

Ks. IRENEUSZ MROCZKOWSKI

ZŁO W UJĘCIU PAULA RICOEURA

Jednym z filozofów, do którego teologowie współcześni najczęściej się odwołują, kiedy piszą o grzechu, jest Paul Ricoeur, francuski protestant, główny (obok M. Heideggera i H. G. Gadamera) przedstawiciel tzw. hermeneutyki filozoficznej. Ricoeur był uczniem G. Marcela, jemu zawdzięczał wczesne zainteresowanie filozofią egzystencjalną. Potem związał się z fenomenologią Husserla. W końcu przewyciężając husserlowski idealizm, zwłaszcza z okresu *Ideji i Medytacji*, zbliżył się do Heideggera poprzez analizę człowieka *bycia w świecie*, w kulturze, języku i historii¹

Ricoeurowska teoria interpretacji krążyła zawsze wokół pytań o swoistość ludzkiej egzystencji. Dlatego tak dużo w niej refleksji o złu. „Refleksja jest przyswajaniem sobie naszego wysiłku istnienia i naszego pragnienia bycia przez dzieła świadczące o tym wysiłku i pragnieniu; dlatego właśnie refleksja jest czymś więcej aniżeli prostą krytyką sądu moralnego. Nim podda sądy dowolnej krytyce, zastanawia się nad tym aktem istnienia, który rozwijamy w wysiłku i pragnieniu”²

W perspektywie tak rozumianego myślenia chcemy przyrzeć się schematom niewolnej woli człowieka, poznać Ricoeurowską ocenę grzechu pierwotnego oraz wyniki zmagania się ze złem poprzez wielkie systemy myś-

Ks. prof. dr hab. IRENEUSZ MROCZKOWSKI – kierownik Katedry Teologii Moralnej Ogólnej KUL; adres do korespondencji: ul. Nowowiejskiego 2, 09-400 Płock; e-mail:irene@plock.opoka.org.pl.

¹ Por. K. R o s n e r. *Paul Ricoeur – filozoficzne źródła jego hermeneutyki*. W: P R i c o e u r. *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*. Warszawa 1989 s. 13-15.

² P R i c o e u r. *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna – II*. W: T e n z e. *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Warszawa 1985 s. 119.

lowe. Na tym tle zarysuje się szansa przełamania rozumowych aporii w mówieniu o złu.

I. MYŚLENIE JAKO PRYZYWAJANIE WYSIŁKU ISTNIENIA

Krytykując husserlowski idealizm, Ricoeur nie dowierza również kartezyjskiemu „myślę, więc jestem” Ustanawia ono bowiem punkt wyjścia filozofii w abstrakcyjnym podmiocie myślącym, poza konkretnym czasem historycznym i poza określoną kulturą. Nie wystarczają Ricoeurowi, wykryte przez Kanta, transcendentalne reguły doświadczenia. Syntetyzują one wprawdzie doznania zmysłowe, nadają im formę przestrzenną i czasową, wiążą relacjami tożsamości i przyczynowości, ale pozostają tylko krytyką poznania. „Pierwszeństwo przyznane epistemologii tłumaczy, dlaczego wbrew pozorom, filozofia praktyczna jest u Kanta podporządkowana filozofii teoretycznej. Istotnie wszystkie struktury drugiej *Krytyki* u Kanta są zapożyczone z pierwszej; tylko jedno pytanie rządzi filozofią krytyczną: co jest *a priori*, a co empiryczne w poznaniu? [...] Obiektywność prawideł woli opiera się na rozróżnieniu między ważnością obowiązku, która jest dana *a priori*, a treścią empirycznych pragnień”³

Według Ricoeura celem refleksji jest przyswajanie wysiłku istnienia. Epistemologia stanowi tylko fragment szerszego zadania. By uchwycić ego w jego wysiłku istnienia i pragnieniu bycia, trzeba interpretować świadectwa ludzkiej egzystencji. Dlatego filozofia Ricoeurowska staje się interpretacją. Nie gardzi wszelkimi wynikami nauk, które pomagają interpretować znaki ludzkiej egzystencji. Nie chodzi przy tym o redukcję filozofii do interpretacji wyników współczesnych nauk o człowieku. Stanowią one tylko wyzwanie dla filozofii. Ricoeur pisze: „Możemy wytyczyć granicę naukom o człowieku tylko za cenę uświadomienia tego fundamentu egzystencji, który jest niekiedy nazywany «przeżyciem», już to w sensie bergsonowskim, już to w sensie fenomenologii lub egzystencjalizmu. Chodzi o odnalezienie tego, co jest w nas podmiotem, co posiada «ja», «mnie», co może nawiązać stosunki nie tylko z «nim», z «tym», ale także z «tobą», czyli to,

³ Tamże s. 117.

co może mieć naprzeciw siebie drugą osobę i co samo ukonstytuuje się pośród rzeczy w pierwszej osobie”⁴

Poszukiwanie podmiotu uwrażliwia Ricoeura nie tylko na filologię, egzegezę biblijną, psychoanalizę i lingwistykę. W czasach, gdy zapomnieniu uległy hierofanie i znaki *sacrum*, a człowiek utracił poczucie przynależności do *sacrum*, Ricoeur wraca do symbolu, analizuje mity religijne. Jest przekonany, że *s y m b o l d a j e d o m y ś l e n i a*. Znaczy to dwie rzeczy: „symbol daje, sens nie jest ustanowiony przeze mnie, lecz dany jest przez symbol – atoli to, co daje, jest wszak *d o m y ś l e n i a* i to niemałego”⁵

Ricoeur, szukając punktu wyjścia swojej filozofii, pragnie odzyskać własną pamięć pośród słowa. Pamięć ta wychodzi od przedrozumienia i dzięki interpretacji stara się zrozumieć. „Hermeneutyka ukazuje jako koło to, co chciałoby się nazwać splotem łączącym symbol, który daje, oraz krytyka, który interpretuje. Można to koło wysłowić wprost: «należy rozumieć, by wierzyć, lecz trzeba wierzyć, żeby zrozumieć». Nie jest to koło błędne, a tym bardziej nie jest ono zgubne; jest to koło ożywcze i pobudzające. Jakoż trzeba wierzyć, aby zrozumieć; nigdy nie dotrze interpretator do tego, o czym mówi jego tekst, jeśli nie żyje w aurze badanego sensu”⁶

Badanie symboli nie ogranicza się do samego odkrywania sensu. Świat symboli prowadzi reflektującego człowieka do wyniesienia sensu na wyższy poziom. Wyprowadza go z pozycji bezinteresownego widza i kieruje ku drodze wskazywanej przez myśl symboliczną. Ricoeur mówi w tym kontekście o przekształcaniu koła hermeneutycznego w zakład niosący przeświadczenie o głębszej sensowności człowieka. Filozof musi sprawdzić ten zakład, uczynić bardziej zrozumiałym, musi *d o k o n a ć t r a n s c e n d e n t a l n e j d e d u k c j i s y m b o l u*. Jeśli Kant używał pojęcia *d e d u k c j i t r a n s c e n d e n t a l n e j* na oznaczenie uzasadnienia pojęcia poprzez wykazywanie, iż umożliwia ono ukonstytuowanie jakiejś dziedziny przedmiotowej, to Ricoeur szuka w symbolach wyjaśniającej, rozświetlającej i porządkującej mocy dla rozwikłania ludzkiego położenia w łonie bytu.

⁴ *Dociekanie filozoficzne a zaangażowanie*. W: P R i c o e u r. *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*. Warszawa 1991 s. 25.

⁵ *Symbol daje do myślenia*. W: P R i c o e u r. *Egzystencja i hermeneutyka* s. 59.

⁶ *Symbolika zła*. Warszawa 1986 s. 331-332.

Pisze tak: „Odtąd zadaniem filozofa, którego prowadzą symbole, będzie przerwanie zakłętego kręgu samowiedzy, odarcie refleksji z przywilejów. Symbol daje do myślenia, że *cogito* jest wewnątrz bytu, a nie odwrotnie; powtórna naiwność byłaby więc równocześnie powtórnym przewrotem: byt, który ustanawia się w *cogito*, odkrywa, że sam akt, dzięki któremu odrywa się od całości, nadal należy do bytu zwracającego się do niego z głębi każdego symbolu. [...] Przy wychodzeniu od symboli zadanie więc polega na opracowaniu pojęć egzystencjalnych, to jest nie tylko refleksyjnych struktur, lecz także struktur egzystencjalnych, skoro egzystencja jest bytem człowieka”⁷

II. OD ETYCZNEJ WIZJI ZŁA DO NIEWOLNEJ WOLI

Owo przerywanie „zakłętego kręgu samowiedzy” w myśleniu prowadzonym przez symbole widać doskonale w ricoeurowskim podejściu do problematyki zła. Zaczęło się ono już w latach sześćdziesiątych, kiedy Ricoeur pisał pierwszy tom *Filozofii woli* noszący tytuł *Le volontaire et l'involontaire*⁸ Już tutaj autor kładł nacisk na „nieumyślne i mimowolne” w człowieku. Owo „nieumyślne i mimowolne” prowokuje działanie ludzkiej woli – tego, co umyślne, własnowolne – *le volontaire*. Pokazywał Ricoeur naiwność Husserla utrzymującego, że świadomość jest kreatorką sensu, a wolność własną mistrzynią⁹ Drugi tom *Filozofii woli*, zatytułowany *Finitude et culpabilité* przynosi filozoficzną analizę „niewolnej woli”, słabości serca ludzkiego. Opierając się na platońskim opisie pożądania i rozumu oraz pascalowskim paradoksie skończoności i nieskończoności, Ricoeur opisuje słabość moralną człowieka jako dysproporcję między rozumem i instynktem, nieskończonością i skończonością, bytem i niebytem. Później – w *L'homme faillible* – próbuje Ricoeur określić filozoficznie strukturę podatności człowieka na upadek. Mowa jest o źródłowej niezgodzie (*discordance originelle*) między niespokojną niestałością biologii i duchem; między niezaspokojonymi pragnieniami i osądającym rozumem – bezradnym w dokonywaniu syntez. Taki stan człowieka jest przyczyną zła

⁷ Tamże s. 336-337

⁸ Paris 1950.

⁹ Por. F. L a p l a n t i n e. *Le philosophe et la violence*. Presses Universitaires de France 1976 s. 140.

lub – lepiej ujmując – umożliwia zło. Człowiek jest radością *tak* w smutku skończoności. Ograniczenie, wynikające z własnej nieidentyczności, czyni zło możliwym¹⁰

Filozoficzne wyjaśnienie podatności na upadek i zło osiąga tutaj swój kres. Ricoeur mówi o etycznej wizji zła, „która stara się pomieścić zło, możliwie bez reszty, wewnątrz wolności człowieka. Zło jest tu wynalazkiem wolności; odpowiednio do tego etyczna wizja zła jest wizją, zgodnie z którą wolność okazuje się w swej najgłębszej warstwie władzą działania i władzą bycia. Wolność, która zakłada zło, jest wolnością zdolną do upadku, zbroczenia, przewrotności i błędu. To ciągle «wyjaśnianie» zła przez wolność, a wolności przez zło, jest istotą etycznej wizji świata i zła”¹¹

Tymczasem cała tajemnica zła zawiera się w wielorakiej rzeczywistości kryjącej się pod tym słowem. Oznacza ono bowiem i grzech, i cierpienie, i śmierć. Zło moralne – zwane przez wierzących grzechem – jest przekroczeniem etycznego kodu. To pociąga za sobą winę i karę grzeszącego. Cierpienie natomiast spada na człowieka z powodu chorób, ułomności ciała i umysłu, smutku spowodowanego śmiercią bliskich. Występujące tutaj cierpienie niesie ze sobą nie-przyjemność; pomniejsza fizyczną, psychiczną i duchową integralność człowieka. O ile skutkiem zła etycznego jest oskarżenie czy samooskarżenie, to skutkiem cierpienia jest lament¹²

Ricoeur nie oddziela jednak radykalnie zła moralnego od cierpienia. Schodzą się one we wspólnej podstawie. Zło moralne wywołuje samopotępienie, które jest swoistą karą; wywołuje również cierpienie fizyczne i moralne. Natomiast cierpienie, które na nas spada, najdotkliwsze jest wtedy, gdy doznajemy krzywdy od popełniających zło moralne. Dlatego Ricoeur jest przekonany, że grzech, cierpienie i śmierć „na różne sposoby wyrażają dogłębną jedność kondycji ludzkiej”¹³

Tymczasem etyczna wizja zła, dochodząca do szczytu jasności, np. u Kanta, traci owo ciemne doświadczenie zła, które znajdujemy w chwili przebudzenia sumienia. Zła nie wymyśla ludzka wola. Zasadniczy problem polega na tym, że „moja wolność sama uczyniła się niewolną. Wyznanie to jest największym paradoksem etyki. Zdaje się ono przeczyć naszemu

¹⁰ Por. tamże s. 144.

¹¹ *Egzystencja i hermeneutyka* s. 90.

¹² Por. P R i c o e u r. *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*. Warszawa 1992 s. 14.

¹³ Tamże s. 15.

punktowi wyjścia; zaczęliśmy od stwierdzenia: zło jest tym, czego *mogłem* nie zrobić. I to pozostaje prawdą. Równocześnie jednak wyznaję: zło jest uprzednim zniewoleniem, wskutek którego *nie mogę nie* czynić zła. Jest to wewnętrzna sprzeczność wolności; zaznacza ona niemoc możliwości, niewolę wolności”¹⁴

Owa niemoc możliwości ludzkiej każe zwrócić się Ricoeurowi do różnorodnych symboli zła, zawartych zwłaszcza w wyznaniach win ze Starego Testamentu. W wyznaniu zła, spowiedzi dokonuje się przeniesienie ślepego odczucia zła w światło słowa. Wyznanie ujawnia zarówno doświadczenie alienacji, jak i zarzewie pytania: skąd zło? Człowiek mówi: splamilem się, jestem nieczysty, wszedłem na krętą drogę, mam brudne sumienie. Pierwotna symbolika zła wyraża się w biblijnej świadomości nieczystości i zmazy. Potem rodzi się świadomość grzechu jako „zejścia z drogi, przekroczenia przykazania i spowodowania gniewu Bożego” Ujawnia się wreszcie jako „ciężar, zatwardziałość serca, poczucie winy”¹⁵

W ten sposób manifestuje się paradoks *z n i e w o l o n e j w o l n e j w o l i*. Paradoks ten jest dla spekulatywnego myślenia nie do zniesienia. Nie da się bowiem – według Ricoeura – wypowiedzieć wprost tego, że wolność trzeba uwolnić z jej własnej niewoli. Wypowiada się go więc za pomocą symbolu zmazy, w którym Ricoeur dostrzega *t r z y i n t e n c j e* schematyzmu *n i e w o l n e j w o l i*. Pierwszy schemat wyraża pozytywność zła. „Zło nie jest niczym, nie jest zwykłym błędem, brakiem porządku; jest potęgą ciemności; coś je «stanowi». W tym sensie jest czymś do «zglądzenia»”¹⁶

Drugi schemat wyraża zewnętrżność zła. Człowiek traktuje zło jako przychodzące do niego *z z e w n ą t r z*. Wyraża się to w kuszeniu. Zło jest obecne i kusi. Ricoeur pisze: „Zło jest równocześnie «stanowione» i już obecne: zaczynać, to kontynuować. Być kuszonym – to oddaje symbolicznie zewnętrżność nieczystego kontaktu”¹⁷ Trzecim schematem *n i e w o l n e j w o l i* jest schemat *z a k a ż e n i a*. Zakazać nie znaczy jednak niszczyć. Ten symbol „uwydatnia – według Ricoeura – związek zła z samym bytem ludzkim, z pierwotnym przeznaczeniem człowieka. Symbol ów znaczy, że zło, jakkolwiek byłoby czymś pozytywnym, czymś kuszącym,

¹⁴ P. R i c o e u r. *Wina w etyce i religii*. W: T e n ż e. *Podług nadziei* s. 272.

¹⁵ T e n ż e. *Symbolika zła* s. 7-13.

¹⁶ Tamże s. 147.

¹⁷ Tamże s. 148.

oddziałującym i zakazającym, nic innego nie może zrobić z człowieka jak tylko człowieka”¹⁸

III. FUNKCJE MITU ADAMICKIEGO W ROZŚWIETLANIU ZŁA

Ostateczne intencje symbolu zmayı ujaśniają się w mitach, czyli rozwiniętych symbolach, gdzie opowiada się o osobach i o konkretnych miejscach, mających luźny kontakt z historią i topografią. Podejmując temat zła, jedne mity wskazują na konflikt, który rozegrał się niezależnie od człowieka (Enuma elish, teogonia Homerycka, częściowo mity orfickie i wielkie dzieła tragedii greckiej). Inne – zakorzeniają zło w człowieku, w jego decyzji woli (biblijna opowieść o upadku Adama)¹⁹ Szczególnie wiele uwagi poświęca Ricoeur biblijnej opowieści o upadku Adama, która – według niego – nie tylko upowszechnia izraelskie przeświadczenie monoteistyczne, ale dokonuje też rewolucji w rozumieniu zła. Jahwe jako święty stwarza i kieruje światem nie poprzez walkę, ale poprzez własne, dobre Słowo. Zło pochodzi z wolnego wyboru człowieka. Opowieść o Adamie uniewinnia Boga, ale oskarża nie tylko samego Adama. Poprzez jego figurę przeżycie zła zostaje wprowadzone w ślad struktur egzystencjalnych każdego człowieka. W konsekwencji Hebrajczyk żałuje nie tylko za swoje czyny, ale i za z a m y s ł y s e r c a, rdzeń swoich czynów.

Jednocześnie mit o upadku – według Ricoeura – wychodzi poza opis aktualnych przeżyć bohaterów opowieści. Rozciąga się między czasem potępienia i zbawienia. Opowiada o Początku i zapowiada jakiś Koniec. W historii Izraela znajdujemy rozwinięcie tego, co wydarzyło się w ogrodzie rajskim: wezwania, nieposłuszeństwa i wygnania. Świadczy o tym nie tylko wyjście z Kanaanu, ale i opowieść o potopie, która – według Ricoeura – świadomie została dołączona do mitu utraconego raju. Opowieść o potopie „ukazuje symbolicznie nowe stworzenie wyłaniające się z klęski wód i oczyszczające się dzięki sądowi, który skazuje oraz przebacza. Noe to ponownie Adam, to ponownie człowiek, kolejno wygnany i uratowany z wód, czyli ponownie stworzony”²⁰

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Por. Ks. H. S e w e r y n i a k. *Korzenie zła. Wyzwanie Paula Ricoeura*. „Chrześcijanin w świecie” 20:1988 nr 6 s. 90-91.

²⁰ *Symbolika zła* s. 228.

Na tym nie wyczerpuje się znaczenie mitu adamicznego. Ujawnia się w nim jakby dziedziczny charakter zła, zapoczątkowywanego przez pojedynczego człowieka. „Przenosząc na dalekiego przodka początek zła mit ujawnia sytuację każdego człowieka: to już było; nie ja daję początek złu, ja je kontynuuję; jestem uwikłany w zło; zło ma przeszłość; jest swoją własną przeszłością; jest swoją własną tradycją”²¹ Wspomniane tutaj funkcje mitu adamicznego odpowiadają – według Ricoeura – cechom penitencjarnego doświadczenia w Biblii. W archetypie człowieka upadłego streszczone zostały wszelkie ulotne doznania człowieka wierzącego: miarą grzechu nie jest tylko osobista świadomość człowieka. Grzech nie jest tylko pojedynczym aktem, ale raczej sposobem bycia, rzeczywistą sytuacją wobec Boga. Dlatego dla napiętnowania grzechu potrzebny jest prorok, który porówna złe skłonności zatwardziałego serca do s e r c a z k a m i e n i a.

Grzech zawiera też pewien wymiar wspólnotowy. „Ludzie są tu włączeni *in corpore*; jest to grzech Tyru, Edonu, Galaadu, grzech Judy. W wyznaniu grzechów wypowiada się pewne «my» – «my nieszczęśni grzesznicy» z liturgii. Owa ponadbiologiczna i ponaddziejowa solidarność grzechu stanowi o metafizycznej jedności rodzaju ludzkiego; niepodobna analizować jej jako wielu ugiętości woli pojedynczych ludzi”²² Taka sytuacja wskazuje na mroczny aspekt grzechu, na jakąś moc, która pęta i więzi człowieka. Dlatego nie tyle trzeba mówić o załamywaniu się ludzkiej woli, co o fundamentalnej niemożliwości, o rozziwie między c h c ę i m o g ę, o n ę d z y człowieka.

Kontynuacją takiego sposobu myślenia o złu jest nauka o grzechu pierwotnym w chrześcijaństwie. Jednak aby odkryć istotę filozoficzną tego myślenia, trzeba – według Ricoeura – odrzucić historyczną interpretację mitu adamicznego. Filozof nie może odczytywać sensu grzechu pierwotnego „jako quasi-biologicznego przechodzenia quasi-prawnej winy popełnionej przez innego człowieka, spychanego w mrok dziejów, gdzieś między pikantropa a neandertalczyka”²³ Teologia chrześcijańska – zdaniem Ricoeura – doszła do takiej p s e u d o w i e d z y pod wpływem myśli gnostyckiej. Jest to o tyle paradoksalne, że teologia ta zwalczała gnozę.

²¹ P. R i c o e u r. *Grzech pierwotny. Studium znaczenia*. W: T e n ę e. *Podług nadziei* s. 214 (198-217).

²² Tamże s. 213.

²³ Tamże s. 215.

Ricoeur śledzi ten proces na przykładzie myśli Augustyna. Augustyn – z czasów walki z manicheizmem (388-399) – odrzucał gnostyckie twierdzenia o złu jako rzeczywistości quasi-fizycznej, zagrażającej człowiekowi z zewnątrz. Dusza wpadałaby w złe ciało i świat, a grzech byłby losem uwewnętrznionym. Nie zgadzając się z tym, Augustyn przeciwstawia złej naturze – złą wolę. Dysponując siatką pojęć, zaczerpniętych z myśli neoplatońskiej (gradacja bytów, dystans ontyczny między Stwórcą a stworzeniem), polemizuje z manichejczykami poprzez kładzenie akcentu na etyczną wizję zła. Źródłem zła jest odwrócenie się od Boga (*aversio a Deo*) i zwrócenie do stworzeń (*conversio ad creaturam*). Od pytania: *unde malum* (dlaczego zło?) przechodzi się raczej do: *unde malum faciamus* (dlaczego czynimy zło?). Zło nie staje się czymś, nie jest substancją, materią ani światem. W *Contra Felicem* Augustyn napisze: „Tam nie ma pokuty bez winy, nie ma winy bez woli; gdzie wino – tam wola; a gdzie wola grzechu, tam nie natura nas przymusza”²⁴ Grzech wprowadza nicosć inną niż nicosć substancjalna prowadząca do urojonego zła substancjalnego. Chodzi przecież o *nihil privativum*, za którą odpowiada wola człowieka.

Skutki tak rozumianego zła dadzą o sobie znać po kilku dziesięcioleciach, w czasie wielkiej debaty Augustyna z Pelagiuszem (412-430). Pelagiusz wyciągnął ostateczne wnioski z woluntaryzmu. Każdy grzeszy na własne konto, a Bóg nie mógłby karać człowieka za grzech popełniony przez kogoś innego, nawet naszego przodka. Dlatego Pelagiusz tłumaczył słynny fragment z Listu do Rzymian 5, 12 nie przez: „w Adamie wszyscy zgrzeszyli”, ale: „jak Adam wszyscy zgrzeszyli” Nie należy powoływać się na moc grzechu, ponieważ człowiek może nie grzeszyć. Biblijne: „[...] kładę przed wami życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. Wybierajcie więc życie” Pelagiusz tłumaczył jako *libertas ad peccandum et ad non peccandum*. Na tak krańcowo indeterministyczne, nie uwzględniające natury nabytej ani bagażu historii, pojęcie wolności nie mógł zgodzić się Augustyn, który we własnym życiu doznał siły nawyków i oporu dla dobrej woli. Analizując Rz 9, 10-29 o Bożym wyborze z łaski i potępieniu z prawa dochodzi do przekonania, że wola ludzka – zanim zacznie pełnić swe funkcje – jest skażona poprzez związek ze zdeprawowaną wolą Adama. Fakt narodzin i pokrewieństwa w naturze ludzkiej jest nośnikiem uczestnictwa w grzechu Adama. W konsekwencji grzech pierwotny zawierał

²⁴ *Contra Felicem* 8. Cyt. za: R i c o e u r. *Grzech pierwotny* s. 203.

jakby dwie prawdy, które trudno połączyć. Z jednej strony chciano zachować wolność człowieka, z drugiej zaś, „aby zwalczać tezę Pelagiusza o zwykłym n a ś l a d o w a n i u Adama przez resztę ludzi, trzeba będzie szukać w «poczęciu» – *per generationem* – sposobu przekazywania owej *infekcji*, choćby za cenę reaktywowania starych skojarzeń właściwych świadomości archaicznej, wiążącej seksualność ze zmasą. Tak to wykryta-
lizowała się koncepcja dziedzicznej winy, która obejmuje w nietrwałym związku pojęciowym kategorię prawną – dobrowolny występki zasługujący na karę – oraz kategorię biologiczną – jedność rodzaju ludzkiego dzięki ciągłości pokoleniowej”²⁵

W takim ujęciu grzechu pierwotnego wyrażone jest indywidualne i wspólnotowe doświadczenie niemocy wobec siły zła. Ricoeur uważa jednak, że przez połączenie w idei grzechu pierwotnego dwóch niejednorodnych pojęć: biologicznego przekazywania winy przez rodzenie i indywidualnej odpowiedzialności za zło, ocieramy się o antygnostyczną gnozę. Mimo to Augustyn, według Ricoeura, jest głębszy od Pelagiusza, choć Pelagiusz wydaje się bardziej wiarygodny²⁶

IV ODPOWIEDŹ NA APORIE MYŚLOWEJ SYNTEZY ZŁA

Ani Pelagiusz, ani Augustyn nie odpowiadają – zdaniem Ricoeura – na sprzeciw wobec niesprawiedliwego cierpienia. Augustyn skazuje to pytanie na milczenie w imię winy ciężającej na rodzaju ludzkim. Pelagiusz zapomina o nim w ogóle. Będzie to charakteryzowało wszystkich, którzy preferują etyczną wizję zła lub pragną budować wielkie filozofie całości. Jedną z nich jest teodycea. Rozważa się w niej trzy twierdzenia: 1. Bóg jest nieskończenie dobry; zło istnieje. 2. Bóg nie jest odpowiedzialny za zło. 3. Stosuje się logikę niesprzeczności i systemowej całości. W tym duchu Plotyn (204-270) twierdził, że porządek rodzi się z dysonansu, a nawet jest racją dysonansu. Harmonia świata jest wydobywana z przeszkód, a Opatrzność posługuje się różnymi rodzajami zła, choć ich nie tworzy. Leibniz (1646–1716) twierdził z kolei, że Bóg stworzył świat najlepszy z możliwych. Rozróżniając zło metafizyczne, fizyczne (cierpienie) i moralne (grzech) uważał, że zło fizyczne i moralne pochodzi z metafizycznego. Bóg

²⁵ R i c o e u r. *Grzech pierwotny* s. 210.

²⁶ T e n ż e. *Zło* s. 22-23.

stwarza byty przypadłościowe, skończone. Ze swej istoty charakteryzują się one działaniem niedoskonałym. Nie tylko cierpią, ale wykorzystując własną wolność cznią zło moralne.

Ricoeur uważa, że teodycealne dążenie do objęcia całości problemu zła skazane jest na niepowodzenie. „Skończony rozum, nie mogąc ogarnąć danych owego ogromnego rachunku, zbiera jedynie pojedyncze świadectwa przewagi doskonałości nad niedoskonałością w bilansie dobra i zła. Jakże silny musi być ludzki optymizm, aby utrzymywać, że bilans ów jest w sumie dodatni. [...] I właśnie nic innego jak to uroszczenie, aby dodatni bilans w równowadze dobra i zła budować na quasi-etycznej podstawie, okazuje się chybione, kiedy stajemy wobec różnych postaci zła, bólu, których nadmiaru – jak się wydaje – nie może zrównoważyć żadna znana doskonałość. I tym razem lament, skarga cierpiącego sprawiedliwego wniwecz obraca pojęcie zrównoważenia zła przez dobro, tak jak niegdyś obaliła ideę odpłaty”²⁷

Teodycea tryumfuje nie nad złem realnym, ale nad jego e s t e t y c z n y m u p i o r e m. Ricoeur chwali Kanta za bezlitosne rozprawienie się z teologią racjonalną i wypracowanie pojęcia zła radykalnego. Motyw upadku został tu przetransponowany w ideę przewrotnej, złej maksymy. Jednocześnie Ricoeur podziwia Kanta za przyznanie się do tego, że nie mógł znaleźć zrozumiałej racji dla zła moralnego. Kant jakby dostrzegł demoniczne podłoże wolności ludzkiej, choć nie przekroczył granic poznania. Zachował dystans między myśleniem i poznaniem przedmiotowym²⁸

Niestety, nie można tego – zdaniem Ricoeura – powiedzieć o wielkiej dialektyce Hegla (1770-1831), która miała być próbą wyjaśnienia tragizmu dziejów. Przewyciężona tu została – co prawda – abstrakcja etycznej wizji zła, ale za cenę rozmycia go w negatywności, włączonej w zwycięski postęp Ducha. „Los jednostek jest całkowicie podporządkowany losowi ducha narodu (*Volkgeist*) i Ducha świata (*Weltgeist*). Cel ostateczny (*Endzweck*) Ducha, a mianowicie całkowita aktualizacja (*Verwirklichung*) wolności, lepiej jest nawet widoczny w państwie nowożytnym, które dopiero powstaje. [...] Ironia heglowskiej filozofii dziejów na tym polega, że o ile przyjmujemy, iż nadaje ona zrozumiały sens wielkim dziejowym procesom [...], dzieje się to akurat w tej mierze, w jakiej usunięte zostaje zagadnienie

²⁷ Tamże s. 24-25.

²⁸ Tamże s. 26.

szczęścia i nieszczęścia. [...] Jeśli wielkie postacie historyczne nie są szczęśliwe, gdyż stanowią igraszkę historii, to cóż dopiero mówić o ofiarach anonimowych? Kiedy czytamy Hegla po katastrofach i nie dających się nazwać cierpieniach tego stulecia, to dokonane przez filozofię dziejów rozróżnienie między pocieszeniem a pojednaniem musi budzić wielkie zakłopotanie: im lepiej bowiem rozwija się system, tym bardziej ofiary spychane są na margines. Powodzenie systemu doprowadza do jego upadku”²⁹

Czyż więc nie można dokonać myślowej syntezy zła? Ricoeur jest przekonany, że problem zła nie jest jedynie problemem spekulatywnym. Wymaga zgodności między myśleniem, działaniem i duchową przemianą uczuć. W tym kontekście można zrozumieć uparty powrót Ricoeura do religijnego wyznania grzechów, ujmowania zła w perspektywie kerygmatycznej. Jeśli etyka nazywa zło dziełem wolności, wypaczeniem stosunku maksymy do prawa i niezgłębianą dyspozycją wolności, to nie można zapomnieć, że sama etyka musi być przyswajaniem wysiłku istnienia w całej jego rozpiętości: od niewoli po błogostan. Przez wysiłek istnienia Ricoeur rozumie afirmację istnienia, o którą trzeba walczyć. Nie można bowiem zapomnieć, że afirmacja obejmuje również to, co w bycie jest brakiem, pragnieniem tego, co inne. „Afirmacja bytu przedsięwzięta w braku bytu – oto wysiłek w swej najpierwotniejszej strukturze”³⁰

Stwierdzenie „ja jestem” niesie ze sobą wymaganie, które należy postawić z chwilą jego samouświadomienia. Dlatego pragnienie bycia jest bardziej źródłowe niż powinność moralna czy obowiązek. Znajduje to potwierdzenie w religijnym ujęciu etyki, czyli w związaniu wydarzenia Ewangelii z ludzką moralnością. Wzorem dla Ricoeura pozostaje św. Paweł, który wysnuł swoją teologię z konfliktu między prawem i łaską. Zadaniem dzisiejszej teologii pozostaje refleksja nad związkiem kerygmatu z pragnieniem bycia. Teologia jest interpretacją wydarzenia Chrystusa w dziejach. Tu dokonał się upadek i ocalenie poprzez śmierć i zmartwychwstanie Sprawiedliwego. Dla Ricoeura – filozofa – „Chrystus jest schematem nadziei; jawi się On wyobraźni mityczno-poetyckiej, która dotyczy zupełności pragnienia bycia”³¹

²⁹ Tamże s. 29-30.

³⁰ *Demityzacja oskarżenia*. W: T e n Ź e. *Podług nadziei* s. 224.

³¹ Tamże s. 229.

Dyskurs o złu powinien uwzględniać religijny wymiar etyki. Tylko wtedy dotyka promieni obietnicy i rozwija się pod znakiem nadziei. Zło umieszczone przed Bogiem przemienia dyskurs o złu w wyznanie grzechów. Ta przemiana nie tyle jest dodatkowym obciążeniem, ile odnowieniem więzi. W wyznaniu pojawia się bowiem *n a m i ę t n o ś ć d o m o ż l i w o ś c i* i realizuje się to oczekiwanie, które przynosi pojednanie *p o m i m o z ł a*. Dyskurs religijny zasadniczo zmienia treść świadomości zła. O ile dla etyka zło jest przede wszystkim wykroczeniem, naruszeniem prawa, to w obliczu Boga zło lokuje się głównie w „pretensji człowieka do panowania nad swoim życiem”³² Świadomość etyczna z trudem dochodzi do wiedzy, iż przekonanie o własnej sprawiedliwości jest gorsze od niesprawiedliwości. Wie o tym dopiero świadomość religijna, ponieważ w jej świetle pojawia się obietnica i nadzieja.

Spojrzenie wiary jest o wiele głębsze niż spojrzenie 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 ze świętym Pawłem w prawo nadobfitości”³³

W tej perspektywie łatwiej jest szukać odpowiedzi na pytanie: jak przeciwstawić się złu? Ricoeur w żaden sposób nie chce przez to powiedzieć, że rozwiązuje problem zła. Barth jest dla niego ostrzeżeniem. Barth ociera się o te same dylematy, które zrodziły teodyceę. Jeśli największym nieszczęściem dyskursu o złu jest kłamliwość przedwczesnych syntez, to nie trzeba oskarżać Boga o wszelkie zło ani też spekulować na temat zła w samym Bogu. Zacząć trzeba od eliminowania przemocy. „Odejmiemy – pisze Ricoeur – cierpienie zadawane ludziom przez ludzi, a zobaczymy ile go zostanie wówczas w świecie”³⁴

Musimy jednak przyznać, że nawet po tej operacji zostaną choroby, klęski żywiołowe, starzenie się, śmierć. W tej materii Ricoeur pozostawia trzy rady. Po pierwsze, każdy musi próbować zmieniać swoje czucie, o ile ono stanowi pożywkę dla lamentu i skargi. Chodzi o to, aby intelektualną aporię uczynić produktywną. By tak się stało, nie można obwiniać siebie

³² Tamże s. 274.

³³ Tamże s. 275-276.

³⁴ *Zło* s. 35.

lub innych. Trzeba jasno powiedzieć sobie: cierpienie jest niezasłużone, Bóg tego nie chciał. Po drugie, należy dopuścić do głosu niecierpliwość nadziei. Może się ona wyrazić w skardze rzuconej przed Boga, tak jak to się stało w okrzyku psalmisty: *Dopokąd Panie?* Wreszcie w trzeciej fazie uduchowienia lamentu przemiany uczuć człowieka cierpiącego następuje odkrycie wiary w Boga wbrew złu. „Na tym polega cud Logosu, od niego pochodzi wsteczny ruch prawdy: z cudu rodzi się konieczność, która zwracając się wstecz umieszcza zło w świetle bytu. To, co w danej teodycei było elementem fałszywej wiedzy, staje się racją nadziei; konieczność, której szukam, jest najwyższym, racjonalnym symbolem, jaki może zrodzić tego typu pojmowanie nadziei”³⁵

BIBLIOGRAFIA

- R i c o e u r P Le volontaire et l'involontaire. Paris: Aubier 1950.
- R i c o e u r P.: Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie. Wybór, oprac. i wprowadzenie S. Cichowicza. Warszawa: Pax 1985.
- R i c o e u r P Symbolika zła. Przeł. S. Cichowicz, M. Ochab. Warszawa: Pax 1986.
- R i c o e u r P Język, tekst, interpretacja. Wybór pism. Wybrała K. Rosner. Warszawa: PIW 1989.
- R i c o e u r P.: Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia. Wybrał i opr. S. Cichowicz. Warszawa: Pax 1991.
- R i c o e u r P Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii. Wstępem opatrzył P Gisel. Warszawa: Pax 1992.
- L a p l a n t i n e F.: Le philosophe et la violence. Vendome: Presses Universitaires de France 1976.
- R o s n e r K.: Paul Ricoeur – filozoficzne źródła jego hermeneutyki. W: P Ricoeur. Język, tekst, interpretacja. Wybór pism. Warszawa: Pax 1989 s. 5-60.
- S e w e r y n i a k H. Korzenie zła. Wyzwanie Paula Ricoeura. „Chrześcijanin w świecie” 20:1988 nr 6 s. 87-101.

³⁵ P R i c o e u r. *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna* – I. W: T e n z e. *Egzystencja i hermeneutyka* s. 104.

EVIL ACCORDING TO PAUL RICOEUR

S u m m a r y

Ricoeur's theory of interpretation has always revolved around the questions about human existence. Therefore it reflects a lot on evil. The author shows the specific character of Ricoeur's thinking according to symbols in which one wants to discover the effort of existence and a desire to be through works. His interpretation allows him to overcome the ethical vision of evil and come closer to the paradox of the *enslaved will of man*. The symbol of stigma reveals the positive character of evil as well as its external and internal dimensions. In this context one can easily understand why Ricoeur was so interested in Adam's myth and Christian dogma about the original sin. The paper highlights the wealth of meanings of the Adam myth and their importance in the overcoming of the speculative-theodyceal attempts to understand evil. Ricoeur forcibly shows that the discourse about evil may not do without the religious dimension of ethics. Only then does it teach the *ray of promise* and the *horizon of hope*.

Translated by Jan Kłós