

ROBERT GRZYWACZ SJ
Akademia Ignatianum w Krakowie

Antropologiczne uwarunkowania zła specyficznie ludzkiego — namiętności we wczesnej Ricoeurowskiej filozofii woli

myśli, jeśli ich uczynkami ciała nie wykonujemy,
z czasem zanikają, jak zżarte przez mole.

Abba Pojmen

1. Wprowadzenie

Refleksja nad problematyką namiętności sięga korzeniami starożytności. W hellenistycznych i rzymskich szkołach filozoficznych była ona obecna w kontekście pojmowania filozofii jako sztuki życia, praktyki mądrości, która przyjmowała m.in. postać leczenia namiętności bądź uwalniania się od nich¹. Następnie takie praktyczne podejście, polegające na przeciwstawianiu się namiętnościom jako swoistym chorobliwym przywiązaniom, zostało zaadaptowane przez chrześcijańskich anachoretów i mnichów². Przez wiele stuleci interesująca nas kategoria doznań³ zajmowała poczesne miejsce w obrębie filozoficznych i teologicznych ujęć psychologii, aby dopiero w XVIII i XIX wieku stopniowo zejść na dalszy plan wobec powstających sformułowań coraz bardziej zsekularyzowanych i naukowych koncepcji emocji⁴.

¹ Por. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Warszawa 2003, s. 12–18.

² *Ibidem*, s. 85–89; L. Nieścior, *Wstęp*, [w:] Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, przeł. K. Bieławski *et al.*, wyd. 2, Kraków 2007, s. 26–30.

³ Użycie owego określenia na tym etapie nie rozstrzyga jeszcze niczego w zakresie natury i konstytucji namiętności, a jedynie podąża za wskazówką etymologiczną. Dalej kwestia ta zostanie omówiona szerzej.

⁴ Por. T. Dixon, *From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge 2003.

Znamienna pod tym względem jest rzadkość występowania terminu „namiętność” we współczesnej literaturze psychologicznej, jak również zacieśnianie jego zastosowania do fenomenu miłości i zjawisk doń zbliżonych (jak pożądanie czy zazdrość), względnie do zagadnień historycznych⁵. Nie odbywa się to bez uszczerbku dla pojmowania wspólnej im specyfiki, określanej m.in. przez takie cechy, jak: intensywność, nieodpartość, aprioryczność, nienasycenie, autoafirmacja wraz z myśleniem życzeniowym, fazowość (niekiedy), niecałkowita pewność, odmienność społecznego kontekstu ich genezy, ograniczenia samokontroli⁶. Echo straty, o której tu mowa, wydaje się pobrzmiwać we współczesnych dyskusjach na temat natury emocji, inspirowanych po części Kartezjańskim traktatem *Namiętności duszy*, w których to sporach polaryzują się dwie główne grupy stanowisk — kognitywne i nonkognitywne (fizjologiczne)⁷. Obok poznawczego charakteru emocji interesującą sprawą pozostaje związek ich teoretycznego opracowania z jego praktycznym przełożeniem na wskazówki dotyczące sposobów panowania nad nimi⁸. U podstaw tego związku stoi bowiem założenie ich potencjalnie negatywnego wartościowania, które właśnie stanowi sięgający starożytności komponent semantyczny greckich i łacińskich odpowiedników słowa „namiętność”⁹. Bieżące studium Ricoeurowskich zapatrywań na namiętności jest motywowane połączeniem w omawianym projekcie filozoficznym obydwu uwydatnionych wyżej aspektów: pewnej wersji kognitywnego podejścia do afektywności z refleksją poświęconą złu, a ściślej możliwości jego doświadczenia — tj. antropologicznym warunkom jego zrozumiałości. Co więcej, wybrany jako podstawowe odniesienie punkt widzenia ma także i tę zaletę, że proponuje wyraźne odróżnienie emocji od namiętności. Tym samym nawiązuje w oryginalny i bardziej współczesny sposób do ważnej tradycyjnej problematyki filozofii, pojmowanej jako praktyka mądrości.

2. Namiętności — marginalny temat fenomenologicznej analizy woli

Już pierwsza strona pracy doktorskiej Ricoeura, stanowiącej analizę fenomenologiczną istotowych struktur ludzkiej woli — jej dobrowolnych i mimowolnych komponentów — nadmienia rzecz wprost. Mówi się tam o zniekształceniu owych struktur, zwanym moralną winą bądź złem. Deformacja ta znajduje swoją zasa-

⁵ Por. W. Łukaszewski, *O namiętnościach*, [w:] W. Łukaszewski et al., *Namiętności*, Sopot 2011, s. 14.

⁶ Por. *ibidem*, s. 14–21.

⁷ Zob. J. Krzemkowska-Saja, *Namiętności duszy a współczesny spór o naturę emocji*, „Filosofia” 17 (2012), z. 2, s. 137–145. Warto odnotować, iż zdaniem cytowanej autorki poglądy samego Kartezjusza w ramach owej debaty przedstawiają rozwiązanie kompromisowe i doczekały się godnych uwagi współczesnych rozwinieć.

⁸ Por. J. Krzemkowska-Saja, *op. cit.*, s. 138–139.

⁹ Zob. M. Korichi, *Introduction*, [w:] *Les passions*, oprac. eadem, Paris 2000, s. 11–14. Chodzi tu zwłaszcza o następujące odpowiedniki greckie: *pathos*, *pathema*, *epithymia*, oraz łacińskie: *perturbatio animi*, *affectus*, *passio*, *libido*. Zob. też L. Nieścior, *op. cit.*, s. 26–29; M. Szymczyk, *Antropologia integralna na przykładzie św. Augustyna koncepcji uczuć*, [w:] *W trosce o człowieka. Paradygmaty stare i nowe*, red. M. Szymczyk, R. Grzywacz, Kraków 2016, s. 74–84.

dę właśnie w namiętnościach¹⁰. A jednak autor sygnalizuje od razu, iż w ramach powziętego zamiaru opisu fenomenologicznego niniejsza kwestia może być rozważana jedynie ubocznie. Badanie bowiem fundamentalnych struktur czy możliwości człowieka wymaga abstrahowania nie tylko od wszystkiego, co stanowi ich zakłócenie, ale również od wszelkiej przypadkowości związanej z empiryczną faktycznością, a taki status przysługuje namiętnościowej deformacji, która przecież nie musi mieć miejsca w konkretnym wypadku. Z tego też względu Ricoeur wskazuje na konieczność zmiany metody do zgłębienia rzeczywistych perypetii ludzkich namiętności. Zmiana owa polega na przejściu na płaszczyznę empirii, historyczności, a dokładnie konkretnej mityczności, w której rejestrze dostępne przekazy kulturowe opowiadają o wtargnięciu zła w świat człowieka — czyli w obszar moralnie neutralnych struktur wolitywnych¹¹. Pociąga to za sobą przyjęcie perspektywy hermeneutycznej: interpretację wielorakiej symboliki zła¹². Niemniej jednak refleksje prowadzone w niniejszym artykule nie uprzywilejowują tej tyleż historycznej co akcydentalnej optyki. Nie przyświeca im bowiem intencja wyczerpującej prezentacji Ricoeurowskiej filozofii zła, lecz próba zrozumienia tego, w jaki sposób samo „człowieczeństwo człowieka jest [...] przestrzenią ujawniania się zła”¹³. Rekonstruuje się tu zatem uboczny poniekąd wątek, towarzyszący analizie istotowych struktur woli oraz namysłowi nad ludzką omylnością, w celu uwypuklenia produktywności referowanego stanowiska w zarysowanym wyżej kontekście problemowym.

Poczynając od ustaleń metodologicznych, przedłożonych w punkcie wyjścia całego dzieła na temat woli¹⁴, a uzasadniających wyłączenie z fenomenologiczno-transcendentalnych dociekań empirycznego wymiaru winy i poetyckiego wymiaru Transcendencji, omawiany autor podkreśla związek namiętności z wolą, a zarazem ich odrębność od mimowolnego fenomenu emocji¹⁵. W rzeczy samej stanowią one powikłanie obydwu tych faktorów, powodując wyobcowanie całego człowieka — zniewolenie jego woli¹⁶. Ta autoalienacja ludzkiego jestestwa, leżąca u podstaw namiętności, nie utożsamia się jednak żadną miarą z obiektywistycznym determi-

¹⁰ Por. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté 1. Le Volontaire et l'Involontaire*, wyd. 3, Paris 2009, s. 19–20. Zob. E.A. Mukoid, *Filozofia zła: Nabert, Marcel, Ricoeur*, Kraków 1993, s. 82–85; M. Drwiga, *Człowiek między dobrem a złem. Studia z etyki współczesnej*, wyd. 2, Kraków 2012, s. 203–204; M. Bała, *O możliwości hermeneutycznej filozofii religii. Propozycja Paula Ricoeura*, Warszawa 2007, s. 71.

¹¹ Por. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et Culpabilité*, wyd. 2, Paris 2009, s. 25–30; idem, *Philosophie de la volonté 1...*, s. 44–50; M. Drwiga, *op. cit.*, s. 204–206.

¹² Zob. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986.

¹³ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté 2...*, s. 31 (tłum. moje — R.G.).

¹⁴ Za punkt odniesienia w niniejszym artykule bierze się pierwszy tom *Philosophie de la volonté*, zatytułowany *Le Volontaire et l'Involontaire*, oraz pierwszą księgę tomu drugiego pt. *L'Homme faillible*. Nicią przewodnią całego przedsięwzięcia jest usiłowanie zrozumienia ludzkiej wolności najpierw na gruncie ścisłej korelacji dobrowolnych i mimowolnych składowych tejże wolności, wszelako pod kuratelą tych pierwszych, a następnie w ramach dialektyki skończoności, nieskończoności i zapośredniczeń w aspekcie rozumu, woli oraz uczuć.

¹⁵ Por. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté 1...*, s. 39–41; E.A. Mukoid, *op. cit.*, s. 83.

¹⁶ To wskutek owej alienacji, która określa rzeczywistość ludzkiej egzystencji, wartości przedstawiają się człowiekowi pod postacią „twardego prawa”. Dlatego abstrahowanie od zagadnienia winy, niewolnej woli jest równocześnie abstrakcją od „realnej etyki” — por. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté 1...*, s. 41–42.

nizmem ani nawet z subiektywnie doznawaną koniecznością czynników mimowolnych (charakteru, nieświadomości, organizacji i rozwoju życia), lecz jest sprawą integralnego doświadczenia wolnej podmiotowości. Ma ona charakter duchowy. Jak powiada Ricoeur, niewola namiętności jest dziełem nicości, pustki, swoistego pozoru. Kluczową rolę w jej uskutecznianiu odgrywa wyobraźnia, która wie, że do samozakłamania, łudzenia się, bazującego na pewnym przedstawieniu i nabytej uprzednio wiedzy¹⁷. W ten sposób staje się ona źródłem ludzkiego nieszczęścia, zapoczątkowując „złą nieskończoność” bezkresnej pogoni za nierealizowalnym zaspokojeniem.

Schematu owego wyobraźniowego uwikłania dostarcza Ricoeurowski szkic psychologii pokusy¹⁸. Usidlająca okazuje się w tym przypadku fałszywa obecność w świadomości — wyobrażona przyjemność, która odrywa się od realnej potrzeby i staje się obiektem dążenia dla niej samej. Fascynacja przybiera sama na sile, ale zawsze dzięki pracy wyobraźni, gdyż nieumiarkowana przyjemność stanowi efekt wymysłu. Podczas gdy potrzeby same w sobie cechują się skończonością, to brak umiaru czy nieskończoność, która może się przerodzić w „złą nieskończoność”, znamionuje wyłącznie ludzkie pragnienie. Za przykład służą tu zarówno rozmaite przejawy przesady w przyjmowaniu przez człowieka pokarmu, jak i w przeżywaniu przezeń potrzeb seksualnych. Podobnie funkcjonuje wyobrażeniowa antycypacja bólu w postaci lęku, przy czym ten ostatni upodabnia się do specyficznego, negatywnego pragnienia, poprzez które ból ukazuje się jako zło do uniknięcia. Właśnie w owym bezmiarze negatywnego pragnienia znajduje pożywkę ludzki lęk przed cierpieniem¹⁹. Analogiczną pozycję może zająć motyw łatwości, kiedy sytuuje się w centrum życiowych wartościowań i kiedy staje się namiętnym upodobaniem do bezwładu i lenistwa, a nawet motyw trudności w przypadku popędlivosti, nadmiernego zamiłowania do zmagania i walki, jakkolwiek jego dynamika znacząco odbiega od poprzednich²⁰.

Jeżeli wyobraźnia odpowiada za charakterystyczną dla namiętności przesadę, to funkcjonalnie wykazują one największe pokrewieństwo w stosunku do emocji²¹. Uskuteczniając swój projekt obustronnego istotowego rozumienia dobrowolnych i mimowolnych komponentów ludzkiej woli, francuski myśliciel pojmuje emocje jako narzędziowe funkcje tej ostatniej — mimowolne bodźce do działania. Wpływają one zakłócająco na porządek wolitywny, przeciwstawiając się pod tym względem regulującym go uczuciom²². W zależności od stopnia nasilenia rozstrajającego oddziaływania emocji Ricoeur dzieli je na trzy kategorie: fundamentalne zaskocze-

¹⁷ Por. *ibidem*, s. 43–44, 133–135.

¹⁸ Por. *ibidem*, s. 138–139.

¹⁹ Por. *ibidem*, s. 144–145.

²⁰ Por. *ibidem*, s. 154–159.

²¹ Por. *ibidem*, s. 316–352.

²² Tego typu funkcjonalną różnicę między emocjami i uczuciami trudno byłoby bezdyskusyjnie zaakceptować z punktu widzenia współczesnej psychologii, chociaż przyjmowany w niektórych koncepcjach uczuć dystynktywny moment uświadomienia sobie związku stanu ciała z postrzeżeniem/reprezentacją inicjującego go obiektu mógłby działać regulująco — zob. np. W. Łosiak, *Psychologia emocji*, Warszawa 2007, s. 30–33, 35–36.

nie (*l'émotion-surprise*), wstrząs (*l'émotion-choc*) i namiętność (*l'émotion-passion*). Wywoływane przez emocje zakłócenie porządku jest wynikiem ich funkcji: pobudzenia działania, poruszenia jestestwa poprzez wyrwanie go z bezwładu i poddanie spontaniczności, która wszakże stanowi ryzyko z punktu widzenia panowania nad sobą. Wspomniany podział emocji w zamyśle francuskiego filozofa ma na celu pokazanie, w jaki sposób emocjonalny wstrząs wywodzi się nie tylko z utraty przystosowawczej regulacji uczuciowej, ale również z produktywnego zakłócenia płynącego z emocjonalnego zaskoczenia, oraz w jaki sposób ów wstrząs przedłuża to życiowo płodne rozregulowanie w kierunku swoistego wynaturzenia²³. Adekwatne zrozumienie namiętności wymaga skrótowego prześledzenia wszystkich etapów tego wywodu.

Za podstawową funkcję emocji uznaje Ricoeur wzruszenie lub zaskoczenie przez wydarzającą się nowość albo inność. Emocjonalne poruszenie dotyczy zarazem płaszczyzny poznawczej (zaburzenia porządku myśli oraz milczącego osądu burzycielskiego czynnika), jak i cielesnej (trzewnej)²⁴. Ta ostatnia, organiczna sfera wręcz wzmacnia element umysłowy, z czego wydatnie korzystają także namiętnościowe aberracje emocji, podporządkowując sobie mimowolną uwagę, przyciąganą dzięki zaskoczeniu²⁵. Na takim cielesnym oddźwięku i wzmocnieniu uwagi zasadza się druga ważna funkcja emocji, które dostarczają tym samym niejako organicznej sankcji milczącym sądom wartościującym, zorientowanym na burzycielskie dla umysłowego ładu faktory. Emocje antycypują nie tylko afektywnie, lecz także motorycznie, ocenianie w kategoriach dobra i zła. Jako takie, odróżniają się one od konkretnych równoważników przedmiotowych, takich jak obrazy (przedstawienia) czy uczucia. Od pierwszych różni je większy stopień komplikacji, związany z ich rozwinięciem organicznym (w trzewiach), od drugich natomiast wynaturzający wpływ afektywnej wyobraźni, jakkolwiek w chwili powstania — w emocjonalnym zaskoczeniu — wpływ ów nie jest jeszcze równoznaczny z odchyleniem od normy. Po trzecie, emocje skłaniają wolę do działania. Pod tym względem emblematyczny charakter mają radość i smutek, które wskazują na angażujący całego człowieka sposób bycia, polegający na zjednoczeniu z motywującym wolitywną aktywność dobrem (w przypadku radości) lub złem (w wypadku smutku). W rezultacie emocje okazują się dyspozycjami woli do poszukiwania bądź stronienia od rzeczy albo zdarzeń, na które przygotowują czy nastawiają one ciało²⁶. W tym sensie — poprzez spontaniczne poruszenie zrodzone z myślenia — ucieleśniają one dynamikę pragnienia, skoro „pragnąć to przedstawiać sobie, że można już coś uczynić w kierunku upragnionego przedmiotu”²⁷. Pragnienie stanowi zatem „samą dyspozycję

²³ Por. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté* 1..., s. 317–319.

²⁴ Obecność tych samych składników akcentuje się we współczesnych teoriach emocji — zob. np. M.C. Nussbaum, *Gniew i wybaczenie. Uraza, wielkoduszość, sprawiedliwość*, przeł. J. Kolczyńska, Warszawa 2016, s. 367–372; J. Jaśtał, *Natura cnoty. Problematyka emocji w neoarystotelesowskiej etyce cnoty*, Kraków 2009, s. 405–410; M. Korichi, *Introduction...*, s. 23–32.

²⁵ Por. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté* 1..., s. 319–322.

²⁶ Por. *ibidem*, s. 323–331.

²⁷ *Ibidem*, s. 332 (tłum. moje — R.G.).

woli do poruszenia zgodnie z przedstawionym celem²⁸. Pozbawiona tej zasadniczej pobudki wola cechowałaby się niemocą i nieskutecznością, którą trafnie ilustruje idea czystego obowiązku. Łącząc w sobie nadrzędny aspekt pożądlwości z podporządkowaną mu popędlwością, pragnienie streszcza całość mimowolnych impulsów na progu działania²⁹.

Krokiem rozwijającym pierwotne zaskoczenie bądź wzruszenie w stronę odchylenia od normy jest emocja pojęta jako wstrząs³⁰. Stanowi on rodzaj traumatyzmu woli, wskutek którego zacierają się funkcje emocji i ujawnia się organiczna i psychologiczna kruchość człowieka — wychodzą na jaw granice jego wolności. Manifestują się one w nieopanowaniu, w ocieraniu się o utratę wolicjonalnej kontroli³¹. Rolę ogniwa pośredniego między doznany wstrząsem emocjonalnym a cielesnym rozbudzeniem odgrywa, tak jak poprzednio, wzburzona wyobraźnia. Istotne znaczenie ma w tym punkcie specyficzna intencjonalność emocji — intencjonalność afektywna, która włącza ją w szeroko pojęte myślenie. Stoi ona u podstaw błyskawicznego osądu znajdującego swe przedłużenie w buncie ciała, które przejmuje panowanie nad umysłowymi przedstawieniami. Tak oto niedostrzegalnie następuje przekroczenie niedającej się precyzyjnie wytyczyć linii demarkacyjnej między normą i patologią. Po tej drugiej stronie dochodzą do głosu właśnie namiętności. Stanowią one takie apogeum emocji, w którym ma miejsce kumulacja siły cielesnej (typowo emocjonalnej) i duchowej (wyróżniającej namiętności)³².

Zdaniem Ricoeura uwydatnienie większości emocji odbywa się nie inaczej, jak w kontraście wprowadzanym przez mimowolny moment gwałtowności lub zapalczywości, charakterystyczny dla ich odmiany namiętnościowej. Namiętność jako taka jest spętaniem świadomości przez nią samą, uwięzieniem się w wytworach wyobraźni — stąd wynika jej czysto duchowy rys³³. Jak więc dochodzi do tej degeneracji emocji? O ile emocje w stanie normalnym utożsamia się ze „skróceniem” i cielesną kulminacją namiętności, a nadto jedno i drugie wpisuje się w cykularny schemat obustronnej genezy, jak to czyni studiowany autor, o tyle trzeba przyznać, że już te pierwsze (emocje), przynajmniej w większości, cechuje nieusu-

²⁸ *Ibidem*, s. 333 (tłum. moje — R.G.). Por. R. Descartes, *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj, Warszawa 1986, s. 117–118 (gdzie mowa o pożądaniu, gdyż tak przełożono w cytowanej pracy fr. słowo *désir*).

²⁹ Por. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté 1...*, s. 334–337.

³⁰ Por. *ibidem*, s. 337–343.

³¹ Warto w tej perspektywie zwrócić uwagę na interesującą dyskusję, która toczy się na polu nauk kognitywnych, a której stawką jest wolność ludzkiej woli. Jak dotąd brakuje w niej wszelako rozstrzygających argumentów, negujących przyjętą za Ricoeurem w niniejszym tekście optykę wolności, danej w integralnym doświadczeniu podmiotu. „Na razie brak neuronaukowego odkrycia, które mogłoby wyjaśnić, w jaki sposób neuronalny proces pobudzenia może uzyskać świadomościową jakość, brak także decydującego eksperymentu stwierdzającego, jak neuronalny proces pobudzenia może uzyskać woliwną i świadomościową jakość. Stąd musimy się zadowolić tworzeniem teorii heurystycznych” — J. Bremer, *Czy wolna wola jest wolna? Kompatybilizm na tle badań interdyscyplinarnych*, Kraków 2013, s. 282.

³² Por. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté 1...*, s. 347.

³³ Por. *ibidem*, s. 348–352.

walna dwuznaczność: „mroczne upodobanie w szaleństwie”³⁴. Emocje są przeto rodzającymi się i odradzającymi namiętnościami, skoro stale wyznaczają moment początkowy tych ostatnich. Przez specyfikujące je wyładowanie czy ujście cieleśne — organiczną siłę napędową — utwierdzają one niewolę natury duchowej, znamienne dla namiętności. Z tej nieuniknionej ambiwalencji emocji, która tkwi u źródeł ich namiętnościowych aberracji, wypływa dla Ricoeura pewna bardzo praktyczna konsekwencja. Wynika stąd mianowicie, iż dążenie do panowania nad nimi może się urzeczywistniać jedynie na drodze mądrości, za pośrednictwem komponentu duchowego — atrybutu namiętności: „gniew leczy się wyłącznie lecząc się z nadmiernego poważania siebie i podatności na zniewagę, która się z niego wywodzi: to urojone zło, gnębiące wolę, stanowi paliwo emocji”³⁵. Podobnie rzecz ma się ze strachem. Obok przyjmowanej przezeń niekiedy formy emocjonalnego wstrząsu da się bowiem wyróżnić „strach przed strachem” (bojaźń bojaźni), który żywi się zmyślonymi przewidywaniami — przedmiotową pustką, czyli tworzywem namiętności. I tutaj znów środkiem zaradczym okazuje się odwołanie do myśli, które każdorazowo tę wynaturzoną emocję poprzedzają³⁶. Te praktyczne następstwa tworzą konkluzję ejdetycznej analizy emocji i rozpatrywanych ubocznie ich namiętnościowych odchyłeń w wykonaniu Ricoeura.

3. Namiętności w ramach antropologii ludzkiej ułomności

Uzupełniającą wobec dotychczasowych ustaleń płaszczyznę rozważań na temat niewolnej woli otwiera wpisanie ich w szerszą perspektywę dialektyczną. Konstytutywna dla człowieka niewspółmierność w stosunku do samego siebie wymaga, według Ricoeura, projektu inspirowanego Pascalem i Nabertem, a mianowicie swego rodzaju „antropologii dysproporcji”, którą wolno określić zarazem jako „antropologię ułomności” (omylności, podatności na upadki). W jej świetle ludzkie istnienie naznaczone jest wewnętrzną polaryzacją i przebiega w dynamice nieustannego zapośredniczenia pomiędzy biegunem skończoności i nieskończoności w poszczególnych sferach człowieczej egzystencji: poznawczej, praktycznej i uczuciowej³⁷. W ostatniej z nich, gdzie uwewnętrznia się esencjalny dla człowieka konflikt i ukazuje się jego kruchość, „serce” — pojęte na modłę Platońskiego *thymos* i Kantow-

³⁴ *Ibidem*, s. 349 (tłum. moje — R.G.). Być może szczególnie wymowne pod tym względem są gniew i strach. Zob. M.C. Nussbaum, *op. cit.*, *passim*.

³⁵ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté 1...*, s. 350 (tłum. moje — R.G.). Por. R. Descartes, *op. cit.*, s. 188.

³⁶ Por. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté 1...*, s. 351–352; R. Descartes, *op. cit.*, s. 174–175.

³⁷ W sferze poznawczej transcendentálna wyobraźnia pośredniczy między skończonym punktem widzenia a nieskończonym słowem; w sferze praktycznej szacunek służy jako człon pośredni między skończonością charakteru i nieskończonością pragnienia szczęścia; natomiast w sferze afektywnej to w „sercu” przebiega nigdy nieukończona (bo rządzi nim pragnienie pragnienia) mediacja pomiędzy uczuciowością intelektualną (pragnieniem pełni, szczęścia) a uczuciami witalnymi (pragnieniem przyjemności) — por. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté 2...*, *passim*; M. Bała, *op. cit.*, s. 74–83; E.A. Mukoid, *op. cit.*, s. 172–176.

skiego *Gemüt*³⁸ — stanowi ogniwo pośrednie, kwalifikator uczuciowości typowo ludzkiej³⁹. Cechuje ją nieusuwalna dysproporcja, różnica poziomów, co wyraża się w napięciu między pożądaniem zmysłowym a specyficznym pragnieniem intelektualnym. Toteż „serce” człowieka wskazuje na zmieszanie uczuć witalnych i duchowych (intelektualnych), a jednocześnie na dynamikę nieskończonego pragnienia, oscylującego między poszukiwaniem szczęścia w chwili (przyjemności) a rozumowym dążeniem do pełni (bezkresnego szczęścia). Właśnie ów wymiar uczuciowej różnorodności tworzy „afektywną nić namiętności”⁴⁰.

W tym nowym ujęciu są one rozumiane jako „klasa uczuć, z których nie można zdać sprawy przez zwykłe wyprowadzenie ich z uczuć witalnych, przez wykrystalizowanie z emocji i w ogóle w horyzoncie przyjemności”⁴¹. Dlatego też w przekonaniu Ricoeura namiętności należy wiązać z pragnieniem szczęścia, a nie z pragnieniem życia, ponieważ odznaczają się one transcendentną intencją, znamioną właśnie dla szczęścia⁴². Stąd popełniałby błąd każdy, kto pochopnie i wprost upatrywałby w nich przejawu zasady zła, nierozumności, ułudy, czy czczości. Tak jak nieumiarkowanie zakłada wielkość, tak też niewola namiętności jest chybioną pasją, zapalem bądź zamiłowaniem — wyobcowaniem odsyłającym do dynamizmu przekraczania, który umożliwiałby kreowanie sobie bożyszcz szczęścia. W namiętnościach pewien stematyzowany obiekt jako zobrazowanie szczęścia staje się dla człowieka wszystkim — a zupełność jest znakiem rozpoznawczym szczęśliwości — i dlatego angażuje on weń całą swą energię. Namiętności okazują się zatem mieszaniną bezgranicznego pragnienia, stanowiącego istotę ludzkiej uczuciowości („serca”), oraz pragnienia szczęścia. W owym zmieszaniu to ostatnie pragnienie o bezprzedmiotowej intencji ulega schematyzacji przy udziale przedmiotów odniesienia związanych z *thymos*, od którego również przejmując charakterystyczny dlań poryw, nieukojenie, niepokój. Ze swej strony natomiast pragnienie intelektualne włącza w ów afektywny „zlepek” własny atrybut całkowitego poświęcenia, wydania się (wymiar *erosa*). Źródło wszelkich namiętnościowych pomyłek bądź złudzeń tkwi w tym centralnym punkcie: w afektywnym unaocznieniu szczęścia w sferze kruchej ludzkiej uczuciowości (*thymos*), przy równoczesnym zapoznaniu symbolicznej natury więzi między umysłowym pragnieniem pełni i przedłożonym mu obiektem. Rezultatem tego zapomnienia jest absolutyzacja owej przedmiotowej konkretyzacji szczęścia — narodziny idola oraz niewola i cierpienie z powodu namiętności. Niewspółmierność uczuciowa człowieka otwiera więc uprzywilejowany dostęp do konstytutywnej ludzkiej ułomności czy omylności (*faillibilité*), odsłaniając „punkt oddziaływania

³⁸ W tłumaczeniu W. Witwickiego mowa jest o „temperamencie” jako pośredniczącym między intelektem (albo uczuciowością intelektualną — *eros*, jeśli uwzględnić *Uczte*) i pożądliwością (*epithymia*) — por. Platon, *Państwo*, 435C–444B, przeł. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 135–146. Z kolei w polskim przekładzie drugiej *Krytyki* Kanta kluczowy dla bieżącej refleksji termin oddany jest jako „umysł” — por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1984, s. 241–245.

³⁹ Por. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté 2...*, s. 136–176; *idem*, *A l'école de la phénoménologie*, wyd. 2, Paris 2004, s. 322–331.

⁴⁰ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté 2...*, s. 179 (tłum. moje — R.G.).

⁴¹ *Ibidem* (tłum. moje — R.G.).

⁴² Por. *ibidem*, s. 180–182.

namiętności w źródłowej uczuciowości”⁴³. W tym punkcie najmniejszego oporu, gdzie zamiętnienie i pasja mogą przerodzić się w chorobliwą namiętność, może także pojawić się zło oraz wina⁴⁴.

4. Podsumowanie

Niniejsze studium miało w zamyśle przybliżenie oryginalnej Ricoeurowskiej koncepcji namiętności, zarysowanej przezeń ubocznie we wczesnej fazie twórczości, kiedy zajmował się problematyką antropologicznych struktur wolitywnych oraz konstytutywną dla człowieka ułomnością (omylnością), w podejściu fenomenologicznym i refleksyjno-transcendentalnym. Przeprowadzone dociekania wpisują się do pewnego stopnia we współczesną debatę wokół poznawczej funkcji emocji, proponując zarazem swoistą rewitalizację tradycyjnej tematyki filozofii praktycznej w powiązaniu z zagadnieniem zła. W wyniku poczynionych ustaleń wolno powiedzieć, iż wąsko pojęte namiętności, tyleż z punktu widzenia ejdetycznej analizy emocji, co z perspektywy dialektycznej refleksji nad strukturami ludzkiej ułomności, stanowią specyficzną aberrację, wynaturzenie typowo ludzkich fenomenów afektywnych. Mają swe źródło już to w niepowściągliwości wyobraźni w jej poznawczej funkcji syntetyzującej oraz podążającej za nią praktyce, już to w absolutyzacji intencjonalnych ukonkretnień pragnienia szczęścia, przeobrażających się tym samym w idole. W taki oto sposób człowieczeństwo ujawnia inherentne otwarcie na możliwe zło.

Anthropological conditions of a specifically human evil — passions in the early Ricoeurian philosophy of will

Summary

The paper presents the Ricoeurian concept of passions which is a minor topic in the early stage of his work. If one considers the place of the examined issue in the intellectual development of the philosopher, it becomes clear that the analyzed question is a part of a larger project which consists firstly in a phenomenological description of human volitional structures, and secondly in a transcendental reflection on human constitutive fallibility. The problems studied in the article relate to some extent to the contemporary debate on the cognitive function of emotions. In this respect, Ricoeur's view offers a new formulation of a classical matter in practical philosophy, in order to point out the anthropological dimensions that make evil possible. What can be established as a result is that in both approaches passions are a kind of aberration of typically human affective phenomena.

⁴³ *Ibidem*, s. 182 (tłum. moje — R.G.).

⁴⁴ Zob. *ibidem*, s. 193–199; M. Drwięga, *op. cit.*, s. 207–212.