

Ks. dr Piotr Karpiński
*Wyższe Seminarium Duchowne
w Łowiczu*

Uwolnić podmiot od jego czynu. Fenomenologia i hermeneutyka wybaczenia Paula Ricoeura

Przebaczenie to fenomen znany niemal każdemu człowiekowi. Ma on związek z takimi kategoriami, jak wina, zło, sumienie, łaska. Wprowadza nas ono w społeczny wymiar ludzkiej egzystencji. W relacji z innym człowiekiem może pojawić się zło i to zadane świadomie przez drugiego. Wówczas doświadczam, że podlegam drugiemu człowiekowi, ma on przewagę nade mną, skoro może mnie krzywdzić. Jednocześnie w jakiś sposób to ja panuję nad drugim – moim aktem wybaczenia mogę go uwolnić od ciężającej na nim winy, to ode mnie zależy czy rana i wina będą przypisane drugiemu człowiekowi. Już te wstępne intuicje wskazują dość jednoznacznie, że fenomen przebaczenia domaga się wyjaśnienia. Potrzebne jest zwłaszcza jego filozoficzne i fenomenologiczne rozjaśnienie, by wykryć istotowe struktury tego procesu.

W filozofii temat przebaczenia pojawił się stosunkowo późno. W sposób wyraźny obecny jest w refleksji nad Holokaustem, pojmowanym jako zło niewybaczalne. Głos na temat wybaczenia zajmowali m.in. Hannah Arendt (2000), Vladimir Jankélévitch (1986), Emmanuel Lévinas (2004), Jacques Derrida (1999). Byli oni raczej zgodni co do tego, że przebaczenie jest odpowiedzią na zło i to taką, która pozwala je przewyciężyć. Temat przebaczenia zajmuje ważne miejsce także w refleksji Paula Ricoeura (2007). Francuski filozof ujmuje człowieka przede wszystkim jako byt czasowy, historyczny, obdarzony pamięcią. Przebaczenie ma związek ze złem z przeszłości, ale dziejąc się w teraźniejszości, toruje drogę do lepszej przyszłości. Jest funkcją zarówno pamięci, jak i zapomnienia. Obejmuje wymiar tak instytucjonalny, jak i osobisty, a jego celem jest przywrócenie naruszonej sprawiedliwości.

W niniejszym tekście prześledzimy fenomenologiczną i hermeneutyczną refleksję Paula Ricoeura na temat wybaczenia, jaką zawarł głównie w dziele *Pamięć, historia, zapomnienie*, nazywanym jego summą hermeneutyczną (Grondin, 2013, s. 114). I choć dzieło poświęcone jest przede wszystkim poznaniu historycznemu, to jednak jego trzecią część, w której autor omawia hermeneutykę historyczności kondycji istot ludzkich, wieńczy refleksja na temat zapomnienia i wybaczenia. Najpierw ukażemy antropologiczne

podstawy fenomenu wybaczenia, a następnie udamy się wraz z Ricoeurem w odyseję przebaczenia, która poprzez instytucje i ekonomię daru prowadzi do powrotu do samego siebie.

1. Kim jest człowiek? Antropologiczne podstawy wybaczenia

Aby wskazać na antropologiczne podstawy rozumienia wybaczenia, należy odwołać się do słynnej pracy Ricoeura *O sobie samym jako innym*, gdzie mamy do czynienia z oryginalną koncepcją podmiotowości tego filozofa (Ricoeur, 2005). Dzieło to powstało jako zapis słynnych wykładów Gifforda, jakie Ricoeur wygłosił w Edynburgu w 1986 r. Jak sam mówi: „Poproszono mnie wówczas, by przedstawić syntezę moich prac. Pojawiło się zatem pytanie o jedność moich prac – jeśli nie systematyczną, to przynajmniej tematyczną – czterdzieści lat od moich pierwszych publikacji” (Ricoeur, 2002, s. 80). Centralnym tematem filozofii Ricoeura okazał się ludzki podmiot pojęty tutaj nie jako byt jednolity, prosty, lecz wielorako wewnętrznie złożony. Człowiek jest zespołem wielorakich syntez i powiązań, pomiędzy którymi zachodzą relacje dialektyczne.

W ogóle w całej filozofii nowożytnej zagadnienie podmiotu należy do najważniejszych. U Kartezjusza *Ego cogito* staje się punktem archimedesowym i jest ono pojmowane jako świadomość. Podmiot kartezjański to *Cogito* w mocnym znaczeniu, coś, co ma się stać fundamentem poznawczym i ontologicznym nowej filozofii. W ten sposób zostaje zainaugurowany w filozofii nowy nurt, do którego należy także Kant, Fichte oraz Husserl – nurt afirmacji i wyniesienia podmiotowości jako podstawowej zasady filozoficznej (Lubowicka, 2000, s. 21).

Bardzo szybko pojawia się jednak nurt przeciwny – krytyki podmiotowości. Za jego założyciela trzeba uznać Nietzschego, dla którego podmiot jest złudzeniem i kłamstwem. Współcześnie można wskazać trzy główne obszary krytyki podmiotowości: Freud i jego psychoanalizę, C. Lévi-Strauss i strukturalizm oraz Heideggera krytykę *Cogito*. Wszystkie te nurty doprowadziły do destrukcji idei podmiotowości (Drwięga, 1998, s. 94).

Filozofia Ricoeura pragnie pójść drogą środka, pomiędzy powyżej wskazanymi nurtami. Rezygnuje zarówno z bezwarunkowej afirmacji podmiotowości, jak i z pochopnego przesądzania o jej destrukcji. Jeśli pierwszy nurt nazywa *Cogito* wyniesionym (*Cogito exalté*), drugi *Cogito* rozbitym (*Cogito brisé*) – to sam wprowadza metaforę *Cogito* zranionego (*Cogito blessé*). Ricoeur zatem ciągle mówi o podmiocie, ale zranionym. Jaki to podmiot? To *Cogito*, które z jednej strony wyzbyło się złudzeń, zna własne

ograniczenia, ale zarazem z drugiej strony nie uległo destrukcji. Coś po podmiocie jednak zostało (Lubowicka, 2000, s. 30).

Ricoeur wskazuje na cztery zranienia, jakich doznała idea podmiotowości w filozofii nowożytnej. Pierwszym jest odkrycie przez Freuda tego, co nieświadome. Freud pokazał, że idea świadomości czystej i przejrzystej dla siebie, jak chciał Kartezjusz, to złudzenie. To, co nieświadome, wpływa, określa i determinuje Ja. Drugim zranieniem jest odkrycie Drugiego. Obok Ja istnieje jeszcze Drugi. To on wkracza w świadomość Ja, niemal całkowicie ją konstytuując. Intersubiektywność stanowi zaporę i poważne ograniczenie dla nowożytnej autonomii Ja. Trzecim zranieniem podmiotowości jest odkrycie tradycji. Świadomość podmiotu nie jest czysta, abstrakcyjna (jak u Kartezjusza), ale uwarunkowana. Podmiot jest zakorzeniony w swym życiu, w określonej kulturze, w momencie historycznym. Nie można zatem abstrahować od uwarunkowań, w które jesteśmy uwikłani. Wreszcie, jako czwarte zranienie, pojawia się odkrycie, że nasze myślenie filozoficzne jest uwarunkowane językowo. Już Nietzsche pokazał, że np. metafora nie jest tylko ozdobnikiem, ale określa samą treść języka. Język jest zawsze figuratywny, a więc kłamliwy, złudny. Istnienie *Cogito* to tylko interpretacja, uporządkowanie językowej fikcji (Lubowicka, 2000, s. 24-28).

Świadomy tych wszystkich ograniczeń, Ricoeur w swojej pracy *O sobie samym jako innym* rozwija ideę podmiotu zranionego. *Cogito* zranione to podmiot dotknięty w swej ambicji bycia fundamentem, ale nie całkiem unicestwiony. To *Cogito* ciągle możliwe. Ricoeur usiłuje je odnaleźć poza alternatywą mocnego *Cogito* Kartezjusza i anty-*Cogito* Nietzschego. Podmiotowość dla Ricoeura to zdolność powrotu do samego siebie, zdolność rozumienia siebie i świata; to zdolność uzyskania świadomości siebie samego, tego, kim się jest. Przy czym, u Ricoeura ten powrót jest powrotem do siebie od świata poprzez jego interpretację. Stąd bardzo ważnym elementem podmiotowości u Ricoeura jest refleksja (Lorenc, 2003, s. 254).

Na Ricoeurowską filozofię podmiotu składają się trzy teorie, albo ściślej mówiąc trzy dialektyki. Po pierwsze, zastąpienie podmiotu rozumianego jako Ja (fr. *moi*) przez sobość, jaźń, bycie sobą (fr. *soi*). Po drugie, rozróżnienie dwóch rodzajów tożsamości podmiotu: tożsamości *idem* i tożsamości *ipse*, oraz wzajemnej dialektyki między nimi. Po trzecie, ukazanie dialektyki między sobością a Innością (*altérité*).

Wpierw Ricoeur zastępuje *Ego cogito* przez *Soi*. Mamy tu zmianę gramatyczną: z pierwszej osoby liczby pojedynczej na zaimek zwrotny. Ta zamiana jest wyrazem przekonania, że dostęp do podmiotu nie jest bezpośredni, lecz pośredni, jest powrotem, mediacją, interpretacją. Stąd Ricoeurowska koncepcja podmiotu nie ma charakteru fenomenologicznego, lecz jest hermeneutyką Jaźni (sobości). Uchwycenie Ja jest zawsze

w 3. osobie, a więc jest niejako uchwyceniem siebie z zewnątrz, przez wytwory, a nie przez introspekcję (jak u Kartezjusza).

Już na samym początku swojego dzieła Ricoeur wprowadza rozróżnienie dwóch tożsamości człowieka: tożsamość w sensie *idem* (*identité-idem*) oraz tożsamość w sensie *ipse* (*identité-ipse*). Obydwa typy tożsamości są nieredukowalne do siebie, a podstawą ich wyróżnienia jest odkrycie dwóch różnych sposobów trwania podmiotu w czasie, utrzymując przy tym swoją tożsamość. Tożsamość *idem* to tyle, co identyczność (*mêmeté*), jednakowość, bycie tym samym i takim samym. Jest to zatem tożsamość substancjalna. Aby była ona możliwa, koniecznie musi istnieć jakiś niezmienny substrat, jakieś jądro rzeczy, dzięki któremu dana rzecz pozostaje tą samą rzeczą, mimo zmian, jakie w niej zachodzą (Ricoeur, 1992, s. 33). Można powiedzieć, że tożsamość *idem* to tyle, co tożsamość rzeczowa. Zupełnie czym innym jest tożsamość *ipse*. Jest to tożsamość osoby, jaźni, to bycie nie tym samym, lecz bycie sobą (*ipséité*). Jak pisze Ricoeur: „nie pociąga ona za sobą żadnego twierdzenia dotyczącego rzekomo niezmiennego jądra osobowości” (Ricoeur, 2005, s. 8). Podmiot nie jest tu niezmiennym substratem, lecz projektem, drogą do przebycia. Ten-który-jest-sobą pozostaje sobą w czasie, czyli zachowuje swoją tożsamość, w różnych następujących po sobie działaniach, dzięki projektowi „zachowania siebie” (Mazzù, 2013, s. 103). Widzimy zatem, że tożsamość *idem* jest charakterystyczna dla rzeczy, zaś tożsamość *ipse* dla bytu ludzkiego. Tym się różni tożsamość człowieka od tożsamości rzeczy: nie jest on substancją, lecz projektem zachowania siebie.

Wreszcie trzecia teoria mówi o dialektyce, czyli wewnętrznym związku siebie samego z innością. To bardzo ciekawy wątek filozofii Ricoeura, gdzie inność nie jest czymś zewnętrznym, lecz od wewnątrz przynależy do podmiotu, tworząc go. Ta inność przyjmuje trojaką postać: innego człowieka, własnego ciała oraz sumienia.

Tak więc podmiot w myśli Ricoeura zostaje opisany za pomocą trzech wspomnianych dialektyk. Ale jak możemy go określić? Kim jest człowiek według Ricoeura? Jego określenie, niejako definicja, jest zawarta w samym tytule dzieła *Soi-même comme un autre*. Podmiot u Ricoeura to *Soi*, sobość (teoria pierwsza), *même*, ten sam, będący sobą (teoria druga), *comme un autre*, jako inny, w wewnętrznej relacji z innością (teoria trzecia). Podmiot Ricoeurowski po polsku bywa tłumaczony jako ten-który-jest-sobą-jako-inny (Ricoeur, 2005, s. 33).

Przyznać należy, że jest to bardzo rozbudowana i wszechstronna koncepcja podmiotowości. Wyłączyła ona z wieloletnich badań Ricoeura, podejmowanych w zakresie zarówno fenomenologicznym, jak i hermeneutycznym, a nawet analitycznym. Ricoeur prezentuje ją jako syntezę własnych poszukiwań. Jak sam stwierdził, przygotowując *Wykłady Gifforda*: „Wydawało mi się, że liczne problemy, którymi zajmowałem się

w przeszłości, mogą być pogrupowane wokół kwestii centralnej, która wyływa w naszym dyskursie z użyciu, jaki czynimy z czasownika modalnego »ja mogę« (*je peux*)” (Ricoeur, 2002, s. 81). Dzieło Ricoeura jest zatem zorganizowane wokół czterech użyci wyrażenia „ja mogę”: mogę mówić, mogę działać, mogę opowiadać i wreszcie mogę być odpowiedzialny za swoje czyny. W ten sposób podmiot jest omówiony z perspektywy filozofii języka, działania, narracji i etyki. Dla naszego tematu najważniejsza pozostaje czwarta teoria. Człowiekowi można przypisać odpowiedzialność za jego czyny. Na tej bazie Ricoeur kreśli swoją tzw. małą etykę i to ona ustanawia antropologiczną podstawę ewentualnego późniejszego wybaczenia.

2. Enigma wybaczenia

Wybaczenie jest u Ricoeura podwójną zagadką. Z jednej strony musiał wystąpić błąd, który sparaliżował zdolność działania człowieka. Z drugiej strony jako odpowiedź na ten błąd pojawia się zagadka ewentualnego zniesienia tej egzystencjalnej niezdolności do działania. Ta ostatnia to istota wybaczenia. Wybaczenie jest zawsze relacją. Błąd człowieka stwarza okazję do wybaczenia. Wybaczenie wytycza wspólny horyzont dla pamięci, historii i zapomnienia. Jednakże ten horyzont nigdy nie daje się do końca uchwycić w pełni. Na tym polega trudność wybaczenia. Jak pisze D. Jervolino, „nie jest ono łatwe, lecz nie niemożliwe” (Jervolino, 1995). Można zatem powiedzieć, że wybaczenie nosi na sobie piętno nieskończoności, albo dokładniej, nieukończoności. Jest ono trudne zarówno w wymiarze praktycznym (tzn. trudno wybaczyć i trudno uzyskać wybaczenie), jak i w wymiarze teoretycznym (tzn. trudno je pojąć).

Jak przebiega droga wybaczenia? Po pierwsze widoczna jest dysproporcja winy i wybaczenia. Ricoeur mówi tu o osi wertykalnej, której skrajnymi biegunami są wina i wybaczenie: na dole wyznanie winy, na górze hymn ku czci wybaczenia (Ricoeur, 2007, s. 603). Wybaczenie powiązane jest integralnie z mową, jest aktem także językowym. Działają tutaj dwa akty mowy. Pierwszy akt zdaje relację z winy, wyznaje zły czyn, który się wydarzył. Podobny jest on do języka używanego w „danych doświadczenia” J. Naberta, czy w „sytuacjach granicznych” K. Jaspersa. W efekcie takiego wyznania odsłonięte zostaje miejsce oskarżenia moralnego – poczytalność. Jest to ta podstawowa kategoria, w której podmiot działający łączy się ze swoim działaniem i uznaje się odpowiedzialnym za nie. Drugi akt mowy natomiast jest zupełnie inny. Przypomina swoją formą poezję refleksyjną. Powiada on, że wybaczenie istnieje. Tylko czy jest ono możliwe? W każdym razie ta wertykalna oś nosi u Ricoeura nazwę „równania wybaczenia” i chodzi w niej o zbadanie napięcia między głębokością winy, a wysokością i wielkością wybaczenia

(tamże, s. 604-605). Jej skrajnym przypadkiem będzie sytuacja, w której niemożność wybaczenia odpowiada niewybaczalności zła. Równanie wybaczenia, oś wertykalna wina-wybaczenie, wyznacza pierwszy etap Ricoeurowskich badań mających na celu rozjaśnić podwójną enigmę wybaczenia.

W kolejnym kroku filozof stawia pytanie, czy wybaczenie jest możliwe w wymiarze instytucjonalnym. Rozważa cały szereg instytucji, które powstały, by służyć oskarżeniu publicznemu. Są one reakcją społeczeństwa na winę: kryminalną, polityczną i moralną. Instytucje te, np. sądy, są odpowiedzialne za karanie. Czy w ich obrębie jest możliwe wybaczenie? Już pierwsza intuicja podpowiada, że nie. Instytucje te mają na celu czynienie zadość sprawiedliwości, dbanie o to, by zło nie uchodziło bezkarnie. Niemniej analiza wybaczenia w obrębie instytucji jest konieczna, by odkryć to, co Ricoeur nazywa „incognito wybaczenia” (tamże, s. 604). Jest to ważny wymiar wybaczenia. Jest ono gestem, które zawsze pozostanie niezdolne do przekształcenia się w instytucję.

Trzeci etap badań enigmy wybaczenia to pytanie o wzajemność i symetrię relacji między winą a przebaczeniem. Przybiera ono kształt osi horyzontalnej, która przesądzałaby o równości stron. Wybaczenie byłoby wówczas jakąś wymianą. Taką równość sugerują wyrażenia językowe, np. *dar* i *przebaczenie*, co jest widoczne w języku francuskim: *don* i *pardon*. Z jednej strony mogłaby płynąć prośba o przebaczenie, która już sama w sobie w pewnym sensie stanowiłaby zadośćuczynienie za popełnione zło, z drugiej zaś odpowiedź w formie przebaczenia. Prośba o wybaczenie i udzielenie wybaczenia być może równoważą się w relacji horyzontalnej i symetrycznej.

Wreszcie w czwartym kroku Ricoeur zajmuje się relacją wybaczenie-obietnica. Żeby jakkolwiek obietnica była sensowna podmiot działający musi mieć możliwość zwolnienia z niej, a to jest możliwe tylko poprzez wybaczenie. W ten sposób wybaczenie objawia swoją najgłębszą istotę. Jest nią zdolność ducha wybaczenia do uwalniania podmiotu od jego czynu. W takich czterech etapach Ricoeur usiłuje rozjaśnić enigmę wybaczenia. Prześledzimy je teraz nieco bardziej szczegółowo.

3. Równanie wybaczenia, czyli oś wertykalna wina-wybaczenie

Pierwszym fenomenem w równaniu wybaczenia jest wina. Ricoeur przyjmuje tezę wyjściową, według której „doświadczenie winy dane jest zasadniczo we wrażeniu” (tamże, s. 606). Jest to dość oryginalne ujęcie, gdyż filozofia moralności winę umieszczała raczej w obszarze afektywno-emocjonalnym, a wrażenia kojarzą się tymczasem ze sferą poznania. Ricoeur nie idzie tutaj za Kantem, lecz za J. Nabertem, przedstawicielem XX-wiecznej francuskiej filozofii ducha, który doświadczenie winy umieszcza pośród „danych

refleksji”, obok takich kategorii, jak klęska i samotność. Podobnie dla K. Jaspersa wina jest sytuacją graniczną – te ostatnie to takie składowe naszej egzystencji, które są uprzednio założone i ją determinują, są po prostu dane. Wina jako „sytuacja graniczna” jest założona, jest dana w każdej poszczególnej egzystencji, a wynika wprost z tego, co Ricoeur nazywa kondycją historyczną człowieka (tamże, s. 606).

Skoro wina jest daną to – według słynnego *adagium* Ricoeura – daje do myślenia, domaga się rozjaśnienia. Rozjaśnić winę w perspektywie fenomenologicznej to odszukać odpowiednich struktur podmiotowych, w które się ona wpisuje. Pytanie brzmi, jak zbudowany jest podmiot, egzystencja, że jego stałym egzystencjałem jest wina i jej poczucie. Ricoeur wskazuje na taką strukturę w podmiocie, jaką jest poczytalność naszych aktów. Jak pisze: „Wybaczenie może mieć miejsce tam, gdzie kogoś można o coś oskarżyć, domniemywać jego winy, bądź uznać go winnym. Oskarżyć zaś można tylko za czyny, które da się przysądzić jakiemuś podmiotowi, uważającemu się za ich prawdziwego sprawcę” (tamże). Poczytalność sprawcy czynu jest zatem tym obszarem podmiotowym, na którym może ujawnić się wina. Widzieliśmy już wcześniej, jak Ricoeur opisuje człowieka za pomocą czterech modalności czasownika „móc”: mogę mówić, mogę działać, mogę opowiadać i mogę uważać się za odpowiedzialnego za moje czyny. Człowiek poczytalny to człowiek zdolny. Odkrycie poczytalności wprowadza nas w kolejny obszar analizy – odszukanie połączenia pomiędzy działaniem a jego podmiotem, między „co” działania a „kto” zdolności działania. To połączenie w kontekście winy okaże się szczególnie bolesne. I dopiero tu ujawnią się afekty i uczucia winy.

Człowiek zdolny i poczytalny przypisuje sobie odpowiedzialność za czyn, łączy się ze swoim czynem. Formą przypisania winy sobie samemu jest wyznanie lub przyznanie się. Jest to przede wszystkim akt mowy. Korelatem wyznania winy jest inny akt językowy, mianowicie czyjeś oskarżenie, które w przyznaniu się zostaje przyjęte na siebie. Zarówno oskarżenie, jak i przyznanie się do winy wykazują silny związek z pamięcią. O ile samo zapamiętywanie jest niewinne, o tyle teraz Ricoeur – inaczej niż we wcześniejszych pracach, jak *Philosophie de la volonté* (Ricoeur, 1950-1960) – uwzględnia różnicę między niewinnością a winą. Tym, co odróżnia stan niewinności od winy są wyrzuty, a wyznanie winy wskazuje na połączenie między tymi dwoma stanami.

Na winę można popatrzeć od strony obiektywnej i od strony subiektywnej, podmiotowej. Wina wzięta obiektywnie, jako sama w sobie, polega na naruszeniu jakiejś reguły bądź obowiązku oraz na wypływających z tego negatywnych konsekwencjach, zwłaszcza szkodzie wyrządzonej innym. Wielkość winy jest proporcjonalna do wielkości naruszonej normy. A ponieważ trudno sobie wyobrazić normę nieskończoną, więc i wina, choćby wielka, pozostaje zawsze skończona (Ricoeur, 2007, s. 608).

Nieco inaczej dzieje się z winą w wymiarze podmiotowym. Każdy nasz czyn może przynieść nieograniczone reperkusje w naszej świadomości. Wina wyłania się z negatywnego czynu, który kogoś skrzywdził, ale który także rodzi negatywne skutki dla jego autora. Świadomość może być zdumiona pojawiającym się wspomnieniem czynu. Wyrzuty powodują przejście od prostego wspomnienia do pamięci o charakterze refleksyjnym. Podmiot ma poczucie utraty własnej integralności, równowagi. Świadomość przeszłości łączy się z takimi kategoriami, jak nieograniczoność, bezdenność. Wymyka się ona poczuciu przemijania. Podmiot odkrywa w sobie niezgodność własnego „ja” ze swoim najgłębszym pragnieniem. W efekcie dąży do integracji, do ponownego scalenia, a drogą staje się wyznaczenie winy.

Zaletą winy według Ricoeura jest „udostępnianie przeszłości przedempirycznej” (tamże, s. 609). Można mówić tu nawet o pewnym doświadczeniu metafizycznym, choć nie pozbawionym swej historii, o zapalczowości ontologicznej. Ujawnia je opisywanie winy jako zła. To ostatnie jest zdaniem francuskiego filozofa całkiem pożyteczne dla fenomenologii winy. Ricoeur wskazuje na trzy korzyści. Po pierwsze, jeśli zło potraktujemy jako brak, a więc coś co uczestniczy w niebyciu, to poprzez określenie winy jako zła wprowadzamy ją w obszar niebycia. To z kolei pozwala połączyć ją z innymi negatywnymi doświadczeniami, jak klęska, samotność, konflikt, antagonizm. Po drugie, odniesienie winy do zła sugeruje ideę nadmiaru, nadwyżki, a to z kolei każe zapytać o nieusuwalność, nieusprawiedliwalność zła. Wina jako zła nie da się usprawiedliwić żadnym działaniem, zawsze pozostanie jej nadwyżka, jak w przypadku ludzi z Shoah, czy jakiegokolwiek innej krzywdy. Po trzecie połączenie winy ze złem każe szukać jej rozjaśnienia w kulturowym *imaginarium*, zwłaszcza w mitach. Wtedy fenomenologia winy przechodzi w jej hermeneutykę. Ale tylko mityczne ujęcia zła zarysowują miejsce na wybaczenie.

Moralnym korelatem winy jest wybaczenie, drugi z fenomenów składających się na równanie wybaczenia. Analiza podmiotowa winy ukazała nam ją jako zło, a jej immanentną cechą była niewybaczalność. I nie chodzi tylko o największe zbrodnie. Struktura każdej egzystencji jest taka, że zakłada jakąś winę, każdy jest skazany na doświadczenie winy. Związek winy z egzystencją ludzką jest tak silny, że zdaniem Ricoeura oderwanie winy od egzystencji oznaczałoby zniszczenie tej ostatniej (tamże, s. 613). Filozof powołuje się także na N. Hartmanna, zdaniem którego nikomu nie można anulować winy, gdyż nie można jej oddzielić od samego winnego (tamże, s. 613-614). Wina ujawnia poczytalność jako podstawową strukturę podmiotu, jej zniesienie oznaczałoby rozkład podmiotu. Winę można zmniejszać, łagodzić jej skutki w relacjach

społecznych, ale sama wina pozostaje konsekwentnie niewybaczalna. Związek między winą a „ja” wydaje się być nierozzerwalny.

Ricoeur jednak przywołuje inną konstatację, rodem z poezji refleksyjnej: „Istnieje wybaczenie” (tamże, s. 614). Sama ta formuła daje do myślenia. Jej pierwszy człon jest bezosobowy. „Istnieje”, fr. *il y a*, wywołuje skojarzenie z bezosobowym byciem z pracy Lévinasa *Istniejący i istnienie* (Lévinas, 2006). A więc nawet jeśli wybaczenie istnieje to ma charakter bezosobowy, nie należy go zbyt pośpiesznie przypisywać komukolwiek tak, by ten ktoś nie stał się absolutnym podmiotem. Według Ricoeura jest to „głos z góry” (Ricoeur, 2007, s. 614). To przeciwstawia wybaczenie winie. O ile ta ostatnia przemawia z głębi tożsamości poczytalnego podmiotu, o tyle wybaczenie mówi z wysokości, z góry. Ricoeur stwierdza, że jest to głos „milczący, lecz nie niemy” (tamże). Milczący, bo nie jest wrzaskiem szaleńców, właściwie nie musi mówić co i komu wybacza, jest jakby szeptem, dyskrecją. Drugi człon wyrażenia „istnieje wybaczenie” to francuskie *le pardon*. Bardzo ważny jest rodzajnik *le*, który potwierdza jego bezosobowość, oność. Formą językową wybaczenia jest poezja, hymn. W ten sposób wybaczenie istnieje podobnie do radości, mądrości, czy miłości. Hymn opiewa i proklamuje te wartości same w sobie, ale zachowuje osobową dyskrecję.

Jako wzorzec wyrażenia wybaczenia może posłużyć Hymn o miłości św. Pawła (1 Kor 13). Apostoł opiewa miłość samą jako duchowy dar, nie zaś osobę, która kocha bądź która jest kochana. Podobnie jest z dyskrecją wybaczenia. Hymn o miłości ma strukturę wznoszącą się. Wylicza rozmaite duchowe dary, jak dar języków, czy dar prorokowania, ale nieustannie prowadzi poza nie, jest drogą wzwyż. Dyskurs o miłości utrzymany jest w trybie oznajmującym czasu teraźniejszego, a więc rządzi nim czas trwałości, nigdy nie ustaje. W Hymnie autor nie uwzględnia zła. Jak to możliwe? Píše Ricoeur: „to dlatego, że zstępuje do miejsca oskarżenia, poczytalności, tam, gdzie trzyma się swoje rachunki” (Ricoeur, 2007, s. 615). Wreszcie w finale apostoł stwierdza, że miłość jest największa. Wybaczenie funkcjonuje według tej samej logiki. O ile wina jest najniższą głębią, o tyle wybaczenie jest samą wysokością.

Jedno z najbardziej dających do myślenia zdań Hymnu brzmi: „Miłość nie unosi się gniewem, nie pamięta złego” (1 Kor 13, 5). A więc miłość wszystko wybacza, także owo niewybacalne, jakim była wina. To stąd pochodzi intuicja Ricoeura: „istnieje wybaczenie”. Gdzie znajduje się wybaczenie? Dobrze pokazuje to zdanie J. Derridy: „Nie można, czy nie wolno wybaczać, nie ma wybaczenia, a jeśli jest, to nie tam, gdzie jest niewybacalne” (Derrida, 1999). Wybaczenie jest, ale jest ono czymś radykalnie innym, niż wina. Widzimy tutaj całkowitą i nieprzekraczalną dysproporcję pomiędzy winą a przebaczeniem. To ostatnie istnieje nie tam, gdzie wina, musi przyjść skąd inąd,

z zewnątrz poczytalnego i winnego podmiotu. Nie jest ono tedy czymś normalizującym, ani nawet czymś normalnym. Pozostaje czymś wyjątkowym i nadzwyczajnym, naruszając jakby zwyczajny bieg historycznej czasowości.

4. Instytucjonalne „incognito” wybaczenia

Do tej pory rozważaliśmy winę „metafizyczną”, to znaczy winę w ogóle, wziętą samą w sobie. Wynika ona z faktu, że jest się istotą ludzką, uwikłaną jakoś w tradycję zła. Wina może jednak podpadać pod oskarżenie społeczne. Należy zatem zbadać naturę winy w wymiarze społeczno-instytucjonalnym i zapytać o możliwość wybaczenia w ramach instytucji.

Ricoeur podaje bardzo ciekawe określenie instytucji, jest to mianowicie „daleki inny” (Ricoeur, 2007, s. 618). Instytucja odpowiada za oskarżenie winnego, a jej celem jest utrzymanie sprawiedliwości w społeczeństwie. Ktoś, kto narusza prawo musi się liczyć z karą, a zjawiskiem mocno niepożądanym jest bezprawie, niesprawiedliwość. Sekwencja powiązań w społeczeństwie jest ścisła. Tam, gdzie występuje norma prawna istnieje ryzyko jej naruszenia. Tam, gdzie dochodzi do naruszenia normy pojawia się oskarżenie i karalność. Celem kary jest przywrócenie sprawiedliwości i symboliczne zanegowanie krzywdy ofiary. Czy w tym porządku jest miejsce na wybaczenie? Już na pierwszy rzut oka widać, że byłoby ono sankcjonowaniem bezprawia i słabością społeczeństwa. A zatem jeśli wybaczenie jest możliwe to tylko nie wprost i nie bezpośrednio. „Sprawiedliwość niezmiennie nie wybacza” – pisze filozof (tamże).

Ricoeur, idąc za Jaspersem, wyróżnia cztery rodzaje winy. Jeśli pominiemy wyżej ukazaną winę metafizyczną, to trzy pozostałe przyjmują charakter instytucjonalny: wina kryminalna, wina polityczna i wina moralna. W ten sposób filozof pragnie nas przeprowadzić przez labirynt poziomów instytucjonalnych w celu wykrycia możliwości wybaczenia. Wina kryminalna dotyczy aktów pogwałcenia prawa, a jej skutkiem jest kara. W związku z tą winą pojawi się bardzo istotna kwestia przedawnienia. Wina polityczna z kolei odnosi się do obywatela z racji przynależności do danego ciała politycznego. Może ona przybrać postać zbrodni stanu. Wreszcie wina moralna to wszystkie indywidualne akty, które przyczyniły się w ten czy inny sposób do zbrodni stanu.

Przyjrzyjmy się im bliżej.

Wina kryminalna wynika z pogwałcenia konkretnego prawa i to takiego, które jest jednoznaczne i nie budzi wątpliwości. Z zagadnieniem wybaczenia wiąże się kwestia przedawnienia. Należy postawić pytanie, czy przedawnienie zbrodni nie jest jakąś ukrytą formą wybaczenia? Na czym polega przedawnienie? W prawie cywilnym można mówić

o dwóch formach przedawnienia: nabywczej i uwalniającej. Pierwsza wiąże się z prawem własności do rzeczy i mówi, że po upływie pewnego czasu możemy nabyć prawo do rzeczy. Druga występuje w obszarze zobowiązań – umarza się ono po upływie stosownego czasu. Przedawnienie występuje także w prawie karnym – po upływie czasu nie można oddać sprawy do sądu i przypisać komuś winy za czyn. W jakiegokolwiek formie przedawnienie by nie wystąpiło widzimy, że jest ono funkcją czasu. Różni się jednakowoż od amnestii. O ile ta ostatnia dąży do zatarcia śladów psychicznych i społecznych działania, o tyle przedawnienie nie ukrywa czynu, mówi wprost o nim, jednakże dla pewnych interesów nie pozwala na wszczęcie postępowania sądowego. Przedawnienie jest jedynie skutkiem czasowym – po upływie arbitralnie określonego czasu nie można sięgać w przeszłość, do skutków danego czynu. Widzimy więc, że przedawnienie niczego nie zmienia w relacji wina-wybaczenie, nie uwalnia podmiotu od jego czynu. W tym zakresie nic się nie zmienia, a uzasadnienie przedawnienia ma charakter czysto utylitarny i wynika z pewnej pragmatyki społecznej – chodzi mianowicie o skonsolidowanie własności, ochronę przed niekończącym się zadłużaniem, czy wzmocnienie definitywności wyroków sądowych. Przedawnienie, umorzenie niczego nie zmienia w strukturze czynu i winy. Ma jedynie charakter bierności, inercji, zaniechania społecznego. Jest instytucją ładu społecznego (tamże, s. 622).

Czy to oznacza, że na poziomie winy kryminalnej nie ma miejsca na żadne wybaczenie? Ricoeur nie zgadza się z tym. O ile instytucje prawne i zasada przedawnienia mają na celu utrzymanie ładu społecznego, filozof wykazuje, że tym bardziej wybaczenie jest naznaczone troską o wspólny pokój. Człowiek winny podlega karze. Sama kara zaś oznacza, że winnemu przypisujemy jego czyn. Można powiedzieć, że pojęcie winy przywraca czyny ich sprawcy. Społeczeństwo jednakże jest winne winnemu szacunek, powstrzymanie się od pogardy. Dlaczego sprawcy mają prawo do szacunku? Ponieważ są ludźmi tak samo, jak ich sędziowie. Przysługuje im domniemanie niewinności, mają prawo do wyjaśnień, do obrony, mogą wystąpić obok swych ofiar, mają prawo być wysłuchani. Jak pisze Ricoeur: „szacunek ma przenikać ogół operacji związanych z zajmowaniem się przestępczością” (tamże, s. 624). W sądzie przemoc zostaje zastąpiona aktem mowy i podlega moralnemu nakazowi maksymalnej sprawiedliwości. Te wszystkie elementy oznaczają wybaczenie na płaszczyźnie winy kryminalnej. To wymiar sprawiedliwości musi okazać najgłębszy szacunek osobie winnej. Jakikolwiek pojedyncze przypadki braku tego szacunku, albo trudności w odczuwaniu go świadczą, zdaniem Ricoeura, o brakach w bezwzględnej miłości. Jak pisał Jankélévitch: „Wybaczenie jest równie silne jak zło, ale zło jest równie silne jak wybaczenie” (tamże).

Przejdźmy do winy politycznej. Jak pisze Ricoeur: „Wina polityczna wynika z faktu, że obywatele należą do organizmu politycznego, w imię którego popełniano zbrodnie” (tamże, s. 625). I choć należy odrzucić pojęcie zbrodniczego narodu, to jednak wina polityczna jest zawsze winą zbiorową. Obejmuje ona wszystkich członków danej wspólnoty, niezależnie od stopnia zgody na politykę państwa czy indywidualnych czynów. Jeśli ktoś korzystał z dobrodziejstw panującego porządku, powinien odpowiadać za krzywdy wyrządzone przez państwo, którego jest obywatelem. Kto ponosi tego typu odpowiedzialność? Zwycięzca, ktoś, kto bierze na siebie władzę. Rzecz dotyczy więc obszaru władzy. Tu również pojawia się zagadnienie wybaczenia. Poszczególne władze mogą się tłumaczyć, mieć całe strategie uniewinniające, ale to zawsze zamyka drogę wybaczenia. Polityk ma argumenty, fakty przeciwstawia faktom, może oskarżać innych, że przyczynili się do klęski, nawet może mówić o historii świata i konieczności dziejowej. Potępienia domaga się głównie taka forma usprawiedliwienia. Wybaczenie pojawia się na płaszczyźnie winy politycznej również jako szacunek, przy czym przybiera on formę umiarkowania w sprawowaniu władzy, miłosierdzia i wspólnomyślności w stosunku do pokonanych. Słowem: rozliczenia tak, ale bez zemsty i odwetu (tamże, s. 626).

Wina moralna wreszcie prowadzi nas w kierunku złej woli danej jednostki. Chodzi o indywidualne czyny, drobne czy poważne, które dzięki milczącemu lub jawnemu przyzwoleniu przyczyniły się do winy kryminalnej i politycznej. Przy winie moralnej kończy się odpowiedzialność zbiorowa a zaczyna osobista. Właściwą instancją tej winy jest świadomość indywidualna, która uświadamia mi, że z drugim człowiekiem wiąże mnie więzy, że jest on przyjacielem, bliźnim. Wina moralna to wrogie relacje między jednostkami. Tutaj również mogą pojawić się strategie uniewinnienia: niewiedza, zapomnienie, itp. Na czym mogłoby polegać tutaj wybaczenie? Ricoeur postuluje tzw. normalność w relacjach między sąsiadującymi ze sobą wrogami. Normalność tę pojmuję jako tzw. „incognito wybaczenia” (tamże, s. 628). Łączy się ona z szacunkiem, który odkryliśmy przy winie kryminalnej. Normalność przejawia się w takich kategoriach, jak umiar, łagodność, miłosierdzie. Jednakże w ramach normalności i kultury szacunku największego znaczenia nabierają pewne niezwykle gesty, które nigdy nie przekształcą się w instytucje. Ricoeur przywołuje gest kanclerza Brandta w Warszawie, który składając wizytę w 1970 r. przyklęknął przed pomnikiem Bohaterów Getta. Tego typu gesty są prośbą o wybaczenie i torują drogę darowi wybaczenia (tamże).

5. Dar wybaczenia

Należy zatem opuścić wymiar instytucjonalny, zwłaszcza relację między winą a oskarżeniem i karą, i zapytać się o samą prośbę o wybaczenie. Czy gdy się taka pojawi nie należy wówczas koniecznie, niemal automatycznie wybaczyć? Wchodzimy zatem w nową relację, o charakterze horyzontalnym, w relację wymiany, mianowicie między prośbą o wybaczenie a jego udzieleniem. Nie ma tu już relacji wertykalnej między głębokością winy i wysokością wybaczenia, lecz jest akt mowy konstytuujący nową relację o charakterze daru i wymiany.

Ta nowa relacja między prośbą i wybaczeniem także jest usiana wątpliwościami. Ricoeur mówi nawet o „geografii dylematów” (tamże, s. 629) i wskazuje trzy główne problemy. Po pierwsze, czy można wybaczyć komuś, kto nie uznał swej winy. Tutaj wydaje się, że oczekiwanie od winnego przyznania się i prośby jest uszanowaniem jego godności. Podobną rolę pełni kara przy winie kryminalnej – przywraca podmiotowi jego czyny, inaczej unicestwiałaby go jako podmiot zdolny i poczytalny. Tak więc oczekiwanie na prośbę jest ocaleniem szacunku wobec winnego. Po drugie, czy ten, kto przebacza, musiał być osobiście obrażony. Rzecz dotyczy społecznego wymiaru winy. Mamy do czynienia z winą jednego narodu wobec innego, albo z winą grupy wyznawców wobec innej grupy, itp. Mamy też do czynienia ze scenami publicznej pokuty, jak np. przeproszanie za winy Kościoła przez papieża w Roku Jubileuszowym 2000. Trudno tymczasem Jana Pawła II oskarżać za jakąkolwiek winę wobec kogokolwiek. Faktyczny przywódca religijny czy państwowy nie musiał występować osobiście jako agresor, mało tego, może też prosić o wybaczenie nie tych, którzy rzeczywiście zostali skrzywdzeni. Odpowiedzią na ten dylemat jest kwestia reprezentatywności społeczności w czasie (tamże, s. 630). Instytucje jako takie nie mają świadomości moralnej i to dopiero ich przedstawiciele przemawiają w ich imieniu i obarczają historyczną winą. I wreszcie dylemat trzeci, mianowicie, czy można przebaczyć samemu sobie. Wszak nie da się do końca złąć w jedno i uwewnętrznić sprawcę i ofiarę. Ale z drugiej strony być może znowu zdefiniowanie wybaczenia jako daru i wymiany wzajemnej tutaj pokazuje swoje największe ograniczenia? Może trzeba będzie dalej jeszcze drążyć trudny problem enigmy wybaczenia?

Póki co jednak pozostajemy w relacji prośba-wybaczenie, która ma, jak powiedzieliśmy, charakter daru i wymiany. Czym jest zatem dar? Już same nazwy w wielu językach sugerują bliski związek daru z wybaczeniem: francuskie *don-pardon*, angielskie *giving-forgiving*, włoskie *dono-perdono*, niemieckie *Geben- Vergeben*. Dwa problemy

związane z tym skojarzeniem należy wyjaśnić. Po pierwsze, czy relacja między darem a wybaczeniem jest wzajemna, czy też mamy w niej do czynienia z całkowitą asymetrycznością. Po drugie, czy istnieje różnica wysokości między darem a wybaczeniem.

Rozważając pierwszą kwestię, najpierw samoczynnie nasuwa się brak wzajemności między darem a wybaczeniem. Dar powinien być bezinteresowny, dać to ofiarować coś komuś bez spodziewania się czegokolwiek w zamian. I o ile zgodzimy się, że dar jest czymś innym, niż handlowa forma wymiany, którą Ricoeur określa mianem archaicznej (tamże, s. 632), to jednak po chwili namysłu dochodzimy do wniosku, że dar oczekuje jednak na odwzajemnienie. Nie chodzi o wymianę handlową, ale inną, bardziej symboliczną i duchową. Osoba obdarowana szuka sposobu by się tak, czy inaczej odwzajemnić. Mamy tu zatem nowe stopnie powiązania: dawanie, otrzymywanie i oddawanie. Kwestia dawania i rewanżowania się przywraca do naszej relacji wzajemność, zrównuje strony tej relacji.

Czy jednak na pewno? Może istnieje taka sytuacja, w której obdarowany nie będzie mógł się odwzajemnić, zrewanżować? Ricoeur znajduje taką sytuację – rozważa przykazanie miłości nieprzyjaciół. Wydaje się, że ten nakaz osiąga wyżyny ducha wybaczenia. Wróg nie prosił o wybaczenie, należy go miłować takiego, jakim jest. Mamy tutaj ekstremalnie niesymetryczną relację, w której o wzajemności nie może być mowy. Nawet gdy rozważymy tzw. złotą regułę Ewangelii – „nie czyn drugiemu tego, czego sam nie chcesz od niego doznać” (por. Mt 7, 12) – widzimy, że zbudowana jest ona na zasadzie wzajemności, do wzajemności dąży, jak ty drugiemu tak on tobie. Inaczej z przykazaniem miłości nieprzyjaciół. Jezus wyraźnie dopowiada: „miłujcie waszych nieprzyjaciół, czyńcie dobrze i pożyczajcie, niczego się za to nie spodziewając” (Łk 6, 32-35).

Jednakże i w tym nakazie wraca, zdaniem Ricoeura, wzajemność. Owszem, trudno tu mówić o wymianie handlowej. Trudno także sądzić, że wróg zechce się zrewanżować i oddać swej miłosiernej ofierze coś dobrego. Nakaz miłości nieprzyjaciół rozpoczyna od naruszenia reguły wzajemności, ale przecież do niej dąży, wszak od miłości oczekuje się tego, że będzie ona siłą przemieniającą, że wroga przemieni w przyjaciela. O ile dar narusza porządek handlowy przez hojność i szczodrość, tak Ewangelia czyni to samo nadając darowi formę szaleństwa miłości. Tak więc nawet w miłości nieprzyjaciół mamy dążenie do wzajemności. Nie będziemy tu już mówić o wymianie polegającej na dawaniu i oddawaniu. Wzajemność jest skorygowana i polega po prostu na dawaniu i przyjmowaniu (Ricoeur, 2007, s. 635).

Drugą kwestią do przebadania jest wertykalny dystans czyli różnica wysokości między prośbą o wybaczenie a samym wybaczeniem. Możemy ją wyrazić pytaniem, co

sprawia, że strony mogą w ogóle taką relację wybaczenia nawiązać? Przecież po obu stronach piętrzą się przeszkody i trudności. Sama prośba o wybaczenie jest rudna. Ktoś, kto prosi musi też liczyć się z możliwością upokarzającej odmowy wybaczenia. Jaka niewidzialna siła jednoczy te dwa akty mowy, jakimi są wyznanie i wybaczenie? Dążąc do uzyskania fenomenologicznego wglądu w doświadczenie Ricoeur przywołuje przykład Komisji Prawdy i Pojednania z Afryki Południowej, której praca polegała na zebraniu świadectw ofiar, wyrównaniu ich szkód oraz amnestionowaniu sprawców, którzy do zbrodni się przyznali. Hasłem Komisji było „zrozumieć, a nie mścić się”, a jej celem pojednanie całej poranionej społeczności południowoafrykańskiej. Od strony ofiar można mówić o korzyściach terapeutycznych, moralnych i politycznych. Przede wszystkim rodziny ofiar uzyskały możliwość nazwania swoich krzywd. Ich przesłuchania umożliwiły wykonanie pracy pamięci i żałoby. Niestety inaczej sprawa wygląda od strony sprawców. Komisja nie była sądem. Sprawcy zatem mogli taktycznie wyznawać swoje winy licząc na amnestię. Jeśli tak, to cała Komisja zamieniała się w efektowny teatr.

Doświadczenie takiego ciała, jak Komisja Prawdy i Pojednania skłania Ricoeura do postawienia pytania o granice właściwe takiemu pojednaniu. Działalność Komisji w dużym stopniu nie powiodła się. Akty przemocy apartheidu pozostawiły głębsze rany, których kilkuletnie publiczne nazywanie przed Komisją nie było w stanie uleczyć. Komisja ujawniała brutalne fakty, ale nie prowadziła do instancji pojednania, o czym świadczy odrzucenie przez wielu jej raportu. Czy była to tylko kwestia okoliczności, tej konkretnej sytuacji, czy też ograniczenia przebaczenia mają charakter ogólny, niemal strukturalny? Być może zabrakło owego „incognito przebaczenia”?

W relacji wymiany między prośbą a wybaczeniem obydwaj jej członkowie są aktami mowy. I sprawiają one dokładnie to, co oznaczają. Taka jest logika słowa i mowy. „Proszę cię o wybaczenie” – „wybaczam ci”. Faktycznie i prawdziwie wyznana wina zostaje faktycznie i prawdziwie przebaczona. Taktyczne knowania i umizgi, jak w doświadczeniu Komisji afrykańskiej, nigdy nie skończą się osiągnięciem instancji wybaczenia i pojednania. Niemniej pozostaje aktualne pytanie o siłę, która sprawia, że można prosić o wybaczenie i wybaczenia udzielać.

6. Uwolnić podmiot od jego czynu

Kiedy mówimy o prośbie o wybaczenie dotykamy fenomenu skruchy. To ona daje odwagę do wystąpienia z prośbą o wybaczenie. W tym przejawia się nasza zdolność do panowania nad czasem. Działanie bowiem charakteryzuje się temporalnością. Nie wyczerpuje się po wykonaniu jak praca, nie ma cech trwałości jak dzieło, ma po prostu

trwać. Ricoeur przywołuje koncepcję H. Arendt z dzieła *Kondycja ludzka*. Zdaniem niemieckiej fenomenolożki skrucha i wybaczenie mają związek z obietnicą. Przeprowadza ona egzegezę tekstów ewangelicznych, mówiących, że tylko wtedy, gdy ludzie sobie nawzajem wybaczą mogą mieć nadzieję, że Bóg im wybaczy. Zdolność do wybaczenia jest zatem wzajemna i ma zakorzenienie w obietnicy Boga. Uwalniając się wzajemnie od tego, co czynią, ludzie pozostają wolnymi podmiotami działania (tamże, s. 642).

Ricoeur jednak kwestionuje tę symetrię między wybaczeniem a obietnicą. Jego zdaniem wybaczenie otacza aura religijna, której nie ma obietnica. Obietnica wychodzi naprzeciw wielości, nieprzewidywalności, niepewności, sugeruje panowanie nad przyszłością – ostatecznie łatwo daje się zinstytucjonalizować, czego dowodem są pakt, umowy, itp. Wybaczenie tymczasem nie daje się zinstytucjonalizować, nie ma ono nic wspólnego z polityką. W obszarze polityki można mówić jedynie o pewnych karykaturach wybaczenia, jego skarłowaciących i nedorozwiniętych postaciach, jak to widzieliśmy wyżej: szacunek dla oskarżonego, umiar, brak zemsty, amnestia. Ricoeur powie wprost: „Nie istnieje polityka wybaczenia” (tamże, s. 645).

Jaką drogę przebył dotychczas Ricoeur? U początku wybaczenia stoi wyznanie, poprzez które winny bierze na siebie swoją winę. Poczytalność i imputowanie winy ujawnia nierozdzielność czynu i działającego podmiotu. Stąd wypływa niewybaczalność popełnionego zła. Pomiędzy niewybaczalną winą a możliwością wybaczenia zionie przepaść, w której gdzieniegdzie pojawiały się pewne gesty, zwane „incognito wybaczenia”, gdyż nie ma możliwości wybaczenia na płaszczyźnie instytucjonalnej. Ricoeur dochodzi do wniosku, że zasadniczym nerwem zagadnienia wybaczenia jest pytanie o możliwość oddzielenia podmiotu działającego od jego działania. Gdyby było ono możliwe wybaczenie byłoby możliwe, a winny otrzymywałby możliwość rozpoczęcia wszystkiego od nowa (tamże, s. 647-648).

Jeśli uwolnienie człowieka od jego czynu jest możliwe, to tylko z zastrzeżeniem J. Derridy: wybaczenie winnemu przy potępieniu jego działania, oznaczałoby wybaczenie komuś innemu niż temu, kto czynu się dopuścił (tamże, s. 648). A zatem należy poszukać różnicy i oddzielenia nie tyle między podmiotem i jego czynem, ile między pierwszym podmiotem, tym, który krzywdę wyrządził, a drugim, który zostaje ukarany lub który prosi o wybaczenie. Tylko takie rozdzielenie będzie wyrazem wiary w możliwość odrodzenia siebie.

Dotykamy tutaj relacji między wybaczeniem a skruchą. Zdaniem Ricoeura jest to para paradoksalna. Wybaczenie, opiewane ponadczasowo i bezosobowo przez hymn, pozostaje na zawsze. Skrucha zaś, jako konkretny akt ludzki, przydarza się każdorazowo. Nie da się relacji tej ująć w tradycyjnych kategoriach metafizycznych, jak np.

przyczynowość (np. skrucha przyczyną wybaczenia). Uwolnienie podmiotu od jego czynu przybiera rozmaite postaci i jest zgodne z filozofią działania, co widzieliśmy w opisie człowieka zdolnego. Jego podstawą może być myśl dobrze uchwycona przez Kanta: choćby zło było radykalne, nie jest pierwotne; pierwotne jest usposobienie człowieka do dobra. Pierwotne usposobienie człowieka jest dobre. To właśnie w tym pierwotnym usposobieniu tkwi możliwość przywrócenia człowieka do władzy. Akt skruchy inauguruje inną historię, w której dobro i niewinność wkraczają w bieg czasu. Duch wybaczenia ma zatem związek z dobrą wolą człowieka. Kant przewiduje możliwość pewnego wsparcia nadprzyrodzonego dla działania woli oraz regulowania jej przez maksymy moralne. W takim ujęciu zarysowuje się możliwość uwolnienia podmiotu od czynu, czyli wybaczenia.

Ricoeur pozostaje zwolennikiem paradoksu. Unika języka metafizyki, filozofii transcendentnej czy teologii. Wybaczenie jako uwolnienie podmiotu od jego czynu da się wyrazić tylko w trybie życzeniowym, wyrażającym pragnienie. Różni się on od metafizycznego indyktywu i moralnego imperatywu wyznaczając jedynie horyzont. Jak pisze autor: „Pod znakiem wybaczenia winny zostałby uznany winnym czegoś innego niż własne przestępstwa i winy. Przywrócono by go zdolności działania, działanie zaś uzyskałoby możliwość kontynuowania” (tamże, s. 652). Tę zdolność uwalniania zwiastowały gesty „incognito wybaczenia”, a przywróconą zdolnością działania zaczęłyby kierować obietnica, zwracając działanie ku przyszłości. Formuła wybaczenia jako uwolnienia człowieka od jego czynu brzmi: „jesteś wart więcej niż twoje czyny” (tamże).

Bibliografia:

- Arendt H., (2000), *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Derrida J., (1999), *Le siècle et le pardon*, (w:) *Le Monde des débats*, Décembre 1999.
- Drwięga M., (1998), *Paul Ricoeur daje do myślenia*, Bydgoszcz: Wydawnictwo *homini*.
- Grondin J., (2013), *Paul Ricoeur*, Paris: PUF.
- Jankélévitch V., (1986), *L'imprescriptible*, Paris: Éditions du Seuil.
- Jervolino D., (1995), *L'Amore difficile*, Roma: Edizioni Studium.
- Lévinas E., (2004), *Cierpienie bezużyteczne*, tłum. A. Kowalska, (w:) *Literatura na świecie*, nr 1-2/2004.
- Lévinas E., (2006), *Istniejący i istnienie*, tłum. J. Margański, Kraków: Wydawnictwo *homini*.
- Lévinas E., (2004), *Kilka uwag o filozofii hitleryzmu*, tłum. J. Migasiński, (w:) *Literatura na świecie*, nr 1-2/2004.

- Lorenc W., (2003), *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Lubowicka G., (2000), *Sumienie jako poświadczenie. Idea podmiotowości w filozofii Paula Ricoeura*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Mazzù A., (2013), *Identité, histoire intérieure de vie et ipse*, (w:) *L'Éthique et le soi chez Paul Ricoeur*, red. Canivez P., Couloubaritsis L., Lille: Presses Universitaires du Septentrion.
- Ricoeur P., (1992), *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.
- Ricoeur P., (2002), *Lectio magistralis* (w:) D. Jervolino, *Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine*, Paris: Ellipses.
- Ricoeur P., (2007), *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański, Kraków: Universitas.
- Ricoeur P., (1950), *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l'involontaire*, Paris: Aubier.
- Ricoeur P., (1960), *Philosophie de la volonté. II. Finitude et culpabilité. 1. L'homme faillible, 2. La symbolique du mal*, Paris: Aubier. Po polsku ukazała się jak dotąd tylko druga część drugiego tomu *Filozofii woli*: Ricoeur P., (1986), *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa: IW PAX.
- Ricoeur P., (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris: Éditions du Seuil. Wydanie polskie: Ricoeur P., (2005), *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Warszawa: PWN.