

GRAŻYNA LUBOWICKA

Uniwersytet Wrocławski

**CO TO ZNACZY BYĆ PODMIOTEM
ODPOWIEDZIALNOŚCI MORALNEJ?
Cogito zranione i moralność bez fundamentów
w filozofii Paula Ricoeura**

Jakie są szanse koncepcji podmiotowości, jakie perspektywy ujawnia filozofia Paula Ricoeura, biorąc pod uwagę sytuację filozofii współczesnej (ponowoczesnej?, postmodernistycznej?). Chcę postawić to pytanie, mimo że sam Ricoeur unika i zawsze unikał obrachunkowych dyskusji z nowoczesnością oraz ustanawiania granic. We wstępie do *Soi-même comme un autre*¹ Ricoeur określa miejsce - epistemiczne oraz ontologiczne zarazem - swojej koncepcji *Cogito* jako odległe w równym stopniu od dyskursu samougruntowania podmiotu w absolutnej pewności, który reprezentuje Kartezjusz, oraz od Nietzscheańskiego dyskursu kłamstwa, rozproszenia i iluzji, jakie dotyczą zarówno *Cogito*, jak i wszelkie jego wytwory. Ricoeur nie oskarża nowożytnego podmiotu o przemoc, o owo nieszczęsne powiązanie woli prawdy z wolą wiedzy i wolą panowania, nie przeprowadza osądu nad nowoczesnością, warto jednak zwrócić uwagę na samo sformułowanie problemu: chodzi o miejsce ontologiczne - bo Ricoeur w nowy sposób rozwiązuje kwestię tożsamości podmiotowej różnej od tożsamości substancjalnej - oraz o miejsce epistemiczne - a więc postawiona jest również kwestia prawdziwości i rodzaju wiedzy, jaką podmiot uzyskać może o sobie samym, a jednocześnie kwestia refleksji, odniesienia do samego siebie. Być może refleksja oddzielona już teraz od przedstawienia oraz bezpośredniej intuicji i przeniesiona na inną płaszczyznę, tym razem moralną, nie będzie już tak arbitralna i niebezpieczna, jak to prezentowały postmodernistyczne interpretacje nowoczesności.

Punkt wyjścia stanowi zatem stan rzeczy w filozofii ponowoczesnej, i tutaj wydobyć chcę na plan pierwszy dwie istotne tendencje wyłaniające się z krytyki nowożytnego *Cogito*: podmiot rozbity, pozbawiony autonomii i pewności - *Cogito* zranione oraz moralność bez fundamentów, a więc słaba i krucha - moralność pęknięta. W książce Ricoeura te dwie tendencje zostają połączone, moralność znajduje wsparcie - z braku innego - w koncepcji podmiotowości, a *Cogito* zranione występuje tutaj jako podmiot odpowiedzialności moralnej. Co daje to powiązanie moralności i podmiotowości?

Filozofia ponowoczesna uznaje konieczność rozróżnienia moralności i etyki, utożsamiając tę pierwszą z powszechnością nakazu lub obowiązku

¹ P. Ricoeur: *Soi-même comme un autre*. Paris 1990.

i uznając ją za atrybut nowożytnego rozumu wraz z jego pretensjami do ugruntowania i uniwersalności, tej drugiej pozostawiając natomiast mglisty obszar przekonań, nieokreślonego poczucia odpowiedzialności, wieloznaczności *doxa*. Zygmunt Bauman, podtrzymując to rozróżnienie, proponuje przesunięcie w ponowoczesnych rozważaniach punktu ciężkości z moralności na etykę, a dokładniej w jego przypadku na Levinasowską etykę odpowiedzialności za Innego, przy tej okazji odwołuje się do tego, co nazywa zakorzenionym w ludzkim istnieniu „nagim faktem moralnego impulsu, moralnej odpowiedzialności”, do „tajemnicy prawa moralnego we mnie”, do instancji moralnej w „serdecznym pozwoleniu duszy”, do „wymogu posiadania sumienia”, do nieokreśloności i braku standardów uniwersalnych odpowiedzialności, którą „tylko czujemy”². Wyzbyty uniwersalnych standardów impuls moralny? Głos sumienia? Poczucie moralne jest kruchym fundamentem. Co właściwie może nam powiedzieć, gdy podjąć musimy konkretną decyzję moralną?

1. *Cogito zranione.* Ricoeur określa swoją koncepcję podmiotu mianem *Cogito zranionego*. Jest ono zranione przede wszystkim dlatego, że wyrzekło się nowożytnych ambicji pierwszego fundamentu i podstawy poznania przedmiotowego, wyrzekło się tożsamości substancjalnej i bezpośredniej refleksji. Zamiast tożsamości substancjalnej (*idem*) Ricoeur proponuje zatem tożsamość *ipse*, zamiast autonomii od Inności, zamiast bezpośredniej refleksji inny rodzaj samoodniesienia. Jednakże, jak zobaczymy, Ricoeur podtrzymuje nie tylko ideę tożsamości, ale również ideę refleksji, chociaż sytuuje ją na innej niż poznanie przedmiotowe płaszczyźnie, a wraz z nią podtrzymuje pytanie o rodzaj wiedzy, jaką możemy o sobie uzyskać. Ta wiedza jest jednak naznaczona słabością, omylnością, nieprzejrzyistością, wątpliwościami, ma wymiar prawdziwości, który należy już nie do sfery pewności, ale do sfery *doxa*, do sfery wiary, zaufania i wiarygodności. Ricoeurowskie *Cogito* jest mocno zranione, ale przecież nie całkiem jeszcze rozbite.

Na koncepcję *Cogito zranionego* przedstawioną w *Soi-même comme un autre*, która jest jednocześnie w zamierzeniu autora hermeneutyką Jaźni, składają się trzy najważniejsze intencje Ricoeura, będące również przewodnimi motywami całej książki.

Pierwszą intencją, jaką proponuje Ricoeur, jest zastąpienie podmiotu Ja danego sobie w swym akcie samougruntowania za pomocą bezpośredniej refleksji przez Jaźń (*Soi*). W odróżnieniu od samostanowiącego się Ja, Jaźń nie jest już raz na zawsze dana, nie jest stała, lecz musi być wciąż na nowo tworzona, wciąż od nowa konstytuowana.

² Fragmenty cytowane z: Z. Bauman: *Etykaponowoczesna*. Warszawa 1996, s. 49.

Drugą intencją, jaką proponuje Ricoeur, jest rozróżnienie dwóch sposobów zachowania tożsamości podmiotu, czyli utrzymywania jego ciągłości w czasie, rozróżnienie tożsamości typu *idem*, tożsamości substancjalnej właściwej dla podmiotu rozumianego jako Ja oraz tożsamości typu *ipse* właściwej tylko dla Jaźni. Tożsamość typu *ipse* jest takim sposobem trwania podmiotu w czasie, który nie wymaga poszukiwania i zakładania jakiegoś stałego substratu, który, mimo upływu czasu, pozostanie bez zmian. Bliższe określenie tożsamości *ipse* znajduje Ricoeur w *Byciu i czasie* Martina Heideggera, gdzie przypisana zostaje ona *Dasein* w jego wyróżnionym sposobie bycia, byciu autentycznym, a opisuje ją kategoria *Selbstständigkeit* - stałość siebie, wierność sobie, autonomia. *Selbstständigkeit* nie pokazuje *Dasein* jako stałego substratu czy fundamentu, ale wskazuje, jak *Dasein* może (powinno) stawać się tym fundamentem. *Dasein* jako Jaźń autentyczna nie trwa, lecz staje się sobą, tożsamość *Dasein* nie jest dana, konstytuuje ją *Dasein* samo, ale równie szybko może ją utracić. Jest ona ustanawiana w wysiłku bez końca i bez możliwości osiągnięcia ostatecznego rezultatu. W ten sposób pozostaje ona dla nas - dokładnie tak jak i sama podmiotowość (Jaźń) - jedynie zadaniem, wymaganiem, celem, ideą do zrealizowania. W koncepcji Heideggera tożsamość *ipse* ma sens wyłącznie ontologiczny, wskazuje bowiem na sposób bycia *Dasein*. Możemy jednak postawić jeszcze pytanie, jakie są warunki i jakie jest właściwie kryterium bycia Jaźnią, czyli innymi słowy, skąd wiemy, że nią jesteśmy czy też że ku niej zmierzamy?

Trzecią intencją, jaką proponuje Ricoeur, jest określenie Jaźni wraz z relacją do tego, co inne niż Jaźń, w relacji do Inności. Celem tej intencji jest bowiem ostatecznie rozbicie autonomii, immanencji, zamknięcia nowożytnego Ja, które konstytuuje przedmioty swojego poznania. Zamiast tego, filozofia współczesna wprowadza jako podstawową kategorię Inności. Inność nie jest czymś wobec Jaźni zewnętrznym, co można by ująć i przedstawić, ale wplata się w samą Jaźń, stanowiąc całą jej treść i pozostając u źródła jej konstytucji. *Cogito* zranione, jeśli metafora ta nie ma pozostać pusta, to *Cogito* dotknięte przez Inność. Jeżeli Jaźń jest ustrukturyzowana przez Inność, ona sama okazuje się już tylko otwarciem, *ek-stasis*, warunkiem i pozwoleniem, aby Inność mogła w nią wkroczyć, wysiłkiem, powiedziec można, stawania się tą Innością. Inność wskazuje na radykalną otwartość Jaźni, na jej zależność od zewnętrzności, z drugiej zaś strony podmiot, który się konstytuuje w powiązaniu z Innością, nie może już być utożsamiany z aktem samougruntowania, z niebezpiecznym, uzurpatorskim i uzurpującym, dumnym Ja. Kategoria Inności, charakterystyczna szczególnie dla współczesnej filozofii francuskiej, pozwala właśnie na rozbicie autonomii nowożytnej podmiotowości. W filozofii współczesnej napotkać możemy

kilka rodzajów Inności: Inność bycia-w-świecie, Inność ciała własnego, Inność Innego, Inność sumienia.

Dodajmy na koniec, że zgodnie z tradycją nowożytną najważniejszą cechą podmiotowości była jej zdolność do uchwycenia siebie, a więc samoodniesienie, refleksja. Ideę refleksji jako zasady i istoty podmiotowości zamierza utrzymać również Ricoeur. Ale wraz z problemem refleksji należy podjąć pytanie o rodzaj wiedzy, jaką dzięki niej możemy uzyskać. Jeżeli bowiem refleksja pozwala na określenie tylko struktury podmiotowości, to pozostaje ona jeszcze kategorią czysto spekulatywną, konieczne jest ponadto określenie rodzaju i kryterium wiedzy, wymiaru prawdziwości, innymi słowy, odpowiedź na pytanie dlaczego, jak i skąd wiemy, że jesteśmy tożsamością *ipse* czy też, w języku Heideggera, Jaźnią autentyczną - chociaż oczywiście wiedza ta jawi się teraz jako omylna i krucha, nieprzejrzysta i naznaczona niepewnością. Tę wiedzę o sobie, o konstytucji podmiotu odpowiedzialności moralnej określa Ricoeur mianem poświadczenia. Czy możliwe jest zatem powtórzenie nowożytnego schematu refleksji, chociaż na innej płaszczyźnie?

2. Polisemia Inności. Poświadczenie— główna kategoria *Soi-même comme un autre* - jest wyrazem doświadczenia Jaźni w jej relacji z Innością, ale pozostaje jeszcze pytanie, z jaką kategorią Inności należy je powiązać?

Analiza różnych odmian relacji Jaźni i Inności podjęta zostaje przez Ricoeura na dwóch planach dyskursu filozoficznego jednocześnie - na planie spekulatywnym i fenomenologicznym. Celem badania na planie fenomenologicznym jest opis różnorodnych doświadczeń pasywności, które wplatają się w sens samej Jaźni. Pasywność jawi się tutaj jako uwe wnętrzenie i doświadczenie Inności; to doświadczenie Inności „przeżytej”, „odczutej”, jest zarazem doświadczeniem obcości albo też poświadczenie Inności. Poświadczenie wskazuje zatem na pasywną stronę Inności, jest wymiarem epistemicznym, albo też prawdziwościowym jej doświadczenia. **O** ile więc analiza fenomenologiczna oraz poświadczenie opisuje, co i jak możemy „wiedzieć” o Inności, to głównym zadaniem na planie spekulatywnym jest wskazanie, jaka kategoria Inności odpowiada konkretnemu fenomenologicznemu doświadczeniu pasywności. Dyskurs spekulatywny jest, w zamierzeniu Ricoeura, również dyskursem ontologicznym ze względu na to, że przedmiotem tego badania jest, podobnie jak u Heideggera, sposób bycia Jaźni. Efektem tego badania relacji Jaźni z Innością (różnymi kategoriami Inności) jest ostatecznie polisemia tej kategorii oraz założenie wielości możliwych relacji pomiędzy Jaźnią i Innością. Ta polisemia pozwala w konsekwencji, zdaniem Ricoeura, zapobiec jej niekrytycznej redukcji do jednej tylko formy, do jednej unifikującej figury Inności, która, dodajmy, mogłaby zastąpić - i byłaby jego odwróceniem - prymat i dominację nowożytnego Ja.

Celem Ricoeura jest badanie relacji Jaźni z każdą z kategorii Inności. Aby więc bliżej określić istotę *Cogito* zranionego, podejmuje on analizę trzech figur Inności, które należą do jego struktury: Inność ciała własnego lub obcość bycia-w-świecie, Inność Innego, Inność sumienia. I o ile Inność ciała własnego pokrywa się z całym spektrum pasywności relacji do Innego, Ricoeur zmierza do wprowadzenia obok nich trzeciej i oryginalnej kategorii Inności - Inności sumienia, która umożliwi zachowanie rozproszenia i polisemii tych kategorii, a jednocześnie pozwoli na wyodrębnienie podmiotowości.

Inność ciała własnego lub też obcość bycia-w-świecie ma walor paradygmatyczny z tego względu, że jej fenomenologiczne ujęcie stanowi jednocześnie opis doświadczenia Inności, a więc wymiaru pasywności. Koncepcja ciała własnego obejmuje w fenomenologii Husserla ten obszar, gdzie możliwe się staje zerwanie z problematyką konstytucji opartej na świadomości intencjonalnej. Poznanie za pośrednictwem ciała własnego daje co prawda fenomen, ale nie przedmiot, to typ doświadczenia, gdzie Ja „wcielone” otwiera się i wystawia na świat - jako jego biegun, odbiorca, ale nie autor konstytucji sensu; świat jest tylko doznany, przyjęty, nie zależy on od Ja. To uświatowienie *ego* powoduje zarazem, że spontaniczność Ja przekształcona zostaje w doświadczenie donacji, recepcji. Ciało własne zawsze pozostaje niezależną od Ja i najbardziej pierwotną sferą realizacji każdej inicjatywy, zamiaru, czynu, wskazuje na pasywność najbardziej wewnętrzzną, która poprzedza każdą inicjatywę.

Ciało własne ma wymiar Inności przede wszystkim dlatego, że pozostaje pierwotną i uprzednią sferą realizacji każdej możliwości. „Mogę” ciała własnego nie pochodzi od „chcę”, ale daje mu podstawę. Ciało własne stanowi paradygmat Inności również z tego powodu, że ono samo i jego „mogę” jawi się jako coś, co do nas nie należy, co niejako nas poprzedza i co nigdy nie było przedmiotem naszego wyboru. Ciało własne jest paradygmatem Inności także dlatego, że ujawnia radykalną otwartość, czyli skończoność podmiotu wcielonego. Z jednej strony oznacza to konieczność oddania się temu, co już jest dane, co już jest obecne, co pozostaje zewnątrz, ale nie pozwala się zamknąć w syntezie przedmiotowej, z drugiej strony *ego*, Jaźń rozumiana czy też doświadczana jako ciało własne okazuje się jedynie samą otwartością, warunkiem i pozwoleniem, aby to, co Inne, mogło w nią wkroczyć.

Doświadczenie ciała własnego stanowi rodzaj percepcji nas samych, chociaż nie jest ona oczywiście bezpośredniąrefleksją. Dzięki pośrednictwu ciała własnego możemy uchwycić siebie, ale poniekąd na drodze okrężnej, doświadczenie ciała własnego jest więc zarazem doświadczeniem obcości, obcości siebie samego, obcości własnej Jaźni. *Ego* poprzez ciało własne jawi się jako Inne, obce. Jednak dzięki ciału własnemu możemy się ująć, poznać,

możemy mieć o sobie jakąś wiedzę (wiedzę o konstytucji siebie jako Jaźni), i jest ona efektem refleksywnego zwrotu. Pod postacią Husserlowskiego opisu ciała własnego, Ricoeur podejmuje zatem ideę refleksji, ale już teraz pogodzonej z własnym brakiem pewności, z nieadekwatnością, dysproporcją, z kruchością i niestabilnością swojej wiedzy. Czy możliwe jest takie powtórzenie?

Charakter Inności ciała własnego może być, zdaniem Ricoeura, wyrażony również za pomocą Heideggerowskich egzystencjałów z *Bycia i czasu*, takich jak faktyczność i rzucenie, czyli jako obcość bycia-w-świecie, które wskazują zarówno na otwarty charakter bycia, jak i na skończoność egzystencji zawsze już naznaczonej Innością. W interpretacji Heideggera faktyczność i rzucenie mówią o niemożności wyjścia poza uwarunkowanie, które jednak nie przez nas samych zostało nam dane, o konieczności podjęcia egzystencji, której źródłem nie jesteśmy my sami, o wydaniu na wybór, na konieczność wyboru, ale i na odpowiedzialność wobec siebie. *Dasein* istnieje ze-względu-na-samego-siebie, jego koniecznością, jego powołaniem jest jego własna egzystencja. *Dasein* nie może od tego obowiązku się uchylić, zawsze musi w jakiś sposób być. Zawsze musi zdecydować i zawsze musi ponieść ciężar tego wyboru. Kondycja *Dasein* to nic innego, jak otwieranie się na bycie, a więc zgoda na wybór - wybór wolny, lecz zawsze nieodłączny od właściwego mu otwarcia i rzucenia. Kondycja bytowania *Dasein* polega na jego otwartości, eks-pozycji, na konieczności wystawienia się na „tu”, na podjęcie ciężaru bycia, można ją określić zatem jako relację do bycia jako Inności. Rozumiejąc samo siebie, *Dasein* ująć się musi już wraz z relacją do bycia, jako już wpisane w relację do Inności. Tego rzucenia, tego otwarcia *Dasein* sobie nie wybiera. Idea otwartości, nie-panowania, idea pewnej negatywności nieodłącznej od *Dasein* wyraża się u Heideggera również w kategorii winy lub długu (*Schuld*). *Dasein* zawsze jest zadłużone, co oznacza, że egzystując musi przyjąć Inność i musi pogodzić się z Innością. Wina-dług oznacza w koncepcji Heideggera zależność wobec własnego bycia, zależność od Inności. Egzystencja *Dasein* z gruntu naznaczona jest pasywnością. Wybór Jaźni autentycznej *Dasein* nie jest aktem spontanicznym, ale świadectwem pasywności, wydziedziczenia, nie-kontroli. Innością jest oczywiście samo bycie *Dasein*, nie ma u Heideggera problemu Innego i relacji intersubiektywnej, nie ma więc wymiaru moralnego; *Dasein* ponosi odpowiedzialność jedynie samo za siebie.

Zdaniem Ricoeura, *Cogito* zranione może być utożsamione z podmiotem odpowiedzialności moralnej, ale tylko wtedy, gdy ta odpowiedzialność rozumiana będzie nie tyle jako odpowiedzialność za siebie i swe bycie (bo wtedy sprowadza się ona ostatecznie do obcości bycia-w-świecie), co za Innego, a zatem podstawową i najważniejszą kategorią powinna być Inność Innego. Dopiero Inność relacji intersubiektywnej pozwala na otwarcie pro-

blematyki etycznej. Wraz z opisem doświadczenia Innego postawić jednak trzeba dwa powiązane ze sobą pytania. Co znaczy Inny dla mnie? Co znaczy, że Inny staje naprzeciw mnie, czego ode mnie wymaga? Wreszcie, jaką ja sam mam przyjąć postawę wobec Innego? Innymi słowy, w jaki sposób, w jakich modalnościach sensu mam uznać fakt egzystencji Innego? Dlaczego właściwie, zdaniem Ricoeura, dopiero odpowiedzialność za Innego nadaje podmiotowości (i pasywności sumienia-poświadczenia) sens moralny?

Opis doświadczenia Innego przedstawiony został przez Ricoeura w kategoriach zaczerpniętych z filozofii Emmanuela Lévinasa, która wydobywa na plan pierwszy nakaz moralny, zobowiązanie. Doświadczenie Innego ma dla Lévinasa charakter radykalny, czemu służą dwa założenia: z jednej strony, absolutna separacja po stronie Ja, które niewyodrębnione jeszcze od Jaźni pozostaje zamknięte i zablokowane, z drugiej zaś strony, odsunięcie i oddalenie Innego aż po wymiar absolutnej zewnętrżności. Relacja intersubiektywna jest właściwie a-relacją, całkowitym zerwaniem. Radykalna zewnętrżność Twarzy Innego służy tutaj nie tylko odejściu od fenomenologicznych założeń przedmiotowej konstytucji sensu Innego (jest ona epifanią, fenomenem, a nie sensem przedmiotowym), ale oznacza również, że Inny zachowuje wyłączną inicjatywę w konstytucji Jaźni. Ta a-relacja jest także asymetryczna.

Twarz Innego ma zatem status wyjątkowy, ma wymiar zewnętrżności i wysokości zarazem. Zewnętrżności, bo nie jest dostępna poznaniu, nie jest przedstawieniem; wysokości, bo przybiera ona zawsze formę mistrza i nauczyciela, którego słowo jest pouczeniem i nakazem. Przyjęcie odpowiedzialności tożsame jest zatem z otwarciem się w „pasywności najbardziej pasywnej”, a jednocześnie wycofaniem, totalną negacją siebie. Jaźń jest samym faktem ekspozycji. Epifania Twarzy Innego oznacza dla nas wezwanie do odpowiedzialności, nakaz bycia odpowiedzialnym za Innego, ma więc sens moralny. To bezpośrednio moralne wezwanie do odpowiedzialności za Innego jest tutaj równoznaczne z konstytucją Jaźni. Odpowiedź na to wezwanie: „oto jestem”, „*me voici*” jest podmiotem w koncepcji Lévinasa, oznacza konstytucję podmiotowości moralnej.

Podobnie jak *Dasein*, Lévinasowski podmiot, „*nie voici*” nie jest niczym więcej, jak tylko ekspozycją. I o ile *Dasein* eksponuje się na bycie, to „*me voici*” otwiera się na Innego, jednakże w odróżnieniu od *Dasein*, ekspozycja ta jest bezwarunkowa, Lévinasowski podmiot nie ma możliwości wyboru. „Imperatyw kategoriyczny: bez względu - jeśli tak można powiedzieć - na jakąkolwiek swobodnie podjętą decyzję. [...] Posłuszeństwo jest właściwym sposobem wysłuchania przykazania”³. „W tej bliskości Twarzy podporząd-

³ E. Lévinas: *Diachronie et représentation*, w: J. Greisch i J. Rolland (red.): *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*. Paris 1993, s. 462; tekst ten znajduje się również w: E. Lévinas: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris 1991, s. 177-170.

kowanie poprzedza decyzję⁴. Czy w tej sytuacji podmiot może uczynić coś jeszcze? W *Autrement qu'être* jeden z ostatnich rozdziałów poświęcony jest problematyce świadectwa (*témoignage*). Jaźń nie jest tematyzowana, lecz poświadczana. Jaźń poprzez swoją ekspozycję daje świadectwo prawdziwości - Inności Innego.

Lévinas pokazuje wartość absolutną egzystencji Innego, jego Twarz stanowi dla Ja bezwzględny nakaz moralny, wezwanie do odpowiedzialności. Inność Innego jest dla Jaźni źródłem konstytucji, jest miejscem obowiązku i przykazania. Relacja intersubiektywna wprowadza wymiar etyczny konstytucji Jaźni. Nakaz moralny oznacza dokładnie bycie wezwanym do odpowiedzialności przez Innego. Ale Lévinas przyznaje prymat w tej relacji etycznej wyłącznie inicjatywie Innego, dla Jaźni pozostawia już tylko (bezwolne) danie odpowiedzi na to wezwanie. Lévinas przekłada, jak widzimy, Heideggerowskie pojęcie długu-winy na ideę odpowiedzialność za Innego, dla obydwu filozofów źródłem konstytucji Jaźni jest bycie wezwanym przez Inne. Jednak dla Heideggera to wezwanie nie ma wymiaru nakazu, bo nie ma w nim żadnej moralnej treści, Inne jest obcością bycia-w-świecie *Dasein*, zależnością od bycia. Dla Lévinasa wezwanie przez to, co Inne (dług) jest nakazem, o ile jest zależnością od Innego, postawieniem w stan odpowiedzialności za Innego. Jedynie zatem przywrócenie znaczenie intersubiektywnego długu i odpowiedzialności pozwala zrozumieć poświadczenie jako nakaz, a zatem ująć je w wymiarze moralnym. A zatem status moralny podmiotu jest możliwy dopiero wtedy, gdy Inny stoi u źródła jego wezwania. Jeżeli zadłużony jestem wobec Innego. Jeżeli to Inny czyni mnie odpowiedzialnym.

Inny, czyniąc mnie odpowiedzialnym, staje się źródłem moralnego nakazu. Ale co znaczy dla mnie nakaz? I, powtarzamy pytanie, co ja sam mogę uczynić? Czym ma być ta odpowiedź na wezwanie Innego? Na czym więc - z mojej strony - ma polegać uznanie egzystencji Innego? Żeby Lévinasowski podmiot mógł przyjąć odpowiedzialność, musi wszakże ją zrozumieć. Musi chcieć i musi umieć dać odpowiedź. Musi przyjąć to wezwanie. Inaczej sama ta podmiotowość pozostanie pusta. Pozbawiona odpowiedzi będzie tylko bezwolnym poświadczeniem inicjatywy Innego. Czy w takim razie Inny nie wystarczy sam sobie? Po co jeszcze Jaźń, która tylko słucha i tylko jest posłuszna? Czyż nie jest to odwrócenie wagi kategorii i dominacja - tym razem - Inności? Ricoeur uważa - i to jest najistotniejsza teza jego koncepcji *Cogito* - że obok Innego, który wzywa nas do odpowiedzialności, niezbędna jest jeszcze ze strony Jaźni zdolność przyjęcia wezwania i dania odpowiedzi, co oznacza zarówno otwarcie Jaźni, jak i interioryzację wezwania Innego - aż po uczynienie nakazu swym własnym, aż po uczynienie go

⁴ Ibid., s. 461-462.

przekonaniem, a tym samym - poświadczeniem; zdolność przyjęcia, która stanowi tutaj strukturę otwarcia, strukturę refleksywną, strukturę Jaźni. Wielość kategorii Inności uwzględnić powinna, zdaniem Ricoeura, zarazem Inność Innego, jak i Jaźń zdolną do odpowiedzi, oraz pasywność właściwą tej interioryzacji. Dlatego też konieczne jest utrzymanie polisemii kategorii Inności, a więc dodanie jeszcze jednej kategorii - Inności sumienia, której pasywność stanowi poświadczenie i której nie ma właściwie w koncepcji Lévinasa. W jaki sposób opisać odrębną od pasywności relacji intersubiektywnej pasywność sumienia-poświadczenia?

3. Sumienie jako poświadczenie. Próba wprowadzenia sumienia jako trzeciej kategorii Inności obok Inności ciała własnego i Inności Innego jest próbą odnalezienia odrębnego doświadczenia pasywności, któremu tę kategorię będzie można przypisać. Ricoeur czyni to, odwołując się do koncepcji Heideggera, który w *Byciu i czasie* podejmuje zamiar wydobywania szczególnego charakteru głosu sumienia wraz z jego specyficzną odmianą pasywności.

Heidegger wskazuje na dwa podstawowe rodzaje bycia *Dasein*: bycie autentyczne jako uprzywilejowane, bo jest ujęciem *Dasein* najbardziej źródłowym, rozumieniem *Dasein* w całości i bycie nieautentyczne równoznaczne z rozproszeniem i zatrątem *Dasein* w Się. Gwarantem bycia autentycznego jest zdecydowanie, ale - jakie jest jego kryterium? Innymi słowy, skąd i w jaki sposób *Dasein* o tym „wie”? Nie wystarczają do tego ontologiczne możliwości, twierdzi Heidegger, ale konieczne jest jeszcze poświadczenie wywiezione z własnej możliwości bycia *Dasein*. Poświadczenie, podobnie jak świadectwo w koncepcji Lévinasa, to rodzaj „wiedzy”, jaką może *Dasein* uzyskać o sposobie bycia, jaki podejmuje, oraz jedyne jego kryterium. Poświadczenie, które daje *Dasein* do zrozumienia jego własną możliwość autentycznej egzystencji, dane jest przez głos sumienia (*Stimme des Gewissens*). Sumienie jest więc dla Heideggera poszukiwanym miejscem poświadczenia, wskazuje, że i *Dasein* jest Jaźnią autentyczną, a więc istnieje na sposób *ipse*. Heidegger pozwala jednocześnie zrozumieć, czym jest sumienie jako kategoria Inności, poprzez wydobywanie na plan pierwszy specyficznego doświadczenia pasywności, a przede wszystkim szczególnego charakteru obcości, jaki właściwy jest dla głosu sumienia.

Sumienie rozumiane jako poświadczenie powiązane zostaje z samą konstytucją Jaźni *Dasein*, bowiem to właśnie w wyniku impulsu, poruszenia, wezwania poprzez głos sumienia *Dasein* zdolne się staje wydobyć z anonimowości Się. Wezwanie równoznaczne jest z przerwaniem panowania Się, a więc wyjściem z Się, wyborem własnej Jaźni. Możliwość słyszenia i rozumienia przez *Dasein* głosu sumienia opiera się na radykalnym przeciwstawieniu dwóch odmian mowy: mówienia (gadaniny) zagubionego w Się oraz wewwania sumienia, które Heidegger utożsamia z metaforą mowy o szcze-

gólnym charakterze - mowy, która pozbawiona jest treści, nie głosi nic, jest milczeniem, ciszą, ale mimo to zachowuje bezwarunkowy charakter. Zrozumienie mowy-wezwania sumienia- możliwe jest właśnie dzięki jej odmienności od mówienia (gadaniny), budzi ono słyszenie, które ma charakter odmienny niż słuchanie zagubione w Się. Jest anty-gadaniną, przerywa ją. Bezwarunkowy charakter wołania sumienia, mimo że przecież nie mówi ono nic, ma zatem źródło w tym, że - jako milcząca - nie włącza się do sfery publicznej gadaniny, tym samym nie dopuszcza dyskusji, repliki, uchylenia, wątpliwości, a zatem zmusza *Dasein* do zamilknięcia. Zamilknięcie oznacza wyjście z Się. Milczenie stanowi jednocześnie specyficzny moment otwarcia *Dasein*.

Jednakże, i to wydaje się najważniejsze w analizie Heideggera, owemu przerwaniu, wtargnięciu głosu sumienia towarzyszy moment nagłego wstrząsu, poruszenia, wręcz uderzenia, które dopiero otwiera nowe możliwości rozumienia. Poprzez wołanie sumienia *Dasein* zostaje gwałtownie pchnięte ku swemu byciu najbardziej własnemu, mimo że wcale sobie tego nie wybiera. Wołanie sumienia jawi się jako akt, który nie jest naszym dokonaniem. „«Coś»” wzywa - pisze Heidegger - wbrew oczekiwaniom, a nawet wbrew woli⁵. *Dasein* poruszone zostaje przez głos inny, obcy, nad którym nie panuje. Ale to wołanie przychodzi przecież od samego *Dasein*. W samym wnętrzu *Dasein*, zauważa Ricoeur, Heidegger rozpoznaje wymiar wyższości i obcości jednocześnie. „Wołanie idzie ze mnie, a jednak mnie przekracza”⁶. Nie mamy nad nim kontroli. Sumienie wzywa i wiąże, mimo nieokreśloności jego wezwania. Sumienie zgłasza się, mimo że tego nie chcemy i nie oczekujemy. Niepokojąca pewność wewnątrz nas samych. Dziwna asymetria relacji siebie do siebie. W tej strukturze głosu sumienia - wyższego i zewnętrznego zarazem - Heidegger odkrywa szczególną odmianę pasywności właściwej dla tego fenomenu, szczególną pasywność bycia wezwanym czy bycia związanym przez Inne, a więc inny jeszcze rodzaj doświadczenia obcości niż obcość Innego. Czy można ją powiązać z odrębną kategorią Inności? Heidegger jednakże, ze swojej strony, sprowadza treść głosu sumienia do nicości i nieważności, do egzystencjałów, które charakteryzują faktyczność i rzucenie, słowem do obcości bycia-w-świecie, która była już analizowana przy okazji Inności ciała własnego. Sumienie w jego interpretacji mówi o winie, o byciu-w-długu - wobec samego siebie. Heidegger nie przyznaje zatem odrębnego miejsca Inności sumienia, a zatem, podobnie jak i Lévinas, pozostaje przy jednej tylko kategorii Inności.

W koncepcji Heideggera sumienie nie ma wymiaru nakazu, bo wyzbyte zostaje wszelkiej moralnej treści. Głos sumienia jest pusty, jest nieokreślono-

⁵ M. Heidegger: *Bycie i czas*. Warszawa 1994, s. 389.

⁶ *Ibid.*, s. 387.

ny. Levinas wydobywa moralny charakter nakazu, ponieważ Inny stoi u źródła wezwania do odpowiedzialności, nie pozostawia jednak dla Jaźni żadnej autonomii, nie ma więc u niego poświadczenia. Ricoeur, wprowadzając pojęcie kategorii Inności, chciałby usytuować swoją koncepcję podmiotu pomiędzy tymi dwoma rozwiązaniami - pomiędzy Heideggerem i Levinasem, korzystając zarazem z interpretacji obu autorów. Uzyskanie statusu moralnego sumienia, to znaczy utożsamienie poświadczenia z nakazem, możliwe jest tylko wtedy, gdy Inny pozostaje źródłem jego wezwania. Poświadczenie jest więc nakazem, zobowiązaniem wobec Innego. Ale, zdaniem Ricoeura, sumienie powinno pozostać poświadczeniem konstytucji Jaźni - w odpowiedzi na wezwanie sumienia. Heidegger, pokazując odrębną i szczególną pasywność głosu sumienia, pozwala na odnalezienie odrębnego miejsca dla Inności sumienia. Bycie-związanym-w-nakazie odpowiedzialności za Innego to moment pasywności bycia Jaźnią, a zarazem struktura *Cogito* zranionego jako podmiotu odpowiedzialności moralnej. Odrębność Inności sumienia, nieredukowalna do Inności Innego, pozwala na określenie struktury podmiotu i tym samym na jego wyodrębnienie. Kategoria sumienia - która odpowiada pasywności bycia-związanym-w-nakazie - pozwala na wskazanie i wyodrębnienie podmiotowości, zastępując lub powtarzając w tej roli nowożytną refleksję. Poświadczenie wskazuje na wiedzę, jaka w tym refleksywnym zwrocie może być uzyskana. Ta wiedza o sobie, to ujęcie się w swej tożsamości jest teraz świadomością siebie - moralną; jest zrozumieniem nas samych nie jako podmiot poznania przedmiotowego, ale jako podmiot odpowiedzialności moralnej. To powtórzenie idei refleksji, którego dokonuje Ricoeur, ma jednak pewną cenę: konieczność pogodzenia się z niepewnością, omylnością, nieprzejrzyistością wiedzy o nas samych, z dysproporcją, nieadekwatnością tej szczególnej relacji siebie do siebie.

Poświadczenie jawi się w interpretacji Ricoeura jako poświadczenie Jaźni w jej odrębności od tożsamości *idem* i w jej powiązaniu z Innością. W tym sensie poświadczenie stanowi tutaj rodzaj samoodniesienia Jaźni, wyodrębniając tym samym strukturę podmiotowości. Ale ta relacja do nas samych jako Jaźni, na którą wskazuje idea poświadczenia, może być rozumiana również jako odmiana refleksji, którą filozofia nowożytna określała mianem świadomości siebie lub też bezpośredniej intuicji. Jednak refleksja już teraz słaba i złamana, pozbawiona pewności swojej wiedzy, naznaczona pasywnością nie wydaje się ani niebezpieczeństwem, ani zagrożeniem, jak sądzą jej postmodernistyczni krytycy. Ricoeurowska koncepcja *Cogito* zranionego jest podjęciem i powtórzeniem niektórych elementów charakterystycznych dla podmiotowości nowożytnej: idei tożsamości, refleksywnego zwrotu, wiedzy o sobie. Nie trzeba ich porzucać. *Cogito* zranione daje szansę na ich reinterpretację w filozofii współczesnej

4. Kruche fundamenty. W *Soi-même comme un autre* Ricoeur proponuje rozróżnienie na moralność i etykę, które nie jest tak bardzo dalekie od tego, które przedstawiał Zygmunt Bauman w *Etyce ponowoczesnej*. Tak więc odpowiednikiem tego, co Bauman określał mianem etyki, jest u Ricoeura etyka teleologiczna oparta na założeniach Arystotelesowskich, odpowiednikiem natomiast tego, co Bauman określał mianem moralności, jest - w pewnym sensie - moralność deontologiczna oparta na założeniach filozofii Kanta. Powiązane one ze sobą zostają w etyce sądu moralnego w danej, szczegółowej, niepowtarzalnej sytuacji. Etyka o stylu i inspiracji Arystotelesowskiej konstruowana jest na bazie predykatów „dobry” i „zły” zastosowanych do naszego działania (jego celów) i wpisanych następnie w szerszą perspektywę „dobrego życia”, jako tego, ku czemu zmierza i ze względu na co realizowany jest każdy nasz czyn, mający zarazem cel sam w sobie.

W Ricoeurowskiej reinterpretacji etyka ta wyrażona być może jako „dążenie do dobrego życia wraz z innymi i dla innych w sprawiedliwych instytucjach”. Momentem zwrotnym etyki teleologicznej jest poszanowanie siebie (*estime de soi*). Moralność odwołująca się do stylu i inspiracji Kantowskiej opiera się na predykanie „obowiązkowy” zastosowanym do naszego działania, jest ona odniesiona do tego, co narzucone zostaje jako obowiązkowe, a więc do normy lub nakazu, które charakteryzuje zarazem pretensja do uniwersalności oraz walor przymusu. Momentem zwrotnym moralności deontologicznej jest szacunek dla siebie (*respect de soi*). *Cogito* zranione znajduje swój ostateczny wyraz w podjętej przez Ricoeura filozofii praktycznej Kanta wraz z jej podstawowymi pojęciami: autonomią i szacunkiem. I jeżeli Ricoeur poszukuje ostatecznej struktury *Cogito* wraz z jej aspektem pasywności i Inności w przeinterpretowanej Kantowskiej idei autonomii, która pozwala na wyodrębnienie momentu uniwersalności prawa moralnego determinującego działanie, to, jak teraz widzimy, Jaźń konstytuuje się pod warunkiem podporządkowania uniwersalnej normie, pod warunkiem urzeczywistnienia obowiązku. *Cogito* zranione wyrażone w terminach moralności deontologicznej Kanta to Jaźń uniwersalna, nadaje ona sens uniwersalny konstytucji nas samych jako Jaźni. Która z nich, etyka teleologiczna czy moralność deontologiczna, powinna uzyskać priorytet w konkretnych decyzjach moralnych?

W *Soi-même comme un autre* zderzają się zatem dwie koncepcje etyczności: pierwsza, gdy jej źródłem jest tylko pasywność sumienia, co proponuje Heidegger, i druga, gdy jej źródłem jest pasywność powołania przez Innego, pod czym podpisuje się i Lévinas i Ricoeur. Problem, jaki podejmuje przy tej okazji Ricoeur, był już poruszany przez Arystotelesa, a później Hegla, a mianowicie na czym oprzeć decyzję w sytuacjach konkretnych i szczegółowych, gdzie żadna moralność uniwersalna już nie sięga, ale nadto po-

przez swój formalizm i ogólność sama powoduje konflikty. Ricoeur chce zwrócić uwagę na obszar konfliktów życia moralnego, gdzie wciąż istnieje niepewność, gdzie wiedza o danej sytuacji jest zawsze ograniczona i niepełna. Jak w owej tragiczności działania nie popaść zarazem w samowolę? Jak uniknąć zarzutu sytuacjonizmu moralnego, tak często stawianego pod adresem filozofii Heideggera? Czy może raczej, jak pozostać moralnym w samym sercu tego sytuacjonizmu? Czy sumienie może stanowić tutaj - i w jakim sensie - ostateczną instancję działania? Jak w takim razie rozumieć pasywność - i etyczność - głosu sumienia jako nakazu? Co ma być jego treścią?

Głos sumienia, a w szczególności jego pasywność, jako jedyna instancja moralna, ta Heideggerowska interpretacja sumienia, tak mocno obecna w *Byciu i czasie*, nie jest jednakże oryginalna, ale, jak się okazuje, zapożyczona przezeń została z lektury historii filozofii. Otóż w 1924 roku, a więc w okresie redagowania *Sein und Zeit*, Heidegger prowadzi w Marburgu wykłady poświęcone Platońskiemu *Sofiście*⁷, we wprowadzeniu do których przeprowadza zarazem obszerną analizę etyki Arystotelesa. A zatem, podejmując *Etykę Nikomachejską*, Heidegger koncentruje swoją uwagę na dwóch arystotelesowskich ideach: *praxis* oraz, *fronesis*⁸.

Praxis jest odmianą aktywności, która, w odróżnieniu od *techne* oraz *poiesis*, nie ma żadnego innego celu, jak ona sama i która nie wytwarza żadnej rzeczy różnej od niej samej. *Praxis* (dobra) stanowi dla siebie samej swój własny cel (jako jej dobro), dążąc zarazem do dobra najwyższego, jakim jest „dobre życie”, a więc człowiek działający jako taki. *Fronesis* jest jedną z trzech zalet dianoetycznych, albo też jedną z pięciu trwałych dyspozycji, którą definiuje Arystoteles jako zdolność trafnego namysłu (*bulesis*) nad celem własnym. *Fronesis* dotyczy wyłącznie spraw ludzkich (działania), to jest takich, nad którymi można się namyślać; rozważanie (namysł) stanowi tutaj drogę, jaką przy każdej decyzji śledzi *fronesis* lub też człowiek mądrości praktycznej (*fronimos*), aby dobrze kierować swoim życiem¹⁰. W odróżnieniu od *techne*, *fronesis* odnosi się wyłącznie do działania zmierzającego do jakiegoś celu - a nie odnosi się do tego, co jest przezeń wytwarzane; w odróżnieniu od *sofia* czy *episteme*, kieruje się ona ku rzeczom, które są zmienne, które mogą być

⁷ M. Heidegger *Platon: «Sophistes»*. Frankfurt, 1992, (GA 19).

⁸ *Ibid.*, s. 28-29, 48 i 56.

„*Fronesis*, czyli mądrość praktyczna dotyczy spraw ludzkich i tych, nad którymi można się namyślać; [...] celem zaś [jej] jest dobro, które może być osiągnięte przez działanie”. *Ibid.*, s. 218 (VI 7. 1141b 9-14).

¹⁰ „Co się tyczy *fronesis*, możemy istotę jej ująć, rozważając o jakich to ludziach mówimy, że są rozsądni. Zdaje się, że charakterystyczną ich cechą jest zdolność trafnego namysłu nad tym, co jest dla nich dobre i pozytywne, i to nie w pewnych specjalnych dziedzinach, np. dla ich zdrowia czy siły, lecz w odniesieniu do należytego sposobu życia w ogóle”. *Ibid.*, s. (VI 4. 1140 a 24-27).

inaczej, a więc które pozostają w naszej mocy - a nie ku rzeczom ogólnym i koniecznym, na które nie mamy żadnego wpływu. *Fronesis* dotyczy więc zawsze właściwych działaniu zmiennych okoliczności, pojedynczych, niepowtarzalnych sytuacji - gdzie zawsze podjąć należy konkretną szczegółową decyzję¹¹. Wreszcie, w odróżnieniu od *episteme*, *fronesis* jest zdolnością do wytwarzania przekonań (*doxaj* - a nie sądów ogólnych, dających się udowodnić czy zweryfikować, a w odróżnieniu od *techne*, jest ona rozumiana jako *arete*. *Fronesis*, choć przedmiot jej może być zmienny, ma zawsze za punkt odniesienia tego, który działa i podejmuje decyzje, samego zastanawiającego się (*buleutikos*); określa ona, tworzy i buduje człowieka mądrego *-fronimos* — na obszarze jego własnego życia.

Jeden z uczestników owych marburskich wykładów - H. G. Gadamer - przynosi świadectwo, jak wielkie wrażenie wywierała na słuchaczach deklaracja Heideggera w okresie, gdy ten ostatni komentował Arystotelesowską etykę: „*Ależ fronesis to Gewissen!*”. *De facto* Heideggerowska interpretacja *fronesis* odsłania tutaj to, co jako istotna cecha sumienia zaznaczało się już w *Sein und Zeit* - moment pasywności jego głosu - ale także to, co zostało tam przemilczane, a mianowicie ścisły związek sumienia z działaniem faktycznym.

„To, czego doświadczyłem, zapamiętałem, nauczyłem się - mogę zapomnieć - komentuje Heidegger księgę VI Arystotelesowskiej *Etyki* - ta możliwość *aletheuein* podlega *lethe*, w czym tkwi sedno *lanthaein* - może z powrotem zatonać w skrytość”¹². Ponieważ *heksis meta logon* jest *heksis aletheuein*, w które to *Dasein* wprowadza się umyślnie, więc możliwość-bycia-zapomnianym jest specyficzną możliwością tej *aletheuein*, która ma charakter wiedzy teoretycznej. „Inaczej - pisze Heidegger - mają się rzeczy z *fronesis*. To się okazuje w taki sposób, że mogę doświadczyć, zauważyć i nauczyć się tego, co już zostało doświadczone, zapamiętane i nauczone, podczas *gdy fronesis* jest za każdym razem nowa. *We fronesis* nie istnieje możliwość upadku w zapomnienie (*des Vergessens*)”¹³. *I chociaż to, co fro-*

¹¹ „Przedmiotem *fronesis* nie jest tylko to, co ogólne - żąda się od niej, aby dawała poznanie rzeczy jednostkowych; dotyczy bowiem działania, a w działaniu mamy zawsze do czynienia z tym, co jednostkowe”. Ibid., s. 218 (VI 8. 1141 b 14-16). Arystoteles określa to, czego *dotyczy fronesis* „ostatecznym faktem jednostkowym” i nie waha się w tym kontekście przyrównać niepowtarzalności wyboru wedle *fronesis* z tym, czym jest percepcja (*aislesis*) w wymiarze teoretycznym: *Fronesis*, pisze Arystoteles, zajmuje się „ostatecznymi faktami jednostkowymi, które są przedmiotami nie wiedzy naukowej, lecz percepcji (*aislesis*), i to nie percepcji za pomocą poszczególnych zmysłów, lecz takiego, dzięki któremu spostrzegamy [intuicyjnie], że ostateczną, najprostszą figurą w matematyce jest trójkąt, i tu bowiem natrafia się na jakąś granicę”. Ibid., s. 222 (VI 8. 1142 a 27-29).

¹² Ta odpowiedniość pomiędzy *fronesis* i *Gewissen* Gadamera w: H. G. Gadamer *Heideggers Wege*. Tübingen, Mohr, 1983, s. 31-32 oraz w: H. G. Gadamer: *Erinnerungen an Heideggers Anfänge*, w: *Itinerari*, L XXV, nr 1-2, 1986, s. 10.

¹³ M. Heidegger *Platon: «Sophistes»*, GA 19, s. 56.

nesis odkrywa, można „poprzez *hedone* (przyjemność) i *lipe* (przykrość) oraz poprzez namiętności pozostawić zasłoniętym, zniekształconym i nieczynnym”, *fronesis* „zglasza się wciąż od nowa”¹⁴, *fronesis* nie można zapomnieć. „Wprawdzie tłumaczenie, jakie daje tu Arystoteles, jest bardzo skąpe - kontynuuje Heidegger - jednakże jest też przecież z tego związku wzajemnego wyraźnie widoczne, że interpretacja nie idzie za daleko, kiedy powiada się, że Arystoteles natknął się tutaj na fenomen sumienia. *Froneis* nie jest niczym innym, jak sumieniem wprowadzonym w ruch, które czyni przejrzystym postępowanie”¹⁵. Doświadczenie pasywności głosu sumienia, które stanowi sam ośrodek przekonania, jego bezwarunkowy charakter pozostaje dla Heideggera, i dla Arystotelesa, jedyną instancją moralną w konkretnych, jednostkowych decyzjach.

Etyka, wraz z jej celem „dobrego życia”, powinna, wedle Ricoeura, poprzedzać moralność, z tego względu, że jej momentem zwrotnym jest przekonanie wraz z właściwym dla niego rysem szczegółowości, które z tej racji zbliża je do mądrości praktycznej - Arystotelesowskiej *fronesis*. Przekonanie, stanowiące ostateczną instancję decyzji podjętej w sądzie moralnym w sytuacji, łączy w sobie zarówno *fronesis* wedle Arystotelesa, która ma za horyzont „dobre życie”, za przedmiot *fronimos*, a za miejsce zastosowania sytuacje szczegółowe oraz *Sittlichkeit* wedle Hegla, która wprowadza nas w wymiar moralności konkretnej. Ale sama *fronesis* nie wystarczy, Ricoeur - i to jest najważniejszym założeniem jego koncepcji - uznaje konieczność przejścia celu etycznego przez ograniczenie, jakie niesie ze sobą uniwersalna norma, a więc mądrość praktyczna u kresu jego rozważań będzie mieć już inne znaczenie niż *fronesis* „naiwna” z pism Arystotelesa. Dlaczego? Skąd ta konieczność ograniczenia etyki przez uniwersalną normę, a więc podporządkowania etyki moralności? „Pomiędzy *fronesis* «naiwną» z naszych pierwszych stron - czytamy w *Soi même comme un autre* - [...] oraz *fronesis* «krytyczną» ze stron ostatnich rozciąga się [...] obszar zobowiązania moralnego, zakazu [...], który wymaga, aby nie było tego, czego nie powinno być, a mianowicie zła. [...]. Tak właśnie *fronesis* «krytyczna» zmierza [...] do tego, by utożsamić się z *Sittlichkeit*. Ale ponieważ *fronesis* [...] przechodzi przez mediację obowiązku, pozostaje ona poza

¹⁴ Ibid. „Nie jest jednakże *fronesis* tylko trwałą dyspozycją opartą na trafnym rozumowaniu; dowodzi tego fakt, iż taka dyspozycja może pójść w zapomnienie, *fronesis* zaś - nie może”. Op. cit. s. 214 (VI 5. 1140 b 29-31).

¹⁵ Ibid., s. 56. „Bo nie wszelki sąd ulega zaćmieniu czy spaceniu pod wpływem przyjemności czy przykrości, czytamy u Arystotelesa, [...] lecz tylko sądy odnoszące się do działania. Punktem wyjścia bowiem działania jest cel, do którego ono zmierza. Kogo jednak uwiodła przyjemność czy przykrość, ten traci z oczu ów punkt wyjścia i świadomość, że w tym celu i dla niego powinien wszystko wybierać i czynić”. Op. cit. s. 213-214 (VI 5. 1140 b 14-19).

dążeniem do dowolności”¹⁶. Na zakończenie hermeneutyki Jaźni Ricoeur proponuje wprowadzenie jeszcze jednego pojęcia - uznania (*reconnaissance*), które zaczerpnięte zostaje z filozofii Heglowskiej. Uznanie pozwala określić strukturę Jaźni, która przebiega i medytuje nad całą tą drogą wiodącą od poszanowania siebie poprzez szacunek dla siebie i dla Innego aż po uznanie. Poszanowanie siebie staje się uznaniem wtedy dopiero, gdy ujmowane jest ono jako sumienie, to znaczy wraz z jego odniesieniem do Inności w podwójnej postaci: jako Jaźni uniwersalnej i jako relacji do Innego. W ten sposób moralność deontologiczna wpisuje do poświadczenia wymiar uniwersalny. Ricoeurowska koncepcja moralności jest, podobnie jak *Cogito* zranione, moralnością pękniętą¹⁷ bo opiera się tylko na poświadczeniu, które jest jej jedynym fundamentem¹⁷, ale nie całkiem jeszcze rozbitą, o ile Ricoeur poszukuje, i próbuje w nią wpisać, momentu uniwersalności.

Heidegger prezentuje sumienie jako poświadczenie, a więc wskazuje na wymiar pasywności jego głosu, chociaż, zdaniem Ricoeura, to nie wystarcza jako fundament moralności, który nadać może wyłącznie relacja intersubiektywna. Jeżeli Inność Innego odgrywa tak ważną rolę dla wymiaru moralnego poświadczenia, to tutaj jest wreszcie właściwe miejsce, żeby powrócić do stawianego już wcześniej kilkakrotnie pytania, w jaki sposób ja sam, ze swojej strony powinienem uznać obecność Innego, który staje naprzeciw mnie? A także o fundament moralności opartej tylko na sumieniu. I w jakim sensie pasywność poświadczenia ma znaczenie moralne?

Konstytucja Jaźni wskazuje na to, co uniwersalne w określeniu naszego działania, a więc oznacza jednocześnie wycofanie się z przypadkowego, empirycznego, egoistycznego, indywidualnego Ja. To ograniczenie pretensji nas samych jako podmiotu empirycznego oznacza zarazem uznanie wartości egzystencji Innego, który ustanawia (jedyną) granicę dla mojej własnej wolności jako empirycznego Ja. Inny to ten, przeciwko któremu nie mogę podejmować działania. To ugruntowanie sensu egzystencji Innego, jak pokazuje Ricoeur, przeciwstawiając się tutaj tradycji fenomenologicznej, może być tylko natury praktycznej. Nie wystarczy poznać Innego, nie wystarczy nawet sympatia i zatroskanie (bo przez nie wciąż jeszcze jest on włączany w obręb moich uczuć), egzystencja Innego musi być ustanowiona praktycznie jako taka, która ogranicza nawet roszczenia mojej sympatii czy uczucia. Tylko szacunek, zdaniem Ricoeura, wyniesiony być może do rangi właściwego stanowiska wobec faktu egzystencji Innego. Ten akt uznania egzystencji Innego jest zarazem ograniczeniem moich skłonności przez

¹⁶ P. Ricoeur *Soi-même comme un autre*. Paris 1990, s. 337.

¹⁷ Wraz z ideą poświadczenia Ricoeur sięga do wymiaru prawdziwości rozumianej jako afirmacja, świadectwo, zaufanie, wiara, a więc do obszaru myślenia na pograniczu filozofii (egzystencjalizm, szczególnie Jaspers, Marcel, a także Nietzsche czy Hegel) i religijności (Nabert, Lévinas, Kierkegaard).

(uniwersalny) obowiązek. Uznać godność Innego to znaczy zobowiązać mnie samego.

Szacunek dla Innego jest jednocześnie szacunkiem dla siebie. Uznanie egzystencji Innego jest zarazem jednoznaczne z konstytucją mnie samego jako Jaźni. Nakaz, czyli sumienie w konstytucji Jaźni, identyczny jest z ograniczeniem mojej woli wobec nieredukowalnej wartości sensu Innego - jako tego, który nie może być jedynie przedmiotem mojego działania. W ten sposób nakaz moralny nadaje konstytucji Jaźni wymiar uniwersalny. Ażeby konstytuować samego siebie, muszę szanować zarazem Innego, to znaczy muszę przyjąć dla siebie samego ograniczenie, obowiązek, który czyni mnie Jaźnią uniwersalną. *Fronesis* - pasywność sumienia-poświadczenia ma znaczenie moralne, gdy jej treścią jest zakaz podejmowania działania przeciwko drugiej osobie, a więc, wedle Ricoeura, zakaz czynienia zła. Jesteśmy podmiotem odpowiedzialności moralnej, gdy głos sumienia ma jednak jakąś treść, gdy nas zobowiązuje, ogranicza, gdy mówi „nie”, kiedy stajemy na wprost drugiej osoby. Tylko tyle, żeby nie wyrazić zgody na filozofię sytuacjonizmu moralnego.

Streszczenie

Tematem artykułu jest koncepcja podmiotowości zaprezentowana przez Paula Ricoeura w jego książce *Soi-même comme un autre* oraz perspektywy, jakie ona otwiera w filozofii współczesnej. W szczególności chcę zwrócić uwagę na możliwość podjęcia i reinterpretacji dwóch elementów podmiotowości nowożytnej: idei tożsamości (zastąpionej tutaj tożsamością typu *ipse*) oraz idei refleksji (zastąpionej tutaj przez sumienie rozumiane jako poświadczenie i przeniesionej tym samym na płaszczyznę moralną). Ricoeurowskie *Cogito* zranione rozumiane jako podmiot odpowiedzialności moralnej wpisane ostatecznie zostaje w ponowoczesną problematykę moralności. Wraz z tym postawione zostanie pytanie o ostateczną instancję moralną działania w danej, jednostkowej, niepowtarzalnej sytuacji, a więc przy akceptacji sytuacjonizmu moralnego. Czy sumienie jako poświadczenie (które jest jednocześnie wskaźnikiem konstytucji podmiotowości) oraz pasywność jego doświadczenia może być ostateczną instancją działania moralnego? Co stanowi o charakterze moralnym sumienia-poświadczenia?