkach chodzi o innego, z którym chcę nawiązać więź. To, co łączy te dwie sytuacje, to mój związek z innym, który staje się częścią mojego świata. Jest to ściśle związane z doświadczeniami tożsamości, które każdy z nas posiada. U podstaw kryzysu migracyjnego jest doświadczenie etyczne, które odsłania źródłowe doświadczenie siebie, swojej tożsamości². Podejście do inności w dzisiejszym trudnym świecie (sytuacji konfliktowych, niezgodnych perspektyw, „ideologicznej kolonizacji”) może być szansą i pomocą we wzajemnym uznaniu siebie. Inność, obcość, odmienność zawsze wywołują określony rezonans w naszym odczytywaniu oraz interpretowaniu życia, relacji, własnej

¹ Por. M. Rebes, *Integracja i relacje międzykulturowe wczoraj i dzisiaj – filozofia migracji*, „Roczniki Kulturoznawcze” 11(2020), 1, s. 50-51.

² Por. tamże, s. 54.

osobowości. Wpływa istotnie na nasze rozumienie relacji społecznych, poczucia więzi, solidarności, czy dążeń integracyjnych.

Niedostatki pojawiają się także w sferze językowej, komunikacji, porozumiewania się. Na obu płaszczyznach z powodu wspomnianych braków rodzą się napięcia i konflikty, które w kontekście bieżących wydarzeń społeczno-politycznych przybierają na sile. Społeczeństwo stwarza wspólny horyzont rozumienia. Istoty ludzkie podejmują nawzajem interpretację własnych działań, co przekłada się na stan badań naukowych oraz konstruowanie teorii społecznych³. W tym sensie nasze poczucie jedności europejskiej pod względem gospodarczym, prawnym i politycznym, ma swoje źródło w myśli filozoficznej, w której człowiek stawia sobie pytanie o to, kim jest. Kultura europejska została uformowana w dialogu i stąd jest ważna dla analizy wzajemności relacji. Kiedy zastanawiamy się nad fenomenem współczesnej Europy, jej jednością (integracyjną potencjalnością) stajemy się żywymi uczestnikami tej powszechnej rozmowy, jaka toczy się od wieków i którą dziś kontynuujemy. Ciągłe aktualne jest stwierdzenie Jana Patočki, że dyskurs społeczny, choć często wzniosły i starający się podnosić ducha i umysł, przypomina w rzeczywistości zwykłą paplaninę. Filozofowanie winno pomagać nam w naszym strapieniu, winno być czymś w rodzaju duchowego działania w sytuacji, w jakiej się dziś znajdujemy⁴. Okoliczności te sprawiają, że związek między innością a tożsamością jawi się jako palący problem w kontekście poszukiwania etosu dla Europy przyszłości.

Na temat jedności Unii Europejskiej, polskiej polityki europejskiej, wciąż istnieją rozbieżne opinie, tak wśród elit politycznych jak i obywateli. Pojawiają się coraz nowsze formy niebezpieczeństwa i zagrożenia. Opinie ekspertów w ostatniej dekadzie pokazują, iż Europejczycy są niezadowoleni i zagubieni. Rośnie rzesza obywateli wykluczonych, którzy przyczyn kryzysu upatrują w miałości elit, które wydają się być bezradne wobec codziennych problemów swych obywateli oraz niezdolne do osignięcia na wielu polach porozumienia. W efekcie postuluje się pogłębienie procesów integracyjnych i jednoczących na drodze debat, które umożliwiłyby współpracę i wyeliminowały przeszkody na tej drodze: nadmierne ambicje przywódców, bariery historyczne, zagrożenia ekologiczne, stereotypy narodowe⁵, wzajemną nieufność, postawa roszczeniowa, ostatnio brak jednolitej postawy wobec wojny w Ukrainie czy pogłębiający się kryzys energetyczny. Do tego dochodzą: coraz bardziej widoczne dążenia poszczególnych krajów i wspólnot do ochrony swoich własnych interesów, brak podejmowania przemyślanych kroków dla realizacji strategicznych celów⁶. Procesom tym często towarzyszą uzasadnione lęki i obawy. Aby zrozumieć te negatywne doświadczenia, jak i właściwie je ocenić, musimy zwrócić uwagę na pewne uwarunkowania naszej duchowej sytuacji⁷. Współczesny

³ „Założenia ontologiczne teorii hermeneutycznej w socjologii stanowią konsekwencję stanowiska, zgodnie z którym intersubiektywność społecznych znaczeń wyłania się z praktyki działań komunikacyjnych”. G. Woroniecka, *Interakcja symboliczna a hermeneutyczna kategoria przed-rozumienia*, Warszawa 2003, s. 12. W tym kontekście można wspomnieć o „socjologii rozumiejącej” Maxa Webera, a także zastosowaniu teorii hermeneutycznej w socjologii A. Giddensa, Ch. Taylora, Z. Baumana.

⁴ Por. J. Patočka, *Sytuacja człowieka – sytuacja Europy*, tł. J. Kłoczowski, „Znak” 351-352(1984), s. 181.

⁵ Por. J. M. Fiszer, *Ekspertyza. Bilans 10 lat członkostwa Polski w Unii Europejskiej* [mps].

⁶ Por. D. Miczarek, K. Zajączkowski, *Ekspertyza. Główne problemy polityki zagranicznej i bezpieczeństwa Unii Europejskiej – polski punkt widzenia*, [mps].

⁷ Por. A. Siemianowski, *Usilnie myśleć i poszukiwać*, Poznań 2012, s. 354-355.

kryzys obejmuje różne dziedziny życia, ale przede wszystkim objawia się w sferze ducha jako kryzys idei: w nauce, w filozofii, w religii, w moralności, w sztuce. Zamieszanie w sferze idei i pomieszanie wartości zdaje się narastać. Nic przeto dziwnego, że wielu ludziom polityka Unii Europejskiej, zwłaszcza jej funkcji integracyjnej, wydaje się być jałowa i bezskuteczna, i że nie jest w stanie doprowadzić do pozytywnych skutków. Próby poszukiwania porozumienia między społecznościami, grupami, pokoleniami, zawodzą jednak zawsze tam, gdzie nie wypracowano wspólnego języka i gdzie panują wyświechtane hasła, utrwalające kontrowersje i potęgujące napięcia. Jeden z czołowych przedstawicieli współczesnej hermeneutyki H. G. Gadamer zwraca uwagę na zjawisko powstawania nowego języka we współczesnej scenarii życia społecznego. Wraz z nowymi celami zostaje wypracowany nowy język, który pojawia się w wyniku zakłóceń w porozumiewaniu się, prowadząc jednocześnie do ich przewyciężenia. Głębokie zakłócenia w rozmowie, dyskursie politycznym, niedostatki w komunikacji, w (po) rozumieniu się na poziomie jednostek oraz instytucji je reprezentujących, Gadamer ocenia surowo jako stan neurotyczny i patologiczny. Powyższe braki służą rozprzestrzenianiu się fałszywej świadomości, świadomości zideologizowanej. Procesy porozumienia zostają zakłócone w znacznym stopniu przez sprzeczności interesów społecznych⁸. Dyskutanci nie radzą sobie z wszechogarniającą różnorodnością doświadczeń, opinii, punktów widzenia. Stan ten rodzi konieczność przyjęcia postawy utylitarnej, konfrontacyjnej. Wskazane tutaj zjawiska powodują, że problem rozumienia i porozumienia zyskują na wadze, zwłaszcza w kontekście nasilający się konfliktów, jakie wstrząsają naszą epoką.

Powyższe okoliczności – tutaj jedynie zasygnalizowane – sprawiają, iż zagadnienie tożsamości, inności, solidarności, rozumienia i porozumienia – w ich synergicznym związku – stają się zagadnieniami palącymi, ważnymi nie tylko z perspektywy *stricte* politycznej, ale i etycznej. Zagadnienia społeczne wytyczają nowe tropy dla krytycznej hermeneutyki, której namysł może stać się dla nich owocny. Sfera publiczna to arena dobrowolnie tworzonych grup, stowarzyszeń, nastawiona na integrację społeczną (solidarność), osiąganą za pomocą procesów dochodzenia do porozumienia w poszukiwaniu równowagi między własną tożsamością a innością drugich. Niniejsze studium stanowi próbę wzbogacenia wyobraźni politycznej poprzez refleksję nad postawami etycznymi i duchowymi służącymi poszukiwaniu nowych sposobów jedności europejskiej w duchu solidarności międzyludzkiej. Najpierw zostanie ukazany problem relacji między tożsamością a innością w perspektywie hermeneutycznej, w świetle której wzajemność świadomości – dla-siebie (tożsamość) i dla-innego (inność) – są nie tylko nierozdzielne, ale się warunkują, wyzwalając postawę solidarności jako sposób uczenia się odmienności i wzajemności. W drugiej części zostaną zaprezentowane trzy modele: 1/ model tłumaczenia, 2/ model wymiany pamięci, 3/ model pamięci przebaczącej, w ujęciu jednego z najwybitniejszych myślicieli europejskich XX wieku Paula Ricoeura (1913-2005). W każdym z nich rozpoznaje on płaszczyznę, na której może dojść do połączenia tożsamości i inności.

1. Tożsamość-inny-obcy. Ujęcie hermeneutyczne

W sytuacji ewidentnego rozpadu wspólnego horyzontu rozumienia (siebie, innych, świata), horyzontu powstałego w przeszłości, a znajdującego się obecnie w stanie głębokiego

⁸ Por. H.G. Gadamer, *Język i rozumienie*, tł. B. Sierocka, [w:] *Język i rozumienie*, Warszawa 2003 s. 12.

kryzysu, istnieje potrzeba samokonfrontacji, umożliwiającej wyprowadzenie człowieka ze złudzenia w jakim się znalazł. W sytuacji pluralizmu kulturowego, światopoglądowego, hermeneutyka uznaje historyczność ludzkiego rozumienia. Idee są bowiem zagnieżdżone w historycznych, językowych i kulturowych horyzontach znaczeniowych. Świadomość hermeneutyczna odkrywa, iż nie ma statusu ontologicznego „obcości”, istnieje jedynie status historyczny, kulturowy, społeczny, indywidualny. Obcość pojawia się jako rezultat określonej wizji, który domaga się przezwyciężenia. Drugi może być obcym i powodem konfliktu. Postawy wobec obcego mogą być wielorakie i prowadzić do różnych form alienacji. Obcy zostaje odsunięty jako zagrożenie dla tożsamości, poczucia komfortu i bezpieczeństwa własnej kultury. Dosiegamy tu niezwykle delikatnego punktu naszego doświadczenia z innymi. Myślenie o obcym najczęściej jest naszym wyobrażeniem o pojawiającym się zagrożeniu. Obcy zamieszkuje najbardziej wewnętrzną część bytu na podobieństwo Makbetowych czarownic, o których mówi: *nothing is but what is not* (*Makbet*, akt 1, scena 3). Nic nie jest prawdziwe z wyjątkiem wyobrażeń, które zamieniają pozór (*nothing*) w rzeczywistość. Można być pochłoniętym przez swoje własne wyobrażenia nie widząc już nic poza nimi. Lęk przed drugim przybiera formę strachu przed innością. Radykalna inność staje się przekleństwem, zaś różnica – zagrożeniem. Docieramy do niebezpiecznego punktu utożsamienia różnicy-inności (*difference-otherness*) z podziałem (*division*). Skutkuje to tym, że odmienność i różnica, wedle których jest organizowane życie społeczne, przeradzają się w podział, a każda możliwa wspólnota (*communio*) staje się niczym innym, jak układem pokojowego współistnienia, który w każdej chwili może przerodzić się w konflikt w momencie, gdy ustaje zbieżność celów, wspólna gra interesów⁹. Życie społeczne i cała kultura upadają, jeśli są postrzegane poprzez kryterium pragmatyzmu oraz logiki skuteczności i wydajności.

Rozumiejąc konflikt interpretacji, hermeneutyka oferuje wysiłek w rozwiązywaniu sytuacji konfliktowych, pytając o naturę konfliktu i udzielanie pomocy stronom zaangażowanym w rozumieniu ich często niekompatybilnych perspektyw. Oferuje ona zdolność poświęcenia się dialektyce ja-inny-obcy, zabiegania o etyczną decyzję bez ulegania zbyt pośpiesznie wykluczeniu kogokolwiek¹⁰. Istotna staje się tutaj hermeneutyka wzajemnych stosunków w ujęciu E. Lévinasa, która ułatwia obustronną krytykę stanowisk, a zarazem obopólne informowanie refleksji przez obu partnerów dyskursu. Bliskość pojawia się jako związek z innym, który nie może być sprowadzony do wyobrażeń, niwelując wszelki schematyzm, który pozostaje wobec niego niewspółmierny w akcie tematyzacji¹¹. Innego rozumiem jedynie wchodząc w jego horyzont. Lévinas koncentruje się na dyskursie, który nie niszczy dystansu, umożliwia relację. W horyzont innego wchodzimy tylko uznając jego inność. Nie może być on „zawłaszczony”, przeciwnie, musi być wprowadzony w zasięg relacji interpersonalnych. Inny zaprasza do postawy otwartości rozumienia. Zaczyna być on rozumiany jako ten, który odsłania mnie dla mnie samego. W ten sposób zaprasza nie tylko do negocjowania dystansu między podmiotami, lecz także do ponownego zreflektowania sensownego i owocnego tłumaczenia specyficznego rozumienia jednego na drugi.

⁹ Por. G. Barth, *Trójca Święta jako epifania inności. Wgląd hermeneutyczny*, „Roczniki Teologiczne” 64 (2017), z. 2, s. 195.

¹⁰ Por. tamże, s. 211.

¹¹ Por. E. Lévinas, *Otherwise than Being Or Beyond Essence*, The Hague 1981, s. 100.

Relacja ja-inny-obcy objawia praktykę etycznej świadomości, w której inny wpisany jest we wnętrze mnie jako nieograniczone wezwanie (zadanie) spoza. Jest to w sensie dosłownym wezwanie świadomości, która przerywa zamknięty krąg *ego-cogito* oraz przypomina o naszej wspólnej rozmowie i powinności wobec drugiego¹². Skłania do uznania innego, który w istnieniu i myśleniu może stanowić cenną korektę i ostrzeżenie przed absolutyzowaniem mojego punktu widzenia¹³. Inność drugiego przypomina o woli uczenia się, które realizuje się na drodze egzystencjalnego zaangażowania i otwarcia się w kierunku gotowości do decydującej przemiany przekonań, których prawomocność czerpie się jedynie z siebie samego. Ricoeur dostrzega możliwość dealienacji innego w trybie: „o sobie samym jako innym”, a także: inny (przynajmniej częściowo) jako moje nowe „ja”. Inny jest kimś obcym we mnie, utrzymując mnie jako obcego wobec siebie, który może jednak posłużyć decydującej funkcji moralnej świadomości (*Gewissen, conscience*)¹⁴. Na drodze rozumienia zostaje przewyżczona tradycyjna perspektywa patrzenia na innego jako zewnętrzny obiekt. Jest on bliźnim, a więc „człowiekiem żalu, marzenia, mitu”¹⁵. Warto wspomnieć, że słowo *kseños*, oznacza zarówno obcego jak i gościa, tego, który nie jest u siebie, ale nie jest wrogiem. Można gościnnie przyjąć kogoś obcego. Świat, w którym moglibyśmy czuć się zawsze „u siebie”, prowadząc do eksterminacji odmienności prowadziłby do samounicestwienia. Odmienność, inność, stanowi element naszego własnego bycia i warunek odzyskania własnej tożsamości. Drugi, obcy, nie tylko nie powinien być „dopustem” i „stałą groźbą absolutnego odwrócenia”, ale posiada możliwość wybicia z własnego „zasklepienia”¹⁶. Poznanie obcego zawsze stanowi zadanie i wymaga rozumienia innego, szczególnie, kiedy chcemy żyć już nie „obok obcych”, lecz „razem z innymi”¹⁷.

Hermeneutyka umieszcza inność w ludzkim dyskursie. Dyskurs (*discursus* – „bieganie wte i wewte”) o sobie zawsze dotyczy kogoś: jest to wypowiedzenie czegoś do kogoś o czymś; sztuka samozakomunikowania innemu, uznająca, że jeśli nawet nie zachodzi perfekcyjna symetria między partnerami, niekoniecznie oznacza to całkowitą dyssymetrię¹⁸. Rozmowa posiada charakter nieprzewidywalny, „nieopisywalny”, a jej wynik nigdy nie jest z góry określony. Dlatego otwarciu na drugiego zawsze towarzyszy ryzyko nieporozumienia, które sytuuje relację w horyzoncie między znajomością i obcością. Jednakże odmienność i dystans mogą stać się czynnikiem współtworzącym ich własną tożsamość. Ten drugi przez swoje zróżnicowanie i kontrast wzywa i wydobywa mnie z zamknięcia i tym samym pozwala dotrzeć do samego siebie. W tym procesie

¹² Por. R. Kearney, *Strangers and Others: From Deconstruction to Hermeneutics*, „Critical Horizons. A Journal of Philosophy and Social Theory”, 2002, nr 3(1), s. 2, s. 29.

¹³ „Należy starać się zrozumieć innego, co oznacza, że trzeba być nastawionym na to, że samemu jest się w błędzie. Dopiero wtedy następuje rozumienie”. H. G. Gadamer, *Romantyzm, hermeneutyka, dekonstrukcja*, tł. P. Dehnel, [w:] H. G. Gadamer, *Język i rozumienie*, wyb. i tł. P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa 2003, s. 151.

¹⁴ Por. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym (Soi-même comme un autre)*, tł. B. Chelstowski, Warszawa 2003.

¹⁵ Tenże, *Socjusz a bliźni*, tł. A. Krasieński, [w:] P. Ricoeur, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, tł. i wyb. S. Cichowicz, Warszawa 1991, s. 117.

¹⁶ Por. M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne. Nieusuwalność bytu*, tł. J. Migasiński, [w:] J. Migasiński, *Merleau-Ponty*, Warszawa 1995, s. 179.

¹⁷ Por. M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń 2004, s. 39.

¹⁸ Por. R. Kearney, *Strangers and Others*, s. 27.

rozwijają się odpowiednio również sensy siebie jako niejasny: muszę sobie wyjaśnić (na ile to możliwe), czego chcę, i w jaki sposób próbuję doprowadzić do rozmowy o tym, co ma znaczenie dla mnie, aby było ono dostępne również dla drugiego; odkryłem wtedy, że jestem daleki od pewności, czym jest to, co mogę powiedzieć. Wtedy staje się trudny także dla siebie samego. Gadamer wprowadza metaforę „zadomowienia”, której sens łączy z trudem kształtowania (*Bildung*) siebie. W swej najgłębszej istocie kształcenie jest nabywaniem umiejętności opanowywania tego, co do tej pory było nieuchwytnie w poczuciu bycia u siebie [*Sich-Daheimfühlen*], uczeniem się tego, jak ważyć się na własny osąd i zgodnie z nim postępować. Tym samym Gadamer wnosi do dyskusji całe napięcie między byciem zamieszkałym a bezdomnością¹⁹. Rozumienie siebie, które dzieje się w konfrontacji z rzeczywistością, jest podróżą w kierunku siebie samego. Kiedy wybieramy się w drogę, musimy być gotowi na ciągłą konfrontację naszych oczekiwań i pragnień z rzeczywistością, także tego drugiego. Trudność tkwi w tym, co się wydarza między partnerami, a co nie może być usunięte przez bardziej przystosowany lub oswojony środek. Właściwa logika takiego rozeznania polega na tym, iż samowiedza wyłania się (epifania) z rozmowy i wzajemnej wymiany, a zarazem podtrzymuje sceptycyzm wobec ogłaszania dotarcia do finału przejrzystości własnego ja. Jeśli jest to rozmowa, która daje mi poznać siebie, dalsze jej trwanie oznacza, że wiedza o sobie nigdy nie będzie pełna. Nie mogę przestać być wrażliwym na relacje innych o sobie²⁰.

2. W kierunku kształtowania etyki solidarności europejskiej

W jednym ze swoich esejów, zatytułowanym „Jakiego nowego etosu potrzebuje Europa?“, Paul Ricoeur wyróżnił trzy modele, w świetle których staje się możliwa konstruktywna refleksja nad przyszłością Europy. Tym samym, odwołując się do wcześniej wypracowanych teorii interpretacji, podjął próbę ponownego ich przemyślenia w kontekście wyzwań, przed jakimi znajduje się obecnie Europa. Jest to ważny czynnik wzbogający wyobraźnię społeczno-polityczną przez refleksję nad postawami etycznymi i duchowymi człowieka. Pierwszy to model „tłumaczenia”, w którym jedności Europy poszukuje się na drodze porozumienia. Drugi model „wymiany pamięci”, wskazuje na potrzebę przekazywania sobie wzajemnie wartości. W trzecim modelu „przebaczenia” mówi o konieczności uwolnienia się od zła i niedotrzymanych obietnic przeszłości. Każdy z zaproponowanych modeli może stać się impulsem w kierunku poszukiwania nowych sposobów integracji europejskiej w duchu solidarności międzyludzkiej.

2.1. Tłumaczenie jako gest gościnności językowej

Pierwszy model mówi o potrzebie „tłumaczenia” jednego języka na drugi. Wpisuje się on w wielojęzyczny pejzaż Europy. Zdaniem Ricoeura zagraża nam jednak niebezpieczeństwo niemożności porozumienia z powodu zamknięcia się we własnych tradycjach językowych. Model „tłumaczenia” niesie wymagania i obietnicę, które sięgają głęboko w samo jądro życia moralnego i duchowego obywateli Europy. Dyskurs etyczny – zauważa Jürgen Habermas – pojawia się w momencie zaistnienia konfliktu między

¹⁹ Por. H. G. Gadamer, *Letter to Dallmayr*, [w:] D. Michelfelder, R. E. Palmer, eds. *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, State University of New York Press Albany, 1989, s. 95.

²⁰ Por. R.D. Williams, *Interiority and Epiphany: A reading in New Testament Ethics*, „Modern Theology” 13(1997) 1, s. 30-31.

różnymi tradycjami kulturowymi, dotyczącego ich wartości i tożsamości, a więc tego, kim jesteśmy i kim chcielibyśmy być. Dyskurs ten jest teleologiczny, gdyż odnosi się do wyboru celów, do tego, w jaki sposób można osiągnąć w teraźniejszości i przyszłości określone w przeszłości cele, biorąc pod uwagę wszystkie rzeczy do tego potrzebne. Dyskurs etyczny służy nie tylko samokonstytucji, ale i samorozumieniu jednostki czy grupy. W dyskursie etycznym wysuwa się roszczenia do autentyczności relacji życiowych i przekonań co do wartości. Natomiast ich uzasadnienie polega na hermeneutyce samorozumienia przekazanej tradycją formy życia²¹. Należy podkreślić to, że język realizuje swoje uniwersalne możliwości w poszczególnych językach. Język nie jest niczyją „własnością”, nawet wspólnota, która nim się posługuje. Każda wspólnota żyje w medium wspólnego języka, który, owszem, stale współtworzy. Język w jakiejś mierze jest indywidualny, w jakiejś – zbiorowy, a w jakiejś jest – po prostu instytucją²². W świetle tego uniwersalizmu językowego nie należy z jednej strony bagatelizować wyjątkowości języków, ale języki nie stanowią też zamkniętych systemów wykluczających porozumiewanie się. Każde znaczenie ma charakter trans-językowy. Tłumaczenie jest paradygmatem, polegającym na przenoszeniu (*trans-latio*) znaczeń i wymianie rozumienia między dwiema odrębnymi społecznościami językowymi, a nawet na parafrazy znaczeń w obrębie własnego języka. Tłumaczenie jest przewodnikiem do nawiązywania powiązań z innością (w tym z innością w sobie), bez zapadania się jej w radykalne zawłaszczanie lub nieodwracalną utratę znaczenia i komunikacji w procesie wymiany. Owa zdolność i możliwość, że użytkownicy różnych języków stają się uczestnikami wspólnej rozmowy, zdaje się mieć swoją podstawę w tym, że różne języki są zakorzenione w głębokiej „gramatyce” znaczenia jako pewnego horyzontu ludzkiego rozumienia. Można tę „gramatykę” ująć jako zdolność podążania ku prawdzie. Zdolność tłumaczenia przyjmuje się jako jedną z reguł komunikacji. Ricoeur mówi o „zasadzie powszechnej przekładalności”²³. Zakłada ona istnienie „tłumaczy-pośredników”, poszukujących odpowiedniości między zasobami języka przyjmującego a bogactwem języka wyjściowego. Jednocześnie mówi on o konieczności osadzenia w własnej kulturze, aby podjąć proces tłumaczenia: „Po to, żeby być pełnowartościowym uczestnikiem tej wielkiej dysputy, jaką prowadzą kultury, musimy powrócić do własnych źródeł greckich, hebrajskich i chrześcijańskich. By stanąć w obliczu kogoś odmiennego od siebie, trzeba być sobą”²⁴. Nie można zadowolić się jedynie tłumaczeniem języka drugiego; należy rozmawiać z drugim w jego własnym języku. Tłumaczenie nie jest zatem prostą substytucją języka, ale hermeneutycznym ćwiczeniem interpretacji, w jaki sposób sens może zostać przeniesiony (*trans-latio*) w horyzont historyczno-językowy inny niż ten, w którym powstało. Tłumaczenie ujmuje ostatecznie jako gest gościnności językowej. Wyzwaniem dla tłumacza staje się podnoszenie ducha własnego języka do ducha języka

²¹ Por. D. Sepczyńska, *Habermas o religii w polityce*, „Etyka” 48(2014), s. 80.

²² Ricoeur stwierdza: „Nie jest on [język] ludzką rzeczywistością całkowicie spersonalizowaną: nikt nie wymyśla języka, ośrodki jego rozpowszechniania i ewolucji nie są zindywidualizowane, a jednak cóż bardziej ludzkiego niż język? Człowiek jest człowiekiem, ponieważ mówi: język istnieje ponieważ tylko dlatego, że wszyscy mówią. Żyje jednak na sposób instytucji, w ramach której rodzimy się i umieramy”. P. Ricoeur, *Podług nadziei*, tł. S. Cichowicz, Warszawa 1991, s. 145.

²³ Por. P. Ricoeur, *Jakiego nowego etosu potrzebuje Europa?*, [w:] *Europa jutra*, red. Piotr Kosłowski. Lublin, 1994, s. 102.

²⁴ Tenże, *Cywilizacja powszechna a kultury narodowe*, [w:] *Podług nadziei*, tł. S. Cichowicz, Warszawa 1991 s. 176.

obcego. Chodzi o to, aby zamieszkać u tego drugiego po to, aby wprowadzić go do siebie jako zaproszonego gospodarza.

Model „tłumaczenia”, zaproponowany przez francuskiego myśliciela, może wspomóc procesy integracyjne Europy nie tylko na poziomie formalnym i instytucjonalnym, ale przede wszystkim w sferze duchowej, aby ideę tłumaczenia rozszerzyć na relacje między kulturami, umożliwiając przekaz (transfer) treści znaczących w obszar myślowy innej kultury, przekaz uwzględniający jej własne zwyczaje, przekonania, „znaczeniowe drogowskazy”. Pomysł integracji jest zakorzeniony w wielu ideach. Merkantylna natura integracji opiera się na integracji kulturowej i filozoficznej²⁵. Integracja zakłada łączność, jedność, które opierają się na wspólnej tradycji oraz rzeczywistnie wyobrażenia o normalnym, uczciwym, sprawiedliwym i niewinnym świecie. Wyobrażenia, które ujawniły prototyp europejskiej kultury możemy próbować implementować w nowy kontekst społeczny, do politycznej i kulturowej sytuacji. Taka implementacja wydarza się w doświadczeniu spotkania i rozmowy. Integracja nie jest czymś nowym, ale oznacza powrót do wspólnych źródeł. Oznacza wysiłek jednoczenia przy jednoczesnym zachowaniu inności i różnic. Procedura takiego tłumaczenia, którego celem będzie podtrzymywanie w sferze kulturowej i duchowej gestu gościnności językowej, staje się praktyką etycznej świadomości. Gest gościnności językowej może pozwolić przełamać niepokoje związane z utratą wspólnych wartości i z poczucia zagrożenia napływem ludzi z innych kultur, ale także pokonać obawy przed utratą tożsamości narodowej lub kulturowej. Otwartość na inność kulturową może być sposobem poznania i nowego przyswojenia kultury własnej.

2.2. Wymiana pamięci jako przemodelowywanie historii

Drugi model określa Ricoeur modelem wymiany pamięci. Jesteśmy „uwikłani w historię”, dlatego krzyżowanie się pamięci i wymiana przeszłości mogą pełnić funkcję otwierającą i wyzwalającą ładunek nadziei, jakie ów czas niósł i któremu się sprzeniewierzył późniejszy bieg dziejów. Tym, co pierwsze domaga się przeniesienia (*trans-latio*) oraz gestu gościnności to różnica pamięci, na którą składają się obyczaje, przekonania, decydujące o tożsamości danej kultury. Chodzi przede wszystkim o rodzaj pamięci przechowywanej w formie narracyjnej i językowej, poprzez którą realizuje się zdolność przechowywania (*traditio*) i wywoływania²⁶. Pamięć nie oznacza dla francuskiego filozofa jedynie psychologicznej zdolności przypominania sobie i zachowywania śladów przeszłości, ale jest ona powiązana z ideą „narracyjności” wspomnień oraz faktem, że wspomnienie potrzebuje narracji, aby funkcjonować na wspólnotowym poziomie języka. Zdyskać pamięć można pośrodku słowa. W języku osoby, społeczności, kultury, wyrażają swoją tożsamość w narracjach, które opowiadają o sobie i innych. Tożsamość narracyjna nie jest tożsamością niezmienną struktury (*idem*), lecz tożsamością ruchomą, powstałą z połączenia wewnętrznej zgodności (ładu) fabuły z niezgodnością (beładem) powodowaną przez wprowadzane perypetie (*ipse*). Tożsamość narracyjna

²⁵ Polityka wielokulturowa wpływa na integrację społeczno-ekonomiczną, integrację polityczną, jak również na integrację społeczno-kulturową. Ta ostatnia stanowi trzon, podstawę do integracji dostrzeganej w zewnętrznych efektach integracji społeczno-ekonomicznej. Por. M. Rebes, *Integracja i relacje międzykulturowe wczoraj i dzisiaj – filozofia migracji*, s. 59.

²⁶ Por. P. Ricoeur, *Jakiego nowego etosu potrzebuje Europa?*, s. 103.

jest zatem dynamicznym procesem konstruowania tożsamości osobistej, ponieważ jest nieustannie tworzona i przetwarzana w opowieściach osobistych oraz innych jednostek. Najistotniejszy jest fakt, że historia życia zawsze przeplata się z historiami innych. Narracja mojego życia jest fragmentem historii życia innych. Pod tym względem narracje pomagają nam na co dzień tłumaczyć i interpretować sobie własne doświadczenia, będąc jednocześnie instrumentami tłumaczenia siebie innym²⁷. W związku z tym, każdą historię można poddać rewizji uwzględniając inne perypetie lub inaczej organizując opowiadane zdarzenia. Można opowiadać wiele historii o „tych samych wydarzeniach”. O mojej tożsamości decyduje sposób, w jaki inny opowiada o moich działaniach, a także moja relacja o moich własnych działaniach. Dzieje się tak również wtedy kiedy usiłujemy uwzględnić historie cudze. Osobista tożsamość miesza się z tożsamością innych. Z tych dwóch zjawisk razem wziętych - tożsamości narracyjnej i uwikłania się osobistych biografii w historie tworzone i odczuwane przez innych - powstaje model wymiany pamięci, mający szczególną doniosłość etyczną. Sztuka tłumaczenia i gościnności językowej domaga wzięcia pod uwagę historii innego człowieka poprzez opowieści, które go dotyczą. Obcując z innymi opowieściami i postaciami zmieniamy nasze wyobrażenia o naszej przeszłości oraz przeszłości innych przez „przemodelowywanie” historii, które jedni o drugich opowiadamy. Nie chodzi o nowe przeżywanie historii i doświadczeń, które przydarzyły się innym, ale o „wymianę pamięci” na płaszczyźnie narracyjnej, na której mogą się one porozumieć. Ze zrozumienia wzajemnego uwikłania w siebie nowych opowieści, które nadają kształt temu krzyżowaniu i wymianie pamięci, rodzi się nowy etos wyrażający się w postawie wzajemnego uznawania (*Anerkennung, Recognition*). Zasadę tę można przenieść na grunt europejski pod warunkiem, że zostanie ona właściwie zrozumiana i przyswojona. Skostnieniu każdej kulturowej grupy w tożsamości niezmienniej i niekomunikowalnej rolę decydującą odgrywają tzw. „wydarzenia założycielskie”. Chodzi o wydarzenia kulturowej przeszłości, które zostały już zamrożone w zbiorowej pamięci dzięki balsamującemu efektowi serii praktyk upamiętniających. Umiejętność opowiadania inaczej tych wydarzeń naszej kultury znajduje wsparcie w wymianie kulturowych pamięci. Chodzi o „wzajemne pomaganie sobie w wyzwalaniu żywotnych i odnowicielskich sił, które są uwięzione w skostniałych, zмумifikowanych, martwych tradycjach”²⁸. Dzięki poddaniu się etycznym wymogom językowej gościnności, a także wymiany pamięci, będzie możliwe uchwycenie prawdziwego sensu tradycji. Przekazywanie (*traditio*) jest procesem żywym pod warunkiem, że tradycja pozostaje partnerką nowatorstwa. Tradycja jest żywa kiedy jest włączona w nieprzerwany proces reinterpretacji relacji z przeszłości. Aspekt nowatorstwa polega natomiast na tym, że ponowne odczytanie i interpretacja prowadzą do „rozpatrzenia niedotrzymanych obietnic przeszłości”. Przeszłość jest nie jedynie tym, co bezpowrotnie minęło, ale pozostaje żywa w pamięci dzięki „strzałom przyszłości”, których nie wypuszczono lub których lot został przerwany. Ricoeur stwierdza: „Czas przeszły niedokonany stanowi - być może - to, co w tradycji najbardziej żywe”²⁹. Uwolnienie tego czasu staje się największą korzyścią, jakiej możemy oczekiwać w procesie wymiany pamięci. Nie chodzi zatem

²⁷ Por. M. Büyüktuncay, *Cultural diversity, linguistic hospitality and ethical reflection in Paul Ricoeur's hermeneutics of translation*, „MCBÜ Sosyal Bilimler Dergisi”, 15(2017), 1, s. 204.

²⁸ Por. P. Ricoeur, *Jakiego nowego etosu potrzebuje Europa?*, s. 105.

²⁹ Tamże, s. 106.

o rekonstrukcję przeszłości dla niej samej (zdarzeń przeszłych nie można już zmienić), ale o chęć zrozumienia tego, w jaki sposób dawny problem angażuje teraźniejszość i wytycza trop dla przyszłości. Tym, co motywuje hermeneutyczną rekonstrukcję, to podjęcie historycznie przekazywanej kwestii jako autentycznego pytania, samego w sobie godnego rozważenia. Pytanie o przeszłość nie jest i nie może być pytaniem historycznym, ale pytaniem o przyszłość. Postulatem etycznym staje się takie podejście do przeszłości i pamięci, które będzie nakreślać drogę do jedności i utraty jej różnicującego charakteru. Kryje się w tym zamiar wykroczenia poza zastany, stereotypowy, niejasny zwyczaj, aby wyzwolić ukryty poza niem sens i intencje. Aby odzyskać zagubione w toku dziejów znaczenia. Ucieczka od skostniałej, absolutnej przeszłości w kierunku jej reinterpretacji oznacza formę obrony od nadmiaru wartości, sensów. Żaden z nich przecież nie pretenduje do absolutnego wyjaśniania świata i nie gwarantuje bezpieczeństwa. „Każda tradycja żyje z łaski interpretacji, tylko za tę cenę trwa, to znaczy pozostaje żywa”³⁰.

Model wymiany pamięci przypomina nam, że przeszłość może angażować nas w metafizyczne i etyczne konstruowanie rzeczywistości. Hermeneutyczny powrót do istotnych pytań przeszłości może stać się powrotem do rzeczywistości (*Zurück zu den Sachen selbst*), a przez to – szansą na wypełnienie próżni ideowej teraźniejszości Europy, ale i wytyczać kierunki jej dalszego rozwoju. Krzyżujące się narracje to jedyny sposób na otwieranie się pamięci jednych na pamięć drugich. Jeśli integracja (łac. *integratio* znaczy) znaczy „odnowienie, przywracanie, restart”, a czasownik *integrare* – „wznawiać, powtarzać, przepisywać”, ale także „odświeżać, wzmacniać, uspokajać”³¹ to powrót do przeszłości na drodze wymiany pamięci będzie odzyskiwaniem nieaktywnych potencjałów oraz niespełnionych obietnic z przeszłości poprzez pracę pamięci oraz akt translacji, otwierając świat twórczych alternatyw dla budowania przyszłości. Powrót do przeszłości nie oznacza, że odrzucamy teraźniejszość, lecz że uzupełniamy coś, co ma swój początek w przeszłości, i wracamy do źródła kultury europejskiej. Integracja europejska wiąże z sobą wiele wspólnych tradycji i wspólnych wartości, które pojawiają się od początku kształtowania się kultury w Europie. Integracja wyraża dążenie do połączenia się w jedno, jest również rozumiana jako uzupełnienie przy zachowaniu inności lub różnic. Ten proces integracji nie jest niczym nowym, ale oznacza powrót do wspólnego źródła³².

2.3. Pamięć przebacząca jako „poetyczność” życia

Niedotrzymanie obietnic przeszłości prowadzi Ricoeura do trzeciego modelu „przebaczenia”. Stanowi ono formę rewizji przeszłości, a dzięki niej także rewizji tożsamości narracyjnej każdej postaci. Jak zauważono, skrzyżowanie biografii stwarza okazję do rewizji wzajemnej, w której będzie możliwa wymiana pamięci. Przebaczenie będzie więc formą tej wzajemnej rewizji, której owocem będzie uwolnienie nie dotrzymany obietnic przeszłości. Chodzi o doświadczenie cierpienia w dwojaki sposób: cierpienie doznane, które aktorów historii zmienia w ofiary oraz cierpienie zadawane innym, o czym przypomina w swojej koncepcji „kozła ofiarnego” René Girard³³. Szczególnie ważne jest

³⁰ Tenże, *Egzystencja i hermeneutyka*, tł. S. Cichowiecz, Warszawa 1975, s. 147.

³¹ *Słownik łacińsko-polski*, red. Józef Korpany, t. 2, Warszawa 2003, s. 103.

³² Por. M. Rebes, *Integracja i relacje międzykulturowe wczoraj i dzisiaj – filozofia migracji*, s. 44.

³³ Girard zauważa, że każda kultura opiera się na dwóch elementach występujących w społeczeń-

to drugie. Cierpienie stało się dominującą cechą dziejów Europy, co dobitnie dowiodły dwie ostatnie wojny. Wypaczone pojmowanie tożsamości narracyjnej, brak rewizji swoich własnych relacji o przeszłości, liczne uwikłania w relacje innych, doprowadziły do tych okropności. Lekarstwem na to może być zrozumienie cierpienia innych w przeszłości i w chwili obecnej. Postulowana wymiana pamięci – zdaniem Ricoeura – będzie wymagać wymiany pamięci o cierpieniach zadanych i doznanych. Nie może się ona ograniczyć jedynie do współodczuwania, ale prowadzić do wspólnego przebaczenia, które polega na „przerwaniu długu”³⁴. Przebaczenie wykracza poza sferę polityki, a nawet przekracza porządek moralności, dotyczy bowiem sfery duchowej. Jest to logika daru, nadobfitości a nie tylko wzajemności. Chodzi o fenomen przesycony intuicją, który cechuje nadmiar względem prezentującej go naoczności, a więc fenomen narzucający własną logikę. Cała aktywność sprowadza się do fenomenu, tym samym ukazuje się, ponieważ najpierw się on *daje*, poprzedzając wszelkie ujęcia i pojęcia. Obecność duchową cechuje naoczność, która pochłania nasze oczekiwania, zaś donacja (dar) wypełnia całą manifestację, a nawet ją przekracza, modyfikując jej dotychczasowe ściśle określone właściwości. Znaczy to, że nasze ludzkie oczekiwania nie mogą zapanować ani przewidzieć owej nadwyżki, która jest zawarta w tej duchowej obecności³⁵. W tym sensie ekonomia daru dotyka „poetyczności” życia moralnego, a więc twórczości w sferze działania oraz pieśni w sferze słownej ekspresji. „Poetyczność” jest zbliżona do pojęć: „przeobrażenie”, „gra”, „wariacje wyobrażeniowe” – wszystkie one usiłują nakreślić zjawisko, a mianowicie, że „nowe bycie kształtuje się we mnie najpierw w wyobraźni. (...) Albowiem zdolność do tego, by się dać porwać nowym możliwościom, poprzedza władzę decydowania się i wyboru”³⁶. Można mówić zatem o poetyczności życia etycznego, którego moc „poetycka” polega na przelamywaniu prawa nieodwracalności czasu przez zmianę, nie minionych wydarzeń, ale ich znaczenia dla obecnego czasu. Zdejmuje ciężar winy, która paraliżuje stosunek działających i cierpiących istot do swojej własnej historii; uwalnia do kary za dług. Model przebaczenia nie dotyczy sfery polityki, kierującej się innymi regułami, ale może przynajmniej nas poruszyć lub nawet wzruszyć. Z pewnością się podprowadza nas pod to, co w sferze społecznej może być rozpatrywane jako przejawy ludzkiej solidarności. Istnieje usilna i nagląca potrzeba, aby ludy Europy uświadomiły sobie potrzebę współodczuwania jednych z drugimi, by wyobrażały sobie cierpienie innych, gdy same domagają się odwetu za doznane cierpienie w przeszłości. Jest to ćwiczenie się we wzajemnym przebaczeniu na podłożu pamięci w języku narracji. J. Derrida twierdzi, że jeśli istnieje „niewybaczalne”, to jest ono jedyną rzeczą, która wymaga przebaczenia: „przebaczenie wybacza tylko niewybaczalne”³⁷.

stwie, a mianowicie poszukiwaniu kozła ofiarnego i mimesis. Zob. R. Girard, *Kozioł ofiarny*, tł. M. Goszczyńska, seria: *Człowiek i jego cywilizacja*, Łódź 1987, s. 62–70.

³⁴ Por. P. Ricoeur, *Jakiego nowego etosu potrzebuje Europa?*, s. 107.

³⁵ Por. J.L. Marion, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tł. W. Starzyński, Warszawa 2007.

³⁶ P. Ricoeur, *Nazwać Boga. Teksty Paula Ricoeura*, tł. R. Grzywacz, Kraków 2011, s. 60. Wymiar „poetyczności” życia pojawia się u Ricoeura jako modalność stosunku do świata zakorzenienia i przynależności, które poprzedzają relację podmiot-przedmiot. Dostrzegając ową modalność jesteśmy w stanie osiągnąć pierwotnego zakorzenienia w świecie zakrytego poprzez doświadczenie powszednie. Ten poetycki wymiar życia pozwala dostrzec coś więcej niż się widzi zwyczajnie. Kwestionuje on ograniczenie funkcji referencyjnej do dyskursu opisowego i otwiera obszar nieopisanego odniesienia do świata. To, co się wtedy ukazuje jest propozycją świata, takiego świata, abyśmy mogli projektować nasze najbardziej własne możliwości.

³⁷ J. Derrida, *On cosmopolitanism and forgiveness*, Mark Dooley & Michael Hughes (Trans.), London

Ricoeur potwierdza przekonanie Derridy, odwołując się do judeochrześcijańskiej tradycji moralnej i podkreśla, że przebaczenie jest bezwarunkowe, wyjątkowe i nieograniczone³⁸. W takich okolicznościach przebaczenie jest cudem. I tu znów mamy do czynienia z impasem spekulatywnym: przebaczenie jest teoretycznie niemożliwe, ale istnieje przebaczenie na poziomie praktycznym, podobnie jak miłość, przyjaźń i mądrość. Istnieją przykłady ludzi przebaczących swoim winowajcom bez uciekania się do zemsty. Dochodzimy tu do analogii między tłumaczeniem a przebaczeniem, jeśli się pamięta, że tłumaczenie nie jest możliwe *a priori*, ale *de facto*. Osoby, które przeżyły traumę, masową przemoc lub okrucieństwa, mają wspólną tożsamość grupową opartą na kulturowym doświadczeniu wiktyimizacji, które w rzeczywistości jest „nie do podzielenia się”³⁹. Ten humanistyczny wymiar uspołecznienia cierpienia poprzez dzielenie się tym, czego nie można przekazać, otwiera bramy przebaczenia i wzywa do tłumaczenia. Innymi słowy, tłumaczenie ma te same cechy strukturalne co przebaczenie we wspólnym wysiłku przejścia od spekulatywnej niemożliwości do możliwości poprzez praktykę. Przebaczenie nie ma w sobie nic z „taniej łaski”, nie sprowadza się do prostego zapomnienia, ale jest wymagającym zadaniem uczenia się cierpliwości i odpowiedzialności mając na uwadze tylko jedno, aby wypowiedziana krzywda przyniosła owoc oczyszczenia u ofiary a winowajca do głębi pojął wyrządzone zło. Przebaczenie wymaga czasu. Chociaż sfera polityczna opiera się na zasadach sprawiedliwości, i nie może być zastąpiona miłością i solidarnością, to miłość – cechująca się nadwyżką współczucia i czułości – potrafi nadać procesowi wymiany pamięci i przebaczenia motywację, odwagę i rozmach. Przebaczenie to jedyny sposób na przerwanie długu i zapomnienie, aby uznać innych. Powojenna historia Europy zna godne podziwu przykłady postawy przebaczenia. Jednak obecna sytuacja w Europie stanowi podłoże odżywiania starych podziałów, odwołujących się do znanych już mrocznych narracji. Refleksja Ricoeura pozwala nam odnieść się do tragicznych form spotkania z innością, jak również antycypować powstanie międzynarodowego etosu opartego na uzdrawiającej sile tłumaczenia, zarówno jako narzędzia, jak i modelu wymiany narracji i wspomnień między strauumatyzowanymi społecznościami.

Zakończenie

Tożsamość, inność i solidarność odgrywają istotną rolę w budowaniu społeczeństwa obywatelskiego, ponieważ wspierają postawy otwartości, życzliwości, wzajemności oraz działania dla wspólnego dobra. Dlatego istotne jest to, aby odkryć ich etyczny i społeczny potencjał, w sytuacji obecnych wyzwań, z jakimi mierzy się wspólnota europejska. Tradycja europejska zawsze poszukiwała elementów uniwersalnych, stanowiących racjonalne rusztowanie pod budowę życia indywidualnego i społecznego. Stanowiły one wyraz międzyludzkiej solidarności w przestrzeniach intelektualnych, które pozostają wspólne niezależnie od współrzędnych przestrzenno-czasowych czy uwarunkowań społeczno-kulturowych. Kategorie te są zakorzenione w egzystencjalnej strukturze człowieka i mają podstawowe znaczenie dla jego sensu bycia w świecie. Potrzebujemy zatem refleksji filozoficznej i etycznej. Dzisiaj jeszcze bardziej dostrzegamy znaczenie dla

1997, s. 32.

³⁸ P. Ricoeur, *Memory, history, forgetting*, Kathleen Blamey & David Pellauer (Trans.), Chicago 2000, s. 468.

³⁹ M. Humphrey, *The politics of atrocity and reconciliation*. London 2002, s. 112.

wspólnego życia takich wartości jak jedność, inność, czy solidarność. Uzmysłowiamy sobie, że urzeczywistnienie dobra wspólnego konstytuuje się w przestrzeni pomiędzy mną a innym, w doświadczaniu spotkania. Przecistawiając się każdej dowolnej formie triumfalizmu (rasowego, kulturowego lub językowego), potrzebujemy postawy solidarności jako sposób bycia wspólnotowego w domu pośród świata różnorodności; świata, gdzie negocjacje inności są stałym faktem ludzkiej egzystencji społecznej⁴⁰. Jak zauważa J. Habermas o specjalnym charakterze solidarności decydują takie cechy jak: zobowiązanie etyczne, zaufanie, wzajemność, ale przede wszystkim ofensywny charakter walki o realizację obietnicy zawartej w roszczeniu prawomocności wszelkiego porządku politycznego. Solidarność jest wręcz konieczna, aby „uzupełnić nadwyreżony potencjał istniejącego ustroju politycznego”. W innym miejscu dopowiada, że służy ona „rekonstrukcji wzajemnego wsparcia, które było już wcześniej znane, lecz zostało pozbawione mocy wskutek postępujących procesów modernizacji”⁴¹. Dziś potrzebujemy powrotu do wspólnych wartości, które dostrzegamy w nowym świetle. Nie dysponujemy jednym, gotowym rozwiązaniem we wszystkich możliwych wariantach, w jakich dochodzi do konfrontowania się z innością. W każdej z nich jesteśmy wezwani do podjęcia określonej decyzji, postawy wobec drugiego, wykazania się wrażliwością w geście solidarności i gościnności. Wspólnota z drugim, „innym”, rodzi się powoli, w ogromnym trudzie, przedzierając się przez gąszcz naszych mniej lub bardziej ukrytych uprzedzeń i lęków. Każde rzeczywiste spotkanie ma szansę stać się wydarzeniem, w którym zakwestionowanie siebie prowadzi do przyjęcia drugiego jako partnera, który posiada dla mnie istotne znaczenie. Jest to proces uczenia się prawdziwej wolności – od własnej ciasnoty i ograniczeń. Jedną z propozycji kształtowania etyki solidarności europejskiej jest myśl P. Ricoeura. Jego modele (tłumaczenia, wymiany pamięci, przebaczenia) mogą stanowić środek mediacji między tożsamością a innością. Zarówno tłumaczenie, jak i pamięć, zawierają w sobie immanentną etykę obcowania z innym; oba pojęcia są ograniczone imperatywem ustanowienia słusznego dystansu wobec drugiego. W tym sensie zarówno akt tłumaczenia, jak i praca nad pamięcią mają wartość zaświadczenia o etycznych zdolnościach samego siebie w kontaktach z innym, a jednocześnie mają zdolność dawania świadectwa o bólach, które spotkały drugiego w przeszłości⁴². Zaproponowane modele mogą być owocne w konflikcie między dążeniami uniwersalistycznymi, związanymi z ideą państwa prawa i praw człowieka, a nieprzekraczalnymi różnicami, które istnieją między zbiorowymi tożsamościami (państwami narodowymi). Najpierw mogą okazać się przydatne w dyskusji między tym, co uniwersalne a tym co historyczne. Uniwersalność znajduje swoje usprawiedliwienie w tym, co historyczne. Obszarem zastosowania wspomnianych modeli może być rozumienie relacji teologia-polityka, w której ta pierwsza nie będzie dostarczała uzasadnienia wymiaru panowania i władzy, ale będzie określała relację eklezjalną jako wzajemną pomoc w zbawieniu i w ten sposób stanie się wzorem braterstwa i solidarności dla innych.

⁴⁰ A.N. Williams, *Assimilation and Otherness: the Theological Significance of Négritude*, „International Journal of Systematic Theology” 2009, vol. 11, nr 3, s. 253.

⁴¹ J. Habermas, *Habermas: Demokracja, solidarność i kryzys Europy*, „Krytyka polityczna”, (dostęp: 10.12.2022).

⁴² Por. M. Büyüktuncay, *Translation, justice and memory in Paul Ricoeur's ethical thinking*, „International Journal of Language Academy” 5(2017), 1, s. 314.

REFERENCES

- Barth G., *Trójca Święta jako epifania inności. Wgląd hermeneutyczny*, „Roczniki Teologiczne” 64 (2017), z. 2, ss. 191-220.
- Büyüktuncay M., *Cultural diversity, linguistic hospitality and ethical reflection in Paul Ricoeur's hermeneutics of translation*, „MCBÜ Sosyal Bilimler Dergisi”, 15(2017), 1, ss. 189-218.
- Büyüktuncay M., *Translation, justice and memory in Paul Ricoeur's ethical thinking*, „International Journal of Language Academy” 5(2017), 1, ss. 305-316.
- Derrida J., *On cosmopolitanism and forgiveness*, Mark Dooley & Michael Hughes (Trans.), London 1997.
- Fiszler J. M., *Ekspertyza. Bilans 10 lat członkostwa Polski w Unii Europejskiej* [mps].
- Gadamer H. G., *Letter to Dallmayr*, [w:] D. Michelfelder, R. E. Palmer, eds. *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, State University of New York Press Albany, 1989.
- Gadamer H.G., *Język i rozumienie*, tł. B. Sierocka, [w:] *Język i rozumienie*, Warszawa 2003.
- Gadamer H. G., *Romantyzm, hermeneutyka, dekonstrukcja*, tł. P. Dehnel, [w:] H. G. Gadamer, *Język i rozumienie*, wyb. i tł. P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa 2003.
- Girard R., *Kozioł ofiarny*, tł. M. Goszczyńska, seria: *Człowiek i jego cywilizacja*, Łódź 1987.
- Humphrey M., *The politics of atrocity and reconciliation*, London 2002.
- Habermas J., *Habermas: Demokracja, solidarność i kryzys Europy*, „Krytyka polityczna”, (dostęp: 10.12.2022).
- Kearney R., *Strangers and Others: From Deconstruction to Hermeneutics*, „Critical Horizons. A Journal of Philosophy and Social Theory”, 2002, nr 3(1), s. 2, ss. 7-37.
- Lévinas E., *Otherwise than Being Or Beyond Essence*, The Hague 1981.
- Marion J.L., *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tł. W. Starzyński, Warszawa 2007.
- Merleau-Ponty M., *Widzialne i niewidzialne. Nieusuwalność bytu*, tł. J. Migasiński, [w:] J. Migasiński, *Merleau-Ponty*, Warszawa 1995.
- Miczarek D., Zajączkowski K., *Ekspertyza. Główne problemy polityki zagranicznej i bezpieczeństwa Unii Europejskiej – polski punkt widzenia*, [mps].
- Patočka J., *Sytuacja człowieka – sytuacja Europy*, tł. J. Kłoczowski, „Znak” 351-352(1984), s. 181.
- Rebes M., *Integracja i relacje międzykulturowe wczoraj i dzisiaj – filozofia migracji*, „Roczniki Kulturoznawcze” 11(2020), 1, ss. 41-66.
- Ricoeur P., *Cywilizacja powszechna a kultury narodowe*, [w:] *Podług nadziei*, tł. S. Cichowicz, Warszawa 1991.
- Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka*, tł. S. Cichowicz, Warszawa 1975.
- Ricoeur P., *Jakiego nowego etosu potrzebuje Europa?*, [w:] *Europa jutra*, red. Piotr Kosłowski. Lublin, 1994, ss. 102-110.
- Ricoeur P., *Memory, history, forgetting*, Kathleen Blamey & David Pellauer (Trans.), Chicago 2000.
- Ricoeur P., *Nazwać Boga. Teksty Paula Ricoeura*, tł. R. Grzywacz, Kraków 2011.
- Ricoeur P., *O sobie samym jako innym (Soi-même comme un autre)*, tł. B. Chelstowski, Warszawa 2003.
- Ricoeur P., *Podług nadziei*, tł. S. Cichowicz, Warszawa 1991.
- Ricoeur P., *Socjusz a bliźni*, tł. A. Krasieński, [w:] P. Ricoeur, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, tł i wyb. S. Cichowicz, Warszawa 1991.
- Sepczyńska D., *Habermas o religii w polityce*, „Etyka” 48(2014), ss. 69-88.
- Siemianowski A., *Usilnie myśleć i poszukiwać*, Poznań 2012.
- Słownik tacińsko-polski*, red. Józef Korpanty, t. 2, Warszawa 2003.
- Szulakiewicz M., *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń 2004.

Williams A.N., *Assimilation and Otherness: the Theological Significance of Négritude*, „International Journal of Systematic Theology” 2009, vol. 11, nr 3, ss. 248-270.

Williams R.D., *Interiority and Epiphany: A reading in New Testament Ethics*, „Modern Theology” 13(1997) 1, s. 29-51.

Woroniecka G., *Interakcja symboliczna a hermeneutyczna kategoria przed-rozumienia*, Warszawa 2003.

