

KS. MACIEJ BAŁA

ZŁOTA REGUŁA JAKO MIEJSCE SPOTKANIA FILOZOFII I TEOLOGII WEDŁUG PAULA RICOEURA

Wstęp

Polskiemu czytelnikowi nie trzeba przedstawiać sylwetki francuskiego filozofa Paula Ricoeura. Jego liczne prace z dziedziny hermeneutyki i symboliki zła są dość dobrze znane, i to nie tylko wąskiemu kręgowi specjalistów. Ale z pewnością publikacje dotyczące relacji między filozofią a religią albo samej religii nie są tak szeroko dostępne¹. Na szczególną uwagę zasługuje zbiór artykułów poświęconych tej problematyce wydanych pod wspólnym tytułem *Lecture 3. Aux frontières de la philosophie*².

W żadnym wypadku nie chodzi tutaj o uprawianie filozofii chrześcijańskiej, albowiem wobec tego pojęcia sam Ricoeur podnosił wiele zastrzeżeń, ani o propagowanie jakiejś kryptoteologii pod płaszczykiem refleksji filozoficznej. Chodzi raczej o znalezienie „przestrzeni krzyżujących się”, gdzie filozofia i teologia podejmują ten sam problem, ale pod warunkiem, że każda z tych dyscyplin zachowa swoją autonomię. Częste nieporozumienia w interpretacji myśli Ricoeura w tej kwestii płyną z faktu, że on sam wypowiada się raz jako teolog, innym razem jako filozof.

Ricoeur jednak w swojej metodologii bardzo jasno wytycza granice między filozofią a teologią³. Niedopuszczalne jest pomieszanie tych

¹ Ostatnia jego publikacja na ten temat to zbiór refleksji nad *Biblią*: P. Ricoeur, *Penser la Bible*, Paris 1999.

² Paris 1994.

³ Dostrzegł to m.in. D. Janicaud krytykujący J. L. Mariona i E. Lényinasa za kryptoteologię; przeciwstawia im P. Ricoeura, który takiego pomieszania

dwóch refleksji w dążeniu do jakiejś fałszywej syntezy. I takiej syntezy w jego dziełach nigdzie nie ma. W jednej ze swoich fundamentalnych książek, jaką jest niewątpliwie praca *Soi même comme autre*, stwierdza, iż filozofia musi pozostać dyscypliną całkowicie autonomiczną. W sposób bardzo świadomy pragnie, używając klasycznego sformułowania fenomenologicznego, „wziąć w nawias” swoje osobiste przywiązanie do wiary biblijnej⁴. Charakteryzując relację między filozofią a teologią, kładzie również nacisk na problem autorytetu danych religijnych, który nie może odgrywać żadnej roli w pracy filozofa, w przeciwieństwie do teologii, dla której autorytet *nie jest tylko jakimś socjalnym dodatkiem, jest aspektem najbardziej fundamentalnym dla Objawienia. (...) Autorytet jest fenomenem fundamentalnym życia religijnego*⁵.

Mimo to Ricoeur szuka takich doświadczeń w życiu człowieka, w których refleksja filozoficzna i spojrzenie teologiczne mogą się nawzajem uzupełniać. Do „granic filozofii”, gdzie może dokonać się spotkanie z religią, prowadzi Ricoeura z pewnością pytanie o fenomen zła, choć nigdy nie można zredukować religii do prostej zasady wyjaśniającej jego obecność w świecie.

Według Oliviera Mongina związek filozofii z refleksją teologiczną w myśli francuskiego filozofa jest potrójny⁶. Po pierwsze dotyczy wspólnej refleksji nad etyką i moralnością. Miejscem spotkania staje się interpretacja złotej reguły: „nie czyn drugiemu tego, co tobie nie mile”. Drugi związek koncentruje się wokół relacji, jaka może zaistnieć między sferą *sacrum* a podmiotem, gdzie ten ostatni jest ograniczany przez świętość, aby nie stać się centrum wszystkiego. Trzecia płaszczyzna spotkania dokonuje się w ramach poetyki, w której chrześcijaństwo staje się wielkim kodem interpretacyjnym. Człowiek odnajduje siebie w świecie symboli religijnych, których sam nie jest źródłem.

W niniejszym artykule ograniczymy się wyłącznie do pierwszego pola spotkania, związanego z etyką i moralnością. Trzeba jednak rozpocząć od krótkiej prezentacji struktury etycznej i moralnej człowieka, bo właśnie w nią wpisana jest złota reguła oraz jej późniejsza reinterpretacja z punktu widzenia teologii.

uniknął. Zob. D. Janicaud, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris 1990, s. 13.

⁴ P. Ricoeur, *Soi même comme un autre*, Paris 1990, s. 36.

⁵ P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris, 1964, s. 180.

⁶ Por. O. Mongin, *Paul Ricoeur*, Paris 1988, s. 227-232.

1. Struktura etyczna i moralna osoby ludzkiej

Pierwszą rzeczą, która może zdziwić u tego filozofa, to bardzo precyzyjne odróżnienie etyki i moralności, mimo że, jak sam wyznaje, ani etymologia, ani historia stosowania tych pojęć nie narzuca w sposób konieczny takiego rozróżnienia⁷.

Etyka jego zdaniem akcentuje to, co jest związane z dążeniem do życia przeżywanego pod znakiem czynów uznawanych za dobre. Mamy więc tutaj do czynienia z porządkiem celowym, teleologicznym, którego głównym przedstawicielem był Arystoteles. Natomiast pojęcie moralności Ricoeur rezerwuje dla aspektu obowiązku, wyznaczonego przez normy, zobowiązania i nakazy⁸. Z tej też racji moralność, ze swoim żądaniem powszechności i elementem przymusu, należy do porządku deonologicznego, który kojarzy się z osobą I. Kanta.

Nie chodzi o to, aby opowiedzieć się za którąś z tych tradycji. Ricoeur uznaje konieczność przyjęcia obu, a wzajemne ich relacje definiuje za pomocą trzech tez: po pierwsze trzeba uznać prymat etyki nad moralnością, po drugie istnieje konieczność przepuszczenia dążenia etycznego przez sito normy, po trzecie należy zaakceptować prawomocność uciekania się normy do dążenia etycznego w wypadku, gdy norma prowadzi do konfliktu, w którym jedynym wyjściem jest mądrość praktyczna.

Z powyższych sformułowań wynika, że dla Ricoeura trzy pojęcia odgrywają podstawową rolę: dążenie etyczne, norma moralna i mądrość praktyczna. Jak należy je rozumieć?

Dążenie etyczne Ricoeur definiuje jako dążenie do życia dobrego, z innymi i dla innych, w instytucjach służących dobrej sprawie⁹. Dążenie do życia dobrego, paradoksalnie, zaczyna się od siebie samego i łączy się z pojęciem szacunku wobec siebie. Godne szacunku w człowieku są przede wszystkim dwie rzeczy: zdolność dokonywania i uzasadniania wyboru oraz zdolność do wprowadzania zmian w bieg zdarzeń, czyli zdolność do inicjatywy. W tym znaczeniu szacunek wobec samego siebie jest refleksyjnym momentem działania. Cienimy siebie jako autorów poszczególnych działań. Dopiero potem w dążeniu etycznym pojawia się struktura troski o innych, czyli życia z innymi i dla innych. Dzięki niej odkrywamy dialogiczny wymiar zawarty w dążeniu do życia dobrego: *nie można mieć*

⁷ P. Ricoeur, *Osoba: struktura etyczna i moralna*, w: *Zawierzyć człowiekowi: księdzu Józefowi Tischnerowi w sześćdziesiąte urodziny*, Kraków 1991, s. 37.

⁸ P. Ricoeur, *Soi même comme un autre*, dz. cyt., s. 200.

⁹ Tamże, s. 202.

*szacunku do siebie, nie troszcząc się o innych, jedno jest nie do pomyślenia bez drugiego*¹⁰.

Ricoeur mocno broni się przed zarzutem pochwały jakiegoś egocentryzmu, troska „o siebie” nie oznacza postawienia w centrum swego „ja”. Mówienie o szacunku do siebie bez odniesienia do drugiej osoby jest pomyłką. Drugi człowiek jest również istotą zdolną do inicjatywy, do wyboru, do umotywowanego działania, jest kimś, kto podobnie jak ja może uważać się za działającego autora. Gdyby tak nie było, trzeba byłoby zanegować wszelkie prawa wzajemności, choć nie oznacza to, że zniknie wszelka nierówność w relacjach między osobami, jak np. nierówność między uczniem a mistrzem. Ta ostatnia może być skorygowana przez uznanie w sposób wolny wyższości mistrza nad uczniem. Nierówność pojawia się również w sytuacji cierpienia i nieszczęścia, a w tym wypadku wzajemność powinna być przywrócona przez współczucie. Przykładem idealnej relacji, gdzie od samego początku istnieje równość, jest relacja przyjaźni, opisywana zwłaszcza przez Arystotelesa w jego VIII i IX księdze *Etyki Nikomachejskiej*.

Dla francuskiego myśliciela szczególna wartość przyjaźni polega na tym, że sama z siebie związana jest z dążeniem do życia dobrego, a poza tym akcentuje wspomnianą już wyżej wzajemność. Powiązana z nią jest też idea sprawiedliwości, która z kolei odgrywa centralną rolę w trzecim członie struktury etycznej - w życiu w sprawiedliwych instytucjach. Przyjaźń nie może być tylko i wyłącznie sprawiedliwością, w takim znaczeniu, że „daję” mojemu przyjacielowi tyle, ile od niego otrzymałem, ale właśnie dzięki przyjaźni odkrywam wspólnotę życia, gdzie przyjaciel dopełnia moje braki, a takie doświadczenie może być już bliskie pojęciu sprawiedliwej instytucji¹¹.

Życie ludzkie, jako dążenie do dobra, nie ogranicza się wyłącznie do relacji międzyosobowych, obejmuje także życie w instytucjach, a treścią takiego życia powinna być równość, choć innego rodzaju niż ta w doświadczeniu przyjaźni. Instytucję definiuje Ricoeur jako *wszystkie struktury współżycia historycznej wspólnoty - naród, region itd. - nie dające się sprowadzić do relacji między osobami, a jednak związane z tymi relacjami w wyraźny sposób, na którego wyjaśnienie pozwoli pojęcie dystrybucji*¹². Instytucje opierają się na korzyściach i ciężarach, dlatego właśnie charakter dystrybutywny wspólnoty rodzi problem sprawiedliwości.

¹⁰ P. Ricoeur, *Osoba: struktura etyczna i moralna*, art. cyt., s. 38.

¹¹ P. Ricoeur, *Soi même comme un autre*, dz. cyt., s. 223.

¹² Tamże, s. 227.

Poprzez proces dystrybucji dążenie etyczne rozciąga się na wszystkich bez wyjątku, nawet na te osoby, które w związkach międzyosobowych traktowane są jako osoby trzecie. W ten sposób pojawia się nowa kategoria, kategoria „każdego”.

Ricoeur wyjaśnia, dlaczego ideę sprawiedliwości zalicza do porządku etycznego, a nie moralnego. Jego zdaniem człowiek w codziennym doświadczeniu ma większe poczucie niesprawiedliwości niż sprawiedliwości, co wyraża się najczęściej spontanicznym okrzykiem: „to jest niesprawiedliwe!”. Jest rzeczą nieuniknioną, aby owa idea sprawiedliwości została sformalizowana i wyrażona w formie nakazu i obowiązku, ale warto ciągle pamiętać, że sprawiedliwość jest najpierw cnotą na drodze dobrego życia, a odkrycie panującej niesprawiedliwości góruje nad argumentami prawników i polityków¹³.

Drugie skrzydło Ricoeurowskiej koncepcji człowieka dotyczy sfery moralności. Oznacza to, jak już wspomnieliśmy, że dążenie etyczne musi zostać poddane próbie normy. Francuski filozof pragnie wykazać, że trzem elementom dążenia etycznego (pragnienie dobrego życia, z innymi i dla innych, w instytucjach sprawiedliwych) odpowiadają podobne składniki w moralności. I tak pragnieniu dobrego życia w moralności odpowiada żądanie powszechności. Ujęcie dążenia w normę oznacza dążenie do rozumności, a jej przejawem jest właśnie powszechność. Formalizm, który tutaj się ujawnia, oznacza, iż *zasada winna być możliwa do upowszechnienia, przekonująca, i do przyjęcia przez każdego człowieka, w każdej okoliczności, bez względu na konsekwencje*¹⁴. Postawa taka, charakterystyczna dla ujęcia Kanta, rzeczywiście wyklucza pragnienia przyjemności i szczęścia nie dlatego, że są złe, ale dlatego że nie odpowiadają wymaganiem kryterium upowszechnienia. Ma to na celu oczyszczenie podmiotu, które prowadzi go do idei autonomii, to znaczy to samoprawodawstwa. Jest właściwą odpowiedzią - w porządku obowiązku - na dążenie do dobrego życia. Ricoeur definiuje całe doświadczenie moralne właśnie poprzez *auto-nomię, to znaczy syntetyczne złączenie między Sobą (auto-) a regułą (-nomia)*¹⁵. Wyrazem takiego rozumienia moralności jest imperatyw kategoryczny Kanta w pierwszym jego sformułowaniu: „postępuj jedynie według takiej zasady, co do której mógłbyś zarazem chcieć, aby stała się ona powszechnym prawem”. Każdy, kto się podporządkowuje temu imperatywowi jest autorem prawa, któremu jest posłuszny.

¹³ P. Ricoeur, *Osoba: struktura etyczna i moralna*, art. cyt., s. 40.

¹⁴ Tamże, s. 41.

¹⁵ P. Ricoeur, *Trudne drogi religijności*, w: *Człowiek wobec religii*, red. K. Mech, Kraków 1999, s. 60.

Francuski filozof zgadza się z Kantem, że powyższe sformułowanie imperatywu kategorycznego należy uzupełnić drugim, które zrównoważy niebezpieczeństwo formalizmu. Brzmi ono: „postępuj zawsze tak, abyś człowieczeństwa w twojej osobie, jak i w osobie każdego innego człowieka, używał nie tylko jako środka, lecz zawsze również jako celu samego w sobie”. W świetle tej normy jasno widać, że ostatecznie przejście od etyki do moralności wiąże się z obawą przemocy¹⁶. Jest ona wpisana w samą strukturę relacji, jakie zachodzą między ludźmi. Niestety najczęstszym stosunkiem człowieka do człowieka jest właśnie wyzysk, który ujawnia, iż relacje nasze są asymetryczne - nie mamy do dyspozycji równych sił. Pojawiają się nadużycia władzy wykonywanej przez jedną wolę nad inną, sięgającej aż po tortury, zbrodnie, kradzież czy przymus fizyczny. W tym właśnie znaczeniu moralność, ze swoimi nakazami i zakazami, jest troską o drugiego człowieka wobec realnej przemocy czy samych gróźb przemocy.

W tym miejscu Ricoeur wprowadza interesujące nas pojęcie „złotej reguły”, która wyraża dokładnie to samo, co drugie sformułowanie imperatywu kategorycznego przez Kanta. Złota reguła sama w sobie nie jest jeszcze doskonała formalnie, ponieważ sformułowanie „nie czyn drugiemu, co tobie niemiłe” odwołuje się do jakiejś emocji, preferencji czy chcenia¹⁷. Posiada więc jedynie charakter przejściowy w całym procesie uniwersalizacji i formalizacji norm moralnych.

Konieczne jest też ukazanie przekształcenia idei sprawiedliwości, gdy przechodzi ona z płaszczyzny etycznej na płaszczyznę moralną. Ricoeur uważa, że najlepszą formalizacją sprawiedliwości jest koncepcja zaproponowana przez Rawlsa w jego *Teorii sprawiedliwości*. Kluczowym pojęciem staje się bezstronność, która opisuje początkową sytuację każdej umowy. Wylaniają się z niej dwie zasady: pierwsza gwarantująca równe wolności obywatelskie (wolność słowa, przekonań itd.) oraz druga, odnosząca się do nieprzezwycięzalnych warunków nierówności (pewne nierówności powinny być uznane za bardziej godne zaakceptowania niż zasada egalitarnego podziału). Problem stanowi najczęściej druga zasada. Według Ricoeura „najsprawiedliwszym niesprawiedliwym” podziałem (bo nie da się go nigdy uniknąć) byłby taki, w którym powiększenie korzyści uprzywilejowanych jest automatycznie rekompensowane przez zmniejszenie niekorzyści tych, którzy otrzymali mniej¹⁸.

¹⁶ P. Ricoeur, *Soi même comme un autre*, dz. cyt., s. 256.

¹⁷ M. Drwięga, *Paul Ricoeur daje do myślenia*, Kraków 1998, s. 163.

¹⁸ Zob. P. Ricoeur, *Soi même comme un autre*, dz. cyt., s. 272-273.

Trzecim składnikiem struktury etycznej i moralnej jest mądrość praktyczna, a potrzeba jej uwidacznia się w sytuacjach konfliktowych, gdzie moralność obowiązku jest bezradna i musi odwołać się do podstawowego dążenia etycznego w celu rozwiązania zaistniałej sytuacji. Problem ten ujawnił się już w starożytnej Grecji, np. konflikt opisany w *Antygonie* Sofoklesa. Konflikt pewnych wartości, ścieranie się różnych postaw rodzi tragizm działania na tle konfliktu obowiązku. Aby stawić czoła takim sytuacjom potrzebna jest mądrość praktyczna związana z oceną danej sytuacji, dla której osobiste przekonanie jest w większym stopniu decydujące niż sama sformalizowana zasada. Omawiana tutaj mądrość nie jest jakąś trzecią wyższą zasadą w stosunku do etyki i moralności. Sąd moralny rozwija jedynie swoistą dialektykę, w której przekonanie jest jedynym sposobem wyjścia z zaistniałej konfliktowej sytuacji. Nie jest to w żadnej mierze deprecjonowanie moralności z całym jej formalizmem.

Dla ilustracji warto przytoczyć przykład wspomniany przez samego Ricoeura¹⁹. Chodzi o sytuację lekarza, który wykonując swój zawód zostaje poproszony o konsultację w celu zamknięcia kogoś w szpitalu psychiatrycznym lub o asystowanie przy wykonywaniu wyroku śmierci. W takiej sytuacji lekarz nie jest w stanie wykonywać swojego zawodu, realizować swego powołania niesienia pomocy i leczenia człowieka. Lekarz ma dwie drogi wyboru, albo pozostanie bezwzględnie wierny zasadom wyrażonym w przysiędze Hipokratesa, albo zostanie wyłączony ze środowiska np. więziennego, gdzie pracuje, godząc się na najmniejszą liczbę wyjątków od wspomnianej reguły. Ale co jest ważne dla Ricoeura - nie ma zasady, reguły, do której można by się tutaj odwołać. Pozostaje jedynie odwołanie się do *mądrości praktycznej, bliskiej tej, którą Arystoteles określał słowem phronesis (w polskim przekładzie oddanym jako „rozsądek”, „mądrość praktyczna”)*, a o której »Etyka Nikomachejska« mówi, że jest ona w porządku praktycznym tym, czym jest poszczególne wyrażenie w porządku teoretycznym²⁰.

Tak w dużym skrócie kształtuje się struktura etyczna i moralna osoby ludzkiej, nazywana przez francuskiego filozofa „małą etyką”. Rozważania te prowadzą do nadania nowego wymiaru całej refleksji nad byciem sobą (Ricoeur używa tutaj dość trudno przetłumaczonego na język polski wyrażenia francuskiego *le soi*). Człowiek jawi się bowiem jako ktoś odpowiedzialny, tzn. jako ten, któremu można przypisać działanie. Jest one przypisane *jaźni, jako tej, która jest zdolna do przejścia całej drogi etycz-*

¹⁹ Zob. P. Ricoeur, *Osoba: struktura etyczna i moralna*, art. cyt., s. 47.

²⁰ Tamże.

*no-moralnych determinantów działania, drogi w czasie, na której szacunek wobec siebie staje się przekonaniem*²¹.

2. Złota reguła w systemie moralności

Po przedstawieniu w zarysie całej struktury etycznej i moralnej osoby ludzkiej w myśli Ricoeura powróćmy do złotej reguły i jej miejsca w „małej etyce”.

Autor *Soi même come un autre* podaje dwa możliwe jej sformułowania: negatywne, pochodzące z Talmudu, „nie czynź drugiemu, co tobie niemiłe” i pozytywne, zaczerpnięte bezpośrednio z Ewangelii, *jeśli chcecie, żeby ludzie wam czynili, podobnie wy im czyńcie* (Łk 6, 31) lub *wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam czynili, i wy im czyńcie! Albowiem na tym polega Prawo i prorocy* (Mt 7, 12). W interpretacji filozoficznej złota reguła jawi się jako przejście od zatroskania o drugiego człowieka do imperatywu kategorycznego.

Ricoeur podkreśla, że to, co jest najistotniejsze w tym sformułowaniu, to fakt, iż wzajemność wypływa z dostrzeżenia pierwotnej asymetrii istniejącej między podmiotem działania a tym, który je przyjmuje. Ta dysharmonia jest widoczna nawet w strukturze gramatycznej, w zależności czy użyjemy formy czynnej czy biernej. Przejście od zatroskania w kierunku normy prawa jest ściśle powiązane z tą podstawową asymetrią istniejącą między podmiotami. Zasada wzajemności „odrywa się” się od zatroskania o drugiego i przyjmuje formę zakazu: nie zabijaj. Relacja między złotą regułą a powyższą zasadą zaciera się²².

Zdolność do przemocy zakłada posiadanie władzy, którą można użyć w stosunku do woli kogoś innego. Trudno byłoby sobie wyobrazić sytuację, w której podmiot działający w stosunku do drugiego takiej możliwości by nie miał. Jest ona wpisana w samą strukturę działania ludzkiego. Ricoeur odróżnia trzy poziomy władzy rozumianej jako możliwości tkwiącej w człowieku. Istnieje przede wszystkim „władza nad”, jako możliwość podporządkowania sobie innego podmiotu, druga forma władzy to „władza czynienia” interpretowana jako zdolność do działania tkwiąca w podmiocie. Trzecia forma władzy to zdolność człowieka jako członka pewnej społeczności, do bycia we wspólnocie, czyli „władza razem”. Pierwotna forma „władzy nad” jest właśnie miejscem, gdzie pojawia się możliwość przemocy, poczynając od form słabych, przechodzących do

²¹ Zob. P. Ricoeur, *Soi même comme un autre*, dz. cyt., s. 340.

²² Tamże, s. 256.

tortur fizycznych i psychicznych zadawanych drugiemu. Najbardziej destrukcyjną formą przemocy nie jest wcale odebranie człowiekowi zdolności działania jego „władzy czynienia”, lecz zniszczenie w nim szacunku do samego siebie. Zło osiąga tutaj swoje apogeum²³. Inną formą przemocy, którą należy zaliczyć do skrajnych, podobnie jak wspomniane wyżej upokorzenie człowieka, jest zdrada, czyli zniszczenie zaufania, przyjaźni. Najpierw musi zaistnieć głęboka więź między dwoma podmiotami, która niszczone jest czasami nawet prostym aktem, na pozór nie posiadającym takiej siły jak tortury fizyczne, a którym może być nawet wypowiedziane słowo np. w momencie wyjawienia powierzonej w sekrecie tajemnicy. Zdrada jest złem dosięgającym samej głębi ludzkiego bytu.

Dlaczego Ricoeur przywołuje te „figury zła” interpretując złotą regułę? Wszystkie zakazy, które wypływają bezpośrednio z tej reguły, mają właśnie stawić czoła konkretnym przejawom zła, stąd znane np. z Dekalogu sformułowania zakazów moralnych: nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij. Przykazania muszą posługiwać się formą zakazu właśnie z powodu realności, a nierzadko i gwałtowności zła, któremu się przeciwstawiają. Forma negatywna przykazań jest właściwie nieusuwalna, ale nigdy nie należy zapominać, że „duszą ukrytą” tych zakazów jest szacunek dla drugiego²⁴.

Kant krytykował złotą regułę głównie za to, że nie jest ona doskonała w „sformalizowaniu” regul moralnych. Nie precyzuje bowiem dokładnie tego, *co* konkretnie drugi *chciałby*, aby mu uczyniono. Jedynie idea „człowieczeństwa” może określić to, co złota reguła zaniedbuje. Odnajdujemy to właśnie pojęcie w drugim sformułowaniu imperatywu kategorycznego, wyżej już zacytowanego („postępuj zawsze tak, abyś *człowieczeństwa* w twojej osobie, jak i w osobie każdego innego człowieka używał nie tylko jako środka, lecz zawsze również jako celu samego w sobie”). Złota reguła nie daje żadnej możliwości odróżnienia niewłaściwych pragnień istniejących w człowieku od jego dobrej woli.

Ricoeur ze swej strony pragnie dokonać małej korekty w krytyce Kanta. Dla francuskiego filozofa złota reguła, najwyższy przejaw moralności, jest nie tyle wynikiem dowodzenia przeprowadzonego przez nasz rozum, co bardziej zadaniem do przemyślenia i ewentualnie do dokonania jej formalizacji²⁵.

²³ Tamże, s. 257.

²⁴ Tamże, s. 258.

²⁵ P. Ricoeur, *Lecture 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, s. 273.

Polemizując z Kantem uważa, iż jego próba uniwersalizacji zasady w postaci imperatywu kategorycznego (I wersja) może okazać się zbyt abstrakcyjna, zwłaszcza w momencie, gdy chodzi o ideę ludzkości. Nie można postrzegać wielości ludzi (ludzkość), bez akceptacji osób w ich jednostkowości. Doświadczenie wielości (*pluralité*) jest tym obszarem, gdzie początkowa asymetria między tym, który działa, a tym, który przyjmuje to działanie w momencie, gdy przemienia się ono w akt przemocy, odwołuje się do złotej reguły jako zasady wzajemności. Pojawia się więc całkowicie nowy aspekt, jakim jest powiązanie normy moralnej z istnieniem drugiego, indywidualnego człowieka, złota reguła jest właśnie w tym celu niezbędna²⁶. Ricoeur sprowadza ją do roli pola dyskusyjnego między dwoma sformułowaniami imperatywu kategorycznego proponowanymi przez Kanta.

Pojawienie się jej jest niezbędne, aby dokonać pełnej formalizacji zasad moralnych. Pojęcie człowieczeństwa, do którego odwołuje się Kant, zostaje jakby nałożone na różnorodność działających podmiotów. Złota reguła i obowiązek respektowania innych osób mają nie tylko ten sam teren działania, ale posiadają też ten sam cel: ustanowić wzajemność tam, gdzie panuje jej brak²⁷. Ale jak zaznacza Ricoeur, złota reguła pragnie podkreślić w sposób mocniejszy wielość oraz odmienność osób, które nie powinny być zatarte przez scalającą ideę człowieczeństwa.

3. Złota reguła w perspektywie teologicznej

Teologia zdaniem Ricoera stawia zupełnie inny problem niż myśl Kanta. Religia nie może być traktowana jako źródło normatywności dla rozważań moralnych, lecz można ją jedynie interpretować w perspektywie pewnych konsekwencji. Religia nie wnosi nic w kwestii fundamentów norm moralnych, które winny odwoływać się wyłącznie do refleksji rozumowej, a precyzyjniej do zasady autonomii czyli autoderminacji wolności człowieka. Nie znajdziemy w religii żadnych podstaw do uzasadnienia moralności, jej normatywności. Religia *mówi jedynie o warunkach, pod którymi mogą mieć nadzieję na zrealizowanie kryterium dobrej woli*²⁸. Pewne początki takiej roli zarezerwowanej dla religii można znaleźć już w samych poglądach Kanta, gdy mówi o nadziei, ale czyni to jeszcze w sposób bardzo enigmatyczny.

²⁶ P. Ricoeur, *Soi même comme un autre*, dz. cyt., s. 263-264.

²⁷ Tamże, s. 262.

²⁸ P. Ricoeur, *Lecture 3. Aux frontières de la philosophie*, dz. cyt., s. 276.

Według Ricoeura to, co jest istotne dla religii, to umiejscowienie całego doświadczenia właściwego człowiekowi, włączając w to oczywiście doświadczenie moralne w *perspektywie ekonomii daru*. Użycie każdego z tych słów francuski filozof dokładnie uzasadnia. Perspektywa - nie chodzi tutaj o fundament, podstawę, lecz jedynie o wskazanie sensu, czyli jednocześnie znaczenia i kierunku. Gdy mowa jest o darze, chodzi o podkreślenie początkowego obdarowania całego stworzenia, które wyszło z rąk Stwórcy. Nie wolno ograniczać pojęcia daru do człowieka i jego moralności. Ostatni zaś termin wyjaśnia następująco: *ekonomia oznacza, iż dar wyraża się w kompleksie symbolicznym o wiele szerszym niż ten, który dotyczy tylko i wyłącznie wyznania i odpuszczenia grzechów*²⁹.

Z ekonomią daru związany jest bezpośrednio predykat „dobry”, wynikający z faktu bycia stworzonym, co najlepiej oddaje Pismo Święte: *a Bóg widział, że wszystko co uczynił, było bardzo dobre* (Rdz 1, 31). Pojęcie dobroci w perspektywie ekonomii daru jest więc wcześniejsze niż użycie go w moralności. Mamy tu do czynienia z doświadczeniem ponadmoralnym (*supra-moral*). Pierwsze użycie predykatu „dobry” jest więc nawet ponadetyczne. Również samo pojęcie prawa danego człowiekowi przez Boga, jeśli ma być dobrze rozumiane, powinno być rozważane w perspektywie ekonomii daru, a dokładniej mówiąc w perspektywie nadobfitości tego daru w stosunku do zdolności naszego przyjęcia³⁰.

Gdzie pojawia się w takim rozumieniu religijności interpretacja złotej reguły i co ona może wnieść do jej wcześniejszego rozumienia w strukturze „małej etyki”? Zdaniem Ricoeura ważny jest kontekst, w którym Jezus przytacza powyższą zasadę. Odbyna się to w czasie Kazania na Górze, a dokładniej, gdy wspomina o trudnym wymaganium miłości nieprzyjaciół. Trzeba od razu zaznaczyć, że właśnie to ostatnie przykazanie miłości naszych wrogów jest najpełniejszym wyrazem ekonomii daru, a nie sama złota reguła. Kazanie na Górze nie jest jedynym miejscem, w którym możemy odkryć logikę nadobfitości daru. Ricoeur zwraca uwagę zwłaszcza na przypowieści Jezusa o wzroście Królestwa Bożego, w nich również daje się odkryć wspomniana logika, np. z małego ziarna rzuconego w ziemię wyrasta wspaniałe drzewo³¹.

Dar domaga się odpowiedzi: przyjęcia lub odrzucenia. W tym znaczeniu „przykazanie nowe” objawia logikę nadobfitości daru, która przeciwstawia się logice sprawiedliwości rządzącej naszą moralnością na co

²⁹ Tamże.

³⁰ P. Ricoeur, *Trudne drogi religijności*, art. cyt., s. 60

³¹ Por. P. Ricoeur, *Lecture 3. Aux frontières de la philosophie*, dz. cyt., s. 277.

dzień. Nie należy ich jednak sobie przeciwstawiać. Do logiki nadobfitości daru trzeba dołączyć ponadetyczną zasadę miłości, z której ona po prostu wynika. Miłość nie jest w stanie zastąpić sprawiedliwości, a tym bardziej zwolnić ze sprawiedliwości. Miłość żąda nawet więcej: *żąda od sprawiedliwości, by była wciąż bardziej uniwersalna i bardziej indywidualna*³².

Pytanie, które stawia sobie Ricoeur, dotyczy opozycji, jaką daje się zauważyć między logiką nadobfitości, która wypływa bezpośrednio z ekonomii daru a logiką sprawiedliwości, której końcowym wyrazem może być właśnie złota reguła. Czy ta ostanina jest całkowicie przekreślona przez przykazanie miłości nieprzyjaciół? Czy można pogodzić logikę „zab za zab” czy zasadę „ja tobie coś dam pod warunkiem, że tyle samo otrzymam w zamian” z wezwaniem, aby kochać bezwarunkowo nawet tych, którzy wyrządzają nam krzywdę? Czy trzeba przekreślić złotą regułę, jeśli do końca chce się iść śladami Jezusa?

Ricoeur twierdzi, że takiej konieczności wcale nie ma, ale pod warunkiem, że w przykazaniu miłości nieprzyjaciół widzi się małą korektę w porządku ponadmoralnym, a nie prosty substytut złotej reguły³³. Przykazanie miłości staje się zasadą interpretacji złotej reguły przekształcając ją w kierunku przyjęcia drugiej osoby. Oznacza to odejście od zasady „daję, *aby mi dano*” w kierunku „*ponieważ zostałeś obdarowany, obdaruj teraz ze swej strony*”. Wkraczamy w ten sposób w ekonomię daru i nadobfitości.

Nie tylko przykazanie miłości może wnieść nowe światło w interpretację złotej reguły, ta ostanina potrzebna jest również do właściwego zinterpretowania obowiązku kochania tych, którzy nas nienawidzą. Przykazanie tej trudnej miłości oderwane od złotej reguły przynależą w sposób oczywisty do porządku ponadetycznego, jak cała ekonomia daru, ale w żadnym wypadku nie jest immoralne czy amoralne. Aby tak się nie stało, musi być zasadą interpretacji złotej reguły i samo będzie przez nią reinterpretowane³⁴. Dosłowne przyjęcie wymagań Jezusa związanych z przykazaniem miłości nieprzyjaciół, takich jak „daj każdemu to, o co cię prosi” czy zasady „jeśli kto cię uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi” prowadziłyby do groźnych konsekwencji społecznych. Nie można zanegować podstawowych wymogów sprawiedliwości, którymi rządzą się relacje międzyludzkie. Dlatego właśnie przykazanie miłości nieprzyjaciół może potrzebować światła złotej reguły. Niemożliwe więc jest wyelimi-

³² P. Ricoeur, *Trudne drogi religijności*, art. cyt., s. 60

³³ Por. P. Ricoeur, *Lecture 3. Aux frontières de la philosophie*, dz. cyt., s. 278.

³⁴ Tamże, s.279.

nowanie złotej reguły ani też zastąpienie jej przez przykazanie miłości nieprzyjaciół.

Przy tej okazji Ricoeur wyjaśnia, co rozumie pod pojęciem etyki chrześcijańskiej lub, według bardziej poprawnego określenia, etyki w perspektywie religijnej. Polega ona na nieustannym napięciu pomiędzy jednostronną miłością (przykazanie miłości nieprzyjaciół) a dwustronną zasadą sprawiedliwości, przy wzajemnej interpretacji jednej sfery przez drugą³⁵. Przy tym wzajemnym „interpretowaniu się” nie oznacza to, że nie mamy do czynienia z refleksją racjonalną i nasz umysł może po prostu odpocząć. Zasady te domagają się zastosowania w życiu praktycznym, nawet w jakieś mierze odbicia w prawie cywilnym.

Złota reguła znajduje się w samym sercu konfliktu, który ma miejsce w każdym człowieku: między własnymi, często egoistycznymi pragnieniami, a wezwaniem do ofiary z samego siebie. Jest więc z jednej strony artykulacją ekonomii daru, a z drugiej strony jest wyrazem legislacyjnej aktywności wolności człowieka w momencie, gdy dar wywołuje zobowiązanie do poszanowania drugiego człowieka i samego siebie. Właściwie w samej regule można dostrzec już wymiar, który w pełni jest dopiero zarysowany w logice nadobfitości daru, a który polega na zdolności postawienia się na miejscu swojego bliźniego³⁶. Potrafię wejść w jego sytuację bez opuszczania swojego własnego miejsca. Stąd logika nadobfitości jest ukryta w złotej regule, ale potrzebuje interpretacji ze strony przykazania miłości nieprzyjaciół, aby stało się to w pełni widoczne i zrozumiałe.

Zakończenie

Na zakończenie warto postawić zasadnicze pytanie: czy możliwość interpretowania złotej reguły w perspektywie filozoficznej i teologicznej wnosi coś nowego do relacji, która zachodzi między teologią a filozofią. Jak pamiętamy Ricoeur bardzo dba o przestrzeganie odrębności metodologicznej tych dwóch typów refleksji ludzkiej. Z tej też racji podkreślał zawsze, że filozofia jako taka winna być zawsze agnostyczna, czyli nie podejmująca kwestii istnienia Boga. Czy możliwość „podwójnej” interpretacji złotej reguły nie przeczy tej zasadzie? Wydaje się, że francuski filozof pragnie podkreślić możliwość istnienia różnych typów refleksji,

³⁵ Tamże.

³⁶ Ch. Theoblad, *La règle d'or chez Paul Ricoeur. Une interrogation théologique*, w: *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, red. J. Greisch, Paris 1995, s. 154.

które mogą wzajemnie się ubogacać w samym podmiocie. Należy mówić, wręcz wskazywać na wdzięczność, która powinna pojawiać się w człowieku z racji istnienia w nim samym pluralizmu przekonań i domagać się poszanowania go ze strony innych ludzi.

W postawie Ricoeura, która wynika z przedstawionej możliwości podwójnej interpretacji złotej reguły, odnajdujemy pewne podobieństwo z propozycją, która pojawia się w encyklice *Fides et ratio* Jana Pawła II, podejmującej interesujące nas tu zagadnienie relacji filozofii i teologii. Ojciec św. odwołał się w niej do bardzo kontrowersyjnego pojęcia, jakim jest niewątpliwie pojęcie filozofii chrześcijańskiej. O możliwości jej istnienia niejednokrotnie powątpiewano³⁷. Jeżeli filozofia ma pozostać dyscypliną autonomiczną, niemożliwe jest, aby filozof w swoim procesie uzasadniania też posługiwał się racjami pochodzącymi z Objawienia. Wspominana encyklika wcale nie domaga się przekreślenia właściwej roli filozofii, czyniąc ją całkowicie uzależnioną od teologii. Jan Paweł II, pisząc o filozofii chrześcijańskiej w aspekcie obiektywnym, wyznacza jej rolę nie tyle uzasadniającą, co naprowadzającą³⁸. Wiara może wskazać na konkretne zagadnienia i problemy, którymi rozum, posługując się wyłącznie swoimi siłami, może się zająć. Objawienie jest w stanie ubogacić nasze poznanie filozoficzne wytyczając mu nowe obszary zainteresowań. Rezygnacja z tej „ukierunkowującej” roli wiary byłaby wielką stratą dla człowieka i dla samej filozofii. Ojciec Święty proponuje więc rozumienie filozofii chrześcijańskiej nie jako konieczność posługiwania się Objawieniem, jako argumentem uzasadniającym w refleksji filozoficznej, lecz jedynie jako cennym światłem wytyczającym nowe możliwości i zadania dla działania ludzkiego rozumu³⁹. W tej właśnie perspektywie można rozumieć twór-

³⁷ Bardzo przejrzysta prezentacja dyskusji wokół tego pojęcia jest zamieszczona np. w monografii E. Morawca, *Odkrycie metafizyki egzystencjalnej. Studium historyczno-analityczne*, Warszawa 1994, s. 190-198.

³⁸ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 76.

³⁹ Zob. J. A. Kłoczowski, *Filozofia chrześcijańska? Dyskusja w kontekście encykliki »Fides et ratio«*, w: *Polska filozofia wobec encykliki »Fides et ratio«*, red. M. Grabowski, Toruń 1999, s. 51-62.

czegoś Paula Ricoeura, mimo jego dystansu do filozofii chrześcijańskiej. Nie miesza ona dwóch możliwych porządków refleksji ludzkiej - teologicznej i filozoficznej. Wskazuje jedynie na obszary, gdzie światło pochodzące z dwóch źródeł może jeszcze lepiej rozświetlić mroki naszej ludzkiej egzystencji.