

KS. MACIEJ BAŁA

RICOEUROWSKA PRÓBA PRZEZWYCIEŻENIA APORII ZŁA

Wstęp

Istnienie zła od samego początku stanowiło wyzwanie dla każdego, kto próbował wysiłkiem swojej myśli zrozumieć otaczający go świat. Skąd zło? Kto jest winien? Dlaczego właśnie ja? Dlaczego mimo pragnienia dobra, popełniamy zło? Takie pytania są nie tylko przedmiotem rozważań i poszukiwań największych intelektualistów, ale nie są one obce i „zwykłemu zjadaczowi” chleba. Z pewnością w refleksji nad złem i cierpieniem nie ma ostatecznej, zadawalającej konkluzji, za pomocą której ostatecznie wyjaśniłoby się intrygujący nas fenomen. Czy to oznacza, że wszelkie wysiłki wyjaśnienia tajemnicy zła są z góry skazane na niepowodzenie? Z pewnością nie. Konfrontacja refleksji filozoficznej z cierpieniem jest swoistym wyzwaniem, aby umysł ludzki nie uciekał od tego, co ważne i istotne dla człowieka, aby nie unikał w refleksji filozoficznej namysłu nad istniejącą rzeczywistością, tak mocno przenikniętą dobrem i złem¹. Na tym między innymi polega mądrość, którą tak bardzo umiłowali filozofowie - na twórczym poszukiwaniu odpowiedzi na ważne, fundamentalne pytania. A takim pytaniem na pewno jest zagadnienie zła.

P. Ricoeur należy do tych współczesnych myślicieli, którzy analizie zła poświęcili wiele miejsca w swojej twórczości filozoficznej. Zdaniem O. Mongin, jednego z komentatorów jego myśli, można wyróżnić trzy chronologiczne etapy rozwoju myśli Ricoeura poświęconych temu zagad-

¹ Interesującą interpretacją postawy filozofii wobec zła jest artykuł J. Fileka, *Filozofowanie pośród cierpienia*, w: tenże, *Filozofia jako etyka*, Kraków 2001, s. 130-151.

nieniu². Pierwszy z nich związany jest z prezentacją swojej koncepcji „filozofii woli”, zawartej w takich dziełach jak: *Le Volontaire et l'Involontaire* oraz *Finitude et Culbabilité*. Celem filozofii woli jest próba refleksji nad złem, poprzez posługiwanie się hermeneutyczną interpretacją symbolów pierwotnych i wtórnych. Szczególną rolę odgrywa tutaj „mit adamicki”, który - zdaniem Ricoeura - podkreśla uprzedniość zła w stosunku do doświadczenia ludzkiej wolności. Zło jest zawsze zastane, jest obecne zanim człowiek dokona wyboru zła swoją wolnością, mit adamicki wyraża ową prawdę poprzez symbol węża kuszącego człowieka. Zło „przychodzi” do człowieka z zewnątrz.

Drugi etap refleksji Ricoeura związany jest z jego polemiką z tezami Freuda oraz podjęciem refleksji na bazie teologii protestanckiej, głównie Moltmanna, gdzie zło zostaje umieszczone w perspektywie eschatologicznej. W tym też okresie nastąpiło zainteresowanie Ricoeura płaszczyzną polityczną zła, albowiem zło niejednokrotnie związane jest strukturami państwowymi.

Trzeci etap, pochodzący z ostatnich lat działalności filozoficznej Ricoeura, opiera się głównie na trzech tomach *Temps et Récit* oraz dwóch ważnych esejach: *Zło* oraz *Skandal zła*. Główne tezy tego okresu to twierdzenie, iż zło ściśle wiąże się z czasowością, a zwłaszcza z problemem pamięci, zapomnienia i przebaczenia, oraz wyróżnienie mądrości praktycznej, jako uprzywilejowanego miejsca walki ze złem. W ten sposób unika się niebezpieczeństw sprowadzenia zła tylko i wyłącznie do wymiaru etycznego.

W niniejszej pracy pragniemy skoncentrować się na krytyce wyjaśniania zła w oparciu o etykę, czy teodyceę. Są to próby, które usiłują przewyciężyć skandal zła poprzez jego całkowitą racjonalizację. Zdaniem Ricoeura jest to droga całkowicie błędna; jedynym rozwiązaniem aporii zła i cierpienia jest, po pierwsze, jej zaakceptowanie, a po drugie, podjęcie z nimi walki na płaszczyźnie praktycznej i mądrościowej.

1. Symbolika zła

Trudno jest omawiać koncepcje zła według Ricoeura bez sięgnięcia do jego *Symboliki zła*, gdzie zło jawi się najpierw na poziomie symboli, a potem mitów. Zło, które się stało, jest tym, które nie powinno się stać, i w tym sensie jest ono zawsze irracjonalne. Jeżeli rzeczywistość byłaby całkowicie zrozumiała, zło natychmiast byłoby wchłonięte przez dobro.

² O. Mongin, *Paul Ricoeur*, Paris 1998, s. 205-207.

Należy porzucić czystą refleksję nad złem, zbyt krótką, aby uchwycić to, co ma miejsce, gdy patrzymy na zło. To pęknięcie, brak ciągłości między słabością a upadkiem domaga się nowej metody refleksji: nie chodzi już o zrozumienie upadku, lecz o „złapanie” go poczynając od wyznań, jakie świadomość czyni we wszystkich formach spowiedzi tego grzechu, który zaraża wolę ludzką. Filozof musi opuścić pole czystej ejdetyki woli w kierunku empiryki woli opartej na historycznych wyznaniach świadomości. To wyzwanie spowodowało zmianę w metodzie Ricoeura w *Symbolice zła* – nie jest to już metoda fenomenologiczna, którą dotychczas się posługiwał, lecz hermeneutyczna³. Ricoeur wychodzi od form prymitywnych wyznań zła. Chodzi o pierwotne symbole, poprzez które religie wyznają doświadczenie upadku. Następny krok to mity – bardziej kompleksowe, gdzie człowiek próbuje niejasno wyjaśnić obecność zła za pomocą opowieści o początku i końcu zła; aż w końcu dochodzi się do spekulacji intelektualnych, poprzez które filozofowie i teologowie szukają konceptualizacji całej problematyki zła.

Symbolika zła rozpoczyna się od opisu symboli prymitywnych upadku, znajdujących w dziedzictwie antycznym i Izraela. Ricoeur wymienia trzy podstawowe. Są nimi kolejno: zmaza – zło jest tutaj traktowane jako coś, co plami wolność; grzech – zło jest przeżyte jako przekroczenie jakiegoś prawa ustanowionego przez porządek boski. Trzecim, ostatnim omawianym przez Ricoeura symbolem, jest symbol winy. W tym wypadku doświadczenie zła jest rozpatrywane jako potępienie ciężące nad świadomością tego, który to zło popełnił. Jakie wnioski płyną z tej analizy? Według francuskiego filozofa pierwotne symbole zwracają uwagę na pojęcie „niewolnej woli”⁴. Podkreśla ono „schemat zewnętrżności zła”, w którym zło, chociaż stanowione przez człowieka, jest już obecne i kusi. Zaczynać zło przez nasze czyny, to w pewnym sensie kontynuować to, co jest już zastane. Ale nie jest to całkowite unicestwienie wolnej woli, wola jest tylko zakażona i zniewolona przez coś, co przychodzi z zewnątrz. Kolejnym wnioskiem płynącym z symboli jest doświadczenie asymetrii dobra i zła: „zło nie jest czymś symetrycznym w stosunku do dobra, a złość nie jest substytutem dobroci człowieka. (...) Jakkolwiek daleko sięgałyby korzenia zła *radykałnego*, nie może być pierwotne jak dobroć”⁵.

Drugi etap rozważań *Symboliki zła* polega na hermeneutyce mitów mówiących o początku i końcu zła. Mity stanowią rzeczywistość o wiele bogatszą niż symbole, choć funkcja symboliczna jest bardziej fundamen-

³ Zob. F. Dosse, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, Paris 1997, s. 313.

⁴ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, Warszawa 1986, s. 144.

⁵ Tamże, s. 149.

talna⁶. Symbole są statyczne, poprzez nie człowiek wyraża tylko grzech, którego ciężar przychodzi mu nosić. Z kolei mity mają charakter dynamiczny, podkreślają pewien moment historyczny, wpisują zło w proces, który ma początek i koniec. Inną cechą charakterystyczną mitów jest ich wymiar uniwersalny, starają się one dać wyjaśnienie zła właściwe dla całej ludzkości. Posiadają także moment dramatyczny, pod postacią opowiadania przywołują dramat najbardziej tajemniczy, zranienia złem w sercu wolności i historii. Ricoeur proponuje ponowną lekturę różnych mitów początku i końca zła obecnych w wielkich kulturach i religiach. Wyróżnia cztery ich rodzaje: mit dramatu stworzenia, mit złego boga, mit duszy wygnanej oraz mit adamicki, który łączy w sposób dynamiczny trzy pierwsze⁷.

Mit babiloński dramatu stworzenia ukazuje początek zła jako wynik walki dobrego boga z pierwotnym chaosem, który stawia mu opór. Złem jest to, co pozostanie z chaosu po zakończonej walce. Wspomnienie tej koncepcji znajduje się w biblijnym opowiadaniu o stworzeniu pod postacią początkowego chaosu, który jakby wyprzedza działanie stwórcze Boga. Grecki mit złego boga (przeznaczenie, Zeus, Prometeusz), który zakłóca porządek przez własną złośliwość, przez co pociąga do upadku człowieka. Odnajdujemy ten wątek w opowiadaniu biblijnym w postaci węża (zło z zewnątrz) wciągającego w zło człowieka. Zło przychodzi jakby z dala, nie z samego człowieka. Mit orficki wygnanej duszy (odnajdujemy go np. u Platona) – geneza zła w jakieś przygodzie samej duszy. Odwraca się ona od kontemplacji najwyższego dobra i z tego powodu zostaje zesłana do ciała, jest na wygnaniu aż do śmierci. Odnajdujemy ten wątek oczywiście w micie adamickim, bo ma w nim miejsce wygnanie i zepsucie samego ciała. Z pewnością uprzywilejowany w interpretacji Ricoeura jest mit adamicki. Człowiek wyznaje, że grzech jest jednocześnie jego autorstwa, ale jest także skutkiem zniewolenia pochodzącego z zewnątrz i jest ono pierwotniejsze niż pojedynczy wybór wolnej woli. W micie adamickim odnajdujemy to wszystko, co wcześniej ukazały symbole winy, upadku i grzechu⁸.

Ale interpretacja mitu winna być kontynuowana przez refleksję filozoficzną. Temu jest poświęcone zakończenie *Symboliki zła*. Celem Ricoeura nie jest przeciwstawienie myślenia filozoficznego rezultatom analiz symboliki, lecz na myśleniu wychodzącym od symboli i mitów. Refleksja filozoficzna nie może „wziąć w nawias” symboli, jakby nie istniały żadne

⁶ P. Ricoeur, *Le symbole et le mythe*, „Le Semeur”, 1963, 2, s. 49.

⁷ Por. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, dz. cyt., s. 163-165.

⁸ O. Mongin, *Paul Ricoeur*, dz. cyt., s. 213.

intuicje przed refleksją czysto racjonalną, lecz winna zezwolić na to, aby być informowaną wewnątrz siebie samej przez świat symboli i mitów.

2. Krytyka myślenia etycznego

Przykładem tego, co znaczy myśleć wychodząc od symboli, jest analiza grzechu pierworodnego⁹. Teza Ricoeura jest następująca: pojęcie grzechu pierworodnego jest pseudo-pojęciem, fałszywą racjonalizacją mitu adamicznego, błędnie mieszającą kategorię prawną imputacji winy z kategorią biologiczną dziedziczenia. Prawdziwe znaczenie tego dogmatu wiary jest sugerowane raczej przez świat mitu i symbolu, a polega na tym, że zło zawarte jest w naszej woli jako *quasi*-natura, jako coś z czym się rodzimy. Do błędnego rozumienia mitu adamicznego przyczynił się najbardziej św. Augustyn¹⁰. Przejął on od filozofii ideę, że zło nie może być substancją, ponieważ myślenie w kategoriach bytu jest równoznaczne z kategorią dobra, zło jest więc tylko brakiem należnego dobra. Najważniejszą konsekwencją negacji substancjalnego charakteru zła „jest to, że wyznanie zła ustanawia wyłączną moralną wizję zła”¹¹. Cały problem zła staje się związany z zagadnieniem wolności i wolnej woli. Patrząc na mit adamiczny nie ma powodu doszukiwania się innych przyczyn tego upadku niż sama wola człowieka. Ale konsekwencją takiej wizji jest swoista interpretacja całej historii ludzkości, według której ani jedno cierpienie, ani jeden ból, które pojawiają się na tym świecie, nie są niesprawiedliwe i niezawinione.

Inną próbą rozwiązania aporii zła jest tzw. myślenie teodycalne¹². Problematyka zła jest sformułowana w postaci trzech zdań zmierzających do jednoznaczności: Bóg jest wszechmocny, Bóg jest dobry, istnieje zło. Czy te zdania można ze sobą uzgodnić? Teodycea twierdzi, że tak, ale za jaką cenę. Nie można także przy tym zapomnieć o apologetycznym charakterze tego zadania. Wniosek jest sformułowany w konkretnym celu - obrony dobrego Boga przez zarzutem istnienia zła. Podobnie, jak w przypadku błędnej interpretacji mitu adamicznego za pomocą koncepcji grzechu pierworodnego, słabość interpretacji teodycalnej polega na sprowadzeniu zła do płaszczyzny moralności. Za zło odpowiedzialny jest

⁹ Zob. P. Ricoeur, *Le «péché originel» étude de signification*, w: tenże, *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, s. 265-282.

¹⁰ Por. P. Ricoeur, *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, Warszawa 1992, s. 21.

¹¹ Tamże, s. 21.

¹² Tamże, s. 23.

nie Bóg, tylko człowiek nadużywający daru wolności. Sama wolność jako dar i zadanie, pomimo ryzyka wyboru zła, jest jednak warunkiem koniecznym, aby człowiek mógł w pełni odpowiedzieć miłością na samoobjawiającego się Boga. Zło jest skutkiem ubocznym stworzenia człowieka, jako obrazu i podobieństwa Boga. Jednakże ciągle ulegamy tutaj pokusie totalizacji, czyli podporządkowania zła większej całości, przez co, mamy nadzieję, zło będzie mniej radykalne, mniej przerażające. Ale teodycea triumfuje nie nad złem realnym, konkretnym, niezawinionym, ale nad jego estetycznym upiorem¹³.

Pierwszym zasadniczym postępowaniem w refleksji nad złem jest interpretacja Kanta, choć i on nie uniknął błędu myślenia czysto moralnego, zwłaszcza w początkowej fazie swojej twórczości filozoficznej. Interesująca jest przede wszystkim koncepcja zła radykalnego, gdzie Kant zrywa z interpretacją na wzór koncepcji grzechu pierwotnego św. Augustyna, czyli z kategorią odpłaty. Według Ricoeura u Kanta można wyróżnić trzy etapy racjonalizacji zła: pierwszy etap to ukazanie miejsca zła, drugi to jego radykalność, trzeci to problem jego pochodzenia¹⁴. Miejscem zła jest maksyma woli, jest ona jednocześnie najbardziej fundamentalna, ponieważ służy jako podstawa do wszystkich innych złych maksym. Z tego też powodu zła nie należy szukać ani po stronie uczuć, ani po stronie rozumu. Z tego opisu zła należy przejść do planu transcendentnego, pytając tym samym o fundament złych maksym. Pojawi się tutaj najważniejsze pojęcie zła radykalnego. Nie posiada ono żadnej zwodniczej zrozumiałości, którą namysł krytyczny winien odłonić. Posiadamy radykalną skłonność do zła, którego zrozumienie wymyka się myśleniu racjonalnemu¹⁵. Analiza zła radykalnego, przeprowadzona przez Kanta w *Religii w obrębie samego rozumu*, prowadzi do początku zła, a jest nim „uwiedzenie” przez zło. W pewnym sensie Kant dokonuje racjonalizacji symbolu węża, obecnego już w micie adamiczym; zło jest „już” obecne, zanim pojawi się poprzez decyzję wolnej woli człowieka. Jesteśmy przez nie skuszeni. Ale oznacza to, że nasza natura nie jest cała zła i istnieje nadzieja na jej przemianę.

¹³ P. Ricoeur, *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)*, w: *Le conflit des interprétations*, dz. cyt., s. 308.

¹⁴ P. Ricoeur, *Une herméneutique philosophique de la religion: Kant*, w: tenże, *Lecture 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, s. 22.

¹⁵ P. Ricoeur, *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)*, art. cyt., s. 304.

W tym sformułowaniu Ricoeur widzi największe osiągnięcie Kanta, który obok hermeneutyki zła dostrzega konieczność hermeneutyki nadziei¹⁶.

Na uwagę zasługuje również próba wyjaśnienia zła pojawiająca się w systemie Hegla. Sprowadza on zło do wielkiego systemu, w którym jawi się ono jako coś koniecznego. Jest włączone w większy proces. Dialektyka pozwala na połączenie momentu tragicznego z logicznym: coś musi umrzeć, aby narodziło się coś większego¹⁷. Każde cierpienie jest przezwyciężone, ponieważ następuje po nim pojednanie na „wyższym poziomie”. Ale czy nie jest to ponowne odbudowanie skrajnego optymizmu teodycei? „Jaki w istocie los zarezerwowany został dla cierpienia ofiar w wizji świata, w której pantragizm nieustannie odnajduje się w panlogizmie?”¹⁸. Ta wizja jest wspierana przez coś, co Ricoeur nazywa „symbolem końca” – czyli symbolem przywołującym zwycięstwo eschatologiczne nad złem na końcu czasów. Nie wolno lamentu podnoszącego się w wyniku cierpienia jednego człowieka podporządkować wyższemu porządkowi i przyszłemu pojednaniu. W konsekwencji cierpienie samo usuwa się poza system.

Odpowiedzią na panlogizm Hegla, który oczywiście jest nie do zaakceptowania, jest m. in. twórczość K. Bartha, a zwłaszcza szczególna jego teologia, określaną przez Ricoeura „dialektyką łamaną”¹⁹. Trzeba odejść od idei systemowej całości, ale zachowując próbę pomyślenia zła. Użycie przymiotnika „łamana” ma na celu ukazanie, że teologia Bartha przyznaje złu rzeczywistość nie dającą się pogodzić z dobrocią Boga i dobrocią stworzenia. Jako wzór takiej postawy należy wskazać paradoks wyniszczenia Boga w Jezusie Chrystusie. Jeśli Bóg zмага się z nicością zła i cierpienia, to my w pewnym sensie stajemy się współuczestnikami tych zmagania. Skoro w męce i śmierci Chrystusa zło zostało zwyciężone, to musimy wierzyć, że i nas ono nie unicestwi. Jeśli Barth uznał dylemat, który pobudził teodycę, to odrzucił logikę niesprzeczności i systemowej całości rządzącą wszystkimi rozstrzygnięciami teodycei. Wszystkie te stwierdzenia trzeba więc odczytać zgodnie z kierkegaardowską logiką paradoksu i usunąć wszelki cień pojednania z jej enigmatycznych formuł. Ale czy nie jest to ciągle próba podporządkowania zła myśleniu, nawet jeśli jest to myślenie paradoksalne?

¹⁶ P. Ricoeur, *Une herméneutique philosophique de la religion: Kant*, art. cyt., s. 27.

¹⁷ P. Ricoeur, *Zło*, dz. cyt., s. 27.

¹⁸ Tamże, s. 28.

¹⁹ Por. tamże, s. 30-33.

3. Zło w perspektywie praktyczno-mądrościowej

Jeżeli myślenie etyczne czy teodycealne jest niewystarczające, czy oznacza to, że jesteśmy bezradni wobec fenomenu zła? Czy musimy zatrzymać się na poziomie mitu i symbolu? Wydają się, że przez swoją krytykę Ricoeur pragnie wykazać, że zło nie może stać się jedynie problemem teoretycznym, spekulatywnym, lecz jest to zagadnienie, które wymaga zgodności między myśleniem, działaniem i duchową przemianą uczuć²⁰. Wszelkie próby interpretacji zła w oparciu tylko i wyłącznie o myślenie są najczęściej próbami totalizacji całej rzeczywistości. Odpowiedzią na zło jest podjęcie określonego działania i właściwego sposobu myślenia o charakterze mądrościowym. Mądrość będzie polegała na tym, że uznam nieprzekraczalną aporię zła i cierpienia.

Zła jednakże nie można sprowadzić tylko i wyłącznie do porządku spekulatywnego, lecz do porządku praktycznego. Wniosek ten płynie ze stwierdzenia, że nawet jeśli ja sam czynię zło, jestem jego sprawcą, a przez to jakieś zło na tym świecie zaczyna się przeze mnie, to najważniejsze odkrycie, jakie należy uczynić odnośnie zła, polega na tym, że ono jest zawsze przede mną, jest dla mnie wyzwaniem, jest już zastane. Jak można odpowiedzieć na takie zło, jak z nim praktycznie walczyć? Mognin uważa, że Ricoeur proponuje cztery płaszczyzny takiego działania. Są nimi kolejno: sfera polityczna, pamięć o ofiarach, rozwiązanie religijne i mądrość²¹.

Człowiek dla Ricoeura jest istotą polityczną. Nie możemy żyć poza państwem, i również walka ze złem winna dokonywać się w oparciu o struktury polityczne. Ale odpowiedź na płaszczyźnie politycznej, czyli podjęcie takich prób przemian politycznych i gospodarczych, które miałyby na celu wprowadzanie porządku społecznego, a przez to choć częściowo ograniczyć istnienie możliwego zła, jest jednak ograniczona. Nie wolno człowiekowi nigdy zrezygnować z ciągłego wysiłku na rzecz eliminacji zła i cierpienia w oparciu o politykę i władzę. Ale istnieją tutaj poważnie niebezpieczeństwa, które mocno podkreśla francuski filozof. Trzeba bowiem choćby pamiętać, jak bardzo często takie nadzieje na lepszy, wspólniejszy świat przemieniają się w utopie. Niejednokrotnie same struktury polityczne są same w sobie źródłem zła, mało tego, zło zapisane w strukturach państwowych jest o wiele bardziej trudne do przewycięzania, jest jakby samo przez się usprawiedliwione i uprawomocnione. Granica między walką ze złem a czynieniem zła w imię tej walki jest bardzo krucha.

²⁰ Tamże, s. 34.

²¹ O. Mognin, *Paul Ricoeur*, dz. cyt., s. 222-227.

Państwo posługuje się np. tzw. „przemocą legalną”²². Jest to cały system karny funkcjonujący w każdym państwie, i wcale nie chodzi tutaj o systemy totalitarne: „nawet państwo uznane za najsprawiedliwsze, za najbardziej demokratyczne i liberalne, jawi się nam jako synteza legalności i przemocy, czyli jako władza moralna stawiająca wymagania oraz władza fizyczna stosująca przemoc”²³. Ta legalność przemocy jest otwartą drogą do przemocy nielegalnej i niesprawiedliwej.

Istnienie niesprawiedliwości, przemocy i cierpienia jest bardzo widoczne, gdy spojrzemy na całość dziejów ludzkości. Można by wysunąć wniosek, że właśnie przemoc jest jakąś siłą napędową tego świata. Nowe porządki historyczne rzadko wyłaniały się stopniowo, one rodziły się z chaosu i przemocy. Obrona przed przemocą ze strony innych wyzwalała heroiczne czyny ze strony zarówno całych narodów, jak i pojedynczych jednostek. Ale czy to usprawiedliwia przemoc jako taką? Musi istnieć jasna granica, która będzie nieprzekraczalna i państwo w swoich strukturach nie może nigdy pozwolić na jej przekroczenie, ale i samo winno je respektować, jeśli chce pozostać państwem sprawiedliwym. Dla Ricoeura ta granica jest bardzo klarowna: jest nią wezwanie „nie zabijaj”. To przykazanie jest jedynym miejscem, gdzie mogą współistnieć dwie etyki: władzy i miłości. Tylko taka kara, która nie posuwa się do odebrania życia, będzie współistniała z miłością do każdego człowieka. Czy państwo może pozostać sobą, tzn. dobrze wypełniać swoje zadania, nie łamiąc tego zakazu? Ricoeur uważa, że jest to niemożliwe. Państwo nie jest w stanie pomieścić się w granicach zakazu zabijania. Ale zawsze trzeba dążyć do czynienia go bardziej sprawiedliwym i pomniejszającym cierpienia innych.

Drugą płaszczyzną praktyczną przewycięzania zła jest „pamięć ofiar”. Temat ten Ricoeur rozwinął w *Temps et Récit* oraz w jednej z ostatnich swoich książek, *La mémoire, histoire, l'oubli*. Pytanie o pamięć, przebaczenie, zapomnienie widoczne jest najbardziej po II wojnie światowej, kiedy stajemy wobec tragedii Shoah. Czy ci, którzy przeżyli, są w stanie pamiętać o tych, którzy zginęli? Czy możliwa jest żaloba? Czy patrząc na ofiary zagłady, można jeszcze mówić o przebaczeniu? Ricoeur słusznie twierdzi, że w grę wchodzi tutaj trzy pojęcia, których opisanie, a tym bardziej pogodzenie, nie jest łatwe: pamięć, zapomnienie i przebaczenie²⁴. Naszym obowiązkiem i sposobem przewycięzania zła i cierpienia jest na pewno pamiętanie o ofiarach, ale nie rozpamiętywanie i podsycanie w sobie nienawiści. Pamiętać, to oddać

²² P. Ricoeur, *Podług nadziei*, Warszawa 1991, s. 126.

²³ Tamże, s. 127.

²⁴ Por. P. Ricoeur, *La mémoire, histoire, l'oubli*, Paris 2000, s. 642-654.

część ofiarom, ale z drugiej strony musi towarzyszyć temu spojrzenie w przyszłość: pamiętam, pielęgnuję to w swojej pamięci, aby w przyszłości nic podobnego się już nigdy nie wydarzyło. Tylko w takim wypadku pamięć będzie sposobem przezwycięzania zła. Przebaczenie ze swej strony nie jest zwykłym wymazaniem z pamięci tego wszystkiego, co wydarzyło się w przeszłości, bo to nie jest do końca możliwe. Potrzebna jest tutaj praca zapomnienia, ale rozumianego tylko i wyłącznie jako zatarcie tego, co może powodować negatywne moje reakcje w teraźniejszości. Chodzi o nabranie dystansu do wydarzeń z przeszłości, a nie ich wymazanie. Przebaczenie ściśle łączy się w tym wypadku z nadzieją. Przebaczam ci, tzn. wierzę, że możesz stać się lepszy, że nie wszystko jest stracone. W pracach Ricoeura formułą, która streszcza te trzy rzeczywistości, jest chrześcijańskie wezwanie do miłości nieprzyjaciół²⁵. Analiza takiej miłości pokazuje najpierw, że zło zostało uczynione, a przez to ktoś staje się moim nieprzyjacielem. Miłość do tego człowieka nie ma wcale polegać na całkowitym zapomnieniu o tym złu, lecz raczej na konkretnym akcie, przez który czynię dobrze temu, który wyrządza lub wyrządził mi krzywdę. Nie wymarzę z pamięci tego „doznanego” od drugiego zła, a proces zapomnienia związany jest tutaj z przełamaniem mojej postawy wobec konkretnego człowieka: dlatego, że nieprzyjaciół jest takim samym człowiekiem jak ja, ma swoją godność, pragnę być dla niego dobrym. Usiłuję zapomnieć o postawie, która naturalnie się we mnie wyzwała - oddać złem za zło. Przebaczenie nie dokona się bez jednoczesnego ukierunkowania na przyszłość, w nadziei, że moje dobro jest w stanie wyzwolić takie pokłady dobra, którego może teraz nie widzę, a na pewno są obecne.

Trzecia płaszczyzna, która pozwala na zajęcie właściwej postawy wobec zła, związana jest z religią. Dla niej problem zła nie jest sprowadzony tylko i wyłącznie do początku zła, ale stawiane jest pytanie o jego koniec. Dyskurs religijny na temat zła, będzie zawsze dyskursem związanym z nadzieją²⁶. Całe nauczanie Jezusa jest związane z tajemnicą nadchodzącego Królestwa Niebieskiego. Myślenie religijne mocno różni się od interpretacji moralnej wolności i zła, ponieważ nawet kwestię wolności sprowadza do nadziei. Wolność na miarę nadziei, to nic innego jak spostrzeganie całego mojego życia przez pryzmat przyszłego zmartwychwstania Jezusa; a praktycznie sprowadza się do wolności pomimo śmierci, wolności, która wybiera siebie wbrew wszystkim

²⁵ P. Ricoeur, *Entre philosophie et théologie I: La «Règle d'Or» en question*, w: *Lecture 3. Aux frontières de la philosophie*, dz. cyt., s. 278.

²⁶ P. Ricoeur, *Culpabilité, éthique et religion*, w: *Le conflit des interprétations*, dz. cyt., s. 427.

wolności, która wybiera siebie wbrew wszystkim znakom śmiertelności. Inną cechą rozwiązywania religijnego na temat zła jest widzenie zła *wobec Boga*²⁷. Ze strony człowieka przybiera ono formułę wyznania winy: „zgrzeszyłem przeciw Tobie”. Ponadto zmienia się sama zawartość świadomości zła. W myśleniu moralnym zawsze jest ono podporządkowane jakiemuś prawu, chociaż nawet wielu ludzi religijnych traktuje grzech tylko i wyłącznie jako przekroczenie określonych przykazań, czyli norm prawnych, gdy winno ono być raczej postrzegane jako pretensje człowieka do bycia panem swego życia, niezależnie od Boga jako jego dawcy. Przywrócenia właściwego spojrzenia na zło Ricoeur poszukuje w interpretacji zła w perspektywie nadziei. Jest to odmienne spojrzenie od spojrzenia moralisty. Motywacja człowieka w jego wyborach nie polega w tym wypadku na lęku przed Bożym gniewem, lecz na tym, że ciągle odkrywa, że nie dość jeszcze miłuje²⁸.

Wreszcie ostania postaw wobec zła związana jest z mądrością i polega między innymi na tym, że zło winno być przeżyte na płaszczyźnie emocjonalnej²⁹. Mądrość ma za zadanie przekształcić jakościowo nasz lament i skargę, które są naturalną reakcją na doznane i czynione zło. Ricoeur ukazuje możliwy proces „uduchawiania” naszego lamentu, a „wcieleniem” takiej postawy jest oczywiście postać Hioba³⁰.

Pierwszym, zerowym stopniem przeniknięcia mądrością naszej skargi jest mówienie: nie wiem, dlaczego tak się dzieje. Światem rządzi przypadek, taka jest kolej rzeczy. W drugiej fazie lament człowieka doświadczonego złem przekształca się w skargę przeciwko Bogu, ale wcale nie jest ona złorzeczeniem Jemu, lecz do głosu dochodzi niecierpliwość: jak długo jeszcze będę musiał to znosić. W trzeciej fazie, człowiek religijny odkrywa, że „racje, dla których wierzymy w Boga, nie mają nic wspólnego z potrzebą wyjaśniania źródła cierpienia. (...) a zatem wierzymy Bogu *wbrew złu*”³¹.

Jaki jest cel tego „uduchawiania” lamentu, naszej emocjonalnej reakcji na zło? Horyzontem, ku któremu zmierza postawa mądrościowa, jest wyrzeczenie się tego, co jest najczęstszym powodem naszego cierpienia, a są nim po prostu nasze pragnienia³². Należałoby porzucić nasze pragnienia bycia wynagrodzonym za cnoty, oszczędzenia przez cierpienia, nawet

²⁷ Tamże, s. 428.

²⁸ P. Ricoeur, *Podług nadziei*, Warszawa 1991, s. 235.

²⁹ Por. P. Ricoeur, *Zło*, dz. cyt., s. 36-39.

³⁰ Por. tamże, s. 37.

³¹ Tamże, s. 37-38.

³² P. Ricoeur, *Skandal zła*, „Znak”, 1990, 12, s. 54.

pragnienie nieśmiertelności. Ostatecznie prowadzi to do tego, że Boga mamy kochać po prostu za nic i to jest ostateczne wyrwanie się z myślenia w kategoriach odplaty i moralności. Dla Ricoeura taka postawa wobec zła może stać się także pomostem do dialogu międzyreligijnego, szczególnie między chrześcijaństwem a buddyzmem.

Zakończenie

Jakie można wysunąć wnioski z analizy przeprowadzonej przez Ricoeura? Na pewno ten, że filozof nie może z jednej stron przejść obojętnie wobec zła i cierpienia, a z drugiej unikać łatwych syntez i uproszczeń. Zło pozostanie zawsze nierozwiązalną aporią dla ludzkiego rozumu, ale wcale nie oznacza to, że jesteśmy bezradni. Ale czy cierpienie może stać się dobrem? Może odpowiedź na to pytanie nie pada bezpośrednio u Ricoeura, ale jego myśl może być bardzo inspirująca. Najczęściej, gdy stajemy wobec cierpienia, pada jedno zasadnicze pytanie: „Dlaczego właśnie ja?” I wpadamy w krąg totalizującej filozofii odplaty przez pryzmat ludzkiej wolności.

A może samo pytanie jest źle postawione? Na to pytanie, tutaj na ziemi, po prostu nie ma odpowiedzi, jest ono zakryte przed nami do czasu, aż staniemy, jeśli w to wierzymy, przed Bogiem twarzą w twarz. Ale jest inne, równie ważne pytanie, na które jest odpowiedź i to bardzo konkretna. Nie „dlaczego”, lecz „co z tym cierpieniem mogę zrobić?” Jak z nim walczyć? Z kim mogę się złączyć przez to cierpienie? To całkiem odmienna perspektywa, trudna czy wręcz heroiczna. Nie łudźmy się, nie znajdziemy łatwej odpowiedzi na pytanie „dlaczego to mi się przytrafiło?”, ale możemy odnaleźć odpowiedź na inne pytanie – „za kogo je mogę ofiarować, z kim mnie to cierpienie łączy?” Cierpienie, choć czyni samotnymi i oddziela nas od siebie, może zacząć nas łączyć z innymi ludźmi. Łączy nas tak, jak łączy nas miłość³³. Najgłębsze cierpienie płynie z miłości; tylko człowiek, który kocha, może powiedzieć, co to znaczy najgłębiej cierpieć. Filozofia jako dyskurs racjonalny musi zamilknąć wobec cierpienia i nie próbować filozofować „nad” cierpieniem. Może jedynie ze swej strony przygotować nas do tego, że gdy się z nim zetkniemy, to będziemy gotowi podjąć duchowe zmaganie z cierpieniem i pośród cierpienia.

Résumé

Paul Ricoeur pense le mal comme ce qui indispose, perturbe et met à mai la pensée. Le mai doit être pensé avec la plus extrême exigence dans la mesure où il menace toujours la pensée. Le mai est aporétique au sens où il suscite des impasses que la pensée doit méditer. L'article montre le caractère limité et relatif de la position du problème dans la cadre argumentatif de la morale et de la théodicée enfin de relier le travail de la pensée suscité par l'énigme du mai aux réponses relevant de l'action, de la sagesse et du sentiment.