

IMMANUEL KANT A ŚWIAT WSPÓŁCZESNY
IMMANUEL KANT UND DIE MODERNE WELT
POZNAŃ, 2004

JAROSŁAW JAKUBOWSKI

Akademia Bydgoska
Katedra Filozofii

Od krytyki etyki powinności do etyki nadziei.
Kant w interpretacji Ricoeura

Von der Kritik der Schuldigkeitsethik zur Ethik der Hoffnung. Kant in der Interpretation von Ricoeur

Wstęp

Niniejszy artykuł dotyczy jednego z wątków Ricoeurowskiej interpretacji filozofii Kanta. Wątek ten wyznacza z jednej strony krytyka ugruntowania etyki na zasadzie powinności, z drugiej natomiast strony prezentacja poglądów niemieckiego myśliciela jako filozoficznej koncepcji nadziei. Tak określony, dwubiegunowy (krytyka etyki powinności – etyka nadziei) zakres tematyczny obrazuje w ogólnym zarysie specyfikę klucza interpretacyjnego przyjętego przez Ricoeura w odniesieniu do poglądów Kanta. Zgodnie z tym kluczem radykalna krytyka jednych poglądów Kanta idzie w parze z akceptacją, a poniekąd nawet z rozwinięciem innych. W ujęciu Ricoeura krytyka owa, a także „apologia” dopełniają się wzajemnie, tworząc autonomiczną, spójną koncepcję. Przywołując słynne formuły autorstwa samego Kanta można by rzec, iż Ricoeur próbuje podważyć źródłowość etyczną pytania „Co powinienem czynić?”. Próżnię powstałą po destrukcji etyki powinności może, jego zdaniem, wypełnić z powodzeniem horyzont odsłonięty poprzez pytanie „Na co mogę mieć nadzieję?” Ricoeur dostrzega jednak Kantowski horyzont nadziei nie tylko w dziele *Religia w obrębie samego rozumu*, dotyczącym bezpośrednio problematyki religijnej, ale również w częściach dialektycznych pierwszych dwu *Krytyk*.

Wydaje się, że scharakteryzowany wyżej klucz interpretacyjny stawia filozofię Kanta w dość interesującym świetle. Na uwagę zasługuje w szczególności konfrontacja etyki powinności z psychoanalizą Freuda, a także odwołanie do filozofii Hegla. Czy, i ewentualnie w jakim stopniu, wypracowana przez Ricoeura interpretacja stanowi nowatorskie ujęcie filozofii Kanta? Pozostawiając to pytanie jako problem otwarty wypada zauważyć, że interpretacja owa zasługuje na uwagę nie tylko ze względu na poglądy Kanta, lecz również ze względu na znaczenie poglądów same-

go Ricoeura. Mimo bowiem, iż stanowi ona zaledwie cząstkę bogatego dorobku filozoficznego Ricoeura, jest to cząstka w miarę reprezentatywna. Ponadto, temat nadziei, a także temat podstaw etyki, wydaje się na tyle istotny, że warto go podejmować nawet wówczas, jeśli zgłębianie filozofii Kanta oraz Ricoeura nie stanowi dla nas odrębnego celu. Co się tyczy zamierzenia autorskiego, cel główny niniejszego referatu stanowi wgląd zarówno w filozofię Kanta, jak i w filozofię Ricoeura. Sam jednak temat etyki powinności oraz temat nadziei pozostaje dla nas zdecydowanie czymś więcej, niż jedynie „pretekstem”, aby takiego wglądu dokonać.

Krytyka etyki powinności

Pierwszy typ krytycznej argumentacji skierowanej przez Ricoeura pod adresem Kantowskiej etyki obowiązku wskazuje brak jej źródłowego charakteru¹. Ricoeur stara się wykazać, że przestrzeganie obowiązku, o którym pisze Kant, tylko pozornie ma charakter źródłowy. Według francuskiego myśliciela nie jest ono w rzeczywistości „pierwszym” posunięciem etycznym, lecz stanowi działanie wtórne, uwarunkowane. Nieuświadomienie sobie tego uwarunkowania oznacza popadnięcie w pewnego rodzaju mistyfikację, zafałszowanie faktycznego stanu rzeczy. Wypada dodać, że Ricoeur nie poprzestaje jedynie na charakterystyce owej mistyfikacji i ujawnieniu jej „ontologicznych” źródeł. Wskazuje również na potrzebę demistyfikacji. Tak więc płaszczyzna „ontologiczna” (ujawniająca istnienie przyczyny warunkującej postawę moralną) jego krytycznych rozważań dopełniona zostaje poprzez płaszczyznę „aksjologiczną” wskazującą, że demistyfikacja jest dla człowieka „lepiej” niż mistyfikacja.

Aby ujawnić brak źródłowości etyki obowiązku francuski myśliciel odwołuje się przede wszystkim do psychoanalitycznej koncepcji Freuda. Użyteczność tej koncepcji dla podejmowanej przez Ricoeura krytyki polega na tym, że wskazuje ona pewnego rodzaju genealogię zasady powinności. Jeśli bowiem zasada powinności ma swoją genealogię, nie może mieć, z definicji, charakteru źródłowego. Przestrzeganie obowiązku nie może być w takim przypadku „pierwszym posunięciem etycznym”. Sama formuła przyjętej przez Ricoeura implikacji nie budzi zastrzeżeń, problem stanowi jedynie ocena przesłanki tej implikacji. Autor *Konfliktu interpretacji* charakteryzuje ową przesłankę wyliczając cztery elementy koncepcji Freudowskiej, przydatne jego zdaniem jako narzędzie krytyki Kantowskiej nadrzędności obowiązku². Tak więc po pierwsze, o słabości zasady obowiązku świadczy wykrycie w praktyce klinicznej czegoś, co można by nazwać patologią obowiązku, albo po prostu „chorobą na wzniosłość”. Chodzi tu o zbieżności zachodzące na przykład między lękiem

¹ Krytykę tę Ricoeur prezentuje przede wszystkim w artykule *Démystifier l'accusation*, stanowiącym autonomiczną część dzieła *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*, Paris 1969, s.330-347. Wydanie polskie, P. Ricoeur, *Demityzacja oskarżenia*, tłum. A. Tatarkiewicz, [w:] tenże, *Podług nadziei*, Warszawa 1991, s. 218-236.

² Tamże, s. 333n. Wyd. polskie, s. 221n.

wywoływanym przez sumienie a lękiem, który wywołuje tabu, skrupułami a nerwicą obsesyjną, czujnością moralną a szaleństwem, surowością moralną a masochizmem. Po drugie, Freud odkrywa poprzez analizę urojonych obrazów psychicznych, więź między imperatywnością a obrazowością. Wiąż ta ujawnia zależność postawy moralnej od systemu symbolicznego, od pewnej figuratywnej prasceny, na której rozgrywa się pierwotny dramat wyznaczony przez takie słowa klucze, jak: narodziny, ojciec, matka, fallus, śmierć. Po trzecie, Freud wskazuje na powiązanie superego, najważniejszej psychicznej instancji osądzającej, ze sferą id – „mrocznym światem popędów”. Według Freuda, superego jest powiązane strukturalnie i genetycznie znacznie bliżej z nieświadomą sferą id, niż ze sferą ego, w obrębie której dochodzi do uświadomienia zasad moralnych. Osadzenie superego w sferze nieświadomości oznacza, że prawo moralne, wbrew temu, co głosi Kant (w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* i w *Krytyce praktycznego rozumu*) przyjęte zostaje na poziomie bardziej pierwotnym niż poziom rozumu. Po czwarte, Freud odkrywa zbieżność zachodzącą między funkcją represji oraz funkcją pociechy. Obydwie funkcje krzyżują się w wieloznacznej figurze ojca (stanowiącej prototyp kosmicznej postaci Boga), ów jest w szczególności tym, który karze, a zarazem udziela pociechy. Pragnienie pociechy jest tak silne, że wolimy częstokroć potępienie moralne niż brak pociechy. Etyka obowiązku nie ma zatem charakteru bezinteresownego, u jej podstaw tkwi konkretne pragnienie – pragnienie pociechy.

Czy wobec przywołanych wyżej „genealogicznych” argumentów proveniencji Freudowskiej istnieje jakakolwiek szansa skutecznej obrony Kantowskiej etyki obowiązku? Ricoeur udziela na to pytanie odpowiedzi dość jednoznacznie negatywnej. Być może należałoby jednak, wbrew sugestiom Ricoeura, podjąć próbę takiej obrony? Specyfika argumentów psychoanalitycznych polega na tym, że wszystkie one mają w istocie charakter empiryczny. Kant wskazuje wszakże, że formuły imperatywu kategorycznego zachowują swą ważność niezależnie od jakichkolwiek uwarunkowań empirycznych. Jako formalne zasady aprioryczne są one z definicji powszechne i konieczne. Dlatego też wszelkie próby podważenia tych zasad za pomocą argumentów empirycznych (aposteriorycznych) stanowią, jak sądzi Kant, po prostu nieporozumienie. Zdaniem Ricoeura, argumentacja Kanta sprowadzająca się do rozróżnienia porządku *a priori* oraz porządku *a posteriori* w tym wypadku nie wystarcza. Dlaczego? Oto francuski myśliciel kwestionuje zasadność tego rozróżnienia w odniesieniu do płaszczyzny praktycznego rozumu. Ricoeur zarzuca Kantowi, że dokonuje on nieuprawomocnionej transpozycji tego rozróżnienia z płaszczyzny teoriopoznawczej na płaszczyznę praktyczną. Według francuskiego filozofa transpozycja ta „zapoznaje całkowicie swoistość działania w stosunku do poznania”, podział na *a priori* i *a posteriori* „jest sprzeczny z wewnętrzną strukturą działania”³. Sprzeczność owa polega przede wszystkim na całkowitej separacji dwu strukturalnie współzależnych elementów: obowiązku (sfera *a priori*) i pragnienia (sfera *a posteriori*).

³ Tamże, s. 335. Wyd. polskie, s. 223. Zasadność transpozycji opozycji „*a priori* – *a posteriori*” na płaszczyznę praktycznego rozumu Ricoeur podważa również w artykule *Philosopher après Kierkegaard* zamieszczonym w tomie *Lectures 2, Éditions du Seuil*, 1999, s. 37.

Z punktu widzenia Kanta separacja taka pozwala uniknąć etyki „materialnej”, czyli takiej, w której wola byłaby determinowana poprzez czynniki zewnętrzne wobec niej. Jeśli bowiem nie oddzielimy woli od pragnień, wówczas to przedmiot pragnień, w ostatecznym rozrachunku – szczęście, warunkuje ją. Dlatego też, zgodnie z koncepcją Kanta, podstawą etyki może być jedynie czysto „formalna” zasada woli – obowiązek, którego spełnianie stanowi cel sam w sobie. Ricoeur uważa jednak, że Kantowska zasada obowiązku tylko pozornie zrywa z władzą pożądawczą (z pragnieniami), w istocie natomiast jest od niej w pewien sposób uzależniona. Przyjęcie zasady obowiązku jest bowiem strukturalnie poprzedzone źródłowym pragnieniem – usilnym dążeniem do ustanawiania własnego indywidualnego istnienia. Ricoeur określa etykę jako „przyswojenie sobie własnego wysiłku istnienia w całej jego rozpiętości, od niewoli po błogostan”⁴. W perspektywie tak pojmowanego modelu etyki wtórność zasady obowiązku wynika, jak się zdaje, z jej nieuchronnego partykularyzmu w odniesieniu do całościowego wysiłku. Zawężenie owego wysiłku do respektowania prawa moralnego zakłada niejako z definicji akt bardziej pierwotny niż samo to respektowanie. Jeżeli tak, respektowanie prawa moralnego, jako uwarunkowane, nie ma charakteru powszechnego i koniecznego, traci zatem swój aprioryczny charakter formalny. Tym samym podważona zostaje obrona etyki obowiązku przed zarzutami proweniencji freudowskiej.

Zaprezentowaną wyżej kontrargumentację Ricoeura wypada uznać za trafną pod warunkiem, że zaakceptujemy przesłankę, na której się opiera. Czy jednak sama owa przesłanka jest dostatecznie uzasadniona? Czy stanowiąca tę przesłankę teza wskazująca akt bardziej pierwotny od respektowania prawa moralnego nie ma charakteru czysto deklaratywnego? Ricoeur doskonale zdaje sobie sprawę, że na tak postawiony zarzut mógłby odwołać się do słynnego rozróżnienia między „Wille” i „Willkür” dokonanego przez samego (co prawda późnego) Kanta w pracy *Religia w obrębie samego rozumu*. *Wille* to „dobra wola” przyjmująca prawo moralne. *Willkür* natomiast to „samowola”, czyste chcenie poprzedzające niejako akceptację, bądź odrzucenie prawa moralnego. Odrzucenie *Willkür* oznaczałoby, jak sądzi Kant, sprowadzenie etyki na tory naturalizmu (zakładającego, że wszelkie czyny wynikają z pobudek naturalnych), czyli w istocie zakwestionowanie jej. Naturalizm uniemożliwia wszakże „ujęcie dobra i zła w kategoriach moralnych”⁵. Jeżeli zatem, zgodnie z treścią *Religii w obrębie samego rozumu*, uznalibyśmy nieuchronność alternatywy „naturalizm albo *Willkür*”, powinniśmy doszukać się w „klasycznych” dziełach Kanta poświęconych etyce, jednej z dwu mniej lub bardziej zawoalowanych tendencji: naturalistycznej bądź też wolnościowej w wydaniu *Willkür*. Znając głęboką niechęć Kanta do naturalizowania praktycznego rozumu przypuszczać można, że zarówno *Uzasadnienie metafizyki moralności*, jak i *Krytyka praktycznego rozumu* zakładają w pewien sposób pierwotny akt wolności poprzedzający strukturalnie akceptację bądź odrzucenia prawa moralnego. I rzeczywiście, Ricoeur dostrzega w wyżej wymienionych dziełach takie, choć nie wyrażone wprost, założenie.

⁴ P. Ricoeur, *Démythiser l'accusation*, wyd. cyt., s. 335. Wyd. polskie cyt., s. 223.

⁵ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993, s. 41.

Francuski myśliciel zwraca mianowicie uwagę, że samo przeciwstawienie „czystej” woli (*Wille*), akceptującej prawo moralne, oddziaływaniu pobudek zmysłowych oznacza z konieczności przyjęcie wspólnej płaszczyzny dla tej woli i owych pobudek. Gdyby bowiem takiej płaszczyzny nie było, wola i pobudki zmysłowe nie mogłyby wzajemnie oddziaływać na siebie, a Kant uznaje przecież możliwość tego rodzaju oddziaływania. Czymże jednak innym jest owa wspólna płaszczyzna – kontynuuje swój wywód Ricoeur – jak nie metapoziomową przestrzenią pierwotnej motywacji?⁶ Według Ricoeura, Kantowskie napięcie między „czystą” („dobrą”) wolą, akceptującą prawo moralne, a pobudkami zmysłowymi wskazuje sytuację źródłowego niezdeteminowania.

Co więcej sama, możliwość przedłożenia prawa moralnego nad pobudki zmysłowe świadczy o tym, iż prawo moralne oddziałuje na mnie w sposób analogiczny do owych pobudek, mianowicie niejako z zewnątrz, „materialnie”. Ową zewnętrzność prawa moralnego wyraża zresztą explicite Kantowska definicja szacunku: „szacunek jest to świadomość podporządkowania mej woli prawu, bez pośrednictwa innych wpływów na mój umysł. Bezpośrednie skłonienie woli przez prawo i świadomość tego nazywamy szacunkiem, tak że uważamy go za skutek przez prawo w podmiocie wywołany, a nie za jego przyczynę”⁷. Rzecz jasna, można kontrargumentować, trzymając się standardowej interpretacji Kanta, że rzekoma zewnętrzność prawa moralnego wobec woli jest pozorna, albowiem wola nie tylko podlega prawu moralnemu, ale w istocie je tworzy⁸, zachodzi tu zatem autodeterminacja istoty racjonalnej, a nie determinacja „z zewnątrz”.

W odpowiedzi na taki zarzut Ricoeur wskazuje, że Kantowska charakterystyka szacunku dla prawa moralnego, skonstruowana jest za pomocą tej samej terminologii, co charakterystyka szacunku dla drugiej osoby⁹. Kant utożsamia wręcz obydwa rodzaje szacunku, nie ma w tym kontekście różnicy między prawem moralnym a drugą osobą. Dlaczegoż jednak utożsamienie owo miałoby świadczyć o „zewnętrzności” prawa moralnego? Ricoeur rozumuje, jak się zdaje, następująco: jeżeli drugą osobę utożsamiać można z prawem moralnym, a zarazem druga osoba niejako z definicji jest zewnętrzna wobec danego człowieka, to wynika stąd, że i prawo moralne jest wobec niego „zewnętrzne”. Poza tym, utożsamienie powyższe świadczyć może jeszcze o czymś. Czy prestiż sławnej, formalnej reguły uniwersalizacji wyznaczającej prawo moralne, pyta Ricoeur, nie jest w istocie zapożyczony, uzależniony od „materialnej” wartości drugiego? Ricoeur przyznaje, co prawda, Kantowi rację, że nie jest możliwe, aby postępowanie, które spełnia wymogi powszechności, było „przykre” dla drugiego. Niemniej jednak to właśnie wyłaniająca się w obrębie „ja”, wywołana zewnętrznie troska o drugiego nadaje regule formalizacji właściwe znaczenie. Wbrew pozorom francuski filozof nie twierdzi bynajmniej, że zasadę forma-

⁶ Por. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, t. 1, Paris 1988, s. 124-125.

⁷ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Kęty 2001, s. 19.

⁸ Tamże, s. 48.

⁹ Por. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, dz. cyt., s. 126. Ricoeur nie wskazuje w tym momencie konkretnego tekstu Kantowskiego. Na uwagę zasługuje jednak następujący fragment: I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1984, s. 129-130.

lizacji zredukować można do „materialnej” wartości drugiego. Raczej odwrotnie: zasady poszanowania drugiego nie da się zredukować do formalnej reguły uniwersalizacji. Co się natomiast tyczy tej ostatniej, jest ona w pewien sposób „konsubstancjalna” w stosunku do tej pierwszej i jako taka spełnia ważną funkcję krytyczną. Stoi ona mianowicie na straży niesprzeczności naszego postępowania, poza tym weryfikuje autentyczność naszych postaw moralnych. Ricoeur podkreśla wszakże z naciskiem, iż absolutyzacja owej krytycznej zasady formalnej za cenę wyrzeczenia się troski o drugiego, oznacza w istocie zaburzenie postawy moralnej w głębokim sensie tego słowa. „Chronię się w formalną wolę niesprzeczności, gdy przestaję przeżywać spontanicznie, z pasją wartości «materialne» życie społecznego¹⁰”.

Czy Ricoeurowski argument wskazujący uwikłanie formalnej zasady uniwersalizacji w pewnego rodzaju „materialność” jest trafny? Aby uzasadnić odpowiedź przeczącą na powyższe pytanie trzeba by chyba przede wszystkim zakwestionować w etyce Kanta pojęcie zewnętrznosci drugiej osoby, trzeba by zejść niejako w punkcie początkowym z drogi, którą później zradyzalizował Levinas. Należałoby konsekwentnie podtrzymywać tezę, że Kantowskie wywody uzasadniające drugą formułę imperatywu kategorycznego (zwłaszcza te zawarte w *Krytyce praktycznego rozumu*) dotyczą w istocie nie tyle osoby drugiego, jako istoty zewnętrznej wobec danego „ja”, ile człowieczeństwa w wymiarze noumenalnym, wynikającym z wolności transcendentalnej. Zgodnie z tą tezą, uznaję wartość drugiego człowieka z tego względu, że jest nośnikiem tego wymiaru, który odkrywam w sobie samym – zdolności przekroczenia determinacji świata przyrodniczego i zarazem fundowania prawa moralnego. Tym samym, zacierając różnice między mną a innym, pozostaję w kręgu swojej immanencji. W perspektywie tej transcendencja drugiego, a zarazem i prawa moralnego, zanika, zastępuje ją zdolność do autodeterminacji.

Ricoeur stara się oddalić, a przynajmniej osłabić powyższy zarzut wskazując, że Kantowi nie udaje się zatrzeć całkowicie różnicy między poszczególnymi osobami. Świadczy o tym treść drugiej formuły imperatywu kategorycznego. Otóż jeżeli mogę (w sensie posiadania możliwości) traktować człowieczeństwo drugiej osoby jako środek, tym samym mogę wywierać na nie wpływ, w skrajnej wersji stosować przemoc. Takie oddziaływanie jest jednak niejako z definicji niesymetryczne, (nawet gdyby zmienił się kierunek oddziaływania) a zatem różnicujące¹¹. Nie jesteśmy tacy sami, albowiem „pozycje” tego, kto wywiera wpływ i tego, kto podlega owemu wpływowi są odmienne. Możliwość wzajemnego oddziaływania odsłania źródłową inność, a w ostatecznym rozrachunku transcendencję drugiej osoby.

Ricoeur zdaje sobie sprawę, że argument powyższy trudno uznać za pełnoprawny dowód zewnętrznosci (inności) drugiej osoby w filozofii Kantowskiej. Stanowi on jedynie pewnego rodzaju możliwość interpretacyjną, kierunek poszukiwań. Wciąż bowiem, jak pisze Ricoeur, „w wyrażeniach takich jak «człowiek», «wszelka istota rozumna», «racjonalna natura» powszechność jakby przeszkadza przejawić się in-

¹⁰ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, dz.cyt., s. 126.

¹¹ Por. tenże, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, s. 258-260. Wyd. polskie, P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Warszawa 2003, s. 367-369.

ności w sposób pełny krepując ją poprzez ideę człowieczeństwa”¹². Nawet jednak jeśli tezy Ricoeura na temat zewnętrzności drugiej osoby oraz uwikłania formalnego uniwersalizmu w „materialność” nie są w pełni przekonujące, to jednak zachowuje chyba swą moc wcześniej przytoczony argument na temat pierwotnej, metapoziomowej (w stosunku do opozycji „dobra wola” – władza pożądanca”) płaszczyzny motywacji. Argument ten wydaje się tym bardziej przekonujący, że jest w pewien sposób zbieżny z ewolucją poglądów samego Kanta, który w *Religii w obrębie samego rozumu* uznaje ostatecznie pierwotność „samowoli” (*Willkür*) wobec „dobrej woli” (*Wille*). Akceptacja argumentu dotyczącego pierwotnej płaszczyzny motywacji oznacza, z definicji, uprawomocnienie możliwości krytyki w stylu „empirycznym” skierowanej pod adresem Kantowskiej etyki powinności. Tym samym, oparta na freudyzmie Ricoeurowska krytyka etyki powinności okazuje się przedsięwzięciem jak najbardziej zasadnym.

Jakkolwiek autor *Konfliktu interpretacji* przyznaje w swej krytyce etyki powinności poczesne miejsce Freudowi, to jednak wypowiada się z uznaniem na temat zarzutów skierowanych pod adresem tej etyki przez innych myślicieli. Ricoeur przywołuje Nietzschego, a w szczególności Hegla. Francuski filozof zgadza się z Heglem, że „formalna moralność jest jedynie odcinkiem rozleglejszej trajektorii, nakreślonej przez urzeczywistniającą się wolność (...). Filozofia woli nie zaczyna się, ani nie kończy na formie obowiązku, zaczyna się od spotkania woli z wolą (...) pierwszą jej zdobyczą nie jest obowiązek, ale umowa, krótko mówiąc – abstrakcyjne prawo”¹³. Nie jest naszym celem analiza Heglowskiej interpretacji Kanta, zwróćmy jedynie uwagę na szczególnie istotny z punktu widzenia Ricoeura motyw tej interpretacji. Hegel, w przeciwieństwie do „klasycznego” Kanta, nie oddziela pożądanego od woli, uznaje przy tym pierwotność woli wobec obowiązku. Mimo jednak zasług jakie położył autor *Fenomenologii ducha* dla destrukcji etyki obowiązku, Ricoeur dostrzega w filozofii Kantowskiej treści, które nie tylko z powodzeniem opierają się heglizmowi, lecz w pewien sposób triumfują nad nim. Owo swoiste przejście od Kanta etyki imperatywu kategorycznego do Kanta, który wbrew chronologii „zawiera w sobie Hegla”, wyraża sugestywne hasło (autorstwa Erica Weila) „kantyzmu postheglowskiego”. Podjęcie tego hasła stanowi z punktu widzenia Ricoeura krok niezmiernie ważny, oznacza bowiem w istocie próbę rewaloryzacji etyki Kantowskiej jako takiej. Ukazując tkwiące w niej możliwości etyczne, wykraczające poza zasadę powinności, Ricoeur dopełnia swą krytyczną interpretację poprzez swoistą „*pars construens*”.

¹² Tamże, s. 263. Wyd. polskie, s. 375.

¹³ P. Ricoeur, *La liberté selon l'espérance*, [w:] tenże, *Le conflit des interprétations*, dz. cyt., s. 404. Wyd. polskie P. Ricoeur, *Wolność na miarę nadziei*, tłum. S. Cichowicz, [w:] tenże, *Podług nadziei*, wyd. cyt., s. 289.

Kantyzm postheglowski, czyli etyka nadziei

Na czym polega specyfika „kantyzmu postheglowskiego”?¹⁴ Czy hasło to można by poszerzyć w taki sposób, aby oznaczało ono zarazem „kantyzm postnietzscheański”, albo też „kantyzm postfreudowski”? O ile stawiamy Freuda, Nietzschego i Hegla w jednym rzędzie, rozpatrując ich jako krytyków etyki powinności, trzeba by chyba, zgodnie z duchem analiz Ricoeura, odpowiedzieć na powyższe pytanie twierdząco. Hasło kantyzmu następującego „po” Heglu, a zarazem „po” Nietzschem i Freudzie oznaczałoby wówczas poglądy Kanta, które wykraczają poza etykę powinności i są w związku z tym zabezpieczone z definicji przed krytyką skierowaną przeciwko niej. Krytyka ta trafiałaby bowiem w tym przypadku niejako w próżnię. Ricoeur łączy jednak owo wykraczanie Kantowskiej filozofii poza etykę powinności nieprzypadkowo właśnie z nazwiskiem Hegla. Dlaczego? Przede wszystkim ze względu na pojęcie całości, które odgrywa zasadniczą rolę zarówno w filozofii Hegla, jak i Kanta, mimo, iż obaj myśliciele nadają mu w ostatecznym rozrachunku zupełnie odmienne znaczenie. Motyw całości z kolei, odpowiednio zinterpretowany, wiąże się, zdaniem Ricoeura bezpośrednio z pojęciem nadziei. Na czym polega ten związek? Choć Ricoeur nie formułuje tego wprost, nadzieja w pełnym tego słowa znaczeniu to pragnienie, oczekiwanie całkowitego spełnienia (ureczywistnienia). Odniesienie do Hegla pozwala lepiej zrozumieć, że tak ujęta nadzieja nie może pojawić się na poziomie wiedzy absolutnej. Nadzieja nie jest wiedzą całościową, ani całościowym ureczywistnieniem, jest „jedynie” pragnieniem tego ureczywistnienia, w tym sensie całość, w obrębie której się ona wyłania, pozostaje z definicji niedomknięta, nieskończona. Całość ta jest zadana, a nie dana. Tak oto Ricoeur ukazuje dwa sposoby rozumienia całości: Hegłowski, czyli „beznadziejny” (w sensie braku nadziei) i dogmatyczny, oraz drugi – Kantowski, wyrażający nadzieję, niedogmatyczny. Wątpliwość filozoficzny drugiego sposobu ujęcia całości, „trafnego”, staje się bardziej czytelny dopiero w zestawieniu z pierwszym, „nietrafnym”. Kant, w przeciwieństwie do Hegla, nie tylko rozpoznaje, lecz czyni właściwy użytek z pojęcia transcendentalnej złudy, zdaje sobie sprawę, że rzekoma wiedza absolutna stanowi jedynie bezzasadną spekulację. Tym samym, uwalniając myślenie o całości od poznawczego, a zarazem metafizycznego dogmatyzmu, przygotowuje on przeformułowanie owego myślenia w taki sposób, że może ono stanowić filozoficzną podstawę nadziei.

Dlatego właśnie Ricoeur uznaje za pierwszy człon Kantowskiej koncepcji nadziei dialektykę czystego rozumu spekulatywnego. Spełnia ona w tej koncepcji rolę ochronną. Dialektyka rozumu praktycznego tworzy z kolei jej drugi człon. W dialektyce tej motyw całości pojawia się nie płaszczyźnie poznawczej, lecz na płaszczyźnie woli. Ricoeur zwraca uwagę, że Kantowskie dobro najwyższe oznacza nie tylko to, co „naczelne” (bezwarunkowe), lecz również to, co zupełne, czyli „bezwarunkową całość czystego rozumu praktycznego”. Całość ta, określona jako związek konieczny cnoty i szczęścia, może być wszakże jedynie pożądana, a nie dana. Wynika to stąd, iż nie sposób oddzielić owej całości od dwojakiego rodzaju złudzenia, praktycznego i trans-

¹⁴ Por. tamże, s. 402-415. Wyd. polskie, s. 288-301.

cidentalnego. Złudzenie praktyczne polega na tym, że pragnąc jedności cnoty i szczęścia jesteśmy przeświadczeni o autonomii pierwszego elementu wobec drugiego. Tymczasem pragnienie szczęścia (lub jedynie „bycia godnym szczęścia”) wprowadza w sposób zawołany interesowność w odniesieniu do cnoty. W praktyce dążenie do szczęścia podważa zatem, przynajmniej częściowo, autonomię cnotliwego działania (współbrzmi to z odkryciami Freuda!), co uniemożliwia pełne urzeczywistnienie dobra najwyższego¹⁵. Złudzenie transcendentalne z kolei, dotyczące wiedzy na temat własnej jaźni, świata jako całości (i wolności w tym świecie) oraz Boga, rozpoznane zostało już na poziomie dialektyki czystego rozumu. Jak zauważa Ricoeur, wskazane wyżej złudzenia dotyczą w istocie tego samego, czego dotyczy nadzieja, płaszczyzna nadziei i płaszczyzna złudy pokrywają się. Łudzę się, a zarazem mam nadzieję odnośnie związku cnoty i szczęścia, a jednocześnie w odniesieniu do własnej jaźni (jej nieśmiertelności), wolności oraz istnienia Boga. Nadzieję tę wyraża Kant w formie słynnych postulatów praktycznego rozumu.

Jakkolwiek postulaty praktycznego rozumu stanowią niezmiernie ważny element filozoficznej koncepcji nadziei sformułowanej przez Kanta, to jednak nie wyczerpują jej. Ostatni, trzeci człon koncepcji nadziei zarysowany jest w dziele *Religia w obrębie samego rozumu*. Doniosłość tego dzieła z punktu widzenia rozważań na temat nadziei polega przede wszystkim na powiązaniu jej z kwestią zła radykalnego. Związek ten polega na tym, że zarówno nadzieja, jak i zło wypływają niejako z tego samego źródłowego miejsca, ze stanu zawieszenia między (czy może „przed”) dobrem i złem. Nadzieja jawi się jako możliwość wydobywania się spod władzy złego pryncypium i zwróceniu się ku dobremu pryncypium. Ricoeur przypomina jednak, że wykorzenienie zła (a dokładniej możliwości zła) z natury ludzkiej nie leży w naszej mocy. Nie sposób wyjaśnić racjonalnie dlaczego poszczególni ludzie odradzają się moralnie, wyrzekając się zła na rzecz dobra, a inni odwrotnie – degenerują się. Nawet jednak po zwrocie ku dobru (i na odwrót), możliwość zła pozostaje niewykorzeniona. Zdaniem Ricoeura, odstawiając ową dwoistość moralną natury ludzkiej rozpoznajemy już nie kres naszych zdolności poznawczych, lecz granice ludzkiej mocy. „Zstępujemy niejako na dno otchłani”¹⁶ w najgłębszym egzystencjalnym znaczeniu. Pojawienie się nadziei na dnie owej poznawczej, a zarazem egzystencjalnej otchłani Ricoeur zestawia z symboliką chrześcijańską. Zgodnie z tą symboliką „źródłowa” nadzieja jest niczym zmartwychwstanie „po spekulatywnym i praktycznym Wielkim Piątku”¹⁷.

Czy nadzieja związana źródłowo ze złem radykalnym pozostaje jeszcze w jakimkolwiek związku z eksponowaną przez Ricoeura ideą całości? Czy francuski myśliciel nie jest koniec końców zmuszony przyznać, że w charakterystyce Kantowskiej koncepcji nadziei przypisywał owej idei zbyt dużą rolę? Czy bowiem nadzieja oznaczająca zwrot ku dobru nie stanowi jedynie momentu przejścia, w odniesieniu do którego perspektywa całości nie jest jeszcze określona? Odpowiedź twierdząca

¹⁵ Por. tamże, s. 407. Wyd. polskie, s. 293.

¹⁶ Tamże, s. 413. Wyd. polskie, s. 299.

¹⁷ Tamże, s. 413. Wyd. polskie, s. 300.

na ostatnie dwa pytania byłaby chyba przedwczesna i niedostatecznie uzasadniona. Po pierwsze, zwrot ku dobru oznacza, zgodnie z ujęciem Kantowskim, osiągnięcie pewnego rodzaju całości jakościowej, polegającej na przyjęciu dobrej maksymy działania, na „całkowitemu” poddaniu się władzy dobrego pryncypium. Po drugie, zgodnie z interpretacją Ricoeura, współzależność między źródłową nadzieją (związaną ze złem radykalnym) a ideą całości zachodzi jeszcze na innej płaszczyźnie – w sferze relacji międzyludzkich. Zdaniem francuskiego myśliciela Kant odkrył mianowicie, że zło radykalne przejawia się w samym procesie scalania społeczeństwa. Całkowite osiągnięcie jedności społecznej jest praktycznie niemożliwe, przed wszystkim właśnie ze względu na obecność zła radykalnego w naturze ludzkiej. Z jednej strony proces scalania społecznego wzmacnia nadzieję, przynajmniej wówczas, gdy jego celem jest urzeczywistnianie wspólnoty etycznej. Z drugiej jednak strony proces ten może przynieść (i praktycznie przynosi) skutki niepożądane i potęgować obecność zła. Jedność niespełniona stać się może „fałszywą syntezą”, przeciwieństwem swojego ideału. Tego rodzaju fałszywe syntezy mogą się przejawiać zwłaszcza ramach w ramach „państwa i Kościoła jako instytucji zrzeszających, rekapitulujących i scalających”¹⁸. Cały czas należy wszakże pamiętać, że państwo, a tym bardziej Kościół, to również domena nadziei. Zło radykalne, nadzieja i idea całości przenikają się wzajemnie. Przesłanie „kantyizmu postheglowskiego” stanowi refleksję nad wielowymiarowością owego przenikania.

Zakończenie

Jak ocenić Ricoeurowską interpretację etyki Kanta? Być może poszczególne elementy tej interpretacji w stosunkowo ograniczonym stopniu spełniają kryterium oryginalności. Tak więc Ricoeur nie jest pierwszym myślicielem, który podjął krytykę Kantowskiej etyki powinności, nie on pierwszy zwrócił uwagę na przełomową rolę koncepcji zła radykalnego, nie on jest autorem idei „kantyizmu postheglowskiego”. Mimo to interpretacja owa stanowi w całości konstrukcję intelektualną, której nie sposób odmówić oryginalności. Zaletą jej jest przede wszystkim ściśle powiązanie krytyki powinności z etyką nadziei. Związek ten wyraża chociażby pojęcie metapoziomowej woli, pierwotnej wobec opozycji „dobra wola – władza pożądanca (zmysłowa)”, które utożsamić można ze sławnym „*Willkür*”, odgrywającym kluczową rolę w Kantowskiej filozofii religii, a tym samym w filozofii nadziei. Co się tyczy krytyki powinności na szczególną uwagę zasługuje argument wskazujący uwikłanie formalnej zasady uniwersalizacji w pewnego rodzaju „materialność”. Ocena tego argumentu jest dość problematyczna, niemniej jednak stanowi on dobry punkt wyjścia do podjęcia dyskusji na temat transcendencji drugiego w filozofii Kanta, co zwłaszcza w epoce „po Levinasie” wydaje się niezmiernie ważne.

¹⁸ Tamże, s. 414. Wyd. polskie, s. 301. Por. też I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, dz. cyt., s. 153.

W Ricoeurowskiej interpretacji etyki nadziei wypada docenić to, że szuka on jej korzeni już w dialektyce czystego rozumu. Zabieg taki pozwala ujrzeć niemalże całości kształt „krytycznego” i „postkrytycznego” dorobku Kanta pod kątem trzeciego spośród sformułowanych przezeń słynnych pytań. Atutem wypracowanej przez Ricoeura interpretacji etyki nadziei jest akcent położony na ideę całości. Wybór owej idei jako klucza interpretacyjnego zapewnia Ricoeurowskiej analizie spójność. Niewykluczone, że można by postawić Ricoeurowi zarzut, iż ujmuje on pojęcie nadziei nie całkiem jednoznacznie. Charakteryzuje on mianowicie nadzieję za pomocą idei całości, a zarazem ideę tę rozpatruje na tak różnych poziomach, iż rozmywa w pewien sposób charakteryzowane za jej pomocą pojęcie. Być może jednak wieloznaczność faktycznie wpisana jest w samą istotę pojęcia nadziei. Jeżeli tak, to nic nie stoi na przeszkodzie, aby rozpatrywać je zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym.

ZUSAMMENFASSUNG

VON DER KRITIK DER SCHULDIGKEITSETHIK ZUR ETHIK DER HOFFNUNG. KANT IN DER INTERPRETATION VON RICOEUR

Im ersten Abschnitt des Artikels wird versucht, Ricoeurs Vorwürfe gegen die kantsche Schuldigkeitsethik zu analysieren. Ist die Fragestellung der Ethik durch empirische Freudsche Argumente begründet, wenn sie von der Definition her einen apriorischen Charakter hat? Nach Ricoeur ist es unmöglich, die apriorische Denkweise auf der Ebene der praktischen Vernunft zu untersuchen. Das Schuldigkeitsprinzip hat keinen apriorischen Charakter, denn es ist sekundär gegenüber der noch nicht aus dem moralischen Gesichtspunkt bestimmten Willkür.

Im zweiten, abschließenden Abschnitt des Artikels, in dem das philosophische Konzept der Hoffnung untersucht wird, wird insbesondere der Leitsatz „des posthegelschen Kantismus” analysiert. Dem Leitsatz nach eröffnet die kantsche Kritik des transzendenten Scheins den Horizont der Hoffnung dadurch, dass er die Zumutung zur Bildung der vollständigen Synthesen und zur Übernahme des absoluten Wissens in Frage stellt.