

Ricoeurowskie inspiracje w refleksji nad podłożem współczesnych postaci agresji

Wśród dyscyplin naukowych zajmujących się różnego rodzaju działaniami człowieka znajduje się agonistyka lub agonologia. Najogólniej rzecz ujmując jest to nauka o walce, teoriach walki, która wykorzystuje osiągnięcia innych dyscyplin naukowych, takich jak: estetyka, psychologia czy socjologia. Szczególnie zastanawiający jest jednak wniosek, jaki wyprowadza się z analiz postaw społecznych. Otóż obserwuje się pewne utożsamienie ideału waleczności z postawą agresywności, i to agresywności prezentowanej w postaci pożądanej cechy człowieka.¹

Dlaczego tak łatwo myli się te dwie postawy, zbyt łatwo je utożsamiając? Pytanie to nabiera szczególnego wydzźwięku na gruncie moralnym. Moralność bowiem jako naukę zajmującą się szeroko pojętym działaniem można rozumieć dwojako: bądź jako naukę zajmującą się działaniem człowieka, bądź – co jest bliższe idei niniejszego artykułu - człowiekiem działającym. W działaniu zaś, wśród różnych świadomych i wolnych aktów znajdują się i takie, które nacechowane są sporym ładunkiem agresywności. Rodzi to uzasadnione pytanie o to, co jest przyczyną postaw agresywnych? Liczne próby odpowiedzi można znaleźć u przedstawicieli różnorodnych dyscyplin naukowych, szczególnie zaś na płaszczyźnie nauk empirycznych. W prezentowanym artykule stawia się jednak bardziej fundamentalne pytanie: *Kim jest ten, który jawi się jako autor postaw agresywnych?*

Chodzi więc o refleksję nad fenomenem osoby, ukazującym ją jako nacechowaną wielką otwartością. Otwartość ta jest wynikiem jej wewnętrznej struktury: doświadczanej ograniczoności bytowej i przeczuwanej nieograniczoności sensu własnej egzystencji. Refleksja ta wyraża się w pytaniu: jaka jest tożsamość osoby jako podmiotu działania moralnego? Tożsamość domaga się jednak wyjścia poza podmiotowo rozumianą egzystencję. Rodzi to kolejne pytanie: dzięki czemu tożsamość osoby stanowi zasadniczy element moralności, również w odniesieniu do tego jej aspektu, jaki manifestuje się w postawach agresywnych? Podejmując te pytania podda się analizie dwa typy tożsamości: osobową i narracyjną. Pozwoli to na nakreślenie sposobu wyjścia z impasu wąsko rozumianej egzystencji, która - nie

¹ W publikacjach naukowych agresja posiada zawsze znaczenie negatywne (por. chociażby stanowiska prezentowane przez takich autorów, jak: E. Aronson, czy T. Pszczołowski). Niepokój budzi zaś pewna postawa wobec agresji prezentowana przez niektóre mass media, ukazująca agresję jako siłę twórczą – implikacjom praktycznym tego problemu poświęcono m.in. konferencję *Przemoc w mediach audiowizualnych*, zorganizowaną przez Krajową Radę Radiofonii i Telewizji – 25 lutego 1997.

znajdując głębszych motywów *zrozumienia siebie i otwarcia na* - rodzi agresję i przemoc.

I. Pola identyfikacyjne osoby

Nie jest sprawą łatwą przeprowadzanie refleksji w taki sposób, by każdorazowo naświetlając nowy obszar badań, wychodzić od jego definicji. Trudność ta potęguje się jeszcze bardziej, gdy dotyczy szczególnego przedmiotu badań, jakim jest problematyka tożsamości. Z jednej strony jest ona identyfikacją bądź to dwóch różnych rzeczy z sobą, bądź dwóch elementów tej samej rzeczy. Jednocześnie wiadomo też, że znak równości w takim wypadku nie może być rozumiany literalnie, gdyż równość taka nie zachodzi ani pomiędzy dwoma zestawionymi rzeczami, ani tym bardziej pomiędzy tą samą rzeczą rozważaną w aspekcie czasowego trwania, jako *ta sama* i jednocześnie jako *inna*. Inność zaś tej samej rzeczy domaga się narracji. Podobnie w wypadku osoby. Jej *inność* zmusza do przyjęcia dwóch typów tożsamości: osobowej i narracyjnej.²

1. Tożsamość osobowa

Wydaje się, iż nie sposób rozpatrywać problematykę osoby w oderwaniu od określenia jej pozycji przestrzennej "tu" i czasowej "teraz",³ gdyż osoba zasadza się na

² Dobrym odzwierciedleniem inności tej samej rzeczy może być Heraklityjski obraz rzeki. Każdorazowo, człowiek wchodzący do rzeki, wchodzi do innej wody. Rzeka pozostaje jednak ciągle ta sama. Co zatem sprawia, że - pomimo zmienności dana rzecz, czy w naszej refleksji osoba - pozostaje niezmienna? Cechami tymi są niewątpliwie *czas* i *przestrzeń*. Szczególnie zaś aspekt czasowy domaga się teorii narracyjnej. Na trudność zdefiniowania tożsamości wskazywał już Husserl, mówiąc o absolutnej niedefiniowalności tożsamości. W temacie tożsamości autorzy wskazują przede wszystkim na S. Perreta, *Le Philosophe et son scalpel. Le problème de l'identité personnelle*, Paris 1993. W prezentowanym artykule źródłem pierwszorzędym i tylko nieznacznie "wspomagającym" przez inne będzie książka P. Ricoeura, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990 (dalej cytowana jako SA). Inne teksty Ricoeura dotyczące problematyki tożsamości zostaną zasygnalizowane w tekście. Wśród innych autorów ostatnich lat należy wymienić P. Guenancia, *L'identité*, w: *Notions de philosophie, II*, Paris 1995, s. 563-634. Wśród najnowszych opracowań na uwagę zasługuje hasło poświęcone tożsamości moralnej - zob. A. Montefiore, *Identité morale, Dictionnaire d'éthique et de théologie morale*, red. M. Canto-Sperber, Paris 1996, s. 691-697 (pozycja ta będzie cytowana w dalszej części artykułu jako DETM). Nie można też pominąć jednego z ważniejszych dzieł, które stało się inspiracją do ożywionych dyskusji na temat człowieka - por. Ch. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge 1989.

³ Na znaczenie "miejsca" w kształtowaniu tożsamości zwraca już uwagę Arystoteles - *Fizyka*, IV, 208 b. Oczywiście należy podkreślić, że rzeczy, czy osoby nie są zależne od miejsca w sensie determinizmu, czy też niemożności wskazania różnicy pomiędzy osobą i miejscem. Chodzi jednak o to, że rzeczy czy osoby, potrzebują ich "lokalizacji" w określonym miejscu, by mogły stawać się konkretnymi i zdolnymi do zidentyfikowania - por. P. Guenancia, *L'identité*, art. cyt., s. 567.

"zlokalizowanej" i "datowanej" egzystencji. Na takim gruncie można dopiero postawić pytanie o to: *Kim ona jest?* Fundamentalne jest tu rozróżnienie pomiędzy dwoma typami tożsamości: tożsamością rozumianą w kluczu *takosamości* oraz *tożsamością siebie*.⁴ To decyduje o konieczności przyjęcia dialektyki "mêmeté-ipséité", kluczowej dla Ricoeurowskiej "hermeneutyki tożsamości siebie", znajdującej odzwierciedlenie w tożsamości narracyjnej.⁵

Czy potrzeba zatem podwójnej, czy raczej dialektycznej drogi poszukiwań tożsamości osoby? Wydaje się, że potrzeba podwójnej drogi łączącej opis z symboliką. Droga opisu jest wyrażona tożsamością *idem*, a więc w pierwszym rzędzie tożsamością *charakteru*.⁶ Jawi się ona także w pewnych elementach zewnętrznych i czasowych, jak chociażby zwyczaj. Jest on adekwatnym przykładem *wyrażenia siebie w czymś*. W takiej perspektywie charakter jest *czymś kogoś*. To zaś odsyła do pytania: *Kto?* Droga symbolu odpowiada z kolei tożsamości typu *ipse*. Nie jest ona ani przeciwstawieniem w stosunku do pierwszej, ani też czymś, co można by do pierwszej zredukować. Jest natomiast pytaniem o to, jak przy zmienności i dynamice ludzkiej egzystencji zachować tożsamość, czyli siebie. Jako rozwiązanie najistotniejsze w

⁴ Ricoeur wyraża to dwoma terminami zaczerpniętymi z łaciny: *idem* i *ipse* (odpowiedniki w jęz. fr. *même* i *soi*; w jęz. ang. *same* i *self* oraz w jęz. niem. *selbig*, czy *gleich* i *Selbst*) - por. P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1992, s. 33.

⁵ Dialektyka ta wyrażona jest w jęz. ang. parą pojęć *sameness* i *selfhood* oraz w jęz. niem. *Gleichheit* i *Selbstheit* - por. SA, s. 140; por. także J. Greisch, *Ricoeur Paul*, w: *Encyclopedie Philosophique Universelle*, vol. III, *Les oeuvres philosophiques*, t. 2, Paris 1992, s. 3675.

⁶ W najbardziej fundamentalnym rozumieniu charakter oznacza dla Ricoeura zespół pewnych cech, które pozwalają na ponowną identyfikację, którą Ricoeur określa terminem reidentyfikacji. To dzięki niej można powiedzieć o danym indywiduum, że jest tym samym - por. SA, s. 144. Pojawienie się pojęcia charakteru w późnych pracach Ricoeura nie jest czymś nowym. Występowało ono już w jednej z pierwszych jego prac, gdzie charakter był rozważany jako "involontaire absolu" w odróżnieniu od "involontaire relatif", reprezentowany przez motywy i możliwości występujące w świadomym akcie decyzji, zarówno na płaszczyźnie decyzji, jak i wykonania. - por. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté, I. Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris 1950, wyd. 2 1988, s. 11 (dzieło cytowane dalej jako VI). Ricoeur wskazuje na cztery istotne znaczenia charakteru. Najpierw jest on tym, co mogę określić słowem "mój". Jest czymś człowiekowi najbliższym, a jednocześnie czymś, czemu człowiek nie może się przeciwstawić. Dalej, charakter jest tym, czego w rozważaniach nie można odseparować od człowieka. Nie jest on oczywiście tym, co jawi się jako nieodłączne w pewnych inicjatywach podmiotu. Jego nierozdzielność w relacji do konkretnego człowieka jest raczej wyrażona w egzystencji, ale rozumianej w znaczeniu najbardziej pierwotnym i fundamentalnym. Charakter nie jest też obrazem jakiegoś zbiorowego typu, klasą rzeczy, ale jest przede wszystkim tym, co jest jedyne i niepowtarzalne. Wreszcie charakter oznacza przeznaczenie człowieka. Oczywiście nie pozbawia człowieka wolności, ale jest *sposobem bycia jego wolności* - por. VI, s. 344-348. Wreszcie charakter znajduje też swoje odzwierciedlenie w perspektywie nakreślonej w zestawieniu "skończony-nieskończony", sytuując rozważania na temat charakteru po stronie skończonego. W tej definicji jednak charakter zyskuje zupełnie nowy wymiar. Po pierwsze, ukazuje drugiego człowieka jako kogoś, kto jest podobny do mnie w swoim człowieczeństwie, natomiast jest różny charakterem. Z drugiej strony stwierdzenie, że charakter jest "l'ouverture fini" pokazuje, że jest otwartością na coś z zewnątrz, sam będąc tym, co najbliższe człowiekowi. To właśnie z racji skończoności domagającej się nieskończoności Ricoeur wyprowadza istotny element wpływający na kondycję ludzką, jakim jest kategoria *dysproporcji* - por. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté, II. Finitude et culpabilité, I. L'Himne faillible*, Paris 1960, wyd. 2 1988, s. 67n (dalej cytowane jako HF).

zdefiniowaniu podmiotu w czasie Ricoeur proponuje kategorię *dotrzymania słowa*. Dotrzymywane słowo jest też przykładem powrotu do określonego początku, bez odwołania się do którego nie można by dokonywać powtórnej identyfikacji podmiotu.⁷

Wydaje się, że poczynione wyjaśnienia mogą służyć w jakimś stopniu uchwyceniu istoty tożsamości osobowej, a mianowicie, owej dialektyki *mêmeté-ipséité*. Niemniej problem w jej zrozumieniu, a co ważniejsze - podtrzymaniu, rodzi się na płaszczyźnie czasu, a ściślej mówiąc *trwałości w czasie*. *Mêmeté*, a więc pierwszy z dialektycznych członów tożsamości, należy rozumieć za Ricoeurem jako *relację relacji*. Polega ona na tym, że z jednej strony jest tożsamością numeryczną, charakteryzującą rzeczy nazwane tym samym imieniem⁸, z drugiej zaś jakościową.⁹ Tożsamość typu jakościowego polegająca na możliwości wzajemnego zastępowania dwóch rzeczy pokazuje jednak pewne słabe strony. Dzieje się tak wtedy, gdy pomiędzy dwoma rozpatrywanymi przypadkami tej samej rzeczy, czy też dwóch różnych rzeczy zachodzi duży dystans czasowy. Wtedy analiza tożsamości domaga się kolejnego kryterium, jakim jest *nieprzerwana ciągłość*. Dotyczy ona związku, jaki zachodzi pomiędzy pierwszym a ostatnim stadium rozwoju jakiegoś indywiduum.¹⁰ Jednak i to kryterium nie jest w pełni satysfakcjonujące. Ricoeur wskazuje zatem kolejne, jakim jest *niezmienna struktura*.¹¹

⁷ Pokazuje to dobrze rozumienie tożsamości w Biblii, która wskazując na tożsamość, zwraca uwagę na kategorię początku, bez której nie sposób dokonać identyfikacji, a już tym bardziej reidentyfikacji. Tożsamość to również *pozostawanie*. Odwołuje się ono do początku. Pozostawać, to w zmiennych warunkach, zachować to, co było u początku. Świadectwem tak rozumianej tożsamości mogą być następujące teksty biblijne: J 1,1; Łk 1,2; 1J 1,1; 2,24 i inne - por. F. Mussner, *Chrześcijańska tożsamość w świetle Nowego Testamentu*, tłum. R. Bartnicki, ComP 5(1985) nr 5, s. 10-11.

⁸ Tożsamość numeryczną można rozumieć w ten sposób, że dwie reprezentacje jakiejś rzeczy nazywanej wspólnym imieniem własnym sprawiają, iż nie mówimy o dwóch różnych rzeczach, lecz o jednej i tej samej. Tożsamość w takim wypadku oznacza jednolitość. Sposobem odkrywania takiej tożsamości jest identyfikacja, tzn. rozpoznawanie tej samej rzeczy dwa lub więcej razy - por. SA, s. 140-141.; por. także P. Guenancia, *L'identité*, art. cyt., s. 572-573.

⁹ W wypadku tożsamości jakościowej chodzi o najwyższy stopień podobieństwa, wyrażający się we wzajemnym zastępowaniu, jednak zachowując "salva veritate" - tamże, s. 141. Owo "salva veritate" wskazuje na definicję tożsamości pochodzącą od Leibniza: "Eadem sunt quorum unum potest substitui alteri salva veritate" - cyt. za P. Guenancia, *L'identité*, art. cyt., s. 573, przyp. 1.

¹⁰ Problem polega jednak na tym, że nie można całkowicie wyeliminować słabych stron tak rozumianej tożsamości. Bowiem każdorazowo pomiędzy kolejne stadia rozwoju wkrada się coś, co można nazwać *różnicą*. Są to stadia rozwoju tego samego indywiduum, a te są różne. To tylko niezmiennosc indywiduum może być gwarantem tożsamości. Pozostaje jednak ciągle pytanie, co stanowi o tożsamości samego indywiduum. Jest to problem, który można by nazwać dynamiką "być". Dynamiką tego, co jest, a przynajmniej tego, co powinno być niezmiennie - por. SA, s. 142.

¹¹ Por. *tamże*, s. 143. Pytanie o niezmienną strukturę jest pytaniem już od dawna obecnym w myśli filozoficznej. Można wspomnieć chociażby często cytowany przykład o statku, w którym wymieniano poszczególne elementy, o przykładzie topionego wosku, czy też najbardziej współczesnego - kombinatoryki związanej z kodem genetycznym. - por. P. Guenancia, *L'identité*, art. cyt., s. 575.

Wskazane dotychczas propozycje rozwiązań problematyki tożsamości potwierdzają jednoznacznie, że tożsamość osobowa jest przede wszystkim tożsamością *relacji*, czy też tożsamością *w relacji*. Wykorzystując aparat pojęciowy filozofii odwołującej się do pojęcia substancji można powiedzieć, że tożsamość jest substancją, która nie zmienia się nigdy. Zmieniają się tylko akcydensy. Inaczej mówiąc, tożsamość jest limitem wszelkich zmian, jest czymś, co nie zmienia się nigdy.¹² Pomimo poczynionych rozróżnień pozostaje ciągle nie rozstrzygnięte pytanie: *Kto?* To właśnie ono jawi się, jako najistotniejsze w obecnie poruszanej problematyce.

Zasygnalizowane już płaszczyzny *idem* i *ipse* należy rozważać łącznie, a jednocześnie nie redukować jednej do drugiej. Obrazowo można je przedstawić na przykładzie dotrzymania słowa np. przyjacielowi. W takim wypadku tożsamość *idem* byłaby kontynuacją i zachowaniem własnego charakteru, natomiast tożsamość *ipse* stałością w przyjaźni. Stąd tożsamość *ipse* pozostanie bliższa określeniu "podtrzymania siebie" niż "stałości siebie". Zakłada ona również wyjście poza siebie: najpierw wyrażone w zobowiązaniu przestrzegania określonego sposobu komunikacji, dalej, w odpowiedzi na zaufanie, jakim darzy nas drugi, wpisane w fakt dotrzymania słowa.¹³

Wspomniana powyżej dialektyka, a szczególnie wyakcentowanie *mêmeté* jest ważne z innego jeszcze powodu. Otóż, kiedy mówi się o tożsamości, z reguły myśli się o identyfikacji pewnej rzeczy z drugą. Natomiast *mêmeté* pokazuje, że tożsamość to także identyfikacja siebie z sobą samym. Problemem pozostaje jednak sprawa przyjęcia odpowiednich kryteriów.¹⁴ Ricoeur skupia się jednak na nieco innym problemie, a mianowicie na problemie ważności naszych przekonań dotyczących tożsamości. Na swojego adwersarza wybiera D. Parfita.¹⁵ Jego zdaniem, szczególnie uwidocznionym w tzw. "tezie redukcjonistycznej", zdarzenia mają charakter neutralny. Są one czymś, co pozwala wyrazić ludzką egzystencję jako wypadkową mózgu i ciała, zdarzeń fizycznych i psychicznych.

Jakie ma to implikacje praktyczne? Otóż zdaniem Ricoeura, Parfit nie chce zauważyć różnicy pomiędzy jednakowością a byciem sobą. Wyakcentowanie neutralności zdarzeń oznacza, że podstawowe znaczenie posiada kategoria *co*.

¹² Por. *tamże*; zob. także wzmiankę o szczególnym charakterze tożsamości w kontekście dokonujących się zmian - por. problematyka tożsamości, *DETM*, s. 693n.

¹³ SA, s. 150. Rozróżnienie wprowadzone przez Ricoeura pomiędzy "mantien de soi" a "constance à soi" ma na celu wykazanie, że tożsamość *ipse* jest nie tyle czymś wynikającym z substancjalności bytu [osoby], ile raczej z troski o dotrzymanie danego słowa.

¹⁴ Taką drogą poszukiwań poszli m. in. J. Perry, *Personal identity*, Berkeley-Los Angeles-Londres 1975 oraz B. Williams, *Personal Identity and Survival*, w: J. Perry (red.), *Personal Identity*, dz. cyt., s. 179-198.

¹⁵ Por. D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford 1986.

Zapomina się zaś o najistotniejszym, a mianowicie, że owo *coś* jest zawsze *czymś dla kogoś*. W ten sposób w analizie tożsamości osobowej dochodzi Ricoeur do następujących wniosków: po pierwsze, w analizie tożsamości nie można zrezygnować z dialektyki, jaka rozgrywa się pomiędzy jednakowością a byciem sobą. Po drugie, dialektyki tej nie można oddać w pełni inaczej, jak tylko poprzez tożsamość narracyjną, gdyż narracja najlepiej oddaje wspomnianą dynamikę dialektyczną.¹⁶

2. Tożsamość narracyjna

Przechodząc do tożsamości narracyjnej Ricoeur stawia sobie dwa wyraźne zadania. Pierwsze polega na doprowadzeniu do możliwie najwyższego poziomu rozważań na temat dialektyki zachodzącej pomiędzy *mêmeté* i *ipséité*. Drugie zadanie polega na wykorzystaniu w analizie "sobości"¹⁷ teorii narracyjnej rozumianej jako mediacja pomiędzy teorią działania a teorią moralną.¹⁸ Już w tym momencie rysuje się wyraźny dystans Ricoeura do prezentowanej przez D. Parfita teorii neutralności zdarzeń. Dla Ricoeura bowiem "porządkowanie zdarzeń", które dokonuje się np. w opowiadaniu nie jest nigdy czymś neutralnym. Akt opowiadania jest bowiem miejscem powstawania sądu moralnego w kluczu : *décrire, raconter, prescrire*.¹⁹

Szczególne miejsce w teorii narracji zajmuje opowiadanie, a ściślej - szeroko pojęta literatura. Stanowi ona swoistą "propedeutykę etyki". Jest ona nie tylko zbiorem neutralnie zestawionych zdarzeń (*puzzling cases*), lecz jest przede wszystkim zaangażowaniem się zarówno autora jak i czytelnika w świat pośredniczący pomiędzy rzeczywistością a fikcją. Jest ona sposobem pokazania jak *kairos* pozwala odczytać i nadać sens rzeczywistości pozostającej pod znakiem *chronos*.²⁰

Rozważając tożsamość narracyjną Ricoeur mówi o tożsamości bohaterów opowiadania. Biorą oni udział w tworzonych fabule, ale nie jako modele poszczególnych charakterów, lecz jako nośniki pewnych cech charakteru prezentowanych w konkretnym działaniu. Prowadzi to do wniosku, że to nie charakter

¹⁶ Por. SA, s. 156-166; por. także P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, dz. cyt., s. 35-37.

¹⁷ Tłumaczenie "soi", które przyjęło się dość powszechnie na gruncie polskim, szczególnie w tłumaczeniach dzieł egzystencjalistów.

¹⁸ Por. SA, s. 167.

¹⁹ Por. *tamże*. Rozważania Ricoeura nawiązują do roli intrygi rozpatrywanej w kontekście Arystotelesowskiego "porządkowania zdarzeń". To w tym kluczu ukazuje on wagę opowiadania, uznając je za "laboratoire du jugement moral".

²⁰ Por. SA, s. 167n.

bohatera nadaje kształt fabule, lecz że konkretne działania i samo życie pozwalają na rozwinięcie takiej a nie innej cechy charakteru. Ricoeur wyraża to powołując się na *Poetykę* Arystotelesa. Arystoteles mówi w niej, że *tragedia jest [...]naśladowaniem nie ludzi, lecz działań (akcji) i życia; od działania przecież zależy i powodzenie i niepowodzenie. Celem naśladowania jest przedstawienie jakiejś akcji, a nie właściwości postaci. Z charakterem wiążą się przecież jakieś cechy, natomiast czyny decydują o ich powodzeniu lub nieszczęściu. Postacie działają więc nie tylko po to, by umożliwić przedstawienie charakterów, lecz ze względu na działania przejmują odpowiednie właściwości charakterów.*²¹ Wydaje się jednak, że rozwój zarówno charakteru jak i opowiadanej historii przebiegają we wzajemnym powiązaniu, przekraczając zarówno fikcję jak i rzeczywistość.

Jak zatem należałoby wyrazić rolę tożsamości narracyjnej i z jakim elementem przeżywanego egzystencji ją powiązać? Wydaje się, że o tożsamości - wracając do pierwotnej koncepcji identyfikacji P. Strawsona - można orzekać w sposób pewny, gdy ma się do czynienia z "tym oto" modelem i drugim z nim identyfikowanym. Problem zaczyna się w wypadku reidentyfikacji. Dodatkową trudność stanowi kategoria czasu. W takim kontekście tożsamość narracyjna jawi się jako wynik dialektyki jednakowości i bycia sobą [w zmienności]. Wyrażając charakter, dzieło literackie nadaje mu nową dynamikę, ograniczaną przez pewne predyspozycje, czy *identyfikowanie się z...* Opowiadając prawdziwe życie, daje się temu życiu pewne rysy pozwalające na rozpoznanie bohaterów kochanych i uznawanych. Tożsamość narracyjna łączy trwałość w czasie charakteru z podtrzymywaniem dynamizmu, jakim jest nacechowany drugi rodzaj tożsamości: *tożsamość bycia sobą*. To prowadzi do nowej kategorii - *kategorii dystansu*, która staje się niezbędnym elementem kształtowania tożsamości. Tworzy ona w ten sposób kategorię czasu ludzkiego łączącego opowiadanie historyczne z opowiadaniem fikcyjnym.

Wspomniano już o triadzie, jaką proponuje Ricoeur w związku z tożsamością narracyjną.²² Można by jednak ciągle pytać o to, dlaczego Ricoeur sytuuje akt opowiadania ze wszystkimi jego konsekwencjami pomiędzy teorią działania a teorią etyczną? Chodzi o wprowadzenie fikcji. Ma ona związek z prezentowaną już wcześniej teorią D. Parfita. Prowadzi ona do niebezpiecznych konsekwencji sytuujących rozważania na temat ludzkiej tożsamości na poziomie literatury *science-fiction*, gdzie tożsamość człowieka byłaby tylko wypadkową luźno zestawianych elementów. Tożsamość narracyjna natomiast dąży do pewnego scalenia pozornie

²¹ Arystoteles, *Poetyka*, VI 1450 a 16-23.

²² Chodzi o triadę: *décrire, raconter, prescrire*.

zmiennej historii życia rozumianego w kluczu jedności.²³ Stąd też moralność nie rozpoczyna się pytaniem o powinność, lecz pytaniem o tożsamość bohatera, a raczej o rodzaje bohaterów, z jakimi identyfikuje się podmiot.²⁴

Ale jest też drugi poziom narracji. To nie tylko bowiem osoba identyfikuje się z bohaterem literackiej fikcji, ale również sama sytuuje siebie jako bohatera opowiadania własnej historii. Wtedy szczególnego znaczenia nabiera *intryga*. Jest ona zabiegiem konfiguracji polegającym na zestawianiu elementów, które występują w stosunku do siebie zarówno w relacjach zgodności jak i niezgodności. Intryga zaś sprawia, że to nie tylko osoba znajduje jedność narracyjną własnej historii, ale że również dotychczas luźne zdarzenia przestają być neutralne i bezosobowe, a zaczynają tworzyć jedność z osobą rozumianą w kluczu tożsamości narracyjnej, tzn. osobę w splocie zdarzeń.²⁵

Teoria narracji ma jednak pewne słabe punkty. Otóż jednym z nich może być stworzenie świata przeżyć fikcyjnych „niezależnego” od życia.²⁶ Ricoeur zdaje sobie z tego sprawę, kiedy mówi, że życie konkretne nie posiada takiej jedności jak fikcja literacka. Ona ma swój początek i koniec, wyprowadzone konkluzje. Natomiast w życiu realnie przeżywanym opowiadanie o początku życia uwikłane jest w niejasności okresu dzieciństwa, historię końca życia opowiadają już inni, nie ma też możliwości wyprowadzenia wniosków z życia jako całości. Życie jest nie tylko historią konkretnego bohatera, ale również splotem zdarzeń i powiązań z życiem innych ludzi.²⁷ Osadzenie egzystencji osoby w konkretnym ciele i świecie (*corporeité*, *mondaneité*) zdaje się być niezbędną regułą konstytuującą egzystencję osoby.²⁸

²³ Ricoeur powołuje się na książkę A. MacIntyre, *After Virtue*, gdzie tenże wskazuje na istotną rolę jedności narracyjnej życia - zob. tenże, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 386n; por. także SA, s. 186; P. Ricoeur, *L'identité narrative*, art. cyt., s. 301.

²⁴ Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, dz. cyt., s. 386; por. także R. Moń, *Literatura a poznanie etyczne*, art. cyt., s. 95.

²⁵ Na temat roli intrygi - por. P. Ricoeur, *Temps et Récit*, t. 1, Paris 1983, szczególnie s. 79n (dalej cytowane jako TR 1); por. także SA, s. 168-169.

²⁶ *Nota bene* jest to zarzut, jaki wysuwa w stosunku do Ricoeura M.A. Krąpiec, *Dlaczego zło?*, Lublin 1995 (w końcowej partii książki), czy pośrednio E. Wolicka. Należy podkreślić słowo "pośrednio", gdyż komentując teorię narracji (1993) nie uwzględniła książki Ricourea *Soi-même comme un autre* z 1990. Dlatego też należy podejść z pewnym dystansem do krytyki Ricoeura wyrażonej następująco: *Proponowany przez Ricoeura "sposób na życie", który ma polegać na odnajdywaniu siebie w świecie fikcji okazuje się problematyczny. To jego, tak bardzo "francuskie", zaufanie do tradycji - literackiej czy w ogóle kulturalnej - rodzi podejrzenie, że jednak do pewnego stopnia dał się schwytać w sidła postmodernistycznej ideologii przeżuwczy dorobku kultury* - E. Wolicka, *Homo narrator. Hermeneutyczny projekt antropologii Paula Ricoeura*, w: tenże, *Próby filozoficzne. W kręgu wybranych zagadnień „filozofii wieczystej” i współczesnej antropologii*, Kraków 1997, s. 260.

²⁷ Por. SA, s. 190-191.

²⁸ Por. tamże, s. 175, 177-178.

Z powyższego można wyprowadzić następujący wniosek. Tożsamość narracyjna pokazała, jak ważny może być dla określenia ludzkiej tożsamości swoisty plan życia, pozwalający na jedność narracyjną owego życia. Analizy ukazały także, jak istotną rolę może odgrywać intryga wprowadzona w przeżywaną historię. Pokazały jednak i słabe strony tej teorii, jakimi są: niebezpieczeństwo *fikcji technologicznej*, czy przeniesienie życia z poziomu egzystencji na poziom fikcji literackiej. Co zatem daje się ocalić z teorii narracji? Po pierwsze, pokorne stwierdzenie, że chociaż nie da się dostatecznie uargumentować tożsamości narracyjnej, to można przynajmniej zmodyfikować opinię D. Parfita i powiedzieć, że tożsamość ma znaczenie, pod warunkiem, iż zostanie wprzęgnięta w kontekst odniesień aksjologicznych. Po drugie, nawet jeśli nie można wskazać zadowalającej odpowiedzi na pytanie czym jest tożsamość narracyjna, to można przynajmniej wskazać ważność i ciągłą aktualność innego pytania: *Kim jestem?*, czy pytania rozwiniętego: *Kim jestem, iż pomimo mojej zmienności - liczysz na mnie?*²⁹

II. Sposoby przekraczania subiektywności

Analizy tożsamości osobowej i narracyjnej wykazały, że osoba jako podmiot pozostaje ciągle jeszcze uwięziona w swojej subiektywności. Działanie zaś, które mogłoby podlegać osądowi moralnemu musi mieć "odniesienie do". To właśnie owo odniesienie pokazuje jednocześnie możliwości wyjścia poza własną subiektywność. Pytanie jest następujące: Co jest obszarem właściwym tego, co można by oddać terminem subiektywność, co oznacza ten termin, gdy osoba odnosi go do siebie? Co więcej, by tę subiektywność określić, nie można tego zrobić inaczej, jak tylko badając jej skutki zewnętrzne wobec zakresu nakreślonego przez nią samą.³⁰ Podejmie się próbę odpowiedzi na te pytania, uwzględniając kolejno: *działanie*, szeroko pojętą problematykę *inności*, oraz problematykę *odpowiedzialności*. To właśnie wymienione powyżej obszary ujawniają tożsamość podmiotową, oddzielając ją od tego, czym na pewno nie jest.

1. Osoba w działaniu

²⁹ Por. P. Ricoeur, *L'identité narrative*, art. cyt., s. 304; SA, s. 180, 198; zob. także B. Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997, s. 272-276.

³⁰ Krótkie wprowadzenie w problematykę subiektywności można znaleźć m. in. w artykule J. Benoist, *La subjectivité*, w: *Notions de philosophie II*, Paris 1995, s. 501-560, z podaniem niezbędnej bibliografii przedmiotowej, s. 560-561.

Problem tej partii analiz można wyrazić odwołując się do pytań przypominanych przez Ricoeura, które powszechnie kojarzy się z działaniem, a mianowicie: *kto?*, *co?* i *dlaczego?* Niebezpieczeństwo tych pytań polega na tym, że odpowiadając na pytanie *co*, skupia się całą uwagę na opisie działania, natomiast odpowiadając na pytanie *dlaczego* szuka się racji je uzasadniających. Wspomniane niebezpieczeństwo polega na tym, że zatracą się to, co najważniejsze w tych pytaniach - a mianowicie "podstawowe jednostki", którym można przypisać działanie, a którymi są osoby.³¹ To właśnie one już u początku refleksji filozoficznej były przyjmowane jako zasady, którym można przypisać wszelkie działanie.³² Analizując różne teksty, np. Arystotelesa (*Etyka Nikomachejska*, *Fizyka*) Ricoeur stwierdza, że zależność działania od działającego można wyrazić przyimkami "dans", lub "de". Pierwszy wskazywałby przede wszystkim na pewną ciągłość, kontynuację porządku natury i porządku etycznego. W tej grupie można by sytuować również akty działania mimowolne. Natomiast przyimek "de" jest właściwy porządkowi etycznemu, gdyż jest charakterystyczny dla działań świadomych. Te dwa sposoby pochodzenia działań (*arche* i *auto*), są istotą pojęcia, które wyraża się terminem *przypisanie*.³³

Relacja, jaka zachodzi pomiędzy działaniem a działającym ma podwójne znaczenie. Z jednej strony pokazuje, że każde działanie można przypisać konkretnemu działającemu, z drugiej zaś działający może być odbiorcą działania ze strony innego podmiotu. Co więcej, działający jest takim wtedy, gdy jest w stanie określić siebie jako wykonawcę działania. Uznanie zaś siebie jako przyczyny działania przenosi analizę działania ze sfery praktycznej w sferę moralną.³⁴ Można jednak zapytać, w jaki sposób dany podmiot może stwierdzić, że jest podmiotem działania? Odpowiedź można wskazać powołując się na refleksje E. Anscombe. Wiedzieć, że jest się podmiotem działania, to nie tylko wiedzieć *jak* [się coś robi], ale również wiedzieć, *że* [się to robi].³⁵

³¹ Ricoeur ukazuje drogę w odkrywaniu kolejnych pokładów odpowiedzi na pytanie: *Kto?* Pierwszą tezą Ricoeura było stwierdzenie, że osoby są najbardziej podstawowymi własnościami bazowymi. Dalej stwierdził, że osoba jako podmiot jest tym, czemu przypisujemy dwa rodzaje predykatów: zarówno fizyczne jak i psychiczne. Po trzecie, wśród predykatów psychicznych są takie, jak na przykład intencje i motywy, które można przypisać zarówno sobie jak i komuś drugiemu. To co łączy różne podmioty w związku z predykatami psychicznymi, to ich sens - por. *SA*, s. 109-110; por. także *Filozofia osoby*, dz. cyt., s. 38.

³² Arystoteles wyraża to następująco: *Określając tedy czyny jako zależne od woli lub od niej niezależne, należy uwzględnić chwilę, w której się ich dokonywa. Owóż czynów takich dokonywa się zgodnie ze swą wolą; przyczyna bowiem ruchu tych części ciała, które służą jako narzędzia takich czynów, tkwi w samym działającym. Jeśli zaś przyczyna jakichś czynów tkwi w działającym, to od niego zależy, czy ich dokona, czy też nie - Et. nik. III, 1, 110 a 17.*

³³ Por. *SA*, s. 113.

³⁴ Por. P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, dz. cyt., s. 39-40.

³⁵ Szerzej na temat "savoir-comment" i "savoir-que" - E. Anscombe, *Intention*, Basil Blackwell 1979.

Należałoby zastanowić się nad tym, w jaki sposób można określić pełniej pozycję działającego. Wydaje się, że pierwszym momentem pozwalającym określić podmiot działania jest analiza samego działania. Wyrażałaby się ona w tym, że każdorazowo mówiąc o działaniu, mówi się o działaniu, które można komuś konkretnemu przypisać i dla którego działanie jest czymś znajdującym się w jego mocy. Działanie zaś odsyłając do motywów, odsyła w istocie do działającego. Motywy są jego motywami, a działający afirmuje siebie w działaniu, które jest wynikiem jego aktu chcenia.³⁶

Podsumowując problematykę osoby w działaniu, można wskazać na trzy istotne punkty. Pierwszy polega na tym, że wskazując siebie jako podmiot działania, działający jest w stanie określić również innego jako działającego. Przenosząc to na płaszczyznę moralną można powiedzieć, że skoro osoba jest zdolna ocenić własne działanie, to może to zrobić również w odniesieniu do działania kogoś drugiego.³⁷ Po drugie, działanie może być rozważane w podwójnym sensie: teleologicznym i deontologicznym. Pierwsze odbywałoby się według kryterium dobra, drugie według kryterium obowiązku. Byłoby to więc rozróżnienie pomiędzy oceną działania z punktu widzenia moralnego, a oceną, której punktem wyjścia byłoby prawo. Wreszcie możliwość działania oznacza nieustanną relację, jaka zachodzi pomiędzy fenomenologią wyznania "mogę", a ontologią "mojego" ciała, które przynależy jednocześnie do porządku ciał fizycznych i do porządku osób. To ono jawi się również jako pierwszy etap przekraczania subiektywności.

2. Inność sposobem przekraczania subiektywności

Najpierw należy powiedzieć, że inność wydaje się być czymś oczywistym w perspektywie analiz na temat tożsamości. Inne zakłada *inne od...*, *inne niż...*, słowem, zakłada odmienność tożsamości. Ricoeur wymienia trzy typy inności: inność cielesności, inność drugiego, oraz inność własnej świadomości.³⁸ Inność umieszcza on w kontekście nowej ontologii, toteż przybiera ona w konsekwencji nowy kształt. Nie jest już czymś, co przychodzi z zewnątrz, lecz konstytuuje tożsamość bycia sobą.

³⁶ Takie rozumienie podmiotowości działającego pokazuje swoistą dysproporcję pomiędzy przyczyną a motywem. Przyczyna wskazuje na podmiot, który jest nim jednak w sposób konieczny - wystarczy, że coś jest w jego mocy. Natomiast motyw ukazuje całą sferę wolitywną działającego. Tylko uznając siebie jako przyczynę kierowaną świadomym motywem, można tym samym uznać siebie jako odpowiedzialnego za swoje działanie.

³⁷ Por. SA, s. 135.

³⁸ Por. SA, s. 367-410; por. także R. Moń, *Różne typy inności. Podobieństwa i różnice pomiędzy E. Lévinasem a P. Ricoeurem*, CT 66(1996) nr 4, s. 115.

Inaczej mówiąc, to nie inny konstytuuje mnie, lecz ja nie mogę wcześniej poznać inności drugiego, zanim nie poznam własnej inności.

W tym kontekście należy też powiedzieć, że *Inny* to coś więcej niż inność drugiego. To *Inny jako Inny*, to *Ja sam jako Inny*. Wydaje się, iż jest to pośrednio jakiś powrót do idei *Cogito*, w tym wypadku chcącym powiedzieć, że "soi" nie jest już fundamentem egzystencji. To w kluczu przewyciężenia subiektywności jako fundamentu, Ricoeur proponuje rozważenie trzech wspomnianych powyżej obszarów.³⁹

Pierwszy ze wspomnianych obszarów dotyczy inności cielesności. Ciało jest co prawda tym, co łączy człowieka z rzeczami fizycznymi, a jednocześnie tym, co jest właściwe osobie, z tym, że w drugim znaczeniu jest ono o tyle przyporządkowane światu osoby, o ile można o nim wypowiadać, iż jest ciałem przynależnym konkretnej osobie.⁴⁰ Drugie rozumienie cielesności odwołuje się do poglądów Dawidsona. Jego zdaniem ciało jest tym, dzięki czemu osoba może ingerować w świat zdarzeń i powodować w tym świecie zmiany poprzez swoje działanie. Cielesność jest jednocześnie tym, co pozwala połączyć predykaty fizyczne i psychiczne, kontynuację rozwoju, ciągłość w czasie, zwyczaj - słowem wszystko to, co jest związane z podtrzymaniem własnej tożsamości.⁴¹

Inność cielesności wskazuje, że "bycie sobą" nie oznacza jeszcze "bycia mną". Oznacza ono, że pełne znaczenie podmiot może uzyskać dopiero na polu etycznym, związanym z uzyskaniem respektu. Nie oznacza on, iż osoba godna jest respektu ze względu na to, co zostało dopełnione, lecz przede wszystkim ze względu na *możliwość* dopełnienia. To zaś zakłada inność. Podkreślenie fazy możliwości, a nie działań uskuteczionych sprawia, że na polu etycznym zostaje wyakcentowany aspekt oceniający.⁴²

³⁹ Por. SA, s. 15-38. Warto zwrócić uwagę na to, co zauważa R. Moń, że Ricoeur sytuuje siebie pomiędzy Husserlem a Lévinasem. Dla Husserla drugi to alter ego, a skoro tak, to poznając siebie można orzekać o drugim. Zdawał sobie oczywiście sprawę z pewnych słabych stron takiej teorii, wskazywał jednak na intersubiektywnie zrozumiały język, jako narzędzie pomagające w przeniesieniu doświadczeń siebie na drugiego jako alter ego. Takie połączenie tożsamości i inności może zachodzić tylko na płaszczyźnie świadomości. Natomiast zupełnie inaczej wygląda ono na płaszczyźnie ontologicznej - por. R. Moń, *Różne typy inności. Podobieństwa i różnice pomiędzy E. Lévinasem a P. Ricoeurem*, art. cyt., s. 115.

⁴⁰ Jest to refleks myśli Strawsona prezentowanej uprzednio, a dotyczącej rozumienia osoby w świetle koncepcji "particuliers de base".

⁴¹ Por. SA, s. 370. Novum obecnego spojrzenia jest to, iż ciało, które z reguły wiąże się z podmiotem (por. VI, s. 62, 83, 130, 188, 199, 216-219), staje się podłożem analiz na temat inności.

⁴² Por. SA, s. 212. Pierwsze odniesienia do roli i wpływu inności na aspekt oceniający można znaleźć już w *Człowieku ułomnym* - HF, s. 137. Należałoby tylko nieco ostrożniej podchodzić do zbyt łatwego utożsamiania *Autre* i *Autrui* - por. SA, s. 368.

Inny ważny element wyrażony przez inność cielesności to relacja "działać - doznawać". Nie jest już ona wyłączną domeną sfery działania, gdzie jeden jest działającym, drugi doznającym, ale chodzi o taki rodzaj doznawania, który robi z drugiego rodzaj ofiary, pozbawia go "chwały", czyli ludzkiej godności.⁴³ "Bycie sobą" nie jest równoznaczne z "byciem mną". Jest od niego zakresowo szersze. Ciało jawi się zatem jako mediacja pomiędzy wewnętrżnością "mnie" a zewnętrznością świata. To jednak dopiero poznanie inności własnej cielesności pozwala poznać inność drugiego.

Kolejnym obszarem inności jest *inność drugiego*. Ricoeur wybiera drogę poznania inności drugiego rozpoczynając od poznania inności siebie. Drugi nie jest jednak jednym z przedmiotów przeze mnie postrzeganych, ale jest przede wszystkim podmiotem; jest innym ode mnie, ale w podmiotowości takiej jak "moja". Inny nie prowokuje mnie do jego poznania. To sama jego obecność wystarcza, by poznanie zaistniało. Ja też nie nadaję drugiemu znaczenia, lecz tylko odbieram jego sens. Orzekając, że on myśli, chcę powiedzieć tylko tyle, iż on mówi w sercu "ja myślę" (jest to zaś w moim myśleniu niczym innym, jak tylko uznaniem podmiotowości drugiego, która jest sposobem wychodzenia poza własną podmiotowość i tym sposobem przekraczaniem własnej subiektywności.⁴⁴ Powyższe refleksje pokazują, że drugi wchodzi w sposób istotny w moją własną podmiotowość. Odtąd podmiotowość zakłada mnie i drugiego. To on wzywając do odpowiedzialności, wzywa również do przekroczenia subiektywności, a jednocześnie daje podstawy nowej podmiotowości etycznej, gdyż bez szacunku dla innego nie można mówić o szacunku dla samego siebie, gdyż *gdyby nie inny, który na mnie liczy, czy byłbym zdolny dotrzymać* [na przykład] *danego słowa?*⁴⁵

Trzecim i ostatnim obszarem analizy inności jest *świadomość*. Szczególnie ten jej aspekt, który można nazwać konfliktem świadomości. Świadomość tożsamości jest czymś, co zostaje odkryte, jako koniecznie istniejące. Natomiast o świadomości można mówić również, jako o świadomości dobra lub zła. Zatem idąc tym torem myślenia można stwierdzić, że istnieją takie przekonania, które są nabyte, a których należałoby się wyzbyć. Inność świadomości najlepiej pokazuje określenie odwołujące

⁴³ Ciekawy jest kontekst bycia sobą jako innym w perspektywie cierpienia. Ricoeur określa go terminem "odizolowania". Odznacza się on czterema momentami: po pierwsze, inność w wypadku cierpienia oznacza niezastępowalność; ten, który cierpi jest inny od pozostałych. Po drugie, inność wyraża się w niekomunikowalności cierpienia, wyrażające się w samotności cierpienia. Po trzecie, kiedy cierpi się ponad siły w cierpiącym wzmaga się wrogość. Ricoeur nazywa ją "raną cierpienia". Wreszcie po czwarte, jest to swoiście rozumiany wybór do cierpienia, cierpienie "na opak". Ricoeur nazywa to "piekłem cierpienia" - por. P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, dz. cyt., s. 57.

⁴⁴ SA, s. 387.

⁴⁵ Tamże, s. 393.

się do apelu, wzywającego głosu. Ricoeur wyraża to w ten sposób, że świadomość jest jednocześnie głosem wewnętrznym i zewnętrznym w stosunku do podmiotu. Jej fenomen polega na połączeniu w jedno pewnej wertykalnej niesymetryczności pomiędzy wzywającym głosem a wzywającym podmiotem. Ricoeur odchodzi tu od koncepcji odpowiedzialności prezentowanej np. przez E. Lévinasa. Bliższy jest natomiast koncepcji F. Rosenzweiga, dla którego ów apel jest pewnym głosem, ale jeszcze nie prawem.⁴⁶ Owo *inne* świadomości pozostaje jednak tajemnicą.⁴⁷ Nie mogąc wskazać autora "głosu" świadomości, można jednak nakreślić ramy odpowiedzialności, do jakiej wzywany jest podmiot. To ona stanowi ostatnią z analizowanych sfer przekraczania subiektywności.

3. Odpowiedzialność formą przekraczania subiektywności

Problematyka odpowiedzialności nie była Ricoeurowi obca od samego początku jego twórczości. Zaprezentował to już w pierwszym tomie *Filozofii woli*, rozważając problem motywu i jego wpływ na powstawanie decyzji. Można zapytać, jak w tym eidetycznym jeszcze opisie struktury woli wyglądał problem odpowiedzialności? Przede wszystkim rozumiał ją Ricoeur jako odpowiedź na wezwanie. Odpowiedź ta nie jest jednak rozumiana wyłącznie jako wypadkowa pewnych motywów czy zdarzeń. Jest ona przede wszystkim tym, co można wyrazić łacińskim czasownikiem *accusare*, tzn. określeniem siebie jako przyczyny. Wreszcie odpowiedzialność została ukazana nie tylko jako postawa podmiotu "wobec", ale jako samo działanie nacechowane odpowiedzialnością. Stąd tak ważne wydaje się ustalenie zakresu podmiotowo - przedmiotowego odpowiedzialności.⁴⁸ Na tym etapie odpowiedzialność jest jeszcze rzeczywistością pozostającą na poziomie minimalnym,

⁴⁶ Jest głosem Objawienia sytuującego się "pomiędzy Bogiem i człowiekiem, tak jak dla M. Bubera miłość jest tym, co jest "pomiędzy" Ja i ty. Stąd głos sumienia jest nie tyle prawem ile apelem, który można by obrazowo wyrazić wezwaniem: "kochaj mnie!" - por. T. Gadacz, *Rosenzweig Franz. Der Stern der Erlösung*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 5, Warszawa 1997, s. 367-378. Zob. także P. Ricoeur, *La "figure" dans l'Étoile de la Rédemption, de Franz Rosenzweig, Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, s. 63-81. Na polskim gruncie myśl F. Rosenzweiga wpłynęła przede wszystkim na "filozofię dramatu" J. Tischnera.

⁴⁷ Por. *SA*, s. 400-409.

⁴⁸ Charakterystyczne dla Ricoeura, przed wszelkim podjęciem decyzji i płynącej z niej odpowiedzialności, jest "zdecydowanie się". Chodzi bowiem nie tylko o to, by rozumieć odpowiedzialność jako "pouvoir-faire", ale przede wszystkim jako "pouvoir être". Można by to wyrazić stwierdzeniem, że pierwszym podmiotem i przedmiotem mojej odpowiedzialności jestem ja sam. Dopiero wtedy jestem gotowy odpowiedzieć na apel płynący ze strony innego. Ważne również są dwa dookreślenia odpowiedzialności: "być odpowiedzialnym za...", oraz "być odpowiedzialnym przed...". W tym drugim znaczeniu można rozważać drugiego, Boga, świat wartości, itp - por. *VI*, s. 54-56, 79.

tzn. przypisania określonego podmiotowi, określonych działań i konsekwencji z nich wynikających. Odpowiedzialność zakłada także problematykę uzasadniania norm, a szczególnie dwa jej sposoby: uzasadnianie wpisane w teleologiczne widzenie rzeczywistości oraz drugie, odwołujące się do teorii obowiązku.⁴⁹ W pierwszym wypadku uzasadnianie jest raczej pewnym życzeniem, postulatem, wezwaniem do dobrego życia, któremu na płaszczyźnie Ewangelii mógłby towarzyszyć komentarz: "Błogosławieni, którzy...". Dobre życie można oddać również na nieco innym poziomie poprzez kategorię troski - troski o siebie, troski o innych. Właśnie w tym kontekście rodzi się prawdziwy problem: co jest pierwszym przedmiotem mojej troski - ja sam, czy drugi? Gdyby uznać - za Ricoeurem - że słusznym punktem wyjścia jest problematyka troski o drugiego, wtedy powróci z całą mocą problem sprawiedliwości.⁵⁰

Należy zatem rozważyć problematykę sprawiedliwości jako jeden z przejawów odpowiedzialności *za* i *wobec* drugiego. Przede wszystkim zauważając, że sprawiedliwość wchodzi w grę tam, gdzie drugi nie jest dla mnie dostępny w bezpośrednim spotkaniu.⁵¹ Co więcej, odpowiedzialność dotyczy nie tylko tego, o którym mogę orzec "każdy", w sensie "każdego" reprezentowanego przez instytucje, ale odpowiedzialność, to również szeroko pojęta ludzkość, współczesna mi w aktualnym istnieniu, jak i ta, która ma przyjść po mnie. Na tym tle pojawia się teoria, której przedstawicielem jest H. Jonas. Rozszerza ona w sposób znaczący zakres imperatywu Kantowskiego.⁵² Etyka Jonasa objawia jednak szereg słabych momentów. Godna przytoczenia jest o tyle, o ile wychodzi poza zasadę wzajemności i uprzedza działanie tych, od których nie mamy prawa niczego się spodziewać.

⁴⁹ Chodzi oczywiście o dwa wielkie dziedzictwa tradycji filozoficznej: pierwsze płynące od Arystotelesa, drugie od Kanta.

⁵⁰ Gdyby rozpocząć rozważania od perspektywy troski o siebie, wtedy należałoby zwrócić uwagę na istotny element ludzkiej tożsamości, jakim jest ocena siebie. Na ocenę zaś mają wpływ dwa kryteria: pierwsze polega na intencjonalnym ukierunkowaniu działania, drugie natomiast na zdolności wprowadzania zmian w świecie ludzkich działań. Drugim sposobem jest wyjście od troski o drugiego. Wtedy istotnym elementem odpowiedzialności jest uznanie wzajemności pomiędzy mną a drugim, tzn. uznanie jego podmiotowości - P. Ricoeur, *Éthique et morale, Lectures I. Autour du politique*, Paris 1991, s. 257-258, 260 (dalej cytowane jako L 1).

⁵¹ Por. SA, s. 227.

⁵² Imperatywy H. Jonasa brzmią następująco: "Postępuj tylko w taki sposób, aby skutki twojego działania dały się pogodzić z ciągłością trwania autentycznego życia ludzkiego", czy inna jego wersja "Postępuj tylko w taki sposób, aby skutki twojego działania nie były destrukcyjne względem możliwości takiego życia w przyszłości", czy najprostsza forma "Nie wystawiaj na szwank warunków nieskończonego trwania ludzkości na Ziemi" - H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1996, s. 38.

Książka H. Jonasa⁵³ wywarła również pewien wpływ na myślenie Ricoeura. Dla niego jednak etyka jest czymś, co musi odznaczać się pewnym zerwaniem. Nie da się jej wyprowadzić bezpośrednio z bytu. W tym miejscu bliższy jest on bardziej Lévinasowi, który wskazuje na zerwanie z obojętnością w kontekście "zdarzenia etycznego". Motorem jest drugi, którego odpowiedzialność wykracza poza sferę zajmowania się własną egzystencją. Specyfika myśli Ricoeura polega na tym, iż sprowadza on etykę do pojedynczych przypadków, nie ograniczając się do perspektywy prawa ogólnego. Natomiast konkretny przypadek rodzi obowiązek odpowiedzialności ze względu na drugiego - nie ze względu na to, że nas kocha, ale ze względu na jego inność, przypominającą, że jest jak my - podmiotem. Zdaniem Ricoeura odpowiedzialność jest momentem, w którym człowiek objawia siebie jednocześnie jako ustanawiającego i jako ustanawianego, objawia swoją pasywność, czy lepiej: receptywność. W takiej koncepcji nie chodzi o akcentowanie różnic pomiędzy zewnętrznym i wewnętrznym, transcendencją i immanencją, autonomią i heteronomią. Chodzi po prostu o człowieka, który pragnie swojej samorealizacji, zdając sobie sprawę z tkwiących w nim braków i poczucia niespełnienia. W tym kontekście etyka przechodzi w politykę, gdyż jako jednocześnie nadrzędna w stosunku do człowieka, a tym samym wewnętrznie w nim zakotwiczona, domaga się do jej lepszego zrozumienia tego, co można wyrazić w formule "konfliktu interpretacji". Demokracja zaś jawi się jako miejsce polityczne *par excellence*, w którym ów konflikt może rozwijać się w kierunku respektowania różnic.⁵⁴ Na tej podstawie można powiedzieć, że zarówno stanowisko H. Jonasa jak i P. Ricoeura wykazały, iż odpowiedzialność posiada zawsze swój wymiar czasowy i egzystencjalny.⁵⁵ Należałoby teraz prześledzić obszar polityki, w którym odpowiedzialność wyraża się poprzez sprawiedliwość.

Kiedy rozważa się ideę sprawiedliwości, przychodzi na myśl dziedzina życia społecznego ze wszystkimi jego okolicznościami, z płaszczyzną instytucji, jak również z płaszczyzną dyskursu. Ricoeur wprowadza w rozważania pewne rozróżnienie pomiędzy sensem a ideą sprawiedliwości. Otóż sens sprawiedliwości wiąże się z tym, co można by wyrazić przez opozycję oddaną słowem "niesprawiedliwe". Chodzi w tym wypadku o jakieś wewnętrzne przeświadczenie, czy doświadczenie sprawiedliwości. Natomiast idea sprawiedliwości prezentuje się również w podwójnym wymiarze: z jednej strony refleksji nad sprawiedliwością, jako pewną

⁵³ Por. H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1996.

⁵⁴ Por. *L I*, s. 292-293.

⁵⁵ Por. *SA*, s. 341-342.

praktyką społeczną, z drugiej zaś refleksji nad źródłem sprawiedliwości, źródłem jawiącym się jako niepamiętne. Ricoeur prezentuje swoją koncepcję w podwójnym, czy raczej dialektycznym kluczu: tego, co "dobre", i tego, co jest reprezentowane przez sferę "prawa".⁵⁶

Interesuje go bardziej problematyka sprawiedliwości rozważana w perspektywie teleologii, a więc predykatu "dobry".⁵⁷ Czym jest jednak najogólniej pojmowana sprawiedliwość? Rozważana w kluczu złotego środka, czyli nadmiaru i niedomiaru, jest kryterium tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Ricoeur przechodzi jednak do rozważań, które ukazują nową jej płaszczyznę, jaką stanowi wymiar prawny, gdzie sprawiedliwość oznacza prawość, czyli zgodność z prawem.

Należy lepiej sprecyzować, czym jest sprawiedliwość jako istotny element wyrażania się odpowiedzialności, szczególnie w takiej jej formie, jaka jest udziałem wspólnot i instytucji demokratycznych.⁵⁸ By odpowiedzieć na to pytanie należy wrócić do najbardziej pierwotnej koncepcji odpowiedzialności jako *odpowiedzi*. Można ją rozumieć dwojako: jako odpowiedź kogoś (wskazując na podmiot), bądź jako odpowiedź na (wskazując bądź na przedmiot - wykonane zadanie, bądź na drugą osobę). Wydaje się, iż zarówno w pierwszym jak i w drugim wypadku należałoby odwołać się do samej koncepcji podstaw odpowiedzialności.⁵⁹ Współcześnie szuka się raczej punktu wyjścia w koncepcji odpowiedzialności wolnej od poczucia winy. Problem może stanowić tylko fakt, że w takiej koncepcji tożsamości rezygnuje się częściowo z wizji etycznej na rzecz racjonalizmu strategicznego, którego celem jest ochrona osoby przed ryzykiem. Praktycznie wygląda to w ten sposób, że szuka się bardziej zagwarantowania poczucia bezpieczeństwa niż międzyludzkiej solidarności.⁶⁰ To właśnie w tym kontekście należałoby rozpocząć refleksję nad rolą sprawiedliwości i kontraktu społecznego, jako przejawów odpowiedzialności.

W interpretacji kontraktu społecznego, jako sposobu wyrażania sprawiedliwości Ricoeur wychodzi od poglądów J. Rawlsa. Czyni jednak kilka uwag krytycznych. Otóż Rawls wskazywał na kilka istotnych elementów wpływających na teorię sprawiedliwości. Najistotniejsza jest sytuacja wyjściowa.⁶¹ To ona gwarantuje,

⁵⁶ Wymowny jest tytuł jednego z artykułów, w którym Ricoeur zawarł istotę rozważań na temat sprawiedliwości: *Le juste entre le légal et le bon*.

⁵⁷ Por. *SA*, s. 231.

⁵⁸ Por. *tamże*, s. 197.

⁵⁹ Chodzi tu szczególnie o koncepcję odpowiedzialności, a przynajmniej jej semantyczny zarys zaprezentowany w artykule *Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémiotique*, *Esprit* 62(1994) nr 11, s. 28-48.

⁶⁰ Por. *tamże*, s. 40-41.

⁶¹ Por. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, dz. cyt., s. 23n.

iż podejmowane rozważania są uczciwe i bezstronne.⁶² Na tej podstawie Rawls konstruuje dwie zasady sprawiedliwości. Pierwsza wskazuje na konieczność podstawowej wolności⁶³; druga natomiast zwraca uwagę na element korzyści i równości na poziomie instytucji.⁶⁴ Ostateczne sformułowanie tych zasad można znaleźć w paragrafie 45 rozważań, gdzie Rawls rozważa problem preferencji czasowej, a właściwie wskazuje potrzebę jej doprecyzowania. Jego zdaniem "preferencja ze względu na czas nie ma etycznej siły perswazji. Wprowadzona zostaje całkowicie *ad hoc* w celu ograniczenia konsekwencji kryterium użyteczności".⁶⁵

Wysuwając kilka uwag krytycznych w stosunku do koncepcji Rawlsa należy zaznaczyć, że argument, na którym opiera on koncepcję tzw. proceduralną nie pozwala zbudować niezależnej teorii. Jest on raczej odwołaniem się do etapu przedrozumienia wyrażen "sprawiedliwy" i "niesprawiedliwy". Szczególnie słabo uargumentowane wydają się dwa momenty. Pierwszy dotyczy pierwotnej sytuacji wyborów, drugi natomiast dotyczy wyboru dwóch zasad sprawiedliwości. Nasuwa to od razu pytanie: dlaczego zostały wybrane te, a nie inne zasady? Charakterystyczna jest też sama budowa dzieła. Nie ma ona charakteru leksykalnego - tzn. przejścia do drugiego elementu po wyczerpaniu znaczeń pierwszego - lecz ma raczej charakter kołowy.⁶⁶

Również pewne uzasadnienia reguł etycznych mają zbyt techniczne uzasadnienie. W argumencie przeciw utylitaryzmowi mówiącym o tym, iż trzeba niekiedy poświęcić pewne swoje dobra na rzecz dobra większej liczby osób, jest to niczym więcej, jak tylko wykorzystaniem teorii gier liczbowych do rozważań etycznych. Wynika z powyższego, że tak jak autonomia sytuuje się w centrum rozważań moralnych, tak również kontrakt odgrywa istotną rolę na poziomie instytucji. Wraca jednak pytanie o istotę sprawiedliwości. Wydaje się, iż koncepcja proceduralna sprawiedliwości sama w sobie nie jest wystarczająca. Co najwyżej usiłuje ona sformalizować sens sprawiedliwości, który jest przedzałożeniem.

⁶² Por. *tamże*, s. 31.

⁶³ Pierwsza zasada sprawiedliwości J. Rawlsa brzmi: "Każda osoba ma mieć równe prawo do jak najszerszej podstawowej wolności możliwej do pogodzenia z podobną wolnością dla innych" - *tamże*, s. 87.

⁶⁴ Druga zasada sprawiedliwości J. Rawlsa brzmi: "Nierówności społeczne i ekonomiczne mają być tak ułożone, by (a) można się było rozsądnie spodziewać, że będzie to z korzyścią dla każdego, i (b) wiązały się z pozycjami i urzędami na równie dla wszystkich otwartymi" - *tamże*.

⁶⁵ *Tamże*, s. 409. Inaczej można powiedzieć, że Rawls akceptuje ją w pewnym sensie w aspekcie użyteczności, natomiast wykazuje zdecydowaną preferencję w odniesieniu do metody intuicyjnej ustalania podstaw pod zasadę sprawiedliwości.

⁶⁶ Przykładowo zasada sprawiedliwości zostaje zaprezentowana w paragrafach 11 i 12 i wydawałoby się, że jej sformułowanie powinno być poprzedzone rozważaniami na temat okoliczności wyboru. Tymczasem znajdują one rozwinięcie dopiero w paragrafach 20-25 - por. P. Ricoeur, *John Rawls: de l'autonomie morale à la fiction du contrat social*, L 1, s. 208, przyp. 1.

Czy istnieje możliwość oparcia sprawiedliwości wyłącznie na kontrakcie społecznym? Odpowiedź na to pytanie można znaleźć wychodząc poza "idealistyczny" kontraktualizm w wydaniu Rawlsa i porównując go z "realistycznym" kontraktualizmem wywodzącym się od Davida Gauthiera, czy inny oparty na teorii Hobbesa, reprezentowany przez Otfrieda Höffe.⁶⁷ Pokazują oni, że teoria Rawlsa tak naprawdę nie może zostać zaliczona do teorii kontraktualistycznych w ścisłym sensie. Stwierdzenie to staje się jasne w kontekście sytuacji pierwotnej czy zasłony niewiedzy. Otóż kontrakt w ścisłym sensie jest wynikiem dialogu jego uczestników. Natomiast w wypadku Rawlsa jest on raczej oparty na przedzałożeniach.⁶⁸

Godna uwagi jest szczególnie koncepcja zaprezentowana przez O. Höffe. Dotyczy ona usprawiedliwienia przymusu politycznego. Jego zdaniem przymus może być usprawiedliwiony tylko wtedy, gdy przynosi korzyść wszystkim, których on dotyka bez wyjątku. Koncepcja ta nie dopuszcza innego traktowania mniejszości; jednym słowem - nie dopuszcza ona wyjątku. Przymus pokazuje bowiem, że w jakiś sposób ogranicza ludzką wolność. Powstaje pytanie: w czym przejawia się owa korzyść wypływająca z przymusu państwa, jeśli cierpi na tym wolność, która zostaje ograniczona? Odpowiedź rodzi się w oparciu o zasadę proporcjonalności. Na jej podstawie przyjmuje się przymus państwa, po to, by zabezpieczyć się przed przymusem płynącym ze strony innych.⁶⁹ W ten sposób korzyść proporcjonalna objawia również jej inny element, jakim jest wzajemność.⁷⁰

Reasumując można stwierdzić, że nie wystarczy wyjść od kontraktu jako rezultatu racjonalnej twórczości partycypujących, lecz trzeba raczej wrócić do bardziej fundamentalnej idei, jaką jest tożsamość. Podsumowując zaś problematykę odpowiedzialności można stwierdzić, że istnieją dwie skrajne tendencje w podejściu do tej problematyki. Pierwsza jest ucieczką od wszelkiej odpowiedzialności. Druga natomiast odwołuje się do odpowiedzialności "nieskończonej". Tym, co mogłoby je w jakiś sposób połączyć zdaje się być *roztropność*, pojęta jako "osąd moralny uwarunkowany okolicznościami". Tak rozumiana roztropność prowadzi w konsekwencji do uczynienia podmiotu bardziej odpowiedzialnym, tzn. umiejącym

⁶⁷ Powyższe refleksje porównawcze różnych typów kontraktualizmu zostały oparte na artykule H. Poltiera, *La justice peut-elle naître du contrat social?*, RTP 129(1997) s. 141-160.

⁶⁸ *Tamże*, s. 144.

⁶⁹ Tak pojętą korzyść płynącą z przymusu politycznego można wyrazić następująco: "Rezygnuję z zabicia ciebie, i zaatakowania ciebie, itd. jeśli i tylko wtedy, gdy ty zrezygnujesz z zabicia mnie, z zaatakowania mnie, itd." - *tamże*, s. 149.

⁷⁰ *Tamże*, s. 151.

wybrać z niezliczonych obszarów odpowiedzialności te, za które odpowiedzialność można mu rzeczywiście przypisać.

Drugi wniosek, jaki nasuwa się w związku z odpowiedzialnością to ten, że odpowiedzialność ludzka wyraża się nie tylko w konkretnych działaniach konkretnego podmiotu, ale jest też dziełem *instytucji*. To szczególnie na ich terenie cnota roztropności ma do spełnienia ważną rolę. W ten sposób roztropność jako konkretny osąd sumienia orzeka o zgodności konkretnego zachowania nie tylko z kontraktem, ale z bardziej ogólnym prawem, a tym samym dokonuje zastosowania obiektywnego prawa do konkretnego przypadku.

Odpowiedzialność, to również działanie godzące sprawiedliwość z miłością. Pokazuje to jak bardzo teoria kontraktu społecznego jest niewystarczająca do zrozumienia całej głębi sprawiedliwości i odpowiedzialności. Sprawiedliwość w świetle miłości jest raczej językiem uwielbienia za dar innej Sprawiedliwości przekraczającej ludzkie oczekiwania. A jeśli już stawia normy, to raczej odwołujące się do apelu, czy potrzeby odpowiedzi na miłość. W takim kontekście należałoby mówić raczej o "poetyckim użyciu imperatywu". Sprawiedliwość tak rozumiana jest pewnym uniwersum komunikacyjnym otwartym na każdego potencjalnego słuchacza, a jednocześnie zamkniętym w kręgu konkretnych instytucji. Dialektyka sprawiedliwości i miłości jest z jednej strony równoważnością i konieczną wzajemnością (złota reguła), z drugiej zaś odwołuje się do ekonomii daru i uprzedniości obdarowania. Jest też w końcu odwołaniem się do obietnicy pełnej sprawiedliwości na końcu czasów, gdzie Bóg objawi się jako źródło wszelkich, nawet tych nie przeczowanych możliwości.⁷¹

Wracając na koniec do wyjściowego pytania artykułu, co sprawia, że tak łatwo utożsamiamy postawy agresji z dawną cnotą waleczności, wydaje się, iż odpowiedź tkwi w tożsamości osoby. Manifestuje się ona bowiem w podwójnym kluczu: *poznania siebie* oraz *poznania siebie w czymś*. Współczesność zmusza człowieka do nieustannego angażowania się w owo „coś”. Natomiast bez poznania siebie, będzie to zawsze działanie pomiędzy skrajnościami: lękiem lub agresją.

⁷¹ Dialektykę tę prezentuje Ricoeur w swojej książeczce *Amour et justice*, Tübingen 1992. Pełną prezentację omówionej koncepcji dialektyki miłości i sprawiedliwości można znaleźć w O. Abel, *Pouvoir, amour et justice. Considération partir de Tilich, Ricoeur et quelques autres*, EThR 72(1997) nr 4, s. 543-556.