

Hermeneutyczna wykładnia sumienia (Heidegger – Ricoeur)

Anna Ziółkowska

1. Wprowadzenie

Sumienie, zwane często metaforycznie „drogowskazem”, „tajemniczym głosem” (Kant), „zewem” (Heidegger), „boskim duchem” (Cyceron), „głosem Boga” (św. Tomasz), od niepamiętnych czasów miało wskazywać, co należy czynić, a czego należy się wystrzegać. Chociaż różnego rodzaju mitologie zostały z biegiem czasu „wyparte” przez myśl bardziej racjonalną, ów tajemniczy głos, manifestujący się w nich poprzez różnego rodzaju wyrocznie, furie i erylne, przeniknął do refleksji filozoficznej. Już Sokrates w trudnych, konfliktowych sytuacjach wsłuchiwał się w głos swego *daimoniona* inicjującego „rozmowę duszy samej z sobą”. Pomimo różnorodnych ujęć sumienia, można je intuicyjnie określić jako „głos” wyrywający z ciemności, fałszu, zgiełku i zarazem przyzywający do prawdy, dobra, autentyczności, życia harmonijnego (w zgodzie z sobą, własną naturą i naturą wszechświata), choć samo wezwanie może wiązać się z jakimś wewnętrznym konfliktem, zburzeniem pewnego ładu, a nawet z doznaniem wstrząsu.

W filozofii starożytnej Grecji pojęcie sumienia wykształciło się stosunkowo późno. Można już jednak doszukiwać się jego początków w myśli stoików i pitagorejczyków. Stoicy, choć nie posługiwali się pojęciem sumienia, pisali o *synesis* i *syneides*, które miały poświadczać zgodność sposobu życia i postępowania z prawami rządzącymi światem i ludzką naturą. Uważali, że jeżeli człowiek postępuje źle, to wynika to z jego niewiedzy dotyczącej natury wszechświata. Istotnym przyczynkiem do wykształcenia wśród starożytnych Greków pojęcia sumienia była Sokratejska jaźń, Platońska koncepcja „człowieka wewnętrznego” i Arystotelesowska koncepcja rozumnego „ja” (*nous*)¹. Dalej pojęcie sumienia zostało rozwinięte w kręgu neostoicyzmu m. in. przez Senekę, Epikteta i Marka Aureliusza. Seneka podkreślał

¹ Por. Reale [2002] s. 225.

wagę indywidualnego kształcenia sumienia, czyli pracę nad samym sobą². Jakkolwiek jeszcze u Seneki sumienie miało wyraźnie indywidualistyczny charakter, w późnej epoce hellenistycznej wysunęła się na plan pierwszy postać sumienia znamionującego „duszę powszechną”³, która przybierając coraz więcej boskich cech, w chrześcijaństwie została ujęta jako „głos Boga” w człowieku. W średniowieczu o sumieniu pisał zwłaszcza św. Tomasz z Akwinu. Jego koncepcja rozpowszechniła się w opinii zachodniego, w znacznej mierze chrześcijańskiego kręgu kulturowego i jest w niej ciągle obecna. W Tomaszowej wykładni sumienia (*conscientia*) jest wyraźnie uwikłane w dualizm dobra i zła. Bóg wypisał prawo moralne w „sercach” ludzi (z natury ograniczonych i skłonnych do zła), by mogli stać się dobrymi i osiągnąć zbawienie. Tak ujęte sumienie oparte jest na przekonaniu o istnieniu postępu (wznoszeniu się) w dobru. Wpisuje się ono w teologię opartą na hierarchicznej i teleologicznej koncepcji bytu. Stając przed problemem względności ocen sumienia filozof wyróżnił dwie jego postaci: sumienie habitualne (*syntereza*), czyli zbiór wszczepionych przez Stwórcę zasad moralnego postępowania i sumienie aktualne (*conscientia*) jako sposób ich realizacji w konkretnych okolicznościach⁴. Różnice związane z ocenami sumienia nie naruszają niezmienności reguł moralnych, ale wiążą się z indywidualnymi umiejętnościami ich rozpoznania. Istotnymi cechami tak ujętego sumienia są jego autonomia i nieomyślność związane z odniesieniem go do wprzód danej człowiekowi etycznej wiedzy i wszczepionych przez Stwórcę zasad moralnych. Również u Immanuela Kanta ostatecznym uprawomocnieniem postępowania moralnego jest odniesienie go (poprzez sumienie) do powszechnie obowiązujących reguł moralnego postępowania, co pozwala na określenie sumienia jako istniejącej w człowieku „świadomości wewnętrznego trybunału”, stawiającej myśli w stan

² Seneka pisze o sumieniu między innymi w traktacie *O gniewie*: „Co jest piękniejsze niż zwyczaj przetrząsania i dokładnego badania całego dnia? Jaki sen smaczny następuje po takim zbadaniu siebie! Jaki spokojny, jaki głęboki, jaki niezakłócony, gdy dusza jako stróż samej siebie i tajny sędzia człowieka po wnikliwym rozpoznaniu swego postępowania albo pochwali swe obyczaje, albo je zgani. Ja również praktykuję ten zwyczaj i dzień w dzień zdaje rachunek przed sobą. Gdy już zabiorą światło sprzed oczu, kiedy umilknie moja żona, która zna dobrze moje przyzwyczajenie, przechoǳę w pamięci dzień od świtu do zmierzchu, uważnie badam i wszechstronnie roztrząsam wszystkie swe słowa i czyny. Niczego przed sobą nie zatajam, niczego nie pomijam”. Cyt. za Reale [1999] s. 110.

³ O „duszy powszechnej” i stopniowym wznoszeniu się duszy ku zjednoczeniu a Absolutem pisał Plotyn w *Enneadach*. Por. tamże, s. 594.

⁴ O sumieniu pisał św. Tomasz w *Sumie teologicznej*.

oskarżenia. Należy jednak podkreślić, że u Kanta sumienie posiada sens formalny, gdyż odnosząc postępowanie do reguł, samo nie podaje żadnych pozytywnych treści. Koncepcje Akwinaty i Kanta akcentują pierwotność, powszechność i intelektualny charakter sumienia⁵.

W historii filozofii można również znaleźć koncepcje sumienia związane z uczuciami. Przykładem jest tu koncepcja zmysłu moralnego (*moral sense*) Anthony'ego Ashley'a Shaftsbury'ego i Francisa Hutchesona. Pisali oni, że w sprawach najważniejszych, czyli moralnych, natura wyposażyła człowieka w najbardziej szlachetny i zarazem boski zmysł, jakim jest sumienie. Dzięki niemu możliwe staje się odróżnianie i podążanie za tym co dobre, piękne i chwalebne w ludzkim postępowaniu, sposobie życia, czynach i myśleniu. Inny myśliciel Max Scheler pisał o ogólnoludzkim zmyśle moralnym, stanowiącym swego rodzaju „aprioryczne doświadczenie moralne”. Dzięki owemu doświadczeniu odsłania się przed człowiekiem duchowy porządek świata, dziedzina wartości moralnych i istota bytu.

W odróżnieniu od traktowania sumienia jako specyficznego uczucia, pojawiały się też próby ujmowania go jako władzy dyskursywnej, umożliwiającej człowiekowi odróżnienie dobra od zła (Richard Price, Samuel Clarce), a także próby ujmowania sumienia jako dyspozycji w swej strukturze obejmującej i integrującej wszystkie aspekty ludzkiej psychiki: poznawcze, wolicjonalne i emocjonalne. Przykładem takiego „integrującego” ujęcia sumienia jest koncepcja Josepha Butlera. Podkreśla on uczuciowe uwikłanie przejawów sumienia. Świadomość prawa (rozumu moralnego) ma swoje „siedlisko” w bezpośrednim przekonaniu (zmyśle moralnym), a ten ostatni stanowi zapisany w ludzkim „sercu” głos Boga. To bezpośrednie uczucie, na którym zasadza się racjonalność wyroków sumienia, stanowi o jego nieomyślności⁶. Powyższe koncepcje akcentują wrodzony i tym samym pierwotny charakter sumienia.

Ujęcie sumienia zmienia się wraz z ewolucją światopoglądów i orientacji filozoficznych. Poza rozbieżnościami dotyczącymi natury sumienia, zmiany ujęć dotyczą zwłaszcza usytuowania jego genezy. W sytuacji oderwania religii od moralno-

⁵ Por. Schrader [2000].

⁶ Por. tamże, s. 146, 150.

ści, źródła tej ostatniej przestają łączyć się z prawem boskim i zostają usytuowane w naturze ludzkiej i związkach człowieka ze światem. Wiąże się to z wiarą w moralne siły człowieka i z przekonaniem, że człowiek jest dobry z natury (Francis Bacon, Hugo Grotius). Po drugiej stronie sytuują się koncepcje sumienia wywodzące jego genezę z porządku społecznego (Thomas Hobbes, John Locke, David Hume). W tej perspektywie moralność, a za nią sumienie jest wytworem umowy społecznej jako rezultatu uzgodnienia egoistycznych interesów poszczególnych ludzi. Tak powstałe, a następnie uwewnętrznione sumienie ma chronić przed naruszeniem ładu społecznego. U Hobbesa następuje całkowite oderwanie moralności od religii, co sprawia, że sumienie traci swój niezmienny i absolutny charakter, a moralność zostaje uzależniona od potrzeb społeczeństwa. Próby połączenia indywidualnej i społecznej genezy sumienia dokonał Baruch Spinoza. Zdaniem autora *Etyki* swobodnie i prawidłowo myślący rozum odkrywa zasady moralne, dzięki którym dochodzi do uzgodnienia interesów poszczególnych ludzi z interesem społeczeństwa, przy czym doskonalsze poznawanie stosunków jednostkowo–społecznych przyczynia się do wzrostu moralności⁷.

Problem z sumieniem pojawia się wówczas, gdy błędnie rozpozna się jego źródło i uzna się za niepodważalne, nieomyślne i zgodne z ludzką naturą prawa moralne, których pochodzenie jest społeczne bądź zostało nadane mocą pewnych autorytetów (społecznych, religijnych), a następnie zinternalizowane na drodze socjalizacji bądź (co gorsze) indoktrynacji. Innymi słowy, kłopot powstaje, gdy uzna się „sumienie wtórne” za „sumienie pierwotne”⁸. Można wówczas mówić o sumieniu błędnym, które staje się narzędziem resentmentu, wszelkiego rodzaju racjonalizacji i zamiast budzić z uśpienia, zniewala oraz pogrąża w mrokach lęku i niewiedzy. Na zgubne konsekwencje tak ujętego sumienia zwrócili uwagę tacy demistyfikatory jak Zygmunt Freud i Friedrich Nietzsche. W perspektywie psychoanalitycznej wewnętrzny, autorytarny głos sumienia może przyczyniać się do powstawania poczucia winy, lęku, a co za tym idzie różnego rodzaju symptomów neurotycznych i nerwic. Jednak z drugiej strony sumienie okazuje się niezbędne dla funkcjonowania

⁷ Por. Szewczuk [1988] s. 15-51.

⁸ Por. Schrader [2000] s. 148.

człowieka w społeczności, jako że pełni rolę przystosowawczą i uspołeczniającą. Według Freuda powszechnie rozumiane sumienie to uwewnętrznione *Superego*, wywołujące poczucie winy, powstałe jako rezultat napięcia pomiędzy ego społecznym i indywidualnym. Owo nieuniknione poczucie winy staje się następnie „nieczystym sumieniem”, gdyż niemożliwa staje się całkowita redukcja napięcia pomiędzy „ja” społecznym i indywidualnym. Zdaniem Nietzschego sumienie jest zawsze „nieczystym sumieniem”, gdyż jest ono wytworem resentymetu, wtórnym wobec woli życia. Autor *Z genealogii moralności* w znacznej części swoich rozważań wskazywał na destrukcyjną dla kultury i rozwoju osoby rolę sumienia⁹.

W niniejszej pracy chciałabym się skupić na dwóch współczesnych wykładniach sumienia: Martina Heideggera i Paula Ricoeura. Myśliciele ci traktują o sumieniu odmoralnionym, sytuując je w przestrzeni „poza dobrem i złem”. Ujmują je w sposób zindywidualizowany, pierwotny wobec różnych teologii, ontoteologii, a także społecznych systemów prawnych i moralnych. Czerpiąc inspirację z obu koncepcji sumienia zastanowię się nad funkcją jaką pełni ono w życiu osobowym, a także sięgając wraz z Ricoeurem mitycznego źródła sumienia, podejmę problematykę jego etycznego uwikłania. Chociaż Ricoeur w swojej koncepcji sumienia inspirował się filozofią Heideggera, to dołączając do niej pominięte przez autora *Bycia i czasu* aspekty, znacznie ją zmodyfikował. Na tle podobieństw i różnic wyłaniają się pewne problemy, które w niniejszej pracy chciałabym uwyraźnić. Włączając się w hermeneutyczny dyskurs, pozostawiam poruszaną problematykę otwartą.

2. Fenomen sumienia (*gewissen*) w ujęciu Martina Heideggera

Podejmując ontologiczną analitykę sumienia autor *Bycia i czasu* wykracza poza jego potoczną interpretację, a także jego psychologiczny i teologiczny opis. Sumienie „czyste” bądź „nieczyste”, dominujące w powszedniej opinii, różni się – zdaniem filozofa – z pierwotnym fenomenem sumienia:

Skoro mówienie o „czystym” sumieniu bierze się z doświadczenia sumienia przez powszednie jestestwo, to jestestwo takie zdradza tym samym tylko tyle, że także mówiąc o „nieczystym” sumieniu, nie dociera do podstawy fenomenu sumienia. Al-

⁹ Por. Szewczuk [1988] s. 15-51.

bowiem idea „nieczystego” sumienia orientuje się faktycznie na ideę sumienia „czystego”. Powszednia wykładnia utrzymuje się w wymiarze zatroskanego naliczania i wyrównywania „winy” i „niewinności”. W tym dopiero horyzoncie „przeżywany jest głos sumienia”¹⁰.

Umiejscawiając sumienie „poza dobrem i złem”, Heidegger wykracza poza tradycyjne ujęcie sumienia jako ostatecznej instancji bądź trybunału, które orzekają winę i wymierzają karę. Potocznej wykładni sumienia brak ontologicznego ugruntowania, bowiem tym, z czego wypływa i w czym znajduje swoje oparcie, jest sfera Się. Odnosi się to w równej mierze do sumienia jako trybunału, stawiającego w stan oskarżenia, czyli prawnomoralnych ujęć sumienia oraz do jego teologicznych i psychologicznych interpretacji, które rozmiągają i zakrywają właściwy fenomen. Sumienie poprzedza sytuację wyboru moralnego, w której to sytuacji mogłoby jedynie balansować pomiędzy pewnym siebie faryzeizmem i ostatecznym potępieniem. Jako takie nie traci ono jednak powiązania ze sferą potoczności, ale raczej ją warunkuje, stanowiąc probierz jej nieostateczności¹¹.

Mamy zatem dwa rozumienia sumienia, które odnoszą się do dwóch sposobów bycia jestestwa: jedno związane jest ze sferą „Się”, czyli potocznością jako niewłaściwym modus egzystencji, a drugie z autentycznym i zarazem pierwotnym sposobem bycia¹². Chociaż Heidegger posługuje się tym samym, co w tradycyjnym

¹⁰ Heidegger [2005] s. 367.

¹¹ Tamże, s. 364: „Pomimo to również potoczne doświadczenie sumienia musi jakoś – przedontologicznie – dotknąć tego fenomenu. Wynikają stąd dwie rzeczy: Z jednej strony, powszednia wykładnia sumienia nie może stanowić ostatecznego kryterium «obiektywności» analizy ontologicznej. Ta zaś, z drugiej strony, nie ma prawa lekceważyć powszedniego rozumienia sumienia i pomijać opartych na tym rozumieniu antropologicznych, psychologicznych i teologicznych teorii sumienia. Skoro analiza egzystencjalna ukazała ontologiczne korzenie fenomenu sumienia, to właśnie z niej musi płynąć zrozumiałość potocznych wykładni – także co do tego, w czym rozmiągają się one z fenomenem i dlaczego go zakrywają”.

¹² Lorenc [2003] s. 80: „Heidegger wzywa nas do egzystencji autentycznej (właściwej), gdyż ideał taki znajduje się wręcz u podstaw całej ontologicznej interpretacji jestestwa. Autentyczność ta wyraża się w skoncentrowaniu bardziej na byciu niż na sobie. Oznacza wyjście ze stanu troski i przejście do widzenia wszystkiego z perspektywy bycia. Dasein zmienia wtedy przeciętne postrzeganie siebie i swego świata, przestaje się troszczyć jedynie o swe codzienne aspekty istnienia, dostrzega swe przeznaczenie i akceptuje swe ograniczenia. Bycie staje się ostateczną podstawą jego egzystencji, zaś ugruntowanie egzystencji w byciu daje jestestwu zdolność poradzenia sobie z niedogodnościami jego czasowego istnienia. Czuje się ono odpowiedzialne przede wszystkim za siebie, a zarazem rozpoznaje swe przeznaczenie. Życie tego jestestwa toczy się z pełną świadomością jego skończoności, co prowadzi od zatruty do wolności pośród jego przypadkowych możliwości. Życiu temu przyświeca przewodni cel wyzwalający od opinii publicznej i mechanizmów *das Man*”.

rozumieniu, terminem „sumienie” (*gewissen*), ulega ono w jego wykładni istotnej modyfikacji. Przybliża je w sposób negatywny, poprzez odniesienie i przeciwstawienie go jego obiegowemu rozumieniu. Egzystencja w modus niewłaściwości, staje się punktem wyjścia rozważań, jako że jest ona najbliższa i najbardziej znana egzystującemu jestestwu.

Jestestwo zrazu egzystuje w sposób niewłaściwy i niesamodzielny w powszedniości Sie. Dzielenie z innymi przekonań i opinii sprawia, że nie jest Sobą, jest takie jak inni, zagubione w przeciętności i anonimowości. Robi coś, bo tak się robi, myśli coś, bo tak się myśli, mówi coś, bo tak się mówi. Jest tym, kim ktoś kiedyś być przykazał, chociaż właściwie nie wiadomo kto, a więc nikt. Owo Sie jest zatroskane o przeciętność, dlatego też zamyka się w enklawie tego, co publicznie wypada i nie wypada, co opinia uznaje za sukces i za porażkę. Temu Sie chodzi w istocie o przeciętność, która jest przezeń podtrzymywana i afirmowana do tego stopnia, że nie można się przed nią schować i z konieczności Sie w niej jest¹³. To popadanie w Sie Heidegger zalicza w poczet egzystencjałów i uznaje za niezbywalną tendencję przysługującą jestestwu. Jestestwo pogrążone w niewłaściwości, może jednak Siebie odnaleźć, zdecydować się na możliwość bycia według własnego Siebie, którym w istocie jest, egzystując zgodnie z najbardziej własną możliwością, do której przyzywa je sumienie jako jego „pierwotny”, najbardziej esencjalny fenomen.

2.1. Milczący zew sumienia

Zagubione w zgiełku potoczności, jestestwo nie może dosłyszeć samego Siebie. Aby móc się dosłyszeć musi wpierw uwolnić się od zatury w publicznej i zarazem dwuznacznej gadaninie. Możliwość takowego słyszenia Siebie daje zew sumienia, który przerywa zgiełk i w sposób niezapśredniczony wzywa jestestwo do Samego Siebie:

¹³ Tamże, s. 162, 163: „Używając publicznych środków transportu, korzystając ze środków przekazu (gazeta), każdy inny jest jak inni. To wspólne bycie całkowicie rozmywa własne jestestwo w sposób bycia «innych», i to tak, że odmiennosc i wyrazistosc innych zanika jeszcze bardziej. Wśród tej niezauważalności i niekonkluzywności Sie ustanawia swoją właściwą dyktaturę. Używamy sobie i bawimy się, tak jak się używa; czytamy, patrzymy i wydajemy sady o literaturze i sztuce, tak jak się patrzy i sądzi; równocześnie odsuwamy się od «tłumu», tak jak się to zwykle robi; uznajemy za «oburzające» to, co się za oburzające uznaje”. W sytuacji niepokoju bądź niepewności jestestwo znajduje spis gotowych rozwiązań w powszedniej opinii, która ma moc niwelacji tego, co inne i niezbadane: „Wszystko, co głębokie, zostanie z dnia na dzień wygładzone do postaci dawno znanej. Wszystko, co wywalczone staje się obiegowe. Każda tajemnica traci swa moc”. Tamże, s.163.

Zew przerywa niedosłyszające się nasłuchiwanie Się przez jestestwo, gdy zgodnie ze swym charakterem zewu budzi słyszenie, które ma pod każdym względem charakter odmienny niż słyszenie zagubione. Podczas gdy to ostatnie jest przejęte „zgiełkiem” rozmaitej dwuznaczności codziennie „nowej” gadaniny, zew musi wzywać bez zgiełku, niedwuznacznie, nie dając oparcia ciekawości. To właśnie sumienie jest tym, co przez takie wzywianie daje do zrozumienia. Wzywianie ujmujemy jako modus mowy¹⁴.

Zew jest nagłym wstrząsem, tkwi w nim „moment pchnięcia” ku temu, kto chce „powrócić”, przyzywanie zagubionego jestestwa ku jego źródłowym możliwościom. Ale w tym byciu Sobą nie chodzi o „roztrząsanie własnego życia psychicznego”¹⁵, czy też analityczne przyglądanie się Sobie, w którym jestestwo staje się z powrotem przedmiotem podlegającym osądowi. Dosłuchując zewu sumienia jestestwo przekracza samo siebie, nie dając się zakwalifikować w jakikolwiek sposób jako na przykład ciekawskie bądź nerwowe. Sumienie nie odnosi się do odgradzonego „wewnętrznego” życia psychicznego, ale do Dasein jako bycia-w-świecie. Istotne jest zatem rozpoznanie zewu, odpowiednie nasłuchiwanie i właściwe jego rozumienie. Samo mówienie, dyskutowanie o zewie, czy też wciąganie go w wir spekulacji może również zaciemniać jego treść (a raczej beztreściowość) i tym samym stanowić źródło złudzeń i nieporozumień:

„Złudzenia” powstają w sumieniu nie wskutek przeoczenia siebie (pominięcia siebie przez zew), lecz dopiero z powodu sposobu w jaki zew zostaje usłyszany – powstają one przez to, że zamiast być rozumiany właściwie, zew zostaje wciągnięty przez Siebie – Się w negocjującą rozmowę z sobą samym, a jego tendencja otwierania ulega zniekształceniu¹⁶.

W tym miejscu wyłaniają się pytania: Do czego zew wzywa? Na co otwiera „dając do zrozumienia”? W jaki sposób wzywa? Kto jest wzywającym, a kto wzywaniem?

¹⁴ Tamże, s. 341.

¹⁵ Tamże, s. 344.

¹⁶ Tamże, s. 345.

Heidegger, poszukując możliwości wyrażenia tego, co wymyka się określeniu, pisze o sumieniu w sposób wielce metaforyczny, rozwijając w ten sposób takie jego znaczenia, które nie odpowiadają zapotrzebowaniu czytelnika na wiedzę, czy też konkretną treść. Pisze o „milczącej mowie sumienia”¹⁷, jako że „sumienie przemawia wyłącznie i ciągle w modus milczenia”¹⁸. Mowa sumienia jest dlatego milcząca, gdyż odsłania przed jestestwem jego pierwotną nicość tzn. niemożność określenia siebie poprzez kategorie i schematy zaczerpnięte ze sfery Się. Wszystko to, co sumienie w jego publicznej wykładni gromadzi i klasyfikuje po stronie dobra bądź zła, zostaje w tym milczeniu unieważnione i pozbawione znaczenia. W tym sensie sumienie staje się podstawą nieważności. Niweluje wszelkie punkty oparcia ze sfery Się, poprzez odsłonięcie ich bezpodstawności. Przemawianie w modus milczenia chroni jestestwo przed upadkiem w jakąś „zamrożoną” w sferze powszedniości treść, z której to właśnie je wyzwala, jedynie dając do zrozumienia:

Zew obywa się bez jakiegokolwiek wyrażenia dźwiękowego. W ogóle nie obleka się on w słowa – a mimo to nie pozostaje żadną miarą mroczny i nieokreślony.[...] Dlatego też nie tylko nie traci nic na postrzegalności, ale i zmusza samo wezwane i pozwane jestestwo do zamilknięcia. Brak słownego sformułowania tego, co wzywane zewem, nie obraca naszego fenomenu w nieokreśloność jakiegoś tajemniczego głosu, lecz wskazuje tylko, że rozumienia tego, co „zawezwane”, nie należy wiązać z oczekiwaniem na jakąś informację lub coś w tym rodzaju¹⁹.

Zew sumienia nie przyzywa wzywanego do niczego. Nie wypowiada żadnej konkretnej treści, nie powiadamia o świecie, nie daje żadnej informacji. W tym sensie naznaczony jest swego rodzaju negatywnością. Zarazem jednak jako będący podstawą nieważności wszelkich powszednich treści: „daje do zrozumienia”, „otwiera najbardziej pierwotną możność bycia jestestwa jako bycia winnym” i „wzywa samo to jestestwo przed jego najbardziej własną możność bycia”²⁰. Można podsumować, że zew wzywa Siebie z Się ku Sobie, ku swej możności bycia Sobą,

¹⁷ Tamże, s. 372.

¹⁸ Tamże, s. 344.

¹⁹ Tamże, s. 344, 345.

²⁰ Por. tamże, s. 363.

czyli ku najbardziej właściwym możliwościom jestestwa. Pytaniem jednak kluczowym dla ontologicznej interpretacji sumienia pozostaje pytanie o wzywającego.

Na pytanie „Kto wzywa?” Heidegger odpowiada, że to jestestwo wzywa z głębi samego Siebie. Wzywający jest jednak równie nieokreślony jak wzywany²¹. Nieokreśloność ta polega na tym, że zew nie odnosi się do faktycznego, bytującego na sposób obecności bytu, ale do egzystencji, dlatego też nie daje się rozpoznać i usłyszeć w kontekście „światowo” zorientowanego jestestwa²². Nie płynie od uwewnętrznionego prawa, Boga, czy też trybunału, ani też czegoś istniejącego wskutek uwarunkowania biologicznego. Nie jest to również sumienie „wewnętrzne”, o którym pisał Arystoteles, a później stoicy, wykształcone wskutek utrwalenia pewnych dyspozycji i w tym sensie stanowiące gwarancję i ostoję wewnętrznego spokoju. U Heideggera sumienie nie jest władzą subiektywną, „wewnętrzną”, gdyż zew przychodzi niejako z zewnątrz, nie jest on przez nas planowany, nie podlega naszej woli. Jest czymś, co wykracza poza jestestwo i zarazem przezeń przenika. Jestestwo jest weń uwikłane egzystencjalnie, poprzez swe rzucenie, i go nie wybiera. Zarazem jednak stwierdzenie, że to „coś” wzywa jestestwo, nie uprawnia do poszukiwania owego czegoś wśród innych bytów, bytujących na sposób obecności, ani też w innym jestestwie. Czytamy, że:

Wzywającego w jego „kto” nie określa „światowo” nic. Jest on jestestwem w jego nieswojości, pierwotnie rzuconym byciem-w-świecie jako nie-zadomowieniem, namim „że” w nicości świata. Wzywający jest powszechnemu Sobie – Się odległy – ni-

²¹ Samo pytanie „Kto?” zakłada, że odpowiedzią jest pewien byt osobowy. To, pytanie, na co zwraca również uwagę sam Heidegger, może więc odnośnie do sumienia wydawać się źle postawione. Jako takie nie może być brane zbyt dosłownie i mieć sens metaforyczny. Na ową niedogodność językową odnośnie filozofii Heideggera zwróciła uwagę Barbara Skarga: „Pytanie o «to», jak i o «kto», jest na gruncie filozofii Heideggera fałszywe. Nikt nie daje bycia, bycie się dzieje samo, darzy się, przychodzi w swej współprzynależności z myśleniem, więcej, ze źródłowej z nim tożsamości. Ereignis nie jest tym es, które daje, jest raczej samym tym darzeniem, darem, który, jak mówi Heidegger, może się ograniczyć, cofnąć, ale przez który dostrzegamy błysk prawdy.” Skarga [1997] s. 88.

²² „Ten, od kogo płynie zew [...] wręcz nie pozwala się poznać. Poddanie się rozważaniu i omawianiu jest przeciwne jego sposobowi życia. Swoista nieokreśloność i nieokreśloność wzywającego nie jest wcale niczym, lecz pozytywnym wyróżnikiem. Powiadamia on, że wzywającego pochłania wyłącznie pozywanie ku, że chce on być tylko usłyszany jako taki, nie zaś obgadany. Czy zatem nie jest temu fenomenowi właściwe by pozostawić bez odpowiedzi pytanie, kim jest wzywający? Zapewne tak, jeśli idzie o egzystencyjne słyszenie faktycznego głosu sumienia, lecz nie tam, gdzie chodzi o egzystencjalną analizę faktyczności wzywania i egzystencjalny charakter słyszenia.” Heidegger [2005] s. 346.

czym jakiś obcy głos. Cóż mogłoby być bardziej obce Się zatraconemu w wielokształtnym „świecie” zatroskania aniżeli zindywidualizowane do siebie przez nieswojość, rzucone w nicość [bycie] Sobą? „Coś” wzywa, a zarazem nie dostarcza zatroskanym i ciekawym uszom nic do słyszenia, co można by przekazać dalej i omawiać publicznie²³.

Zew pozywa zagubione jestestwo do nieswojności, przemawia niedwuznaczenie w „zimnej pewności”²⁴, z głębi zindywidualizowanego jestestwa, które zarazem przekracza. Wdziera się w powszedniość Się i przerywa przysługującą jestestwu z istoty tendencję do upadania. Jestestwo, ogarnięte trwogą, w Sobie odkrywa nieważność i zarazem źródło tego, do czego uciekało w powszedniości. Bycie autentycznym przenosi je z sytuacji wyboru w możliwość wyboru samego wyboru, czyli możliwość najbardziej pierwotnej otwartości. Sumienie pozywa z oswojonego Się do podstawowej i autentycznej nieswojności. Mamy tu więc do czynienia z pewnym rozdwojeniem jestestwa, które dosięgając swej najgłębszej istoty, czuje się zarazem nieswojo, jest wyobcowane i egzystencyjnie nie chce być tym, kim w istocie jest. Nasuwa się tu przypuszczenie o jakimś „pęknięciu w bycie”, jakimś pozornym rozdzieleniu bycia i myślenia, które w istocie pozostają tożsame. Sumienie przeciwstawia autentyczne bycie potocznemu życiu: „właściwe bycie musi być wydzierane z zakrycia, w którym znajduje się pierwotnie. Analiza egzystencjalna ma w stosunku do potocznego życia charakter przemocy”²⁵.

2.2. Sumienie i trwoga

Jestestwo egzystując różni się w swej istocie od rzeczy napotykaných w świecie. Charakterystycznym dlań egzystencjałem jest rzucenie, które nie dołącza się do egzystencji Dasein przypadkowo, ale przysługuje mu jako niezbywalna tendencja. Jestestwo egzystuje w swej faktyczności i w swej możliwości, a rzucenie przysługuje mu każdorazowo w jego aktualnym położeniu. Zwykle jednak, egzystując w powszedniości, rzucenie jest przed jestestwem zamykane przez nastrój. Odsłania się dopiero w trwodze, która przyzywa do nieswojności i jako najbardziej podstawowa

²³ Tamże, s. 348, 349.

²⁴ Por. tamże, s. 349.

²⁵ Michalski [1978] s. 158.

otwartość stawia bycie-w-świecie jestestwa wobec nicości świata. Trwoga stanowi wyróżnione położenie dla otwartości jestestwa, otwiera ona przed jestestwem jego wyróżnioną możliwość bycia, o którą najbardziej się trwoży. Trwoga wyprowadza jestestwo ze swojskości i indywidualizuje je w tym sensie, że odsłania przed nim jego bycie-w-świecie:

W trwodze jest nam „nieswojo”. Znajduje tu wyraz swoista nieokreśloność tego, przy czym się jestestwo w trwodze znajduje: „nic” i „nigdzie”. Nieswojość jednak oznacza przy tym także bycie-w-nie-swoim-domu. Przy pierwszym fenomenalnym wskazaniu podstawowego ukonstytuowania jestestwa i podczas rozjaśnienia egzystencjalnego sensu bycia-w, odróżnionego od „wewnętrzności” w znaczeniu kategoryalnym, bycie-w zostało określone jako zamieszkiwanie przy..., zażyłość z... . Ten charakter bycia-w został potem bardziej konkretnie uwidoczniiony za pomocą powszedniej opinii publicznej Się, które w przeciętną powszedniość jestestwa wprowadza uspokojone poczucie własnego bezpieczeństwa i oczywistość „bycia-w-swoim-domu”. Trwoga natomiast wyprowadza jestestwo na powrót z jego upadkowego zanurzenia w „świecie”. Powszednia zażyłość załamuje się. Jestestwo jest zindywidualizowane, ale właśnie jako bycie-w-świecie. Bycie-w przybiera egzystencjalny modus „nie-w-swoim-domu”. Nic innego nie mamy na myśli, mówiąc o „nieswojskości”²⁶.

Właściwe rozumienie zewu przejawia się w woli-posiadania-sumienia i w gotowości do trwogi. Dopiero w konstytuowanym przez te dwa momenty nasłuchiwaniu daje się usłyszeć zew sumienia, który wyrывa z hałaśliwej gadaniny i który nie domaga się dyskusji z tym, co sumienie mówi, ale rozumiejącej odpowiedzi w postaci modus mowy jakim jest zamilknięcie. Zdaniem Heideggera milczenie stanowi istotową możliwość mowy:

Kto chce milcząc dawać do zrozumienia, musi „mieć coś do powiedzenia”. W wezwaniu jestestwo daje sobie do zrozumienia swą najbardziej własną możliwość bycia. Dlatego wzywianie to jest milczeniem. Mowa sumienia nigdy nie bywa wygłaszana.

²⁶ Heidegger [2005] s. 241.

Sumienie wzywa jedynie milcząc, tzn. zew przychodzi z bezgłosu nieswojności i odwołuje pozwane jestestwo, jako mające stać się cichym, w ciszę samego siebie²⁷.

W umilknięciu i trwodze jestestwo projektuje się na najbardziej własną możliwość bycia (najbardziej własne bycie winnym). Tę wyróżnioną i poświadczoną przez sumienie właściwą otwartość Heidegger nazywa zdecydowaniem, dzięki któremu zostaje osiągnięta właściwa prawda jestestwa.

2.3. Odmoralniony sens winy

Istotnym komponentem Heideggerowskiej wykładni sumienia jest zagadnienie winy. Czytamy, że: „Wola posiadania-sumienia jest raczej najbardziej pierwotną egzystencjalną przesłanką możliwości faktycznego stania się winnym”²⁸. Hermeneutyczny sens winy znacznie odbiega od jej potocznego rozumienia, w którym jest rozpatrywana w związku z prawem i moralnością. Pojmowanie winy jako niespełnienia powinności bądź niedostatku, jest oparte na metafizycznych założeniach, traktujących bytowanie człowieka na sposób obecności. W potocznym rozumieniu wina przybiera różnorodne znaczenia, można „być winnym komuś”, „być winnym czegoś”, „być winnym wobec innych”, „podlegać karze z racji zadłużenia”, „być winnym wobec siebie”, „być winnym wobec prawa” itd. Podstawą wszystkich wymienionych wyżej rozróżnień winy jest doświadczenie pewnego braku, niespełnienia jakiegoś wymogu. Brak dotyczy wszakże tego, co obecne:

Ideę winy musimy nie tylko wyprowadzić ze sfery obrachowującego zatroskania, lecz także pozbawić związku z powinnością i prawem, z którymi się rozmiągając człowiek obarcza się winą. Także bowiem i tu wina zostaje z konieczności określona jako brak, jako niedostatek czegoś, co powinno i może być. „Nie dostawać” znaczy jednak nie-być-obecnym. Brak jako niebycie-obecnym czegoś, co powinno być, stanowi określenie bycia tego, co obecne. W tym sensie egzystencji z istoty nie może niczego brakować – nie dlatego, iżby była doskonała, lecz dlatego, że jej charakter bycia różni się od wszelkiej obecności²⁹.

²⁷ Tamże, s. 372.

²⁸ Tamże, s. 362.

²⁹ Tamże, s. 356.

Ponieważ egzystencja różni się sposobem bycia od tego, co obecne, nie można do niej przykładać tej samej miary. Co oznacza więc dla egzystującego jestestwa bycie winnym?

Heidegger wiąże winę z „rzuceniem” jestestwa w egzystencję. „Rzucone” jestestwo egzystując, pozostaje w tyle za swoimi możliwościami. Wybierając jedną możliwość bycia, nie wybiera innych możliwości. Bycie winnym należy więc do najbardziej pierwotnej charakterystyki Dasein. Związane jest wszak z pewną niezbywalną negatywnością, która tym różni się od *privativum*, że nie dołącza się do jestestwa w sposób akcydentalny i że poprzedza jego wolę. Jestestwo jest już w sposób pierwotny rzucone i winne³⁰. Heidegger pisze, że: „Bycie-winnym nie rodzi się dopiero z zawinienia; przeciwnie: to ostatnie staje się możliwe dopiero «na podstawie» pierwotnego bycia winnym”³¹.

Poprzez sumienie jestestwo zostaje otwarte na winę i na zawarty w niej charakter „Nie”, czyli na bycie podstawą nieważności:

Jestestwo jest swą podstawą egzystując, tzn. tak, że rozumie ono siebie wychodząc od możliwości, a rozumiejąc się w ten sposób jest bytem rzuconym. [...] Jako zawsze rzucony, projekt jest nie tylko określony przez nie-ważność bycia podstawą, lecz jako projekt z istoty sam jest nieważny³².

Negatywność egzystencjalna wiąże się z czasowością. Bycie całością jestestwa jest możliwe w związku z byciem ku śmierci, na którą projektuje się jestestwo i w której odnajduje ono swoje dopełnienie. Ontologiczny sens negatywności jako egzystencjalnej nieważności skrywa się za fenomenem śmierci i jest odkrywany w najbardziej źródłowej indywidualizacji odsłanianej w *trwodze*.

³⁰ Problem „wolności ograniczonej” Dasein znajdujemy w Potępa [2003] s. 268, 269: „Dasein jest rzucone w świat. Ale to rzucenie nie jest zewnętrznym wobec niego zdarzeniem. Dasein jest otwarte na świat i egzystuje najpierw w sposób niewłaściwy. Nie znaczy to, że w sposób wolny wybrało ono tę możliwość bycia. Dasein nie jest absolutnie wolne, ponieważ jest ono «rzuconą podstawą». Projektuje swoje możliwości, w które jest rzucone. W tym sensie pozostaje zawsze w tyle za swoimi możliwościami. [...] Dasein nie jest autonomicznym podmiotem, który w sposób wolny określałby swoje projekty egzystencjalne i dążyłby do ich urzeczywistnienia w życiu. «Dysponuje zawsze ograniczoną wolnością», ponieważ zawsze jest już rzucone w jakieś projekty. Tak należy rozumieć stwierdzenie, że Dasein «nie włada od podstawy swoim własnym byciem»”.

³¹ Heidegger [2005] s. 357.

³² Tamże, s. 358.

2.4. *Alienujący charakter sumienia i problem autentycznego współbycia*

Heideggerowskie ujęcie sumienia (w związku z milczeniem, winą i trwogą), pomimo że inspirujące budzi jednak pewne wątpliwości. Zagadnieniem nierozstrzygniętym, pozostającym w zawieszeniu, jest głębsze i pierwotniejsze odniesienie jestestwa, wzywanego przez milczący głos sumienia, do innych jestestw. Sumienie dosięga bowiem jestestwo z głębi jego indywidualizacji, w milczeniu i trwodze, w której choć otwiera się ono na świat i bycie (wyzwała ku światu), to jednak nie może tego zakomunikować innym. To, co łączy jestestwo z innymi jestestwami to najbardziej dostępna, ale i zarazem najbardziej powierzchowna sfera Się. Nawet jestestwo przywrócone do nieswojności może stać się „sumieniem innych”³³, czyli otworzyć się na innych i pozwolić im być, dopiero na gruncie powszedniości. Nasuwa się porównanie do Filozofa, który po wyzwoleniu się z kajdan Platońskiej jaskini, nagle do niej powraca i choć niesie ze sobą światło prawdy, to nie jest w stanie przekazać tej prawdy innym, gdyż nie jest w stanie nawiązać komunikacji. Zastanawiające jest to, czy autentyczna komunikacja byłaby możliwa, gdyby każdy zdołał dosięgnąć własnej prawdy (autentyczne bycie), dzięki dosłyszaniu zewu sumienia? Na gruncie Heideggerowskiej filozofii nie znajdujemy zadowalającej odpowiedzi na to pytanie. Można by się bardziej skłaniać ku interpretacji, że autor *Bycia i czasu* traktuje jestestwa jak pooddzielane, zamknięte w sobie monady. Powrót z Się do Siebie nie oddziałuje bezpośrednio na innych, musi być jakoś wyeksplikowany, a każda eksplikacja jest już zafałszowaniem sumienia, bowiem głos sumienia wymusza na jestestwie zamilknięcie. Nie ma tu więc miejsca na transcendentálną, wspólnotową więź. Sumienie pozostawia jestestwo samemu sobie w nicości, bezpodstawności i w trwodze, a to w dodatku stanowi rękojmię „zimnej pewności”³⁴ z jaką do-

³³ Por. tamże, s. 374, 375: „Na podłożu «ze względu na co» wybranej przez siebie możliwości bycia zdecydowane jestestwo wyzwała się ku swemu światu. Dopiero zdecydowanie na siebie samo sprwadza je do możliwości, by pozwolić współbytującym innym «być» w ich najbardziej własnej możliwości bycia, tę zaś wspólnotwierać w wychodzącej naprzeciw i uwalniającej troskliwości. Zdecydowane jestestwo może stać się «sumieniem» innych. Właściwa «wspólnota» wyrasta dopiero z właściwego bycia zdecydowania Sobą, nie zaś z dwuznacznych i pełnych zazdrości układów, rozgadanych zbratań na łonie Się i z zamierzanych przedsięwzięć”.

³⁴ Tamże, s. 349: „Na czym zaś opiera się nieswoja i przecież nieoczywista, zimna pewność, z jaką wzywający dosięga wzywanego, jeśli nie na tym, że jestestwo zindywidualizowane do siebie przez swą nieswojność jest dla siebie samego nie do pomylenia? Co tak radykalnie odbiera mu możliwość błędnego zrozumienia siebie i samopoznania, jeśli nie opuszczenie pozostawiające je samemu sobie?”.

sięga ono samo Siebie. Problem stanowi również zagadnienie jak jestestwo, po dosłyszaniu sumienia, powraca do ponownego zatroskania w świat, bycia przy świecie, sytuacji, w której „wszystko je obchodzi”? Trudno jest zrozumieć, jak owo sumienie mogłoby motywować Dasein do działania, do zaangażowania w świat.

W książce *Hermeneutyczne koncepcje człowieka* Włodzimierz Lorenc pisze, że:

Paradoksem koncepcji człowieka u Heideggera okazuje się więc to, że na kryzys dotychczasowych form zaangażowania człowieka w jego świat (religijnego, społecznego, politycznego) odpowiada on propozycją zaangażowania pozbawionego pozytywnych treści odnoszących się do tego świata. Protestuje przecież wobec podejrzeń, iż z jego rozważań płyną jakieś ontyczne cele dla faktycznego człowieka. [...] Nieprzypadkowo Heidegger bywa nazywany „siewcą niepewności” w związku z tym, iż zwiększa on jeszcze niejasność i niepewność naszej sytuacji. Nasuwa się tu jednak od razu pytanie, czy w proponowanym przez niego nastroju jesteśmy w stanie długo przebywać i czy naturalna potrzeba dookreślenia naszej sytuacji nie zdaje nas na przypadkowość decyzji a nawet na potrzebę schronienia się pod władzę przypadkowego autorytetu. Czy też może jest wręcz przeciwnie i pełnienia funkcji wspomnianego autorytetu pragnie się podjąć sam Heidegger?³⁵.

Sumienie dosłyszane z głębi indywidualizacji uniemożliwia autentyczną wspólnotę sensu. To, co wspólnotowe, jako wtórne wobec zindywidualizowanego jestestwa, wywodzi się ze sfery powszedniości, bowiem jak pisze Heidegger:

to „publiczne sumienie” – czymże innym jest, jeśli nie głosem Sie? Do tego wątpliwego wynalazku „sumienia świata” jestestwo może dojść tylko dlatego, że sumienie z gruntu i z istoty jest zawsze moje. To zaś nie tylko w tym sensie, że wzywana jest zawsze najbardziej własna możliwość bycia, lecz z tego powodu, że zew wychodzi od bytu, którym zawsze jestem ja sam³⁶.

W tej perspektywie autentyczna komunikacja wydaje się niemożliwa. Wymagałaby bowiem jakiegoś wspólnego odniesienia, choćby w postaci transcendentnej wspólnoty sensu, wspólnych wartości, a te filozof odrzuca. Może obawiał się groźby kolejnych absolutyzacji wartości, fałszywych autorytetów i powrotu do tra-

³⁵ Lorenc [2003] s. 87, 88.

³⁶ Heidegger [2005] s. 350, 351.

dycyjnego ujęcia sumienia jako trybunału? Może też wynika to z oddzielenia sfery ontycznej od ontologicznej³⁷? Zastanawiające jest to, czy możliwe jest dosłyszenie sumienia w przestrzeni pomiędzy wyalienowaną „nieswojością” („byciem-w-nie-swoim- domu”) a narzucającą się powszedniością i czy taka przestrzeń jest w ogóle możliwa? Heidegger jako „siewca niepewności” nie udziela jednoznacznych odpowiedzi i nie daje ostatecznych rozstrzygnięć. Problemem i zadaniem pozostaje pogodzenie indywidualnego charakteru sumienia (jako tego, co najbardziej pierwotne) z autentycznym byciem wobec Innego.

3. Sumienie jako najbardziej wewnętrzna inność – P. Ricoeur

Według Heideggera głos sumienia wydobywa się z Dasein, ale zarazem je przekracza:

„Coś” wzywa wbrew oczekiwaniom, a nawet wbrew woli. Z drugiej strony zew bez wątpienia nie nadchodzi od innego, który wraz ze mną jest w świecie. Zew idzie ze mnie, a przecież przeze mnie³⁸.

Ricoeur, nawiązując do przedstawionej wyżej koncepcji sumienia, pisze o nim jako o inności, która wraz z innością Drugiego i innością własnego ciała, odgrywa niezbywalną rolę w konstytucji bycia sobą (ipse). Trzeba przy tym zaznaczyć, że „mówić: ten-który jest-sobą nie znaczy mówić ja”³⁹, sobość jest raczej odpowiednikiem Heideggerowskiego bycia-w-świecie. Dlatego też sumienie, które bierze udział w konstytucji sobości, również przekracza ja. Inność nie jest tu rozumiana

³⁷ W *Byciu i czasie* wylania się problem związku ontycznie rozumianego sumienia z jego rozumieniem ontologicznym. Okazuje się, że obie sfery nie mogą być tak do końca przeciwstawne, gdyż prowadziłoby to do paradoksów. Wydaje się bowiem, że skoro odpowiednim odzewem na zew sumienia jest milczenie, to konsekwentny Heideggerysta musiałby milczeć. Jednak aby podejmować analizę ontologiczną, czego dokonuje Heidegger, trzeba wprzód i zarazem poruszać się w sferze ontycznej. Lorenc [2003] s. 85: „Nie bez podstaw powstaje zatem wrażenie, iż Heidegger porusza się po błędnym kole, gdyż jego analizy ontologiczne zdają się opierać na ujęciu ontycznym, którego problematyczność nie jest jednak wykazywana na poziomie ontycznym, lecz do której dochodzi się ontologicznie. Odpowiadając na zarzut błędnego koła pisze on jedynie, iż zachodzi ono jedynie dla rozsądku, dla którego projektowanie ontologiczne jest czymś osobliwym, gdyż rozsadek «troska się tylko [...] o dający się przejrzeć w przegładzie byt». Zaznacza on jednak, iż «ontologiczne dążenie ku źródłu nie dochodzi do ontycznych oczywistości zdrowego rozsądku, lecz otwiera mu się właśnie problematyczność wszystkiego, co oczywiste». Jakże są zatem rezultaty namysłu nad Dasein i jak się one mają do człowieka?».

³⁸ Heidegger [2005] s. 346.

³⁹ Ricoeur [2003] s. 33.

jako coś zewnętrznego, przypadkowo dołączającego się do pewnej zamkniętej, w pełni ukonstytuowanej tożsamości na wzór Kartezjańskiego cogito (idem), ale jest ona wpisana w sobość jako moment jej bierności, pasywności, a nawet obcości. Stawiająca opór inność umożliwia dopiero dialektykę idem (bycia tym samym) i ipse (bycia sobą), gdyż powoduje rozbitcie cogito, a poprzez owo rozproszenie zmusza je do ponownego wysiłku „odbudowania się”⁴⁰. Przeplatające się momenty integracji i dezintegracji sprawiają, że świadomość nie jest czymś danym, ale jest zadaniem.

Wyróżnienie trzech rodzajów inności u Ricoeura ma charakter strukturalny, pozostają one bowiem we wzajemnych zależnościach. Jakkolwiek jednak własne ciało i drugi człowiek rozbijają pozorną domkniętość „ja”, to sumienie zdaje się być momentem inicjującym refleksyjny powrót do siebie, wewnętrzny dialog (inaczej niż u Heideggera), choć samo pojawia się poza refleksją w postaci pchnięcia. Może właśnie dlatego Ricoeur pisze o sumieniu jako najbardziej wewnętrznej inności. Relacja z sumieniem jest asymetryczna. Coś wzywa wbrew woli i nie poddaje się kontroli. Podobnie jak u Heideggera głos sumienia płynie z sobości (ipse), którą każdy jest w sposób nieredukowalnie indywidualny i w tym sensie wyrывa z obiegowych opinii, mówiąc po Heideggerowsku, z Się. Jednak zdaniem Ricoeura nie każde współbycie z innymi ma charakter Się, ale tylko to „niewłaściwe” (w sensie nieautentyczne):

Heidegger doskonale opisał ten moment inności, który wyróżnia sumienie. Otóż inność ta nie tylko nie jest obca strukturze bycia sobą, lecz jest ściśle związana z jego wyłanianiem się, ponieważ pod wpływem impulsu sumienia ten-który-jest-sobą może odzyskać siebie po bezimienności „się”. To uwikłanie sumienia w przeciwieństwo między byciem sobą a „się” nie wyklucza innego rodzaju związku między byciem sobą a współbyciem, albowiem z jednej strony „się” jest już niewłaściwym ro-

⁴⁰ Ricoeur wyróżnia dwa przeważające rozumienia tożsamości: idem i ipse. Tożsamość idem jest tu rozumiana jako niezmienny substrat. Ricoeur tłumaczy idem jako „bycie tym samym”, bycie rozpoznawalnym pomimo upływu czasu i zewnętrznych wpływów. Jest tym, co może zostać nazwane, określone i odróżnione od czegoś innego. Opiera się na Kartezjańskim odróżnieniu „ja” od „nie-ja”. Natomiast ipse, tłumaczone jako „bycie sobą” jest w przeciwieństwie do idem, raczej czymś zadany niż danym. Jego czynnikami konstytuującymi są czas i różnie rozumiana inność. Bycie sobą jest uwikłane w dialektykę pomiędzy działaniem i doznawaniem, a także w zdarzenia, historię, dziejowość. Ciągłość sobości wiąże się z poświadczeniem, wiernością danemu słowu, co zakłada moment wolności i odpowiedzialność. Ricoeur pisze o swoistej dialektyce idem i ipse, która konstytuuje tożsamość osobową. Więcej na ten temat w: Ricoeur [2003].

dzajem współbycia, a z drugiej strony to wycofanie się w głąb sumienia sprawia, że inny znajduje naprzeciw siebie tego, kogo jest uprawniony oczekiwać, mianowicie właśnie tego-który-jest-sobą samym [...] W odróżnieniu od dialogu duszy ze sobą samą, o którym mówi Platon, to uleganie wpływowi innego głosu wskazuje znamioną asymetrię – którą można nazwać pionową – między wzywającą instancją a wzywaniem sobą. Właśnie pionowość, wertykalność wezwania, równa jego wewnętrzności, stanowi zagadkę zjawiska sumienia⁴¹.

Traktowanie sumienia jako „wewnętrzności” sytuuje je poza dialektyką „czystego” i „nieczystego”, które to dwa człony implikują się nawzajem, ale z drugiej strony Ricoeur twierdzi, że: „Sumienie nie może długo pozostawać poza dobrem i złem⁴²”.

Choć podobnie jak Nietzsche i Heidegger autor *Podług nadziei* chce zerwać związek sumienia z tym, co dyktuje opinia publiczna, czyli ze sferą Się, to jednak sumienie, które dosięga sobość z głębi jego indywidualizacji, ma istotne znaczenie dla współbycia z innymi i w tym sensie jego oddziaływanie znajduje swoje odzwierciedlenie w sferze praktyczno-społecznej.

Warto w tym momencie, dla jasności wyводу, zaznaczyć, że Ricoeur wprowadza rozróżnienie moralności od etyki, przydając tym terminom znaczenia odmienne od tych, do których mógł przywyknąć czytelnik sięgający po różnego rodzaju teksty filozoficzne. Ricoeur traktuje etykę jako pierwotniejszą wobec moralności. Ta pierwsza ma znaczenie teleologiczne i wyraża się w: „zamiarze osiągnięcia «życia dobrego» wraz z drugim człowiekiem i dla drugiego w sprawiedliwych instytucjach”⁴³. Określa się ona poprzez działanie praktyczne w konkretnym momencie, czyli sytuacyjną mądrość praktyczną. Natomiast moralność, która wyrosła na kanwie etyki, określa się w zasadach postępowania (zakazach i nakazach), ma więc na wzór Kantowski, znaczenie deontologiczne⁴⁴. Osobowa etyka przemienia

⁴¹ Tamże, s. 569.

⁴² Ricoeur [2005] s. 73.

⁴³ Ricoeur [2003] s. 285.

⁴⁴ Ricoeur [2005] s. 71: „Ten ruch fenomenologii w kierunku moralności osiąga swój cel jednak tylko pod warunkiem symetrycznego ruchu moralności w kierunku fenomenologii działania. Krok polega tutaj na oddzieleniu etyki od moralności. Traktuję etykę jako wcześniejszą w moim pojęciowym porządku niż moralność, której stosunek do nakazu właśnie przypomnieliśmy. Etyka – przez umowność słownictwa – składa się z orzeczników dobra i zła. Nie mogę usprawiedliwić tutaj pierwszeń-

się w bezosobową moralność na skutek wdarcia się w relacje międzyludzkie przemocy. Gdzie nie ma naturalnego dążenia do dobra, w sensie motywacji wewnętrznej poświadczanej przez Ricoeurowskie sumienie, tam relacje międzyludzkie zostają oparte na relacjach władzy i podległości (związanych z imperatywami i normami regulatywnymi). Ricoeura jednak interesuje szczególnie droga powrotna od moralności do etyki i rola jaką w tej drodze odgrywa sumienie.

Sumienie u Ricoeura, jako że odnosi on swą filozofię do sfery praxis, jest więc ściśle związane z płaszczyzną etyczną. Ta ostatnia jest zarazem podstawą moralności, bez której ta nie miałaby racji bytu, ale zarazem jej się przeciwstawia, co jest zwłaszcza dostrzegalne w sytuacji konfliktu wartości (w sytuacjach tragicznych). Podobnie sumienie przeciwstawione sferze Się (bliższej moralności), jest w niej również obecne. W odróżnieniu od Heideggera Ricoeur nie tyle odróżnia potoczne rozumienie sumienia od sumienia pierwotnego, co próbuje zmodyfikować jego obiegowy sens, odnaleźć jego właściwe źródła i wyczulić na zmianę znaczenia sumienia, jakiego nabiera, balansując pomiędzy etyką a moralnością. Sumienie, pochodzące z głębi „wewnętrzności”, skrywa się zazwyczaj w powszedniości reguł moralnych, wykształcających w człowieku pewne nawykowe dyspozycje do działania. Jego głos staje się dopiero słyszalny w sytuacjach, w których reguły moralne okazują się niewystarczające bądź miast pomagać, stają się przytłaczającą siłą, której nie sposób się podporządkować i pozostawać zarazem w zgodzie z sobą (własnym sumieniem). Sytuacją, wobec której reguły moralnego postępowania grzeszą swą jednostronnością, i w której trzeba sięgnąć po sytuacyjną mądrość praktyczną, jest sytuacja tragiczności:

stwa nadawanego w ten sposób dobru w porównaniu z nakazem. Głównym argumentem jest fakt, że dążenie do życia dobrego – z innymi i dla innych oraz, dodam jeszcze, w sprawiedliwych instytucjach – poprzedza w swoim założycielskim porządku zakaz, wskutek którego podmiot moralny napotyka nakaz. Moim zdaniem jedynie wtargnięcie przemocy w ludzkie związki narzuca przejście od stylu teleologicznego etyki do stylu deontologicznego moralności, krótko mówiąc, od Arystotelesa do Kanta. Jednak ruch wznoszenia od moralności do etyki ma dla nas tutaj większe znaczenie niż droga odwrotna: to w końcu dzięki temu krokowi wstecz teleologia moralna łączy się z teleologią fenomenologiczną, rozporządzającą kolejnością figur człowieka „w możliwości”. To połączenie znajduje swoje właściwe wyrażenie w przesadnym zbliżeniu między Kantowskim pojęciem „naturalnej dyspozycji do moralności” a Arystotelesowskim pojęciem dyspozycji etycznej w sensie *hexis* z *Etyki Nikomachejskiej*”.

W jaki sposób filozofia moralna odpowie na to wezwanie do „słusznego myślenia”, „dobrego namysłu”? Gdybyśmy oczekiwali od pouczenia tragicznego odpowiednika nauki moralnej, mylilibyśmy się całkowicie. Fikcja stworzona przez poetę jest fikcją dotyczącą konfliktów, które Steiner słusznie uważa za nieusuwalne; takie, że w ich sprawie niepodobna się układać. Tragedia ujęta jako taka rodzi etyczno-praktyczną aporię dołączającą się do tych, które wytyczały nasze poszukiwanie bycia sobą [...] Pod tym względem jedna z funkcji tragedii w odniesieniu do etyki polega na wprowadzeniu przedziału między mądrością tragiczną a mądrością praktyczną. Wzbraniając się przed dostarczeniem „rozwiązania” konfliktów, które fikcja ujawniała jako nierozwiązywalne, tragedia, zakłóciwszy spojrzenie, zmusza człowieka praxis do tego, by nadał nowy kierunek działaniu na swoje własne ryzyko i na własny koszt, kierunek prowadzący do sytuacyjnej mądrości praktycznej, która najlepiej odpowiada mądrości tragicznej⁴⁵.

Sytuacyjna mądrość praktyczna prześwieca poprzez systemy moralne, odnajdując swoje źródło nie tylko w wewnętrzności, ale w równej mierze w relacji z Innym, która w swojej konkretności i bezpośredniości również poprzedza moralność. Ricoeur, zainspirowany Heideggerowską koncepcją sumienia, próbuje ją uzupełnić poprzez odniesienie do relacji z Innymi, czerpiąc przy tym z filozofii Levinasa. Można powiedzieć, że poprzez modyfikację pewnych aspektów wykładni sumienia u Heideggera i Levinasa, autor *Podług nadziei* sytuuje się gdzieś pomiędzy nimi. Warto więc, w tym kontekście, przyjrzeć się inspiracjom, które czerpie z filozofii Levinasa.

Według Emmanuela Levinasa głos sumienia płynie od Innego, który jest radykalną zewnętrżnością i tym samym rozbija zamkniętość „ja”. To Inny mówi „nie zabijaj”, nakaz płynie z epifanii jego twarzy. Nie jest to relacja poznawcza, ale relacja etyczna, doświadczenie pierwotniejsze nawet od świadomości:

Trzeba więc najpierw zdać sobie sprawę, że doświadczeniem pierwotnym nie jest doświadczenie samego siebie, nie jest ani świadomość Ja, ani świadomość My, lecz

⁴⁵ Ricoeur [2003] s. 409. M. Scheler definiował tragiczność jako sytuację w której spośród dwóch równoważnych wartości jedna musi zostać zniszczona, aby mogła zaistnieć druga. Jest to również sytuacja, w której trzeba dokonać wyboru, i w której unicestwienie i urzeczywistnienie wartości dokonuje się w tym samym działaniu, a nie w następującej po sobie sekwencji zdarzeń. Jest to zatem sytuacja, o którą rozbijają się wszelkie teodyceje, ontoteologie, systemy moralne, nie wyłączając Kantowskiego imperatywu kategorycznego (por. Scheler [1976]).

rewelacja Innego, gdzie inny jest innym w sposób nieredukowalny do Tego-samego, gdzie inność i odseparowanie rozbija każdą syntezę. W tej relacji z Innym Ja nie myśli już o... lecz dla..., a więc Inny zmusza mnie, bym się o niego troszczył i brał na siebie odpowiedzialność. Jest to relacja etyczna, a nie poznawcza, relacja, która „narusza równowagę duszy obojętnej i niewzruszonej w poznaniu”, relacja, która mnie wytrąca z mego egoizmu⁴⁶.

Sumienie wraz z etyką nie pojawiają się przed spotkaniem i nie posiadają znamion ogólności, choć przed spotkaniem konsoliduje się w sobie i odseparowuje w swym egotyzmie „ja”, wraz z tym co przezeń wypracowane. Jednak epifania twarzy Innego w określonej, konkretnej sytuacji, może nawet zobowiązywać do zanegowania tego, co z trudem wypracowane, od zinternalizowanych, powszechnych zasad począwszy aż po zakwestionowanie i „rozbitcie” samego siebie. Mamy tu do czynienia z asymetrią, w której w sposób niekwestionowany przeważa Inny:

Hiperbola dotyczy w istocie jednocześnie dwóch biegunów, Tego Samego i Innego. Jest znamienne, że *Całość i Nieskończoność* wprowadza najpierw „ja” opanowane wolą utworzenia koła ze sobą samym, utożsamienia się. [...] Ów temat separacji, jakkolwiek zasilany fenomenologią – fenomenologią, powiedzielibyśmy, egotyzmu – jest już naznaczony piętnem hiperboli: hiperboli wyrażającej się w gwałtowności oświadczenia takiego jak to: „w separacji [...] Ja nie zwraca uwagi na Innego”. Dla takiego ja, niezdolnego do dostrzeżenia Innego, epifania twarzy (temat jeszcze fenomenologiczny) oznacza absolutną, czyli niewzględną zewnętrżność⁴⁷.

I dalej czytamy:

Separacja wyjaławia wewnętrżność. Ponieważ inicjatywa należy całkowicie do Innego, nakaz dochodzi do „ja” właśnie w bierniku – dobrze nazwana końcówka – i sprawia, że jest ono zdolne do udzielenia odpowiedzi, wciąż jeszcze w bierniku: „Oto ja!”⁴⁸.

⁴⁶ Skarga [1997] s. 102.

⁴⁷ Ricoeur [2003] s. 560, 561.

⁴⁸ Tamże, s. 561.

Levinas również, podobnie jak Heidegger i Ricoeur, przyznaje, że istnieją sposoby współbywania z innymi, w których nieredukowalna jednostkowość człowieka ulega zatraceniu. Jest to zwłaszcza dostrzegalne w instytucjonalnym wymiarze kontaktów międzyludzkich, które zdążają do depersonalizacji. Autorowi *Całości i nieskończoności* chodzi jednak o taką rewelację Innego, która przebija instytucjonalne formy komunikowania się, w których inny jest jak każdy inny, i które nie tylko nie rozbijają, ale utwierdzają niewzruszoność „ja”:

Powrót do jednoznacznego bytu ze świata znaków i symboli, z istnienia fenomenalnego, nie polega na włączeniu się w całość, którą pojmuje inteligencja i którą ustanawia polityka. W takiej całości niezależność bytu oddzielonego zatracą się, jest zapoznana i uciśniona. Powrót do zewnętrznego bytu, do bytu w jednoznacznym sensie – w sensie, za którym nie kryje się żaden inny sens – polega na wejściu w prostotę relacji twarzą w twarz. Nie jest ona żadną grą luster, lecz moją odpowiedzialnością, to znaczy egzystencją już zobowiązaną. Relacja ta umieszcza środek grawitacji jestestwa poza nim samym. Wyjście poza egzystencję fenomenalną lub wewnętrzną nie polega na byciu uznanym przez Innego, ale na ofiarowaniu mu własnego bytu. Być w sobie to wyrażać się, a zatem służyć już Innemu. Na dnie ekspresji leży dobroć⁴⁹.

Jak pamiętamy u Heideggera głos sumienia nie pochodzi od Innego. Wręcz przeciwnie, można odnieść wrażenie, że Inny przeszkadza w dosłyszaniu sumienia, gdyż jest tym, który umocowuje jestestwo w sferze Się. Ricoeur polemizuje z tym, co w ujęciach sumienia Heideggera i Levinasa najbardziej radykalne, zdradzając swe kompromisowe tendencje. Z jednej strony chce on uchronić jaźń przed unicestwieniem ze strony Innego i nie odbierać jej zdolności do samostanowienia⁵⁰, a z drugiej strony chce również uwzględnić Innego, rozpatrując sumienie w związku z mądrością sytuacyjną. To stanowisko rozjaśni zapewne analiza sumienia jako poświadczenia.

⁴⁹ Levinas [1998] s. 214, 215.

⁵⁰ G. Lubowicka postrzega sumienie (w Ricoeurowskim ujęciu) jako istotny moment konstytucji Jaźni i wyodrębnienia podmiotowości. Daje ono bowiem wiedzę o sobie, moralną świadomość siebie jako podmiotu odpowiedzialności moralnej (w odróżnieniu od podmiotu poznania przedmiotowego). Pisze, że: „Poświadczenie jest więc nakazem, zobowiązaniem wobec Drugiego. Ale, zdaniem Ricoeura, sumienie powinno pozostać poświadczeniem konstytucji Jaźni – w odpowiedzi na wezwanie sumienia. [...] Odrębność Inności sumienia, nieredukowalna do Inności Drugiego, pozwala na określenie struktury podmiotu i tym samym na jego wyodrębnienie.” Lubowicka [2003] s. 142.

Zagadnienie poświadczenia pojawia się wielokrotnie w dziele Ricoeura *O sobie samym jako innym* w różnych kontekstach. Znajdujemy tu wiele jego określeń, które nie przeczą sobie, choć odnoszą się do różnych aspektów omawianej problematyki, jaką jest dialektyka idem i ipse. Ricoeur pisze, że poświadczenie to samoodniesienie, „samointerpretacja”, która jest zarazem „poważaniem siebie”⁵¹, a także „przekonaniem, że dobrze sądzimy i dobrze działamy w chwilowym i przelotnym przybliżeniu życia dobrego”⁵², wiernością danemu słowu (sobie i innemu), dotrzymaniem obietnicy, „byciem-pod-wpływem-nakazu”⁵³. Zarzewiem poświadczenia jest w pewnym sensie Heideggerowskie zdecydowanie, czyli otwartość, gotowość Dasein do winy, do posiadania i nasłuchiwanie sumienia, ale i również Levinasowskie wezwanie płynące od Innego. Ricoeur dokonuje w poświadczeniu połączenia tych dwóch, w pewnym sensie przeciwstawnych stanowisk. Czytamy:

Polemizując z Heideggerem, twierdziłem, że poświadczenie jest pierwotnie nakazem, bo w przeciwnym razie traciłoby wszelkie znaczenie etyczne i moralne; teraz będę przeciwstawiał się Levinasowi twierdząc, że nakaz jest pierwotnie poświadczeniem, bo w przeciwnym razie nie zostałby przyjęty, a ten-który-jest-sobą nie uległby wpływowi na sposób właściwy byciu-podległym-nakazowi⁵⁴.

Dostrzeżony zostaje głęboki związek, a nawet jedność nakazu płynącego od Drugiego i poświadczenia siebie. Właściwy sposób bycia nie realizuje się w bezdennej otchłani nicości, ale „tu i teraz”, w konkretnej sytuacji, w spotkaniu Innego, który jednak nie ma mocy opanowania i unicestwiania tego, który jest sobą⁵⁵. Sumienie jest pewnym impulsem, pchnięciem dla dialektyki Tego Samego i Innego, trzecim rodzajem inności (która oswaja Levinasowską zewnętrzną i Heideggerowską obecność sumienia), jakim jest „bycie-pod-wpływem-nakazu jako struktura bycia sobą”⁵⁶.

⁵¹ Por. Ricoeur [2003] s. 295.

⁵² Tamże, s. 295.

⁵³ Tamże, s. 590.

⁵⁴ Tamże, s. 590.

⁵⁵ Ricoeur dostrzega groźbę w asymetryczności Innego wobec Sobości, obecną w filozofii Levinasa. Poświadczenie jako poważanie siebie pozwala zachować względną autonomię wobec Innego, gdyż „nie chodzi o to, aby skutkiem kryzysu bycia sobą było zastąpienie szacunku do siebie nienawiścią do siebie.” Tamże, s. 279.

⁵⁶ Tamże, s. 590.

5. Z genealogii sumienia

Angażując sumienie w kontekst współbycia z innymi ludźmi Ricoeur dostrzegł potrzebę rehabilitacji obowiązującej w świecie moralności, a nawet podjął próbę sformułowania jej genealogii. Ta ostatnia różni się nieco od tej, którą znajdujemy w rozważaniach Nietzschego w dziele *Z genealogii moralności*. Dla Ricoeura, jak już wyżej zostało wspomniane, ważna staje się „droga powrotna” od moralności (w sensie Kantowskim, deontologicznym) w postaci zakazów i nakazów prawa do etyki jako dążenia do życia dobrego, co jest możliwe dzięki dosłyszaniu głosu sumienia. Zdaniem autora *Symboliki zła* moralność wyrasta z pierwotnego poświadczania, które jest zarazem nakazem płynącym od Drugiego. Oderwanie od tego żywego źródła sprawia, że moralność zastyga w regułach i prawie oraz staje się narzędziem resentymentu.

W swoich wcześniejszych pismach Ricoeur sięgał, w celu zgłębienia problematyki winy, sumienia i zła, do ludowych wierzeń, podań mitycznych, a także do pierwotnych symboli zła. Jakkolwiek ich interpretacja jako niekończący się proces nie dosięga mrocznych źródeł zła, to jednak ukazuje, że w sferze najbardziej pierwotnej jest ono jakimś zbłądzeniem, słabością, które dopiero wskutek pewnego wykorzenienia, zerwania więzi człowieka z bytem, są traktowane jako wina i grzech, domagające się oskarżenia i potępienia. Jak pamiętamy Heidegger pisał, że od-moralnione sumienie „pozywa ku byciu winnym”⁵⁷, przywołując pierwotny sens winy, związany z niedoskonałością egzystencji, która swą pełnię odnajduje dopiero w śmierci. Źródła tej niedoskonałości (braku wyrażającego się w byciu-ku-śmierci), pozostają jednak w mroku, gdyż jak czytamy w *Byciu i czasie*, owo najbardziej pierwotne bycie winnym pozostaje „bardziej pierwotne niż wszelka o tym wiedza”⁵⁸. Próby zaspokojenia potrzeby wiedzy dotyczącej zła znajdujemy w różnych mitologiach, które wiążąc pewne symbole zła, stanowią już ich bardziej zracjonalizowaną wykładnię.

Analiza mitów początku, której podjął się Ricoeur, ukazuje, że geneza zła poprzedza podział na „wnętrze” człowieka i to, co wobec niego „zewnątrzne”. Inte-

⁵⁷ Heidegger [2005] s. 361.

⁵⁸ Tamże, s. 360.

rioryzacja zła musiała pojawić się już po tym „podziale”. Moralność związana jest dopiero z „poziomem” racjonalizacji, który wyraża się w wyrwaniu „oskarżonego” ze świata i oddzielenia go od oskarżającego trybunału. Na tym „etapie” świat traci swój powiązaniowy charakter, przestaje być całością, a staje się sumą pooddzielanych od siebie ludzi i przedmiotów. Heidegger nazwałby ów poziom poziomem ontycznym, w przeciwieństwie do „właściwego” poziomu ontologicznego. Wskutek owego wykorzenia pojawia się dopiero rozróżnienie dobrego i złego, czystego i nieczystego, podmiotu i przedmiotu. Zerwanie więzi pomiędzy świadomością i bytem, w którym Ricoeur doszukuje się genezy zła, jest zarazem zachwianiem pewnej równowagi, jako że „winny” nie tylko alienuje się wobec świata, ale również wyrывa się ze „społeczności grzeszników”, czyli pierwotnej winy egzystencjalnej, a następnie jako ich ciemna strona i niechciany wyrzut sumienia zostaje postawiony w stan oskarżenia. W *Symbolice zła* czytamy, że:

Zamknięta jest świadomość winna dlatego, że jest świadomością odosobnioną, zrywającą wspólnotę grzeszników. Jako że „odłącza się” ona przez ten sam akt, w którym bierze na siebie – i to wyłącznie na siebie – cały ciężar zła. Zamknięta jest świadomość winna również w sposób bardziej utajony dlatego, że ma niejasne upodobanie w swym złu, poprzez co staje się swym własnym katem⁵⁹.

Wobec owej nierównowagi ideały moralne stają się niemożliwe do osiągnięcia, a wina egzystencjalna przechodzi w niemożliwą do zadośćuczynienia winę moralną. Dopiero w poświadczeniu, które dochodzi do głosu na przykład w doświadczeniu tragiczności, następuje rozbicie pozornej zamkniętości „ja”, czyli doświadczenie związku świadomości ze światem i innymi ludźmi, niepełności egzystencji i uwikłanie winy moralnej w winę egzystencjalną.

Heidegger pozostawia nas z niepocieszającą diagnozą kondycji ludzkiej, której w sukurs może przyjść jedynie wzywający zew sumienia, „bycie ku śmierci” i nieokreśloność trwogi⁶⁰. Dla Ricoeura, który poprzez symboliczne ożywienie po-

⁵⁹ Ricoeur [1986] s. 139.

⁶⁰ W przeciwieństwie do Heideggera, który traktował trwogę jako doświadczenie źródłowe, Ricoeur proponuje refleksyjne ustosunkowanie się do trwogi, umożliwiające sięgnięcie poza nią do „pierwotnej afirmacji”. Stwierdza, że: „Przemyśliwać nad trwogą oznacza [...] użyć jej surowej nauki, aby spenetrować i pochwycić na nowo pierwotną afirmację, bardziej pierwotną niż wszelka trwoga, choćby to ona właśnie uważała się za pierwotną”. Ricoeur [1991] s. 33. Przewycięzenie trwogi

szukuje znamion autentyczności w byciu z Innymi, usytuowanie człowieka w świecie nie jest aż tak bardzo beznadziejne. Filozofowi przyświeca optymistyczne założenie, zgodnie z którym pomimo pęknięcia i rozdzielenia świadomości od bytu, możliwa jest droga powrotna. Nie chodzi w niej o odzyskanie „raju utraconego” poprzez wyzbycie się świadomości, co byłoby co najmniej naiwne, ale odnalezienie pierwotnej więzi z bytem drogą okrężną poprzez świadomość właśnie⁶¹.

Ricoeur wpisuje moralność w triadę: etyka – moralność – przekonanie, uważając, że w konkretnym działaniu możliwe jest przewyciężenie zhipostazowanej moralności i powrót do etyki, wyrażającej się w poświadczeniu i przekonaniu. Jak wobec tego połączyć sumienie ze sferą etyczną, aby nie wpadło ono ponownie w siadła moralizmu, hipokryzji resentymentu? Jak możliwe jest przejście od moralizmu do mądrości sytuacyjnej? Czy istnieje etyczność poza prawem?

Ricoeur, poszukując genezy grzechu i winy, często powołuje się na św. Pawła, który miał powiedzieć, że grzech mógł się pojawić dopiero wraz z prawem⁶². Prawo sprowadza na człowieka nieskończone żądanie. Sprawia, że świadomość jest zawsze świadomością grzeszną i winną, a sprawiedliwości nigdy nie ma „tu i teraz”, ale zawsze jest gdzieś dalej⁶³. To z kolei prowadzi do skrupulatności sumienia, wyliczającego zawinięcia przeciw niezmiernemu prawu i zarazem do jego weń uwikłania⁶⁴. Prawo (w szerokim sensie) wiąże się z alienacją człowieka, z po-

jest związane z istnieniem wartości warunkujących i wykraczających poza śmierć, poczucie bezsensu i alienację. Zdaniem autora *Symboliki zła* do wartości tych dochodzi się poprzez doświadczenie i rozumienie: „Doświadczyć, by zrozumieć, zrozumieć by przewyciężyć (lub przynajmniej stawić czoło) oto maksyma, która – jak mi się wydaje – winna rządzić naszymi rozważaniami”. Tamże, s. 31.

⁶¹ Według Ricoeura świadomość nie jest czymś danym, ale stanowi zadanie bycia bardziej świadomym i jako taka musi w nieustannym ruchu negocjować samą siebie jako punkt wyjścia refleksji. por. Ricoeur [1985] s. 112, 113: „I oto interpretacja, która zrazu wyrzekła się punktu widzenia świadomości, nie tylko nie eliminuje świadomości, ale wręcz radykalnie odnawia jej sens. To nie świadomość zostaje w końcu zanegowana, ale jej uroszczenie, że zna siebie od samego początku, jej narcyzm. Musimy zatem dojść do stanu zupełnej rozterki, kiedy nie wiemy już, co to znaczy świadomość, ażeby ją odnaleźć jako taki sposób istnienia, którego inność stanowi nieświadomość”.

⁶² Por. Ricoeur [1986] s. 133: „punktem wyjścia jest doświadczenie niemocy człowieka niezdolnego do spełnienia wszystkich wymagań prawa – przestrzeganie prawa jest niczym, jeżeli nie jest całkowite – my wszakże jesteśmy zawsze czemuś winni – doskonałość jest nieskończona, a liczba przykazań nieograniczona. I tu zaczyna się piekło winy: przybliżenie sprawiedliwości jest czymś nie mającym końca, a samo prawo czyni z tego przybliżenia dystans nie do pokonania”.

⁶³ W związku z zestawieniem biblijnego przykazania miłości, wzmocnionego „logiką nadmiaru” i idei sprawiedliwości J. Rawlsa, por. Ricoeur [1992].

⁶⁴ Tamże, s. 129: Każde skrupulatne sumienie wystawia własny rygor na próbę obserwantyzmu; najpierw powstaje przypuszczenie, że życie etyczne godne tego miana nie jest możliwe bez jakiegoś ce-

wstaniem społeczeństwa niezależnych, autonomicznych i ponoszących za siebie odpowiedzialność jednostek. Przy czym warto odróżnić prawo obyczajowe i religijne, które jako silnie zinternalizowane przyczyniają się do poczucia winy, od prawa państwowego, które w państwach względnie liberalnych i demokratycznych ma charakter regulacyjny, a jego zadanie sprowadza się do zabezpieczenia przed nadużyciami. Autor *Symboliki zła* pisze raczej o pierwszym znaczeniu prawa w związku z winą i sumieniem, chociaż doszukuje się wspólnego źródła obu instancji.

Ricoeur, powołując się na autora *Gwiazdy zbawienia* Rosenzweiga pisze, że poza prawem istnieje przykazanie miłości, które nie wymaga grzmiącego głosu Lewiatana⁶⁵. Prawo pojawia się tam, gdzie tej miłości brakuje, gdzie przykazanie miłości bliźniego zostaje zastąpione zakazem „nie zabijaj”⁶⁶. Potwierdzałoby to Pawłowe stwierdzenie o przekleństwie prawa. Prawo w swoim formalizmie jest puste i im bardziej ogołaca się z żywej treści danej w jej konkretności, tym większy powoduje strach, a ten nie może współistnieć z miłością. Sprowadzanie miłości do realizacji poczucia obowiązku i wypełniania określonych zasad prowadzi stopniowo do jej unicestwienia. Wyjściem z deontologicznie rozumianej moralności staje się związane z poświadczeniem przekonanie, które wprowadzając do prawa moment osobowy (odnajdując jego źródła w osobowej woli), nakierowuje na ścieżkę dążenia do życia dobrego. Pozwolę sobie przytoczyć w tym miejscu dość długi, ale wymowny cytat:

Czy to nie dlatego, że etap moralności odłączono od triady etyka – moralność – przekonanie, a następnie zhipostazowano dzięki temu odłączeniu, odpowiednio

remoniału publicznego, domowego albo prywatnego, słowem bez obserwantyzmu, ale natychmiast duch dokładności zaczyna ukazywać najprzeróżniejsze niebezpieczeństwa grożące właśnie skrupulatnemu sumieniu: obok niebezpieczeństwa juryzacji niebezpieczeństwo rytualizacji (kiedy to świadomość zapomina o intencji przykazania tkwiącej w jego literze). Skrupulatnemu sumieniu grozi wówczas, że zaprzepaści własną intencję, intencję posłuszeństwa, w przykładaniu uwagi do formy swego posłuszeństwa; niebezpieczeństwo to jest okupem, jaki sumienie skrupulatne składa za swą wielkość, nie dostrzegając w nim wszakże żadnego przeciwieństwa.

⁶⁵ Por. Ricoeur [2003] s. 584, 585.

⁶⁶ W książce M. Foucaulta *Nadzorować i karać* czytamy, że idea sprawiedliwości rozumiana w sensie „adekwatnego” do winy wyrównywania krzywd, prowadzi w konsekwencji do okrucieństwa, w którym proces staje się widowiskiem a katem społeczeństwo, które z kolei zostaje osądzone przez historię. Konsekwentne stosowanie zemsty prowadzi do błędnego koła również dlatego, że wraz ze zwiększonymi karami i sankcjami, wzrasta proporcjonalnie liczba i okrucieństwo popełnianych przestępstw. Foucault [1998].

zjawisko sumienia zostało zubożone, a odkrywczą metaforę głosu – przyćmiona przez dławiającą metaforę trybunału? W rzeczywistości cała triada, jaką wprowadziliśmy do naszych poprzednich badań, wymaga reinterpretacji w kategoriach inności. Jestem wezwany do życia dobrego z innymi i dla innego w sprawiedliwych instytucjach: taki jest pierwszy nakaz. Ale zgodnie z przywołaną wyżej sugestią zapożyczoną od F. Rosenzweiga *Gwiazdy zbawienia* (Księga druga), istnieje forma przykazania nie będąca jeszcze prawem: przykazanie to, jeśli już można użyć tego terminu, daje się słyszeć w tonacji *Pieśni nad pieśniami*, w błaganiu, które oblubieniec kieruje do oblubienicy: „Ty kochaj mnie!”. Właśnie dlatego, że przemoc plami wszelkie stosunki interakcji z powodu władzy – nad, jaką sprawca ma nad tym, kto doznaje jego działania, przykazanie staje się prawem, prawo zaś – zakazem: „Nie zabijaj”. Wówczas to następuje rodzaj krótkiego spięcia między sumieniem a zobowiązaniem, by nie powiedzieć: między sumieniem a zakazem, z czego wynika redukcja głosu sumienia do wyroku trybunału. Nie należy wówczas ustawać w wysiłku wspinania się z powrotem na stok wiodący od tego nakazu-zakazu do nakazu życia dobrego. To nie wszystko: nie należy zatrzymywać toru etyki na imperatywie-zakazie, lecz iść za jego biegiem aż do moralnego wyboru sytuacyjnego. Nakaz łączy się wtedy ze zjawiskiem przekonania⁶⁷.

Podążając za Rosenzweigem, Ricoeur wiąże pojawienie się prawa ze stosunkami władzy i przemocy. Na tym „etapie” mamy do czynienia z deontologicznym ujęciem moralności, podług którego autonomiczna, dobra i powszechna wola łączy się z koniecznością i przymusem, a sumienie jest instancją oskarżającą, trybunałem wydającym wyrok.

Przykład takiego typu moralności znajdujemy u Kanta w *Krytyce praktycznego rozumu* i *Uzasadnieniu metafizyki moralności*. U podstaw tej metafizyki moralności tkwią takie założenia jak: rozdzielenie rozumu i zmysłowości (wraz ze sferą uczuciową), a także jednostronne pojmowanie szczęścia (jako zaspokojenia wszelkich potrzeb) i umieszczenia go na przeciwległym biegunie wobec wolności i moralności. Takie założenia, na których opiera się w znacznej mierze między innymi kultura zachodnioeuropejska, przyczyniają się do sztywności i nieprzystawalności zasad moralnych względem dynamiczności i złożoności życia. Reguły praktycznego rozu-

⁶⁷ Ricoeur [2003] s. 584, 585.

mu nierzadko niweczą niepowtarzalność chwili i dławią uczucia, poprzez co zagubiona zostaje umiejętność nasłuchiwanie siebie, innych i świata przyrody, a spontaniczność działania zastąpiona zostaje nieszczęśliwym wypełnianiem obowiązków. Ricoeur dostrzega problematyczność tak ujętej moralności, ale jednocześnie konkluduje, że u jej podstaw tkwi pragnienie dobra, które z powodu jakiegoś niedostatku (braku miłości), zostało gdzieś po drodze zniweczone. Filozof chce jednak wskazać drogę powrotną. Imperatyw – zakaz jest pewnym kierunkowskazem w gąszczu znaków, na którym nie można się zatrzymać, a niekiedy trzeba mu się wręcz przeciwstawić, zwłaszcza w sytuacji konfliktu obowiązków. Wówczas następuje moralny wybór sytuacyjny, w którym trzeba samemu podjąć decyzję. W tym momencie do głosu dochodzi sumienie, poprzez które nakaz łączy się z przekonaniem, które zdaniem Ricoeura oznacza: „odwoływanie się do niezbadanych jeszcze zasobów etyki, danych przed moralnością, ale do których dociera się poprzez nią”⁶⁸. Sumienie dochodzi do głosu w konkretnej sytuacji, jest związane z działaniem, a jego wezwanie płynie zarówno z „wewnętrzności” jak i z epifanii twarzy Innego. Przykładem przecięcia deontologicznego punktu widzenia z etycznym dążeniem do dobra może być praktyczny imperatyw Kanta, by drugiego człowieka traktować zawsze jako cel sam w sobie, a nigdy tylko i wyłącznie jako środek do celu⁶⁹. Przykazanie miłości, życia dobrego jest, zdaniem Ricoeura, pierwotniejsze od zakazów i nakazów prawa, ale żeby nie przeczyło ono samo sobie nie może współistnieć z przy-musem, ale z wolnością. Musiało dopiero nastąpić jakieś pęknięcie, wskutek którego przykazanie miłości bliźniego zostało zastąpione zakazem „Nie zabijaj”. O ileż piękniej i bardziej zachęcająco brzmiałyby na przykład przykazania Dekalogu, gdyby zastąpić je jednym Augustiańskim „Kochaj i czyń, co chcesz”⁷⁰. Problem jednak w tym, że jak pisał Rilke, „Nie nauczono się miłości”⁷¹.

Tym, co ma chronić sumienie przed uwikłaniem w Się, jest jego indywidualny charakter, a także nieostateczność prawa, wskazującego na zerwanie jakiejś pierwotnej więzi, skrytej za tym, co kosztuje i powszednie w swej oczywistości. Jako

⁶⁸ Tamże, s. 586.

⁶⁹ Kant [2001] s. 46.

⁷⁰ Glenskwie [1991] s. 26.

⁷¹ Kolarzowa [2000] s. 135.

filozof kompromisu i pojednania Ricoeur próbuje wskazać na możliwość odnalezienia Siebie w Się. U Ricoeura (inaczej niż u Heideggera) sumienie, pomimo że wzywa indywidualnie, jest jednak w pewnym sensie wspólnotowe, a przynajmniej odwołuje się do uniwersalnych, choć nie dających się do końca określić wartości takich jak miłość, szacunek wobec siebie i innych, zawartych chociażby w nakazie: „życia dobrego z innymi i dla innych w sprawiedliwych instytucjach oraz poważania siebie samego jako tego, kto żywi takie pragnienia”⁷². Instytucje jednak nie są czymś uniwersalnym, a pojęcie sprawiedliwości niesie z sobą wiele kontrowersji. Może lepiej więc byłoby iść tropem Maxa Schelera i nie określać wartości, choćby nawet te miały istnieć w sposób absolutny. Według autora *Resentymentu i moralności* są one dane w bezpośredniej intuicji, czyli w pewnym sensie nieprzekazywalne⁷³. Heideggerowskie sumienie również każe zamilknąć. W filozofii Ricoeura, który często uchodzi za hermeneutycznego fenomenologa, intuicja splata się z refleksją. Jednak podobnie jak u Schelera, pewność sumienia ma zakorzenienie w pewnych wartościach, a być może nawet, ze względu na swą wertykalność i asymetryczność w Absolutie. Filozof nie roztrzyga tego *explicite*⁷⁴. Powrót do Sobości z Się nie skazuje tu jednak na konfrontację z nicością. Jako filozof działania, praxis, i zarazem kontynuator Jaspersowskiej filozofii komunikacji, próbuje pogodzić Heideggerowskie sumienie z możliwością autentycznego współbycia Siebie wyrwanego z Się z Innymi. Służy temu wyprowadzenie genealogii sumienia ze sfery Się i ukazanie wtórności tej ostatniej, ale i zarazem możliwości odnalezienia w niej i przez nią „pierwotnego” zakorzenienia. W tym celu należy podążać drogą zindywidualizowaną, alei zarazem okrężną, poprzez świadomość. Nie można przy tym

⁷² Tamże, s. 586.

⁷³ U Schelera nieprzekazywalność wartości wiąże się z ich obiektywizmem i wspólnotowym charakterem. Są one dostępne w bezpośredniej i zarazem emocjonalnej intuicji wartości, dokonującej się przy zawieszeniu powszechnych opinii. We wstępie do *Resentymentu i moralności* czytamy: „Świadomość aksjologiczna nie ma – wedle Schelera – charakteru jedynie wewnętrznego, immanentnego doznania, które samo się wypełnia i samo się określa, lecz jest zwrócona na zewnątrz, poza podmiot, ku jakościom obiektywnym, niezależnym od jaźni. Poznawczy i obiektywizujący charakter świadomości aksjologicznej stanowią jedność”. Scheler [1997] s. 14.

⁷⁴ Ricoeur [2005] s. 69: „Z faktu intymnej pewności własnego istnienia nie wynika z pewnością, że istota ludzka posiada władzę. Władza do niej przychodzi, zdarza się jako dar, łaska, którą się nie dysponuje bezustannie. Ta nie-władza głosu, bardziej słyszanego niż wypowiedzanego, pozostawia nietknięte pytanie o jego pochodzenie, w tym względzie jest to już ucięcie składowej nieokreśloności fenomenu głosu, a nie powiedzenie za Heideggerem, że «w świadomości Dasein wzywa samo siebie». Sumienie jest tak samo niezwykle, jak ciało i drugi”.

ani samej drogi, ani jej wyników narzucać Innym. Byłaby to bowiem absolutyzacja, wyrażająca niedostateczną pewność, bądź też bezsilność, której eksterioryzacją byłaby deontologizacja reguł moralnych. W tym momencie zew sumienia (jako od-socjalizująca redukcja), byłby bardzo ważny, gdyż nawet gdyby zdarzyło się dojść do wartości, obecnych w powszedniości, to ich źródło byłoby odkryte i ożywione przez każdego z osobna, co mogłoby być dopiero sprawdzianem ich autentyczności.

Bibliografia

- Foucault [1998] – M. Foucault, *Nadzorować i karać*, tłum. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 1998.
- Glenskowie [1991] – Cz. i J. Glenskowie, *Aforyzmy, maksymy, sentencje*, Warszawa 1991.
- Heidegger [2005] – M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 2005.
- Kant [2001] – I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Antyk, Kęty 2001.
- Kolarzowa [2000] – R. Kolarzowa, *Przekroczyć estetykę*, Univesitas, Kraków 2000.
- Levinas [1998] – E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998.
- Lorenc [2003] – W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka*, Scholar, Warszawa 2003.
- Lubowicka [2003] – G. Lubowicka, *Cogito zranione. Moralność pęknięta*, w: *Horyzonty interpretacji*, Humaniora, Poznań 2003, s. 133-145.
- Michalski [1997] – K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW Warszawa 1978.
- Podsiad [2000] – A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, PAX, Warszawa 2000.
- Potępa [2003] – M. Potępa, *Spór o podmiot w filozofii współczesnej. Husserl - Heidegger - Gadamer - Jaspers*, Warszawa 2003.
- Reale [2002] – G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, T. IV, V, tłum. E.I. Zieliński, KUL, Lublin 2002.
- Ricoeur [1985] – P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, oprac. S. Cichowicz, PAX, Warszawa 1985.
- Ricoeur [1992] – P. Ricoeur, *Miłość i sprawiedliwość*, tłum. M. Frankiewicz w: P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, PAT, Kraków 1992.
- Ricoeur [2003] – P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, PWN, Warszawa 2003.
- Ricoeur [1991] – P. Ricoeur, *Podług nadziei*, PAX, Warszawa 1991.
- Ricoeur [2005] – P. Ricoeur, *Refleksja dokonana. Autobiografia intelektualna*, Antyk, Kęty 2005.

- Ricoeur [1986] – P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, PAX, Warszawa 1986.
- Scheler [1976] – M. Scheler, *O zjawisku tragiczności*, tłum. R. Ingarden, w: *O tragedii i tragiczności*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1976.
- Scheler [1977] – M. Scheler, *Resentyment i moralność*, tłum. J. Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1977.
- Schrader [2000] – W.H. Schrader, *Teorie sumienia*, tłum. E. Nowak – Juchacz w: *Transcendentalna filozofia praktyczna*, red. E. Nowak – Juchacz, Wydawnictwo UAM, Poznań 2000, s. 141-155.
- Skarga [1997] – B. Skarga, *Tożsamość i różnica*, Znak, Kraków 1997.
- Szewczuk [1988] – W. Szewczuk, *Sumienie – studium psychologiczne*, wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1988.