

# Jarosław A. Sobkowiak

---

## Koncepcja osoby jako "podmiotu" i "miejsca" moralności według Paula Ricoeura

---

Studia Theologica Varsaviensia 38/1, 157-183

---

2000

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JAROSŁAW A. SOBKOVIK MIC

## KONCEPCJA OSOBY JAKO „PODMIOTU” I „MIEJSCA” MORALNOŚCI WEDŁUG PAULA RICOEURA

Tr e ś ć: Wprowadzenie. 1. Osoba jako „podmiot” życia moralnego; 2. Doświadczane uwarunkowania osoby: ograniczoność i zło; 3. Wina jako wyraz odpowiedzialności za zło; 4. Sposoby przekraczania zła; 5. Osoba jako „miejsce” moralności: proces identyfikacji; 6. Nowe podstawy moralno – etycznej konstytucji osoby; Podsumowanie.

### WPROWADZENIE

W ogólnie zarysowanym charakterze moralności, przynajmniej takim, jaki ma miejsce w refleksji Paula Ricoeura, akcentuje się szczególnie takie jej ujęcie, które można by wyrazić w pojęciu *człowieka działającego*<sup>1</sup>. To, co zasługuje na szczególną uwagę, to przede wszystkim doświadczenie *osoby jako osoby*, czy ściślej refleksja *nad osobą jako doświadczaną*. To prowadzi do konieczności rozważenia fenomenu osoby na dwóch płaszczyznach: *struktury i tajemnicy*<sup>2</sup>. Ta ostatnia zaś nie mogłaby zostać ujaśniona bez wyakcentowania intencjonalnego charakteru ludzkiej świadomości.

<sup>1</sup> Należy nadmienić, że u Ricoeura nie ma zbyt ostrego rozróżnienia pomiędzy osobą a moralnością. O moralności nie mówi się bowiem inaczej, jak tylko w kontekście działającej osoby, natomiast osoba rozpatrywana w kluczu fenomenologicznym nie może pozostawać tylko na poziomie intencjonalności, gdyż wszelki projekt bez realizacji nie ma dla Ricoeura zbyt wielkiego znaczenia. W tym kontekście dla moralności ważne jest nie tylko chcenie (*je veux*), ale również zdolność realizacji tego chcenia (*je peux*).

<sup>2</sup> Warto zaznaczyć, że dla Ricoeura struktura oznacza zawsze metodę, nigdy zaś wystarczającą koncepcję filozoficzną. Drugi ze wspomnianych poziomów refleksji nad osobą, poziom tajemnicy, jest przejawem dziedzictwa pojęciowego zaczerpniętego od G. Marcela, który wywarł niewątpliwie wpływ na refleksję Ricoeura. Chodzi zatem o pewną identyfikację osoby. W pierwszym znaczeniu tego słowa identyfikować, to tyle, co określić coś, by móc komunikować owo „coś”, „komuś”. Zanim więc przeprowadzi się próbę identyfikacji samego podmiotu, należałoby najpierw zidentyfikować „coś” podmiotu, a tym „czymś” jest doświadczenie – por. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, s. 39 (dalej cytowane jako SA).

Potrzeba deskrypcji struktury osoby, a jeszcze bardziej jej poziomu tajemnicy, prowadzą jednak refleksję Ricoeura do swoistego „stadium pokory”<sup>3</sup>, na którym chodzi już nie tyle o udzielenie wyczerpujących odpowiedzi (to bowiem, zwłaszcza na poziomie tajemnicy jest niemożliwe), ile raczej o zasygnalizowanie potrzeby opowiadania siebie, narracji. Opowiadanie takie nie byłoby jednak do końca komunikowalne, a co gorsza, pozostawałoby całkowicie subiektywne, gdyby nie zostało wpisane w hermeneutyczne koło *wyjaśniania-rozumienia*. To zaś daje podstawy do nowego sposobu wyrażenia osoby poprzez jej *de-* i *re-*kompozycję<sup>4</sup>. W układzie tym pierwsze oznacza opis tego, co można nazwać najogólniej doświadczeniem, czy doświadczanym, drugie zaś oznacza nie tyle powrót do tego, co pierwotne, co stanowiłoby pierwszy i fundamentalny zachwyt nad bytem ludzkim, ile raczej ponowne odczytanie doświadczenia w oparciu o negację rozumianą jako przekraczanie tego, co doświadczone aktualnie.

Takie rozumienie zmusza jednak do postawienia pytania o to, co sprawia, że osoba pomimo swojego dynamicznego i tym samym zmiennego charakteru pozostaje ciągle tą samą osobą? Tylko w takim bowiem kontekście można mówić o osobowym charakterze moralności. W niniejszym artykule chodzi zatem o ukazanie osoby jako doświadczonej, a jednocześnie jako „miejsca” *par excellence* doświadczenia moralnego. Chodzi o swoiste *upodmiotowienie podmiotu*. Tak rozumiany podmiot wykazuje podwójny dynamizm: wewnętrzny, wyrażony w dialektyce tożsamości rozgrywającej się wokół dwóch kluczowych pojęć: *idem*, jako tego, co zastane, dane podmiotowi, oraz *ipse*, jako tego, co należy tworzyć w dynamicznej konfrontacji poszczególnych faz własnego doświadczenia; oraz zewnętrzny, występujący w konstytuującej osobę relacji czasowej – przekraczaniu aktualnego doświadczenia w oparciu o przyszłość zakorzenioną w prze-świadczeniu o pozytywnym charakterze stanu pierwotnego ludzkiego bytu. Taka wizja osoby jest ważna dla moralności, gdyż daje nie tylko szansę rekonstrukcji tożsamości osoby w zmiennym spektrum doświadczenia, ale także w pewnym sensie, jej rekonstytucji.

<sup>3</sup> Owo „stadium pokory” dotyczy nie tylko samej refleksji, ale również podmiotowych rozszczeń osoby ludzkiej. U Ricoeura zostało to wyrażone poprzez następującą drogę: *Cogito exalté – Cogito humilié – Cogito blessé*.

<sup>4</sup> Zawężenie refleksji do dwóch stadiów jest swoistym odzwierciedleniem zaprezentowanej przez Ricoeura potrójnej funkcji mimetycznej: *prefiguracja – konfiguracja – refiguracja*.

## 1. OSOBA JAKO <PODMIOT> ŻYCIA MORALNEGO

W tak postawionym sformułowaniu chodzi o ukazanie osoby jako podmiotu, a jej działania jako podmiotowego aktu. Innymi słowy, należy uwypuklić to, co świadczy o osobie, a co jest jednocześnie postrzegane przez nią samą. Tym zaś, co pierwsze jawi się osobie, jest doświadczenie czegoś, a jeszcze ściślej czegoś poprzez siebie: doświadczenie *siebie w czymś*<sup>5</sup>. To właśnie osoba jako podmiot życia moralnego jest w stanie z jednej strony obalić wszelką pokusę absolutyzacji ludzkiej autonomii, z drugiej zaś, to tylko w niej może dokonać się proces restytucji nowej podmiotowości<sup>6</sup>. W czym jednak konkretnie przejawia się podmiotowy charakter osoby? Odpowiedzi na to pytanie będzie się poszukiwać rozważając najpierw uwarunkowania osoby, a następnie w oparciu o wyciągnięte wnioski, jej nową podmiotowość.

## 2. DOŚWIADCZANE UWARUNKOWANIA OSOBY: OGRANICZONOŚĆ I ZŁO

Już w początkowej fazie twórczości Ricoeura, zarysowującej zręby *Filozofii woli* stało się rzeczą oczywistą, że na strukturę ontyczną bytu ludzkiego wpływają dwa istotne czynniki: *wina* i *transcendencja*. Co więcej, to właśnie doświadczenie wina, a nie doświadczenie stanu pierwotnej afirmacji bytu, staje się punktem wyjścia tworzonej przez niego

<sup>5</sup> Najbliższą zewnętrżnością podmiotu jest jego charakter. To on jest w pierwszym rzędzie owym „czymś” „kogoś” – por. P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1992, s. 34. Zaakcentowana przez Ricoeura potrzeba doświadczenia znajduje swoje potwierdzenie w samym Objawieniu chrześcijańskim. Ono bowiem zakłada u człowieka wierzącego pewne już przednie poznanie i doświadczenie. Można nawet stwierdzić, że gdyby doświadczenie nie było jedną z możliwych płaszczyzn komunikowania międzypersonalnego, wtedy nie byłoby dostępu do poznania tajemnicy Jezusa Chrystusa i Jego wcielenia – por. L.F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, tłum. A. Baron, Kraków 1997, s. 12. W tym doświadczeniu osoba jako podmiot posiada szczególnie charakter, gdyż nie można jej stracić z pola widzenia, nawet dla pewnej uniwersalizacji niezbędnej w procesie tworzenia pojęć. Jest to odwrócenie porządków z identyfikacji osoby rozważanej w perspektywie specyfikacji, czy klasyfikacji na rzecz jej indywidualizacji – por. SA, s. 39-40. Ricoeur zaczerpnął tę inwersję od P. Strawsona, *Individual. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London 1959. W III rozdziale swojej książki ukazuje on, że pojęcie osoby jest pierwotne w stosunku do innych pojęć.

<sup>6</sup> Por. P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais sur l'herméneutique I*, Paris 1969, s. 222n (dalej cytowane jako *CI*). To właśnie w tym duchu Ricoeur będzie mógł wyrażać się o człowieku jako mówiącym, działającym, będącym narratorem własnej historii i wręczając jako o człowieku odpowiedzialnym – por. tenże, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris 1992, s. 204 (dalej cytowane jako *L 2*).

moralności. Jest ona możliwa ponieważ doświadczeniu winy towarzyszy przeświadczenie o tym, że nie niszczy ona struktur fundamentalnych bytu. Co więcej, napięcie jakie zachodzi pomiędzy winą i nieustannym jej przekraczaniem sprawia, że pierwszą decyzją o charakterze moralnym jest decyzja o wyzwoleniu się<sup>7</sup>.

Podstawowym doświadczeniem osoby jest zatem doświadczenie zła. Niezależnie od tego, jaki jest w punkcie wyjścia status społeczny czy ekonomiczny osoby, rozpoczyna ona swoje bytowanie od doświadczenia pewnej ograniczoności, której pierwszym punktem jest tragicznie doświadczane i rekompensowane niezadowolenie, niespełnienie. To jednak, co sprawia, że mówienie o złu i ograniczoności ma sens, to fakt, iż człowiek nie zgadza się na zło<sup>8</sup>. Zanim więc zostanie nakreślona możliwa do zaakceptowania koncepcja osoby, należałoby wcześniej dokonać rekonstrukcji doświadczanych pierwotnie przez nią stanów i wskazać miejsca ich przekraczania.

Kim jest człowiek? To pytanie *Psalmu 8* wraca szczególnie wtedy, gdy człowiek doświadcza stanów niespełnienia, z którymi nie chce i nie może się pogodzić. To właśnie w tym kontekście zło staje się czynnikiem dynamizującym życie moralne człowieka. Z jednej bowiem strony człowiek doświadcza barier, z drugiej zaś tajemniczość ludzkiej natury szuka nieustannych *relacji do...* Życie poddane jest w ten sposób nieustannej kontestacji i afirmacji, mającym swoje źródło w wyobraźni<sup>9</sup>. Na tym jednak problem ludzkiego doświadczenia się nie kończy. Prawdą jest, że możliwość zła moralnego jest wpisana w konstytucję ludzkiego bytu (idea Oświecenia proponowała nawet pozostając tylko na płasz-

---

<sup>7</sup> Por. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté, 1. Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris 1950, 1988, s. 7, 30, 180-186 (dalej cytowane jako *VI*). Pośrednio podobne zestawienie „wina – transcendencja” można dostrzec w prezentacji stanu aktualnego świata i człowieka wyrażonego przez Sobór Watykański II – por. *KDK* 1.

<sup>8</sup> To co wydaje się być fenomenem w refleksji nad człowiekiem, to nie tyle istnienie zła, ile raczej pytanie skąd zło? oraz dlaczego ja? Szerzej problem ten omawia H. Se w e r y n i a k – por. tenże, *Korzenie zła: Wyzwanie Paula Ricoeura*, ChS 20(1988) nr 6, s. 87-101.

<sup>9</sup> *Tout devient. [...] Ce qui est, c'est seulement ce qui devient.* W ten sposób porządek czasowy nie jest jedynym porządkiem, na którym można rozpatrywać podmiot ludzki. Wydaje się, że porządkiem tym jest zarysowany przez Ricoeura porządek eidetyczny – por. *VI*, s. 402. To on jest pierwszym przedmiotem wyobraźni – *Imagination de l'innocence n'est pas autre chose que la représentation d'une vie humaine qui realiserait ses possibilités fondamentales sans aucun écart entre sa destination originare et sa manifestation historique* – P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et Culpabilité. 1. L'Homme faillible*, Paris 1960, 1988, s. 161 (dalej cytowane jako *HF*).

czynnie ludzkiej, wyzwolenie człowieka przez Rozum). Czy jednak można wytłumaczyć ostatecznie zło sprowadzając je wyłącznie do idei ograniczoności?<sup>10</sup>

To co dla Ricoeura jest szczególnie trudne, czy wręcz niemożliwe do wyjaśnienia w oparciu o tradycyjną teodyceę, to fakt istnienia trzech twierdzeń: *Bóg jest wszechmogący; Bóg jest absolutnym dobrem; wszelako zło istnieje*<sup>11</sup>. Do wyjaśnienia powyższej sprzeczności potrzeba bardziej rozwiniętej myśli, którą Ricoeur nazywa *onto-teologią*. Punktem wyjścia tak pogłębionej refleksji jest rozróżnienie pomiędzy złem doświadczanym na bardzo różnych poziomach: grzechu, cierpienia i śmierci<sup>12</sup>. Ujmując zło na płaszczyźnie symbolu można je rozpatrywać bądź jako wynik grzechu i należnej za niego kary, bądź jako po augustyńsku pojęty brak bytowy. Problem komplikuje się jednak gdy z płaszczyzny symboliki zła przejdzie się do jego konkretnej formy, jaką jest np. cierpienie. Wtedy rodzi się nowa relacja: zła popełnionego (*mal commis*) i zła cierpianego (*mal souffert*), które w wypadku popełnionego zła i przyjmowanej za nie kary mogą skupić się w tym samym podmiocie. Wtedy człowiek staje się jednocześnie działającym (w popełnianym złu) i doznającym (w przyjmowanej karze). Dopiero tak rozumiane zło po-

---

<sup>10</sup> Por. HF, s. 149. Rozważania na temat czegoś „zewnętrznego” w stosunku do człowieka można znaleźć w artykule J.L. Marion, *Zło we własnej osobie*, tłum. G. Ostrowski, w: *Zło w świecie*, Kol. Comp 7, Poznań 1992, s. 84-98.

<sup>11</sup> P. Ricoeur, *Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie*, w: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, s. 211-233, cyt. ze s. 211 (dalej cytowane jako L 3). Tekst ten był pierwotnie publikowany w Genewie w roku 1986. Polski przekład E. Burskiej ukazał się pod tytułem *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, Warszawa 1992.

<sup>12</sup> P. Ricoeur, *Le Mal*, dz. cyt., s. 212. Pozostaje ciągle do rozstrzygnięcia problem, jaki postawił Ricoeur w *Symbolice zła*, a mianowicie, jak jest możliwe przejście od zła możliwego do realnego? – por. P. Ricoeur, *Philosophie de la Volonté II. Finitude et culpabilité. 2. La Symbolique du Mal*, s. 167 (dalej cytowane jako SM). Wydaje się, że odpowiedzią jest właśnie natura ludzka, a ściślej ludzka ułomność. M. Philibert komentuje to w następujący sposób: „Człowiek ułomny”, to próba przemyślenia w sposób jak najbardziej precyzyjny zagadki niewolnej woli – woli wolnej, która się wiąże i odkrywa, że zawsze była już związana... – M. Philibert, *Paul Ricoeur czyli wolność na miarę nadziei. Szkic o twórczości i wybor tekstów*, tłum. E. Bieńkowaska, H. Bortnowska, S. Cichowicz, Warszawa 1976, s. 65. Sam Ricoeur nazywa ułomność „konstytutywną słabością”. Wyraża to w następujących słowach: *Quel est [...] le dieu humain du mal, son point d'insertion dans la réalité humaine? C'est pour répondre à cette question qu'a été écrite l'esquisse d'anthropologie philosophique placée en tête de l'ouvrage; cette étude est centrée sur le thème de la faillibilité, c'est-à-dire de la faiblesse constitutionnelle qui fait que le mal est possible* – P. Ricoeur, Wstęp do *Philosophie de la volonté II*, s. 11.

zwała rozpatrywać je już nie tylko jako zło symboliczne, czy metafizyczne, ale jako zło moralne<sup>13</sup>.

Doświadczane zło nie wyczerpuje jednak problematyki zła w ogóle. Na wspomnianych wyżej płaszczyznach może ono być lepiej opisane. Natomiast powraca ciągle problem swoistej jedności kondycji ludzkiej, którą można wyrazić terminem *tajemnicy nieprawości*. Ta zaś pokazuje, że zło może być doświadczane na poziomie jednostkowym, natomiast wyjaśnienie może znaleźć tylko na szerszej płaszczyźnie, którą może być płaszczyzna ducha, czy bytu. To jednak zmusza do powrotu do analizy płaszczyzn wypowiedzi na temat zła. Tak więc zanim przystąpi się do próby opisu sposobów przekraczania doświadczanego zła, należałoby do końca zrekonstruować stan ontologiczny kondycji ludzkiej, czyli bardziej sprecyzować czym jest ułomność ludzka<sup>14</sup>, nie zapominając jednak, że problem zła pozostanie na zawsze skandalem dla spekulacji i nieustannym zadaniem dla wiary<sup>15</sup>.

Można postawić pytanie o to, jakie miejsce w antropologii Ricoeura zajmuje model ułomności człowieka? Odpowiedzi na to pytanie mogą dostarczyć dwa typy refleksji: *fenomenologiczna* i *egzystencjalna*. Pierwsza pokazuje wspaniały, chociaż nierealny (w sensie: nie doświadczany) opis eidetyczny ludzkiej woli. Druga ukazuje już wolę zniewoloną, spletaną. Ogniwem pośrednim jest właśnie *człowiek ułomny* będący jednocześnie syntezą i mediacją tego, co idealne i tego, co doświadczane<sup>16</sup>.

Wydaje się rzeczą trudną dokonać przekroczenia zła na poziomie filozofii. Może ona co najwyżej pokazać słabość i ograniczoną rolę antropologii

<sup>13</sup> To co sprawia, że zło staje się złem moralnym to imputacja, oskarżenie i potępienie. *Imputacja polega na przypisaniu odpowiedniemu podmiotowi czynu podlegającego ocenie moralnej. Oskarżenie charakteryzuje sam czyn jako pogwałcenie etycznego kodu, który obowiązuje w danej wspólnotie. Potępienie oznacza wyrok skazujący, na mocy którego sprawca czynu uznany zostaje za winnego i zasługuje na karę. Otóż to w tym miejscu zło moralne nakłada się na cierpienie, jako że kara jest zadawanym cierpieniem* – SM, s. 212-213.

<sup>14</sup> Por. SM, s. 213n; L 2, s. 237n. Rozważanie problematyki ludzkiej ułomności nie jest bynajmniej odpowiedzią na pytanie skąd zło?, ile raczej pełniejszym ukazaniem ludzkiego miejsca zła, możliwości jego zaistnienia – por. K. Świątek, *Ricoeurowska antropologia ułomności*, SF (1987) nr 10, s. 150.

<sup>15</sup> Por. P. Ricoeur, *Le scandale du mal*, „Esprit” 46(1978) nr 7-8, s. 57-63. Motywem wystąpienia Ricoeura była debata jaka toczyła się pomiędzy nim a B. Dupuy, E. Lévinasem, E. de Fontenay i J. Halpérin na temat *Skandalu zła*.

<sup>16</sup> Dobry komentarz cyklu *Filozofii woli* można znaleźć w artykule E. Mukoid, *Ricoeur Paul, Philosophie de la volonté. I: Le volontaire et l'involontaire, II: 1. L'Homme faillible, 2. La Symbolique du mal*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skar-ga, t. 5, Warszawa 1997, s. 352-363.

filozoficznej. Może wskazać na osobę jako „miejsce” poddawania się złu i jego przekraczania. Czym jest jednak sama osoba? Jaką wartość ma rozważanie jej ontologicznych korzeni? Wydaje się, że na tak postawione pytania można odpowiedzieć wykazując najpierw, że zadaniem refleksji filozoficznej nie jest wy tłumaczenie doświadczanego zła, lecz raczej nadanie mu sensu. To zaś oznacza nie tyle wykazanie racjonalności zła, ile raczej pokazanie, że nadanie sensu oznaczałoby nie-uznawanie irracjonalności zła<sup>17</sup>.

W tym kontekście należy przywołać plan, jaki nakreślił Ricoeur czyniąc refleksję nad ludzką ułomnością. Jest on wiernym odbiciem tego, który wytyczał kierunek analiz I tomu *Filozofii woli*, a wyrażonym w trójczłonowej perspektywie *decydowania, działania i przyzwolenia*<sup>18</sup>. Podobny trójczłonowy schemat jest również zaprezentowany w *Człowieku ułomnym*. Dotyczy on bowiem *poznania, działania i odczuwania*, którym towarzyszy potrójna synteza: *transcendentalna, praktyczna i afektywna*. Każda zaś ze wspomnianych płaszczyzn podporządkowana jest wewnętrznej logice: *nieskończoności sensu, skończoności perspektywy* i rysującej się *dysproporcji*. Patetyka ludzkiej nędzy i ułomności zostaje jednak przewyciężona dzięki metodzie transcendentalnej, która skierowując ją na obiekt pozwala wprowadzić problem ułomności na grunt filozoficzny, a tym samym czyni refleksję bardziej obiektywną, czy jak chce Ricoeur – *objektalną*, gdyż nie dotyczy ona tylko poznania w sensie przedmiotowym, ale jest sposobem bycia rzeczy<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Ricoeur usprawiedliwiają problematykę ułomności stawia dwie hipotezy: pierwsza polega na pokazaniu, że do problematyki ułomności można dotrzeć nie tylko poprzez analizę mitu, czy symbolu, ale również poprzez doświadczenie. Druga natomiast pokazuje, że pierwszym punktem doświadczenia ludzkiego jest doświadczenie dysproporcji w sobie samym – por. *HF*, s. 21n. Wyjaśnianie zła nie będzie miało jednak charakteru wyjaśniania naukowego (angażując zasadę niesprzeczności), lecz będzie ograniczało się do wykazania, że zło chociaż jest niewytłumaczalne, to wcale nie musi to oznaczać, iż jest ono irracjonalne. Jest raczej „racjonalne inaczej” – por. V. Melchior, *Mysterium iniquitatis*, tłum. L. Balter, Kol. Comp 9, Poznań 1992, s. 225-235.

<sup>18</sup> Na pierwszym etapie Ricoeur ukazuje decyzję, rozważając jej intencjonalny charakter wyrażony w projekcie (por. *VI*, s. 41-53). Projekt jednak, jak to wcześniej zasygnalizowano, nabiera znaczenia dopiero w momencie realizacji. Ta zaś domaga się zaangażowania samego podmiotu, bowiem decydować to nie tylko *décider*, ale przede wszystkim *se décider* (por. *VI*, s. 54-64). Wreszcie decydowanie jest nie tylko czystym opisem reakcji podmiotu wobec projektu, ale odwołuje się również do strony psychologicznej – motywy, oraz etycznej – wartości (por. *VI*, s. 64-81). Drugi etap refleksji to działanie. Jest ono nacechowane napięciem, które można by najprościej wyrazić w zestawieniu: *Je peux – je veux* (por. *VI*, s. 187-318). Wreszcie trzeci etap przyzwolenia jest odbiciem dialogu, jaki dokonuje się pomiędzy koniecznością, sprzeciwem i zgodą (por. *VI*, s. 319n).

<sup>19</sup> W analizie *Człowieka ułomnego* warto szczególnie zwrócić uwagę na deskrypcję patetyki nędzy oraz na próbę jej przekroczenia w metodzie transcendentalnej. Por. także K. Świątek, *Ricoeurowska antropologia ułomności*, art. cyt., s. 151-152, oraz E. Mukoid, *Ricoeur Paul*, art. cyt., s. 357.



Jak zatem wyrazić ideę ułomności? Przede wszystkim akcentując fakt, iż jest ona ukazaniem mediacyjnego charakteru ludzkiego bytu. Jest owym zawieszeniem człowieka *między Bogiem a niebytem*<sup>20</sup>. Ta ludzka ułomność sprawia, że zło moralne staje się możliwe, wpisując się w schemat od okazji (konkretnej) do początku (*origine*), od początku do możliwości<sup>21</sup>. Powiedziano już, że patetyka ludzkiej nędzy może być przewyciężona poprzez potrójną syntezę. Należałoby zatem ukazać rysy charakterystyczne każdej z nich.

Pierwsza operuje w obrębie ludzkiego poznania i można ją nazwać syntezą wyobraźni transcendentalnej. Zasada się ona pomiędzy nieskończonością sensu a skończonością perspektywy. Efektem tej syntezy jest obiektywność rzeczy, oraz intencjonalna jedność przedmiotu poznania<sup>22</sup>. Druga synteza (praktyczna) rozgrywa się również pomiędzy nieskończonością i skończonością. W tym wypadku jednak nieskończoność nie dotyczy pojęcia sensu, lecz szczęścia, jako horyzontu ludzkich działań. Na jej drugim biegunie znajduje się skończona perspektywa ludzkiego charakteru. Wszystko zaś łączy respekt względem osoby, jako element ją konstytuujący<sup>23</sup>. Trzecia wreszcie synteza dotyczy uczuć. Ricoeur wychodzi od rozważań Platońskiego rozumienia terminu „serce”, oznaczającego siedlisko uczuć i jednocześnie niepokoju. Wpisując tę płaszczyznę w perspektywę skończonego i nieskończonego można powiedzieć, że po jednej stronie sytuuje się prawdziwe i pełne szczęście, po drugiej zaś jednostkowa przyjemność. To właśnie uczucie łączy przyjemność i szczęście, i tak jak rozum jest otwarciem na całość poznawczą, tak uczucie stanie się otwarciem na całość perspektywy szczęścia. Inaczej mó-

<sup>20</sup> Por. HF, s. 149.

<sup>21</sup> Tamże, s. 157.

<sup>22</sup> *Ce qui était mélangé et remis pour la compréhension pathétique de l'homme s'appelle maintenant «synthèse» dans l'objet et le problème de l'intermédiaire devient celui du troisième terme» que Kant a appelé «imagination transcendente» et qui atteint réflexivement sur l'objet – HF, s. 25; por. także M. Philibert, Paul Ricoeur, dz. cyt., s. 67; E. Mukoid, Ricoeur Paul, art. cyt., s. 359.*

<sup>23</sup> *Osoba ludzka doświadcza z jednej strony nieograniczoności płynącej z pragnienia szczęścia, z drugiej zaś – ograniczoności charakteru. Elementem mediacyjnym pomiędzy tymi stanami jest respekt: Tous les aspects de finitude (pratique) que l'on peut comprendre à partir de la notion transcendente de perspective peuvent se résumer dans la notion du caractère. Tous les aspects d'infinitude (pratique) que l'on peut comprendre à partir de la notion transcendente de sens peuvent se résumer dans la notion de bonheur. La médiation (pratique) qui prolonge celle de l'imagination transcendente projetée dans l'objet, c'est la constitution de la personne dans le respect. C'est à montrer la fragilité de cette médiation pratique du respect dont la personne est vis-à-vis cette nouvelle analyse” – HF, s. 67; zob. komentarze do tekstu – M. Philibert, Paul Ricoeur, dz. cyt., s. 68; E. Mukoid, Ricoeur Paul, dz. cyt., s. 359-360.*

wiąc, uczucie ukazuje tożsamość myślenia i odczuwania, tym samym personalizując rozum<sup>24</sup>.

Ułomność w swoim czystym opisie nie wyjaśnia jednak faktu istnienia zła realnego. Jest ona co najwyżej konstytucjonalną możliwością jego zaistnienia. Jest ujaśnieniem istnienia zła na poziomie *okazji*, *pochodzenia* i *zdolności* człowieka do zła. Jako „okazja” jest ona swoistym miejscem najmniejszej odporności człowieka na zło. Jako „pochodzenie” jest przypomnieniem konstytucji ludzkiego bytu. To właśnie jej konstytucjonalna możliwość pojawienia się zła sprawia, że zło staje się realne. Wreszcie jako „zdolność” do zła jest ułomność warunkiem realnego stawania się tego, co niesie dynamika zła, któremu człowiek ulega<sup>25</sup>. Tym sposobem wychodząc od czystego opisu ułomności Ricoeur podprowadza pod możliwość zła realnego, a tym samym możliwego, gdyż człowiek staje się nie tylko „miejscem” zła, ale i odpowiedzialnym za jego pojawienie się<sup>26</sup>.

### 3. WINA JAKO WYRAZ ODPOWIEDZIALNOŚCI ZA ZŁO

To nie sam fakt popełnienia zła, lecz jego uświadomienie i przyjęcie za nie odpowiedzialności rodzi w człowieku poczucie winy. Nie bez znaczenia jest jej semantyczna analiza<sup>27</sup>. Język wyznania jest bowiem poziomem bardziej obiektywnym niż doświadczenie, gdyż przez wczucie się w sytuację oraz dzięki wyobraźni przyswajają się motywacje i zamierzenia wyznającej świadomości. Przystawanie to nie jest „czuciem”, ono jest raczej „przeżywaniem” w sposób neutralny, jak mówi Ricoeur, w sposób „jak gdy-

<sup>24</sup> Drugim sposobem mediacji pozwalającym na utrzymanie tożsamości w podzielonym bycie jest uczucie: *D'un côté c'est la raison, en tant qu'ouverture sur la totalité qui engendre le sentiment, en tant qu'ouverture sur le bonheur. En retour c'est le sentiment qui intériorise la raison; il me révèle que la raison est ma raison, car par lui je m'approprie la raison. [...] Bref, le sentiment révèle l'identité de l'existence et de la raison, il personnalise la raison* – HF, s. 118.

<sup>25</sup> HF, s. 157-162; por. także E. Mukoïd, Ricoeur Paul, art. cyt., s. 360-361.

<sup>26</sup> Interesująca w tym względzie może być konfrontacja dwóch tekstów *Człowieka ułomnego*, ze s. 9, oraz ze s. 157-162; por. także P. Collin, *L'héritage de Jean Nabert*, „Esprit” 56(1988) nr 7-8, s. 122.

<sup>27</sup> Ricoeur zdając sobie sprawę, że najprostszym modelem, który przychodzi na myśl w refleksji nad winą jest model grzechu, szczególnie grzechu pierworodnego. Uważa on jednak, że nie koniecznie to, co najbardziej zracjonalizowane musi przysłużyć się do ujaśnienia problemu. Proponuje więc wyjście od tego, co znajduje się na przeciwnym biegunie, o wiele bardziej subiektywnym i wewnętrznym, a mianowicie od analizy języka wyznania, jakie czyni grzesznik – inspiracją i przedmiotem bezpośredniego komentarza jest w tej części pracy następujący tekst P. Ricoeur, *Culpabilité, éthique et religion, Le Conflit des interprétations. Essais sur l'herméneutique, I*, Paris 1969, s. 416-430 (dalej cytowane jako CI). Tekst polski *Wina, etyka i religia*, tłum. z ang. K. Oszkiel, ConcP (1970) nr 6-10, s. 10-22.

by”, to znaczy, jak gdyby badacz przebywał w wyznającej świadomości. Wyobrażenia nie znajduje jednak lepszego materiału do analiz niż język symboliczny<sup>28</sup>. To właśnie doprowadziło Ricoeura do przyjęcia swoistej „drogi wstecz”, do symboli pierwotnych i wtórnych<sup>29</sup>.

Sposobem dotarcia do istoty winy jest zatem język wyznania. Wina jednak nie wyczerpuje całego zakresu wyznania. W skład wyznania wchodzi bowiem również zmaza i grzech. Natomiast wina jest raczej pewnym odczuciem subiektywnym. Zakłada ona osobiste uznanie popełnionego zła i jest gotowością przyjęcia za nie kary. Jest przyjęciem odpowiedzialności, w sensie uznania nie tylko konkretnego popełnionego aktu, ale również płynących z niego konsekwencji. Ten subiektywny charakter winy Ricoeur oddaje metaforycznie przywołując dwa obrazy: *ciężaru* i *trybunału*<sup>30</sup>. Wypływają z tego dwie konsekwencje: z jednej strony zachowania różnicy pomiędzy grzechem i winą, z drugiej zaś, jasnego rozróżnienia pomiędzy winą a skrupulatną świadomością. Semantyka stawia zatem badacza wobec dwóch wniosków: po pierwsze, wina nie jest zakresowo tak szeroka jak język wyznania – jest jednak subiektywizacją i interioryzacją przeżycia zła; po drugie, wina pozostawiona tylko na płaszczyźnie semantycznej prowadzi do skrupulantstwa, które Ricoeur określa mocnym słowem – patologii<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Por. P. Ricoeur, *Culpabilité, éthique et religion*, art. cyt., s. 416-417. Pierwszym odczuciem, jakim związane jest z doświadczeniem winy jest z jednej strony charakter przygodny okazji, która sprawiła, że zło stało się możliwe, z drugiej zaś doświadczenie dysproporcji w człowieku zmusza go do poszukiwania sposobu na ponowne zintegrowanie siebie – por. E. Doucy, *Culpabilité*, w: *Dictionnaire d'éthique et de théologie morale*, red. M. Canto-Sperber, Paris 1996, s. 343.

<sup>29</sup> Zob. partia *Symboliki zła* poświęcona znaczeniu symbolu – *SM*, s. 167-306; por. także E. Mukoid, *Ricoeur Paul*, art. cyt., s. 362. Symbole i mity jako sposoby przekraczania zła zasługują na szersze opracowanie. Jednak objętość artykułu zmusza do poczynienia pewnych skrótów myślowych, które w tej części refleksji nie powinny zaciemnić rozumienia całości problemu.

<sup>30</sup> Por. *SM*, s. 256-257. Szczegółowość metafory trybunału wewnętrznego jako „uwewnętrzonego obiektywizmu” Ricoeur wyraża następująco: *Le tribunal est une institution de la cité; transposé métaphoriquement dans le for intérieur il devient ce que nous appelons la „conscience morale”; la culpabilité est alors une manière de se tenir devant une sorte de tribunal invisible qui mesure l'offense, prononce la condamnation et inflige la punition; au point extrême d'intériorisation, la conscience morale est un regard qui surveille, juge et condamne; le sentiment de culpabilité est la conscience d'être inculpé et incriminé par ce tribunal intérieur; finalement elle se confond avec l'anticipation de la punition; en bref, la culpabilité, en latin culpa, est l'auto-observation, l'auto-accusation et l'auto-condamnation par une conscience dédoublée – CI*, s. 419-420.

<sup>31</sup> Grzech jest bowiem stanem obiektywnym – można mówić o popełnieniu lub nie popełnieniu zła. Natomiast wina zakłada pełną gradację. Oznacza to, że człowiek może być z gruntu grzesznikiem, ale mniej lub bardziej winnym. Natomiast świadomość skrupulatna jest przeakcentowaniem jurydycznym stanu grzesznego, prowadzącym do legalizmu. Dobry komentarz do tego stanowi tekst św. Pawła (Rz 7) – por. *CI*, s. 420-421; por. także *SM*, s. 258-259. Na temat świadomości skrupulatnej zob. także E. Mukoid, *Filozofia zła*, dz. cyt., s. 238 oraz E. Doucy, *Culpabilité*, art. cyt., s. 343.

Potrzeba zatem umieszczenia winy w innych niż semantyczny kontekstach. Ricoeur proponuje dwa: *etyczny* i *religijny*. Te porządki są szczególnie potrzebne, gdyż człowiek doświadczający nieustannej dysproporcji będącej modelem jego ułomności popełnia podstawowy grzech polegający na zatraceniu swojego powołania do jedności, a uwikłaniu się w wielość. Nie oznacza to jednak, że całe istniejące zło pochodzi od człowieka. Jest ono jednak przestroga, że całe istniejące zło „może być” dla człowieka<sup>32</sup>.

W wymiarze etycznym winę wiąże Ricoeur z dwiema kategoriami: wolnością i obowiązkiem. W takim kontekście przyjęcie wolności oznacza równocześnie uznanie siebie za źródło zła. Prowadzi to do swoistych definicji zarówno zła, jak i wolności. Zło jest złem, gdyż jest dziełem wolności. Wolność zaś jest wolnością, ponieważ dopuszcza zło. To z kolei prowadzi do zdefiniowania relacji: wolność-zło. Jeśli to bowiem wolność sprawia, że zło może stać się realnym, czyli popełnionym, to świadczy ono tym samym o istnieniu wolności. W tym kontekście Ricoeur stawia ważne pytanie o to, co sprawia, że podmiot może przypisać sobie winę, a więc odpowiedzialność za konkretny czyn? I odpowiada, że tym, co decyduje o przypisaniu sobie odpowiedzialności przez podmiot jest fakt, iż podmiot uznaje siebie za byt, który „mógłby” postąpić inaczej<sup>33</sup>.

Owo „mógłby” stanowi bardzo istotne podkreślenie, gdyż można wyprowadzić z niego charakter powinnościowy wyrażony w stwierdzeniu: „możesz, więc musisz”. Czy to jednak wyczerpuje całość problematyki etycznej zła i winy? Wydaje się, że nie. Bez wchodzenia w szczegóły analiz kantowskich wystarczy stwierdzić za Ricoeurem, że wina w etyce sprowadza się do podwójnego ograniczenia: wiedzy o początku i możliwości jako niemocy wolności. „Możesz, więc musisz” oznacza zatem,

<sup>32</sup> Por. F. Ferreira, *Zło a odpowiedzialność moralna*, tłum. L. Balter, ComP 10(1990) nr 3, s. 80.

<sup>33</sup> Takie stwierdzenie może paść jednak dopiero po dokonaniu czynu. Wtedy z perspektywy człowiek może orzec o sobie „mógłbym postąpić inaczej”. Wychodzą tu dobrze znane w moralności rodzaje sumienia przed- i po-uczynkowe. Bowiem człowiek uznając siebie winnym, potwierdza tym samym, że jest tym, który będzie ponosił odpowiedzialność, a wcześniej, właśnie w terażniejszości bierze na siebie odpowiedzialność za czyn, który popełnił uprzednio – por. *CI*, s. 423-424. Na tym etapie można już zauważyć pewien brak. Otóż człowiek czyni się odpowiedzialnym „wobec” sumienia jako świadka, uznaje konsekwencje czynu. Czuje się natomiast w takim rozumowaniu pewien niedosyt odniesienia do obiektywnej prawdy – por. chociażby *KKK 1777*. W takim dopiero kluczu wolności „wobec”... prawdy, innych wolności, wartości, można właściwie ustawić połączenie wolności z odpowiedzialnością – por. A. Molinaro, *Twórczość i odpowiedzialność sumienia*, w: *Perspektywy i problemy teologii moralnej*, Warszawa 1982, s. 131-132.

że zło jest tym, czego z jednej strony człowiek mógłby nie popełnić, z drugiej zaś jest tym, co jawi się jako uprzednia niewola, i to ona sprawia, że człowiek „musi” popełnić zło. Potrzeba zatem innej perspektywy niż etyczna, takiej, która pozwoliłaby wrócić do początku, a jednocześnie dać nadzieję<sup>34</sup>.

Język religijny, na którym można rozważać problematykę winy jest przede wszystkim językiem nadziei i eschatologii. Również wolność rozpatrywana na tej płaszczyźnie byłaby „pożądaniem możliwego”. A możliwym staje się przez fakt Zmartwychwstania, który ukazuje bardzo konkretnie rzeczy przewyżnione przez Chrystusa. Również problem konsekwencji za zło, które są elementem winy staje w innym świetle. Dlatego też w tak rozumianej perspektywie zmartwychwstania, jeśli mówi się jeszcze o karze, to rozumianej już bardziej w znaczeniu pamiętki, a nie aktu sądowego. Zaś Pawłowe kategorie „pomimo” i „o ileż bardziej” (por. Rz 5) sprawiają, że pytanie religijne nie jest już w pierwszym rzędzie pytaniem o źródło zła, lecz o sposób wcielenia go w nadzieję obietnicy. Takiego zaś odwrócenia porządku może dokonać tylko wiara<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Por. *CI*, s. 425-426. O podobnej perspektywie mówi I. Kant – por. tenże, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993, a. 66-67.

<sup>35</sup> Tekst, który w jakimś sensie streszcza Ricoeurowską koncepcję zła, jest zaprezentowany w *Konflikcie interpretacji*. Czytamy tam: *Parafrazując św. Pawła ośmielimy się powiedzieć: tam, gdzie zło „obfituje”, nadzieja „nadożytuje”*. Trzeba tedy mieć odwagę włączenia zła w epopeę nadziei; w nie znany nam sposób samo zło współdziała w przybliżeniu Królestwa Bożego. Tak właśnie patrzy na zło – wiara. Spojrzenie wiary nie jest spojrzeniem moralisty; moralista przeciwstawia predykat zły predykatowi dobry; potępia zło, przypisuje je wolności, wreszcie zaś zatrzymuje się na granicy tego, co niezgłębione; nie wiemy bowiem, jak się to mogło stać, że wolność uległa zniewoleniu. Wiara nie w tę patrzy stronę, jej problemem nie jest początek zła, ale jego koniec; a koniec ten włącza wraz z prorokami w ekonomię obietnicy, wraz z Jezusem w naukę o Bogu nadchodzącym, wraz ze świętym Pawłem w prawo nadożytości. Dlatego właśnie spojrzenie wiary na zdarzenia i na ludzi jest nade wszystko dobrotliwe. Wiara w ostatecznym rozrachunku przyznaje rację człowiekowi Oświecenia, dla którego w wielkiej epopei kultury zło odgrywa jakąś rolę, ponieważ edukuje człowieka, nie zaś purytaninowi, temu bowiem nigdy nie udaje się przejść od potępienia do miłosierdzia: uwięziony w wymiarze etycznym nie jest w stanie spojrzeć z perspektywy królestwa, które nadchodzi – *CI*, s. 429-430, cyt. za wyd. pol. – P. Ricoeur, *Podług nadziei: odczyty, szkice, studia*, wybór, oprac. i wstęp S. Cichowicz, Warszawa 1991, s. 275-276 (dalej cytowane jako *Pn*). Na temat nowej interpretacji kary umieszczonej w kontekście nadożytości zob. tenże, *Interprétation du mythe de la peine*, *CI*, s. 348-369, wyd. pol. *Interpretacja mitu kary*, tłum. A. Tatariewicz, *Pn*, s. 237-260. Na kategorię centralną „Królestwa, które nadchodzi” w języku teologicznym wskazuje również A. Houziaux, *Pour une définition du discours théologique*, *ETHR* 72(1997) nr 4, s. 557-576.

#### 4. SPOSOBY PRZEKRACZANIA ZŁA

Analizując Ricoeurowską koncepcję zła i płaszczyzny jego wyjaśniania nie sposób nie zadać pytania o inspirację Nabertowskie w filozofii Ricoeura. Jest to szczególnie widoczne jeśli chodzi o koncepcję zła<sup>36</sup>. J. Nabert wychodzi w swojej filozofii od trzech pojęć będących kluczem zrozumienia całości myśli. Są nimi: *absolut*, *doświadczenie* i *refleksja*. Już w *Eléments pour une éthique* pada termin pierwotnej, czy absolutnej afirmacji będącej jeśli jeszcze nie przeświadczeniem o istnieniu absolutu – Boga, to przynajmniej pewnego dążenia natury człowieka do absolutu. To dążenie do absolutu można stwierdzić w doświadczeniu. To zaś można zrozumieć dzięki refleksji<sup>37</sup>. Staje się ona metodą, która pełną dojrzałość w postaci hermeneutyki uzyskała w myśli Ricoeura<sup>38</sup>.

Drugim ważnym punktem filozofii J. Naberta, który należy przypomnieć przystępując do refleksji nad złem w myśli Ricoeura, to pojęcie *injustifiable*. W Nabertowskiej wizji zła, niezależnie od tego, czy dotyczy zła fizycznego, czy moralnego, jest ono zawsze czymś, co z jednej strony nie daje się usprawiedliwić, z drugiej zaś czymś, co usprawiedliwić trzeba. Tym bardziej jest to naglące, gdyż zło jawi się jako element hamujący rozwój ludzkiego bytu. Nie wnikając głębiej w analizy filozofii Naberta można stwierdzić, że obróbka pojęciowa doświad-

<sup>36</sup> Warto zauważyć, że dzieła Naberta były Ricoeurowi bliskie chociażby przez fakt pisania do nich przedmów. Chodzi szczególnie o trzy dzieła Naberta wydane jeszcze za jego życia: *L'expérience intérieure de la liberté*, Paris 1923, *Eléments pour une éthique*, Paris 1943; w wyd. 2 można znaleźć przedmowę autorstwa P. Ricoeura, czy wreszcie *Essai sur le mal*, Paris 1955, 1970 (dwukrotnie komentowany przez Ricoeura – w roku 1959, oraz reлектura w roku 1992, oraz pośmiernie wydane dzieło *Le désir de Dieu*, Paris 1966, również z przedmową Ricoeura.

<sup>37</sup> Por. P. Ricoeur, *Préface. Eléments pour une éthique*, L 2, s. 225-236; por. także E. Mukoid, *Filozofia zła*, dz. cyt., s. 27-28, oraz F. Chirpaz, *Nabert Jean. Essai sur le mal*, tłum. J. Migasiński, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 3, red. B. Skarga, Warszawa 1995, s. 305-310.

<sup>38</sup> Por. P. Collin, *L'héritage de Jean Nabert*, „Esprit” 56(1988) nr 7-8, s. 119-128, szczególnie s. 126. Rozumienie refleksji jako hermeneutyki poświadcza również Ricoeur w swoim artykule *L'acte et le signe selon Jean Nabert*, *CI*, s. 211-221, gdzie stwierdza wprost, że pojmuje refleksję jako hermeneutykę. Pisze on tak: *Parce que nous nous ne sommes pas immédiatement en possession de nous-même, mais toujours inégaux à nous-même, parce que, selon l'expression de l'Expérience intérieure de la liberté, nous ne produisons jamais l'acte total que nous rassemblons et projetons dans l'idéal d'un choix absolu, – il nous faut sans fin nous approprier ce que nous sommes à travers les expressions multiples de notre désir d'être. [...] Pour employer un autre langage, qui n'est pas celui de Jean Nabert, mais que son oeuvre encourage: parce que la réflexion n'est pas une intuition de soi par soi, elle peut être, elle doit être, une herméneutique – tamże, s. 221.*

czenia *injustifiable* pokazuje, iż należy odróżnić zła doświadczane w liczbie mnogiej, od zła prawdziwego, mającego siedlisko w samej woli<sup>39</sup>.

Po tych wstępnych założeniach należałoby przyrzeć się uważniej propozycjom Ricoeura dotyczącym usprawiedliwienia zła. Nie są one bynajmniej próbą odpowiedzi, czy też pełnego usprawiedliwienia zła. Są one tylko poziomami wypowiedzi, które mogą przyczynić się do większej racjonalności podejmowanych rozważań<sup>40</sup>. Pierwszym stadium jest poziom mitu. Ricoeur odwołuje się w nim do pojęcia *sacrum*, rozumianego w duchu R. Otto jako *tremendum fascinatum*. Jest to niewątpliwym odwołaniem się do refleksji na temat mitów zaprezentowanej w *Symbolice zła*. To właśnie tam Ricoeur wymieniając cztery rodzaje mitów, pokazał jednocześnie ich funkcję „ideologiczną”, tzn. łączenia kosmosu i etosu<sup>41</sup>. Tak rozumiane mity mają trzy istotne funkcje: najpierw skupienie w sobie całości kondycji ludzkiej, a więc tego co w niej pozytywne, jak i tego, co negatywne; dalej, wcielenie poszczególnego doświadczenia zła w szeroki kontekst etiologiczny; wreszcie, funkcję jednoczącą mającą doprowadzić do scalenia nadmiaru schematów eksplikatywnych. Tym, co w procesie scalania zaważyło w myśli zachodu jest opowieść o upadku zawarta w Biblii, którą Ricoeur wyraża pojęciem mitu adamickiego. Mit ten legł na długie wieki u podstaw wszelkich teodycei usiłujących odpowiedzieć na odwieczne pytanie: *Unde malum?*<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Por. J. Nabert, *Essai sur le mal*, dz. cyt., s. 48; por. także E. Mukoïd, *Filozofia zła*, dz. cyt., s. 93n.

<sup>40</sup> Ricoeur proponuje pięć poziomów wypowiedzi w spekulacji nad złem: poziom mitu, mądrości, gnozy antygnostycznej, poziom teodycei, i wreszcie poziom dialektyki „łamaney”.

<sup>41</sup> Rolę mitów Ricoeur wyraża następująco: *Mity mówią [...] że człowiek nie jest źródłem bytów, że zło jest przeszłością bytów, Bóg natomiast jest przyszłością bytów. Konsekwencja [...] tylko wyznaczenie świętości Boga i wyznaczenie grzeszności człowieka mogłyby rościć sobie prawo do usunięcia tej możliwości* – *SM*, s. 326, cyt. za wyd. pol., s. 169.

<sup>42</sup> Por. P. Ricoeur, *Le Mal*, dz. cyt., 215-216. Mit adamicki ma na celu oczyszczenie człowieka z odpowiedzialności za powstanie zła, a przynajmniej przywrócenie mu właściwej odpowiedzialności za zło. Zabieg Ricoeura dotyczący mitu adamickiego wygląda następująco: rozpatrując mity starożytne dotyczące postaci Króla przenosi je na postać Syna człowieczego i Pana Ewangelii. To sprawia, że zarówno zło, jak i stworzenie zyskują pewną „nowość”. Dalszą konsekwencją takiego ujęcia jest uwolnienie dzieciów od rytualno – kultowego sposobu interpretacji zła. Wreszcie następuje przejście od Wroga kosmicznego do Wroga historycznego. To sprawia, że zanim dokona się właściwej mitologizacji zła ludzkiego (re-mitologizacji), nalczy najpierw dokonać demitologizacji zła kosmicznego. Ostatnią ważną konsekwencją mitu adamickiego jest poczynione rozróżnienie pomiędzy radykalnym a pierwotnym. Jest to kwestia zasadnicza dla antropologii, gdyż człowiek jawi się jako początek zła, ale tylko w obrębie stworzenia, natomiast jego absolutny początek tkwi już w stwórczym akcie Boga – por. *SM*, s. 348-350, 375.

Kolejnym poziomem spekulacji nad złem jest stadium mądrości. Istotą tego stadium jest sprowadzenie pytania o zło z płaszczyzny obiektywnej do płaszczyzny, którą można by wyrazić w pytaniach: Dlaczego ja? Dlaczego każdy z nas? Dlaczego konkretny człowiek? To stadium odsłania również poważne braki idei odpłaty usiłującej tłumaczyć zło. Przykładem niewystarczalności dotychczasowych wyjaśnień jest problem cierpienia sprawiedliwych, czy też cierpienia niezawinionego. W przykładzie Hioba Ricoeur widzi bardzo znamienne rżecz: otóż Hiobowy przewrót polega na tym, że doznawane zło i popełnione zło nie dają się sprowadzić do wspólnego mianownika. Odtąd cierpienie oznacza nadmiar. Jak mówi Ricoeur: *cierpieć to cierpieć zanadto*. Powraca tu wspomniana nieco wyżej idea nadmiaru: *pomimo..., o ileż bardziej...* Przenosząc ją na płaszczyznę cierpienia można powiedzieć, że to nie człowiek cierpiący zostaje ukorzony, lecz sama skarga. Inaczej mówiąc, cierpienie chce pokazać, że miłość do Boga może skutecznie się wbrew cierpieniu, nawet temu, które jest odczytywane jako cierpienie „zanadto”<sup>43</sup>.

W fazie gnozy antygnostycznej zło jawi się w nieco innym kontekście. By je lepiej zrozumieć należy odwołać się do koncepcji św. Augustyna. Otóż w swoich rozważaniach wychodzi on od krytyki dualistycznej koncepcji proponowanej przez gnozę i zwalcza istnienie zła jako substancji. Dla Augustyna zło jest po prostu brakiem bytu<sup>44</sup>. Zwalczając gnozę, sam Augustyn ulega jednak innego rodzaju gnozie, a mianowicie, przez połączenie w idei grzechu pierwotnego dwóch pojęć niejednorodnych: biologicznego przekazania i indywidualnego policzenia winy<sup>45</sup>. Ricoeur wykorzystuje jednak pojęcie grzechu pierwotnego, by z jednej strony wykazać, jak bardzo jest ono fałszywą racjonalizacją zła,

<sup>43</sup> Por. P. Ricoeur, *Le mal*, dz. cyt., s. 216-218; por. tenże, *Filozofia osoby*, dz. cyt., s. 62-63. Pewnym podsumowaniem problematyki cierpienia wychodzącym znacznie poza zakres prezentowany przez Księgę Hioba mogą być słowa św. Pawła: *Albowiem sądzę, że cierpień teżniejszych nie można stawiać na równi z chwałą, która ma się w nas objawić* – Rz 8,18n.

<sup>44</sup> Augustyn wyraża to w następujący sposób: *Zło [...] nie jest czymś naturalnym, lecz wszystko, co nazywa się złem, jest albo grzechem, albo karą za grzech* – św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, w: *Pisma Starochrześcijańskich pisarzy*, t. XXV, tłum. J. Sułowski, Warszawa 1980, s. 83. Na innym miejscu mówi o złu jako braku dobra: *Zła przecież nie odczuwamy inaczej jak tylko doświadczalnie, bo by go nie było, gdybyśmy go nie uczynili. Zło nie jest także żadną istotą, lecz nazywa się utratą dobra* – tamże, s. 267.

<sup>45</sup> Por. tamże, s. 320n; P. Ricoeur, *Le mal*, dz. cyt., s. 218-220.



jeśli w ogóle można uważać je za racjonalizację zła, z drugiej zaś, jak jest prawdziwym symbolem<sup>46</sup>.

Czwarta faza rozważana przez Ricoeura dotyczy teodycei. Co można określić takim terminem? Otóż jego zdaniem, by użyć terminu teodycea muszą być spełnione trzy warunki. Najpierw, kiedy sformułowanie problemu zła zmierza do jednoznaczności<sup>47</sup>. Dalej, kiedy ma się na celu uchronienie Boga przed odpowiedzialnością za zło. Wreszcie, kiedy argumenty używane w rozumowaniu odwołują się do zasad niesprzeczności i systemowej całości<sup>48</sup>. Otóż właśnie w tym kontekście wydaje się cenna *onto-teologia*, tzn. teologiczny termin *Bóg* powiązany z terminami metafizyki takimi jak: *nicość*, *pierwsza przyczyna*, *celowość*, *nieskończoność*. Punktem wyjścia rozważań Ricoeura jest odwołanie się do teodycei zaprezentowanej przez G.W. Leibniza. Otóż wprowadza on oprócz zasady niesprzeczności, zasadę racji dostatecznej. Oznacza ona, że jeśli przypisuje się pewne niepowodzenia teodycei to tylko dlatego, że rozum nie jest w stanie objąć całości bilansu dobra i zła. Zło tak rozumiane zostaje zespolone z metafizycznym optymizmem. Wymiar ten sprawia, że pozostałe wymiary zła są mniej istotne<sup>49</sup>.

W tej samej płaszczyźnie nieco odmienną wizję proponuje I. Kant. Otóż dla niego nie jest najważniejsze pytanie skąd zło, lecz dlaczego my je czynimy? Tym samym przenosi on problem zła z płaszczyzny metafizycznej na płaszczyznę moralną, z teoretycznej na praktyczną.

<sup>46</sup> W swoim artykule poświęconym analizie pojęcia i znaczenia grzechu pierwotnego Ricoeur stawia trzy wnioski: 1) nie mamy prawa spekulować na temat grzechu pierwotnego. Jest on raczej pewnym dopowiedzeniem mitu adamicznego, czymś zbliżonym do świadomości i wyznania win czy to przez Izrael, czy przez Kościół. 2) Nie mamy prawa spekulować na temat zła już istniejącego wyjętego z kontekstu zła, które staje się przez nas. Taka jest właśnie tajemnica grzechu: my je czynimy, sprowadzamy w świat, ale ono jednocześnie już jest. Wchodzimy w nie poprzez fakt narodzin. 3) Nie mamy wreszcie prawa czynić spekulacji ani na temat zła popełnionego, ani zastanego inaczej jak tylko w perspektywie historii zbawienia. W tym kontekście grzech pierwotny nie jest niczym innym jak anty-typem – chodzi o zestawienie grzech-laska (Rz 5,20) – por. P. Ricoeur, *Le péché originel : étude de signification*, CI, s. 265-282; wnioski ze s. 282.

<sup>47</sup> Cytowane już wcześniej zdanie: *Bóg jest dobry, Bóg jest wszechmocny, wszelako zło istnieje*.

<sup>48</sup> P. Ricoeur, *Le mal*, dz. cyt., s. 220n.

<sup>49</sup> Kluczem refleksji nad złem u Leibniza są trzy elementy: dobroć Boga, wolność człowieka i pochodzenie zła – por. G. Leibniz, *Essai de theodicée: sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris 1969. Wspomniany optymizm chrześcijański zawarł Leibniz w swoich rozważaniach metafizycznych w następującej formule: „uti minus malum habet rationem boni, ita minus bonum habet rationem mali” – cyt. za J. Cardozo – Duarte, *Problem zła w filozofii współczesnej*, ComP 10(1990) nr 3, s. 33.

Zła nie poszukuje się już poza człowiekiem, lecz w samej ludzkiej ułomności. Ułomność zaś wzywa rozum do poszukiwań coraz lepszego rozumienia zła. I chociaż rozum odkrywa przede wszystkim swoje granice poznawcze, to już samo przeniesienie rozważań z płaszczyzny metafizycznej na antropologiczną jest poważnym osiągnięciem. Dobrze wyrażają to stwierdzenia o „nie-odpowiedzialności Boga” i „humanizacji zła”<sup>50</sup>.

W tej samej fazie teodycei można umieścić również myśl G. Hegla. Proponuje on swoistą dialektykę pomiędzy charakterem ludzkim zła i rozwojem ducha, wpisana w całościowy system. Pokazuje on, że tym, co może oddać się całkowicie jest tylko duch, natomiast w przebiegu czasowym nie jest on możliwy do ujęcia w sposób absolutny. To zaś sprawia, że można usprawiedliwić zło. Czasowość zła sprawia też, że w zestawieniu z absolutnym duchem, zostaje ono jak gdyby zredukowane<sup>51</sup>.

W ten sposób Ricoeur przechodzi do propozycji K. Bartha będącej repliką daną Heglowi, a nazwaną *dialectique brisée*<sup>52</sup>. W swojej *Dogmatyce kościelnej*<sup>53</sup> Barth proponuje teologię, która zrezygnowałaby z idei systemu. Owo nieco dziwne określenie proponowanej dialektyki sprowadza się ostatecznie do tego, że zło zostaje ukazane, jako rzeczywistość nie dająca się pogodzić ani z dobrocią Boga, ani z dobrocią stworzenia. Taka dialektyka jest jednak możliwa do realizacji tylko wtedy, gdy „zaczyna myśleć inaczej”. A oznacza to, że nicość (*Das Nichtige*) jest rzeczywistością, którą Chrystus pokonał już na krzyżu. Odtąd nie można już mówić o mocy zła. Zwycięstwo nad nim nie jest bowiem kwestią przyszłości, lecz jest już czymś dokonany. Zło istnieje zaś tylko jako zaprzeczenie Boga, jako coś co istnieje tylko w taki sposób, że Bóg tego nie chce. Jest ono *opus alienum* w przeciwieństwie do *opus proprium* Boga. Jest to zapewne ciekawa teoria, chociażby ze względu na przekroczenie klasycznego poglądu na zło jako brak dobra, czy bytu (św. Augustyn). Wydaje się jednak, że oprócz swoistego „marzycielstwa” można zarzucić tej teorii i to, że upatruje w Bogu istnienie pewnej „le-

<sup>50</sup> Por. także, s. 34-35; P. Ricoeur, *Le mal*, dz. cyt., s. 222-223.

<sup>51</sup> Por. J. Cardozo-Duarte, *Problem zła w filozofii współczesnej*, art. cyt., s. 36.

<sup>52</sup> P. Ricoeur, *Le mal*, dz. cyt., s. 226.

<sup>53</sup> K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Zollikon-Zürich, t. I – 1932, 1938; t. II – 1942; t. III – 1950.

wicy”, którą można rozumieć również w kluczu dawnych teorii na temat demonicznej sfery bóstwa<sup>54</sup>.

Podsumowanie problematyki zła w myśli Ricoeura domaga się pewnej syntezy pomiędzy myśleniem, działaniem i uczuciem. Otóż jak pokazano, nie można oczekiwać od płaszczyzny myślenia rozwiązania problemu zła. Ta płaszczyzna może jednak okazać się przydatna na innym gruncie, a mianowicie *działania* i *uczucia*. W działaniu zło jest czymś, co powinno być zwalczane. Chodzi więc o proklamację takiej działalności, która zmniejszałaby ilość cierpienia w świecie<sup>55</sup>. To sprawia również, że człowiek staje się bardziej odpowiedzialny za zło w świecie. Nie przypisuje go tylko Bogu, ale wie, że jego zakres zależy od działania na polu etycznym i politycznym<sup>56</sup>. Na polu uczuć Ricoeur proponuje rozwiązanie zaczerpnięte od H.S. Kushnera. Wyraża się ono w trzech etapach: po pierwsze przestać obwiniać siebie; po drugie – przestać obwiniać Boga; po trzecie – zacząć wierzyć Bogu wbrew złu, wtedy bowiem istnieje szansa na dostrzeżenie oczyszczającego sensu cierpienia<sup>57</sup>. Chodzi zatem z jednej strony o to, by zbyt łatwo nie uwierzyć w konieczność istnienia zła, rozgrzeszając się z wszelkiej działalności polegającej na walce z nim, z drugiej zaś nie popaść w utopię wiary w zniknięcie cierpienia niepokonalnego<sup>58</sup>.

<sup>54</sup> Wydaje się słusznym, by przytoczyć oryginalny tekst Ricoeura dla lepszego zobrazowania prezentowanej przez Bartha dialektyki: *Brisée en effet est la théologie qui reconnaît au mal une réalité inconciliable avec la bonté de Dieu et avec la bonté de la Création. [...] Tel étant le point de départ, comment penser que les théodicées classiques? En pensant autrement. Et comment penser autrement? [...] le néant, c'est que le Christ a vaincu en s'anéantissant lui-même dans la Croix. Remontant du Christ à Dieu, il faut dire qu'en Jésus-Christ Dieu a rencontré et combattu le néant, et qu'ainsi nous connaissons le néant. [...] Si nous croyons qu'en Christ Dieu a vaincu le mal, nous devons croire aussi que le mal ne peut plus nous anéantir: il n'est plus permis d'en parler comme s'il avait encore du pouvoir, comme si la victoire était seulement future. [...] Le néant aussi relève de Dieu, mais en un tout autre sens que la Création bonne, à savoir que, pour Dieu, élire, au sens de l'élection biblique, c'est rejeter un quelque chose qui, parce que rejeté, existe sur le mode du néant. [...] Le néant est ce que Dieu ne veut pas. Il n'existe que parce que Dieu ne le veut pas* – P. Ricoeur, *Le mal*, dz. cyt., s. 226-227.

<sup>55</sup> Przykładem takiego zmniejszania zła w świecie może być walka z patologią władzy. Ricoeur pisze: *Identyfikując się z tym, co posiadam, staje się własnością swego posiadania* – Pn, s. 147. Również odrzucenie wszelkich zbędnych ideologii i strachu może spowodować zmniejszenie zła w świecie – por. *tamże*, s. 196-197.

<sup>56</sup> Por. P. Ricoeur, *Le Mal*, dz. cyt., s. 230.

<sup>57</sup> Por. *tamże*, s. 231-233.

<sup>58</sup> Trafnie wyraża to S. Kowalczyk: *Istnieją granice poznawalności sensu cierpienia, lecz w świetle Objawienia jest pewne, że w tajemniczej ekonomii Bożego zbawienia cierpienie odgrywa rolę istotną. Cierpienie jest tego rodzaju złem, które przez wewnętrzny wysiłek człowieka może w ostatecznym rozrachunku okazać się dobrem* – tenże, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1980, s. 115.

## 5. OSOBA JAKO „MIEJSCE” MORALNOŚCI: PROCES IDENTYFIKACJI

Mówiąc o osobie jako „podmiocie” i „miejscu” moralności wskazuje się na jej fundamentalny charakter. Na ten właśnie charakter osoby, rozumianej jako „miejsce” moralności bardzo dobitnie wskazuje Ricoeur. Dla niego osoba pozostaje zawsze „zlepkiem” skończoności, a jednocześnie nieskończonej otwartości. Wyraża to w stwierdzeniu: *ouverture finie*. Miejscem jest osoba w tym sensie, że widzi to co jest „tam”, ale widzi to „stąd”<sup>59</sup>. Natomiast odwołując się do antycznego rozumienia pojęcia osoby jako maski zakładanej przez aktora, można powiedzieć, że – idąc za tym obrazem – nie chodzi już o maskę, lecz o samego aktora. Można też powiedzieć, że jeśli moralność byłaby oceną tego „co się gra”, to osoba jest źródłem i punktem wyjścia samej gry<sup>60</sup>. W tym też sensie rozumie się osobę jako „miejsce” moralności prezentowane w poniższych rozważaniach. Wyraża się ona w pytaniu: Kim jest ten, który jest „miejszem” moralności? By na nie odpowiedzieć należy zbadać najpierw w czym przejawia się owo „kto”, a dalej, jakie są konsekwencje tego „w czym” przejawia się osoba, dla jej nowej podmiotowości?<sup>61</sup>.

Do zrozumienia Ricoeurowskiej koncepcji osoby potrzeba przede wszystkim tego, by ją zidentyfikować, by powiedzieć o niej „ta oto”. W tym celu cenne wydaje się rozróżnienie poczynione przez P. Strausa o n a pomiędzy indywidualizacją a identyfikacją. Pozwala to na ustalenie punktu wyjścia, jakim jest osoba rozpatrywana, jako jedna z „rzeczy” umieszczonych w konkretnym obszarze przestrzenno-czaso-

<sup>59</sup> Ricoeur wyraża to następująco: *Je vois toujours la-bas, mais d'ici* – por. tenże, *Histoire et Vérité*, Paris 1990, wyd. 3, s. 339 (dalej cytowane jako HV).

<sup>60</sup> Można to wyrazić inaczej mówiąc, że działanie jest proporcjonalne do tego kim człowiek jest. Potwierdza to zresztą dobrze znaną zasadę teologii moralnej *agere sequitur esse*. Podobne stanowisko prezentuje A. Szostek – zob. tenże, *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, Lublin 1995

<sup>61</sup> Zadaniem niniejszej części refleksji nie jest referowanie obszernej literatury na temat osoby w ogóle. Dla lepszego zrozumienia podmiotowego charakteru osoby w myśli Ricoeura niech wystarczy przywołać poglądów filozofa, który w znacznym stopniu wpłynął na podmiotowe rozumienie osoby, a którym jest N. Hartmann. To właśnie on rozumie osobę jako nosiciela wartości i nie wartości – por. tenże, *Ethik*, Berlin 1926. Akcentuje on również nowe rozumienie „ja” jako czegoś, co może być poznane wtedy, kiedy zostanie przeciwstawione przedmiotowi poznania. Dopiero bowiem świadomość, która przeciwstawia się swoim przedmiotom, staje się dla siebie uchwytna jako „ja” – por. tenże, *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, Berlin 1933.

wym<sup>62</sup>. Drugim ważnym etapem jest nadanie „tej oto rzeczy”, wyjętej z szeregu rzeczy pewnej klasy, nazwy własnej. To dzięki niej rozpoczyna się kolejny etap polegający na przejściu od indywidualizacji do identyfikacji<sup>63</sup>.

Ricoeur stawia jednak kolejne pytanie mające poszerzyć rozumienie koncepcji osoby. Jeśli bowiem w procesie indywidualizacji zostaną wydzielone pewne indywidualia z całości klasy do której one przynależą, pozostaje pytanie o to, jak dokonać przejścia z indywidualium pojętego bardzo ogólnie do indywidualium, jakim jest każdy z nas? Idąc za P. Strawsonem, Ricoeur proponuje wykorzystanie idei właściwości fundamentalnych (*particuliers de base*), którymi są: fakt bycia *ciałem fizycznym* i fakt bycia *osobą*. Stąd rozumienie osoby jako ciała fizycznego jest ukazane, jako najbardziej pierwotna koncepcja osoby. W budowaniu koncepcji osoby chodzi jednak o pewną dedukcję transcendentálną, gdyż zanim przypisze się osobie określone właściwości empiryczne, należy najpierw ustalić pewien schemat myślenia, w ramach którego można by osobę zdefiniować.<sup>64</sup>

Zanim dokona się dalszej deskrypcji osoby, wydaje się rzeczą słuszną nakreślić podstawy i warunki identyfikacji nakreślone przez Strawsona, na które w podtekście swojej teorii powołuje się Ricoeur. Otóż P. Strawson umieszcza swoje badania dotyczące identyfikacji w kontekście metafizyki opisowej. Sam zaś termin „identyfikacja” może oznaczać zamienienie bądź *odnoszenie się do czegoś*, bądź *wskazywanie na coś*. Jedynym zaś *wskazywaniem skutecznym* jest *wskazywanie identyfikujące*. Dokonuje się ono wprost, lub nie wprost. Może dokonywać się „po raz pierwszy” (jako rzecz ta oto), lub „ponownie” (jako nadal ta sama). Odwołując się

<sup>62</sup> Wyjaśnienia domaga się pojęcie osoby jako „rzeczy”. Oznacza ona nie tyle instrumentalizację osoby, co raczej wypowiedzenie na wstępie, że osoba jest rozpatrywana jako przynależna do pewnej klasy. W ten sposób z jednej strony przynależy ona do określonej klasy, którą można określić mianem „człowiek”, z drugiej zaś występuje jako „ta oto”, pojedyncza przeciwstawiona całej reszcie – por. SA, s. 41, 44. Z drugiej zaś strony pierwszym horyzontem występowania osoby jest horyzont przestrzenno-czasowy przejęty od Strawsona – por. B. Chwedeńczuk, *Strawson Peter Prederik. Individuals*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 4., red. B. Skarga, Warszawa 1996, s. 382. Ten właśnie horyzont zadecydował o szczególnej roli dystansu i narracji w filozofii Ricoera.

<sup>63</sup> Ricoeur zauważa oczywiście, że nazwa własna nie wyczerpuje całkowicie swoich możliwości znaczeniowych. Pozwala jednak potwierdzić, że opisywana rzecz jest wydzielona z pomiędzy pozostałych rzeczy danej klasy – por. SA, s. 42; zob. także P. Guenancia, *L'identité*, w: *Notions de philosophie, II*, red. D. Kambouchner, Paris 1995, s. 563-634.

<sup>64</sup> Należałoby również stwierdzić, że osoba rozważana w kluczu „właściwości fundamentalnych” nie jest jeszcze podmiotem zdolnym do opowiadania sobie. Jest raczej „czymś”, o czym się opowiada – por. SA, s. 43-44.

zaś do idei *particuliers de base* można powiedzieć, że dla Strawsona właśnie ciała materialne są konkretami podstawowymi<sup>65</sup>.

Skoro identyfikacja jest czymś tak ważnym, może zrodzić się pytanie, co jest podmiotem moralności, a ściślej, pozostając na płaszczyźnie wcześniejszych refleksji, co jest podmiotem *autoidentyfikacji*? Wydaje się, że tym podmiotem nie jest „ja” (*je*), lecz „bycie sobą” (*soi*). Jak zatem powinna wyglądać droga identyfikacji podmiotu, którym jest *soi*? Wydaje się, że powinna wychodzić od aktu egzystencji i umieścić podmiot w całym kontekście swoich działań. Dopiero w tak rozumianym podmiocie dadzą się pogodzić zarówno tożsamość (odwołująca się do „ja”), jak i różnica (akcentująca „bycie sobą”)<sup>66</sup>.

Jakie jest zatem najpierwotniejsze podmiotowe rozumienie osoby w myśli P. Ricoeura? Przede wszystkim osoba jako zidentyfikowane indywiduum jawi się już na poziomie logicznym. To jej jako podmiotowi logicznemu przypisuje się pewne predykaty. Płaszczyzna logiczna nie jest jednak wystarczająca, gdyż nie podkreśla dostatecznie tych cech osoby, które świadczą o niej, jako „tej oto”. Jest to więc wskazanie nie tyle podmiotu w sensie ścisłym, ile raczej zasygnalizowanie istnienia pewnego możliwego podmiotu, na który wskazuje proces *askrypcji*<sup>67</sup>.

<sup>65</sup> Por. szersze opracowanie dzieła P. Strawsona – B. Chwedeńczuk, *Strawson Peter Prederik. Individuals*, dz. cyt., s. 378-386.

<sup>66</sup> Ricoeur tak wyraża to w jednym z dzieł: *Reflechir [sur la personne – przyp. J. S.] c'est recouvrer l'acte d'exister; la position du soi dans toute l'épaisseur de ses oeuvres* – por. tenże, *De l'interpretation. Essai sur Freud*, Paris 1965, s. 52. Podobne stanowisko wyraża Ricoeur mówiąc o poznawaniu i badaniu wysiłku istnienia, który jest z jednej strony dynamizmem pragnienia, z drugiej zaś wysiłkiem – por. *CI*, s. 324. O upatrywaniu tożsamości bardziej w *soi* niż w *je* może świadczyć również stanowisko B. Skarga, która nie ukrywa inspiracji Ricoeurowskich w swoim własnym myśleniu. Szczególnie ukazuje to w tej części pracy, w której rozważa problematykę tożsamości *Ja*. Dla tej problematyki jej zdaniem praca Ricoeura [chodzi o *Soi-même comme un autre* – przyp. J. S.] jest „Biblią problemu” – por. B. Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997.

<sup>67</sup> P. Strawson wyraził to bardzo lapidarnie *We ascribe to ourselves certain things*. Ricoeur zwraca uwagę na fakt, że tak rozumiany proces jest jednak bezosobowym rozumieniem podmiotu. Oznacza bowiem, że ktokolwiek, każdy, czy nawet bezosobowo można przypisać coś komukolwiek, każdemu na sposób bezosobowy. Z jednej strony jest to więc ukazanie, że już proces askrypcji pokazuje istnienie jakiegoś podmiotu, z drugiej zaś strony taki podmiot nie jest jeszcze tym, który mógłby stać się podmiotem rozważanym w kontekście moralności – por. *SA*, s. 49. W moralności bowiem chodzi nie tylko o fakt, że człowiek został stworzony i że zostało mu w sposób ogólny przypisane podobieństwo Boże, ale przede wszystkim chodzi o to, że poprzez fakt nieśmiertelnej duszy człowiek jest niepowtarzalny, jak też jest jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego. W przeciwnym razie, gdyby wykluczyć jednostkowe istnienie i rozumienie podmiotowości osoby, należałoby tym samym wykluczyć jednostkową odpowiedzialność moralną – por. *KDK* 14, 24.

Drugim etapem prezentowanej koncepcji identyfikacji osoby jest fakt, że osobie, którą można określić jako „tę samą rzecz” można przypisać dwa rodzaje predykatów: *fizyczne* i *psychiczne*. Fizyczne oznaczają w tym wypadku fakt, iż osoba dzieli pewne wspólne przeznaczenie i istnienie z ciałami materialnymi; psychiczne zaś oznaczają to wszystko, co oddziela osobę od ciała. Pozostaje tylko do ustalenia, czy te dwa rodzaje predykatów można by umieścić na wspólnej płaszczyźnie. W stosunku bowiem do ciała można zauważyć pewien rodzaj posiadania, zawłaszczenia przez osobę. W takim rozumieniu przeczyłoby się jedności ciała i duszy przyjętej przez myśl chrześcijańską, a powracało do nieuprawnionych dualizmów<sup>68</sup>.

Trzeci element koncepcji osoby wskazuje na pewną gradację, jaka zachodzi pomiędzy predykatami fizycznymi i psychicznymi. Idąc za P. Strawsonem, Ricoeur zastanawia się, czy to nie predykaty psychiczne są właśnie ową „szczegółnością” osoby. Szczegółność ta byłaby tym bardziej istotna, gdyż tak rozumiana identyfikacja byłaby nie tyle powiedzeniem o danej rzeczy „ta sama”, lecz raczej dotyczyłaby wskazania tego samego sensu predykatów psychicznych przypisywanych bądź to konkretnej osobie, bądź też komukolwiek. Zostaje tu po raz pierwszy zaakcentowana różnica pomiędzy *soi-même* i *autre que soi*. W ten sposób tworzy się sposób przypisywania, który wyglądałby następująco: „ktoś” oznaczałby „ja”, „ktoś inny” oznaczałby „ty”. Wskazywałby on nie tyle na podmiot askrypcji, co raczej na „wspólny sens”, który można przypisać zarówno „mnie”, „tobie”, „jemu”, jak i „komukolwiek”. Wprowadza to do rozważań kolejny istotny element, jakim jest *alterité*, czyli to co jest „inne niż ja”, co „nie jest mną”<sup>69</sup>.

<sup>68</sup> Por. *SA*, s. 50-51. Należy zwrócić uwagę na pewną pozorną sprzeczność. Otóż, kiedy mówi się o człowieku jako istocie duchowo – cielesnej, jako o jedności, można przywołać przeciwstawienie ducha i ciała jakic jest obecne w pismach św. Pawła. Sprzeczność wydaje się jednak pozorna, gdyż „ciało” dla św. Pawła oznacza inną stronę grzechu. Człowiek bowiem nie jest ujmowany jako neutralna esencja, lecz jako człowiek w konkretnej sytuacji wobec Chrystusa: sytuacji przyjęcia lub odrzucenia. Stąd byłoby metodologicznym błędem wyciąganie z nauki św. Pawła o grzechu i słabości zbyt daleko idących implikacji antropologicznych – por. L.F. Lada-ria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, dz. cyt., s. 65.

<sup>69</sup> Należy jednak zaznaczyć, że jeśli coś może być przypisane drugiemu, to znaczy, że jest to równoznaczne z przyznaniem, że również ten drugi jest zdolny do przypisania czegoś samemu sobie. Jest to jeden z elementów rozszyfrowania Ricoeurowskiego rozumienia „*soi-même comme un autre*” – por. *SA*, s. 51-53. Interpretację pojęcia „przypisanie” zaczerpnął Ricoeur od P. Strawsona – por. tenże, *Individuals*, dz. cyt., s. 108;

Powyższe analizy prowadzą do podwójnego stwierdzenia. Z jednej strony wskazują na osobę jako podmiot logiczny, a jednocześnie ukazanie wspólnego sensu predykatów psychicznych pozwala stwierdzić, że osobą jako podmiotem może być *ja, ty, on, ktokolwiek*. Z drugiej zaś strony pozostaje pewna niepowtarzalność, której nie można generalizować. Jest to owa *alterité*, „inność mnie”, która nie pozwala na zatarcie różnicy pomiędzy *je – toi, soi – autre que soi* (pomiędzy „ja – ty”, oraz tym co jest „mną” a tym, co „inne niż ja”)<sup>70</sup>.

## 6. NOWE PODSTAWY MORALNO-ETYCZNEJ KONSTYTUCJI OSOBY

Dotychczasowe refleksje ukazały osobę jako podmiot, o którym się mówi, na który się wskazuje. Teraz należałoby zauważyć osobę w nowym kontekście, tzn. jako podmiot, który potrafi zwiastować siebie, gdyż dopiero takie jego rozumienie daje podstawy pod moralne implikacje koncepcji osoby. Tym samym rozważania zostają przesunięte na płaszczyznę pragmatyczną rozgrywającą się w sytuacji rozmowy, jaka zachodzi pomiędzy „ja” i „ty”, gdzie określone „ja” mówi do określonego „ty”. Po to, by wspomniane „ja” mogło wejść w sytuację rozmowy i komunikowania siebie musi wcześniej posiadać zdolność określania samego siebie<sup>71</sup>.

Kolejnym poziomem analiz podmiotowych staje się teoria aktów dyskursu. Ricoeur idąc za J.L. Austinem przywołuje pewną klasę aktów performatywnych, których dobrym przykładem jest obietnica. Austin wyraża to wymownym tytułem swojego dzieła *How to Do Things with Words*, które francuski wydawca oddał jako *Quand dire, c'est faire*<sup>72</sup>. Szczególnie ważna rola obietnicy ukazana w tym dziele wynika stąd, że

<sup>70</sup> Por. tamże, s. 54.

<sup>71</sup> Ricoeur wyraża to następująco: *pour l'enquete référentielle, la personne est d'abord la troisième personne, donc celle dont on parle. Pour l'enquete réflexive, en revanche, la personne est d'abord un moi qui parle à un toi. La question sera finalement de savoir comment le „je-tu” de l'interlocution peut s'extérioriser dans un „lui” sans perdre la capacité de se désigner soi-même, et comment le „il/elle” de la référence identifiante peut s'intérioriser dans un sujet qui se dit lui-même. C'est bien cet échange entre les pronoms personnels qui paraît être essentiel à ce que je viens d'appeler une théorie intégrée du soi au plan linguistique – SA, s. 56. Na potrzebę zaakcentowania pozycji „ja” jako podmiotu nie tylko logicznego, lingwistycznego, ale przede wszystkim doświadczenia wskazuje B. Skarga, *Tożsamość i różnica*, dz. cyt., s. 163n.*

<sup>72</sup> Por. J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, Harvard University Press 1962, t. fr. G. Lanc, *Quand dire, c'est faire*, Paris 1970; w jęz. pol. *Jak działać słowami*, tłum. B. Chwedeńczuk, w: J.L. Austin, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1993.



powiedzieć „ja obiecuję” to obiecać na sposób sprawczy, to znaczy zaangażować się do zrobienia w późniejszym czasie, względem kogoś drugiego, tego co się czyni teraz (co się teraz obiecuję). Należy też dopowiedzieć, że „ja obiecuję”, czy jeszcze ściślej „ja tobie obiecuję” to nie to samo, co powiedzieć „on obiecuje”.<sup>73</sup> Jeśli zatem na poziomie obietnicy „powiedzieć coś” jest równoznaczne z wyrażeniem „zrobić coś”, można stwierdzić, że o mówieniu należy myśleć w kategoriach aktu. Jak już wspomniano powyżej, pomiędzy „ja” i „ty” zachodzi relacja wymienna. Jest ona swoistą „jednością” do tego stopnia, że wszelkie procesy zachodzące w procesie oznajmiania pewnych treści, powodują też zachodzenie tego samego procesu u partnera, któremu się coś oznajmia. To właśnie prowadzi do wspomnianej kategorii w filozofii Ricoeura, którą nazywa on *alterité*<sup>74</sup>.

Należy też podkreślić, że „ja” w procesie oznajmiania jest pierwszym ze wskaźników oznajmiania; oznacza ono tego, który określa sam siebie w każdym oznajmianiu zawierającym słowo „ja”. Jest ono pierwszym ze wskaźników procesu oznajmiania. Należy zapytać jakie są pozostałe wskaźniki tego procesu. Ricoeur wskazuje na trzy: „to”, „tu” i „teraz”. „To” wskazuje na przedmiot usytuowany w sąsiedztwie podmiotu oznajmającego. Oznacza, że osoba oznajmniająca i osoba wskazywana jako inna, nie pozwalają się utożsamiać<sup>75</sup>. „Tu”, wskazuje na położenie, usytuowanie mówiącego podmiotu. Przeciwstawia się ono innemu położeniu, które można wyrazić słowem „tam”. Można to wyrazić jeszcze inaczej mówiąc, że „tu” jest „punktem zerowym” dla podmiotu; wszystkie zaś inne miejsca są rozpatrywane w kategoriach: bliski, daleki<sup>76</sup>. „Teraz” oznacza zdarzenie, które jest współczesne mówiącemu podmioto-

<sup>73</sup> Por. SA, s. 57-58. Dzieje się tak chociażby z tej racji, że „ja” i „ty” są zastępowalne. Inaczej natomiast wygląda kategoria „on” – por. Z. Kłoch, *Benveniste Émil, Problèmes de linguistique générale*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 3, red. B. Skarga, Warszawa 1995, s. 32-34.

<sup>74</sup> Wydaje się rzeczą uzasadnioną, by odwołać się w tej argumentacji do tekstu oryginalnego Ricoeura: *L'énonciation qui se réfléchit dans le sens de l'énoncé est ainsi d'emblée un phénomène bipolaire: elle implique simultanément un «je» qui dit et un «tu» qui le premier s'adresse. «Je» affirme que' égale «je te promets que». Bref, énonciation égale interlocution. [...] Toute avancée en direction de l'ipséité du locuteur ou de l'agent a pour contrepartie une avancée comparable dans l'altérité du partenaire* – tamże, s. 59.

<sup>75</sup> Por. SA, s. 61.

<sup>76</sup> Por. tamże, s. 61, 70.

wi<sup>77</sup>. Powyższa analiza ukazuje, że zarówno miejsce, jak i czas odgrywają znaczną rolę w procesie określania siebie przez podmiot. Pokazuje też, że nie można mówić o sobie inaczej jak tylko o podmiocie mówiącym i mającym konkretną egzystencję przestrzenno-czasową. To na tym etapie znajdują swój pełny sens pytania: kto?, kto mówi? stojące u początku procesu określania podmiotu, który Ricoeur nazywa identyfikacją.

Wreszcie można wskazać na istotny element relacji „ja-ty” jakim jest ciało – „*corps propre*”. W tym kontekście „ja” posiada podwójne znaczenie: po pierwsze, oznacza konkretną osobę; po drugie, zaczyna wskazywać na pewną granicę pomiędzy tym oto podmiotem, a „resztą”. Podmiotowość „ja” jest wyrażona nie tylko w stosunku do drugiego, ale także w stosunku do tego, co można nazwać „moje”. W ten sposób „ja” i osoba nosząca konkretne imię własne, urodzona w konkretnym miejscu, oznaczają tę samą oznajmianą rzecz. Szczególnie miejsce zajmuje natomiast kategoria „własnego ciała”. Pełni ona bowiem podwójną funkcję. Z jednej strony ciało przynależy do świata, jest określonym organem, z drugiej zaś jest „moim” ciałem, a więc nie należy do przedmiotów typowo zewnętrznych, o których mówi podmiot<sup>78</sup>

<sup>77</sup> Ricoeur powołuje się na analizy zaprezentowane we wcześniejszym swoim dziele, a mianowicie na III tom *Temps et récit*, gdzie sytuuje „teraz” pomiędzy twórczym doświadczeniem fenomenologicznym czasu, a jakimkolwiek momentem czasu kosmicznego. Stwierdza on, że owo „teraz” jest sposobem wpisania czasu fenomenologicznego, a więc czasu opisu aktualnego doświadczenia, w czas kosmologiczny, który jego zdaniem był inwencją dla powstania kalendarza. W ten sposób „teraz” staje się „teraz datowanym”. Bez tego próba zdefiniowania terażniejszości pozostawałaby ciągle na płaszczyźnie czystej refleksji. Można z tego wyprowadzić również drugą konsekwencję. Otóż, kiedy podmiot stara się określić swoje położenie czasowe w opowiadającym zdarzeniu, może je zawsze określić w stosunku do „teraz datowanego” – por. P. Ricoeur, *Temps et Récit*, t. 3, Paris 1985, s. 190n; por. także *SA*, s. 61, 70.

<sup>78</sup> Por. *SA*, s. 70-72. Na szczególnie znaczenie ciała wskazywał już Ricoeur we wczesnym okresie twórczości. Według niego ciało jest swoistą granicą pomiędzy „ja” a światem. Można w tym widzieć rozwinięcie pierwotnej jego myśli ukazującej ciało jako organ pozwalający osobie na odczuwanie, doznawanie. Ciało jest jednocześnie granicą, jak gdyby ostatnim punktem wychodzenia osoby „w stronę” świata, bowiem pozbawiane obiektywności staje się coraz bardziej objawieniem subiektywnie przeżywanego egzystencji – por. *VI*, s. 83. Również związek cielesności i czasu w myśli Ricoeura jest jednym z istotnych elementów obecnych w jego myśli już w początkach twórczości. Miało to swój wyraz we wskazaniu dwóch istotnych elementów, a jednocześnie uwarunkowań kondycji ludzkiej *incarnation* i *temporalité* – tamże, s. 83. Ciało, pomimo swojej odrębności nie stało się jednak nigdy przyczyną dualizmu w wizji człowieka. Sam Ricoeur ostrzegał przed niebezpieczeństwem takiego podejścia – *HV*, s. 201.

## PODSUMOWANIE

Zaprezentowana w niniejszym artykule koncepcja podmiotowości osoby wykazała, że człowiek jako podmiot jawi się w nieustannych odniesieniach i relacjach, w jakich jest osadzona jego egzystencja. Z jednej strony wymyka się on spod determinizmu natury, z drugiej zaś ukazuje pewne pęknięcie pomiędzy swoją naturą a działaniem. Prowadzi to do wniosku, że nawet jeśli osoba jest nacechowana indywidualnością, to nie jest bytem *o-sobnym*. Wydaje się uzasadnionym powrót do pytania o to, co sprawia, że pomimo zmienności zarówno zewnętrznej, jak i wewnętrznej, osoba pozostaje ciągle tą samą, czy inaczej, co buduje, a co niszczy podmiotowość osoby? Tak postawione pytanie ujawnia pierwsze zagrożenie ludzkiej podmiotowości, jakim jest fakt istnienia zła. Jest ono bowiem nie tylko czymś zewnętrznym w stosunku do człowieka, ale również czymś, co czyni człowieka zarówno „miejscem” pojawienia się zła, jak i odpowiedzialnym za zło<sup>79</sup>. Pozostając w Ricoeurowskiej filozofii nacechowanej ruchem dialektycznym, można zauważyć już w języku opowiadającym o złu zagrożenie w stosunku do obecnych w jego myśli pewnych „zadatków nadziei”<sup>80</sup>. Język religijny bowiem, do którego Ricoeur sprowadza ostatecznie problematykę zła jest językiem nadziei i eschatologii. Również wolność nabiera w takim kontekście nowego znaczenia. Jest ona już nie tylko czymś, co zostało zniewolone, ale przede wszystkim czymś, co jest „pożądaniem możliwego”. Możliwym zaś wolności jest zmartwychwstanie. W tej perspektywie nawet zło i cierpienie mogą znaleźć ostateczny sens, a podmiotowy charakter moralności nie grozi popadnięciem w subiektywizm. Co więcej, to właśnie w imię tak pojętego subiektywizmu, moralność domaga się dla podmiotu owej „inności”, *nadziei* płynącej ze zmartwychwstania.

Jarosław A. Sobkowiak MIC – dr teologii, adiunkt (Katedra Teologii Moralnej Szczegółowej UKSW). Pozytywną recenzję artykułu przedstawił ks. prof. dr hab. Marian Graczyk SDB.

---

<sup>79</sup> Zło do tego, by mogło stać się przedmiotem rozważań moralnych, musi zostać uznane nie tylko, jako coś, co dotyka człowieka z „zewnątrz”, co czyni z niego ofiarę, ale przede wszystkim, jako coś, co nie niszcząc struktur fundamentalnych osoby, mogłoby zostać pokonane.

<sup>80</sup> Bowiem zgodnie z Ricoeurowską koncepcją podwójnej negacji o złu można mówić tylko w perspektywie jego przekraczania.

**Conception de la personne en tant que „sujet” et „lieu”  
de la morale selon Paul Ricoeur**

**Résumé**

La conception de la subjectivité de la personne présentée dans cet article a démontré que l'homme, en tant que sujet, apparaît dans le cadre des rapports et des relations continuels dans lesquels son existence est enracinée. D'une part l'homme échappe au déterminisme de la nature, de l'autre part il évoque une certaine cassure entre sa nature et ses actes. Cela amène à la conclusion que même si la personne se distingue par sa particularité, elle ne constitue pas pour autant un être *isolé*. Il semble juste de revenir à la question pourquoi, malgré sa variabilité tant extérieure qu'intérieure, la personne reste toujours la même? Autrement dit, qu'est-ce qui bâtit et qu'est-ce qui détruit la subjectivité de la personne? Une telle question révèle la première menace pour la subjectivité humaine – le fait même de l'existence du mal. En effet, le mal est non seulement quelque chose „d'extérieur” par rapport à l'homme, mais en même temps quelque chose qui fait de lui aussi bien un „lieu” de la manifestation du mal, qu'un responsable du mal. Tout en restant dans le cadre de la philosophie de Ricoeur, qui se caractérise par un mouvement dialectique, on peut observer une menace pour certaines „prémices de l'espérance”, présentes dans la pensée de Ricoeur, déjà dans le langage employé pour parler du mal. En effet, le langage religieux, auquel Ricoeur réduit finalement le problème du mal, est un langage de l'espérance et de l'eschatologie. Dans ce contexte, la liberté prend également un sens nouveau. Elle n'est plus uniquement quelque chose qui est tombé dans l'esclavage, mais elle est avant tout un „désir du possible”. Et le possible de la liberté c'est la résurrection. Dans cette perspective, même le mal et la souffrance peuvent trouver un sens ultime, aussi le caractère subjectif de la morale ne risque plus de se réduire au subjectivisme. En plus, c'est justement au nom d'un subjectivisme traduit ainsi que la morale exige cette „altérité” pour le sujet, cette espérance qui résulte de la résurrection.

*Jarosław A. Sobkowiak MIC*