

Robert Grzywacz SJ
Akademia Ignatianum w Krakowie

Wartościowanie — tożsamość —
wychowanie.
Aksjologiczne aspekty przekonań
w pluralistycznym społeczeństwie
w ujęciu Paula Ricoeura

Evaluations — Identity — Education.
Axiological Aspects of Beliefs
in the Pluralistic Society According to Paul Ricoeur

ABSTRAKT

Artykuł podejmuje problem aksjologicznego uwikłania przekonań w kontekście społeczeństw pluralistycznych. W tym celu zagadnienie przekonań zostaje usytuowane w ramach dynamicznej koncepcji tożsamości jednostek i wspólnot, zwanej tożsamością narracyjną. Opiera się ona na tożsamości postaci, skorelowanej z fabularyzacją jej działań. Na płaszczyźnie społecznej współistnienie silnych identyfikacji wyrosłych z przekonań wymaga przyjęcia właściwego modelu. Niniejsze studium stanowi próbę odpowiedzi na pytanie, czy czysto formalny charakter reguły uniwersalizacji oraz procedur argumentacyjnych okazuje się wystarczający w tym względzie. Zależy bowiem ryzyko unicestwienia w tej optyce aksjologicznego

SŁOWA KLUCZOWE

tożsamość narracyjna,
silne wartościowania,
przekonania, pluralizm,
reguła uniwersalizacji

KEYWORDS

narrative identity,
strong evaluations,
beliefs, pluralism,
universalization rule

SPI Vol. 19, 2016/1
ISSN 2450-5358
e-ISSN 2450-5366
DOI: 10.12775/SPI.2016.1.006

Artykuły i rozprawy

Articles and dissertations



ła, decydującego o stopniu ludzkiego zaangażowania w budowanie odpowiedzialności za kształt życia społecznego. Aby ustrzec prowadzone dociekania od nadmiernej abstrakcyjności, zostają one przeniesione w obszar fenomenologii motywacji ludzkiej woli, której wybrane aspekty poddaje się analizie. Ma ona wszakże do czynienia z konkretnymi pobudkami działania, a w szczególności z kwestiami dotyczącymi konfliktów aksjologicznych. Tytułem uzupełnienia poczynionych na tym polu obserwacji materialne czynniki motywacyjne (wartości) konfrontuje się z formalną zasadą uniwersalizacji o Kantowskiej proveniencji. W rezultacie uzasadnione okazuje się mówienie o komplementarności obydwu perspektyw. Podane jako podsumowanie całości refleksji przykłady mądrościowej deliberacji oraz uprawiania polityki historycznej z jednej strony obrazuje operatywność reguł, uwydatnionych w toku wywodu. Z drugiej strony stanowią one modele poddające się ekstrapolacji na inne dziedziny, w których koegzystencja silnych przekonań przedstawia wyzwanie.

ABSTRACT

The paper addresses the problem of the axiological implications of beliefs in the context of pluralistic societies. For this purpose, the question of beliefs is placed within a dynamic concept of individual or communitarian identity, so-called narrative identity. This concept is based on the identity of a character correlated his action represented by a plot. On the social level, the coexistence of the strong identifications rooted in beliefs requires the acceptance of an appropriate model. This study is an attempt to answer the question whether a purely formal character of the universalization rule and the argumentative procedures is sufficient in this regard. In this perspective there is a risk of an annihilation of the axiological background which is decisive as far as the human involvement in a responsible construction of the social life is concerned. To protect the investigations from an excessive abstraction, they are transferred in the field of a phenomenological research on the motivation of human will. This inquiry is completed by a confrontation with the formal principle of universalization elaborated by Kant. As a result, the two opposite perspectives seem to be complementary. The two final examples of a wise deliberation and some possible coexistence of strong beliefs in the area of historical policy provide the reader with a larger model of such a coexistence.

1. Kontekst problemowy

W klasycznej już pracy *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*¹ Charles Taylor wykazywał, iż u podstaw naszych kwalifikowanych moralnie zachowań tkwi pewna ontologia, czy to uznawana wyraźnie, czy też zakładana milcząco². Autor ów pojmuje tę ontologię jako sieć jakościowych rozróżnień, tworzących tzw. „ramy pojęciowe”, ustanawiane przez sposób, w jaki rozumiemy poszanowanie okazywane innym, nasze własne życiowe spełnienie oraz znaczenie, jakie posiada dla nas godność. Te konceptualne ramy przekładają się z kolei na tzw. „silne wartościowania”³. Zdaniem Taylora, wspomniane jakościowe rozróżnienia, które mogą zostać dopiero wtórnie uwyraźnione w postaci jakiejś ontologii bądź antropologii, funkcjonują pierwotnie na płaszczyźnie ludzkiego działania jako słabo wyartykułowane „poczucie”. A jednak to poczucie okazuje się kluczowe dla naszej praktycznej orientacji wobec dobra czy też wyobrażeń dotyczących hierarchizowania wartości. Co więcej, to właśnie ono tworzy podwaliny czegoś takiego, jak nasza tożsamość, skoro to ostatnie pojęcie zdaje sprawę z określonego rozumienia przez nas samych siebie i naszego życia. Rozumienie owo, rozwijając się w czasie i poszukując sensu życia branego jako całość, w nieunikniony sposób sytuuje nas wobec dobra i z konieczności przybiera formę opowieści⁴.

Przywołana zwięźle koncepcja Taylora ma tę zaletę, iż unaocznia związek istniejący między silnym wartościowaniem a ludzką tożsamością o charakterze narracyjnym. Łączność pomiędzy narracją biograficzną bądź autobiograficzną a wypowiedziami wartościującymi i normatywnymi została tematycznie wyróżniona także w poglądach francuskiego myśliciela Paula Ricoeura⁵. Tożsamość ujmowana w kategoriach opowieści o własnym życiu stanowi zasadniczo fenomen, który podlega transformacjom, korektom, pozwala się kształtować, tak jak podatne na zmiany są narracje, w których mówimy o sobie.

¹ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc i in., Warszawa 2001.

² Por. tamże, s. 20–23.

³ Por. tamże, s. 24–41.

⁴ Por. tamże, s. 93–94, 103–104.

⁵ Por. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, Warszawa 2003, s. 251–279.

Toteż odpowiadająca jej teoria dostarcza pojęciowego instrumentarium, które znajduje rozliczne zastosowania, m.in. w obszarze zintegrowanych działań, zorientowanych na formowanie pewnych dyspozycji osobowościowych, czyli w dziedzinie wychowania⁶. Teoria narracyjna wspiera się na charakterystycznych dla tzw. socjologii „rozumiejącej” założeniach konstruktywizmu społecznego i ujawnia swą produktywność szczególnie w obliczu wyzwań, przed którymi staje współcześnie refleksja nad wychowaniem. Wiążą się one zwłaszcza z otwartością na pluralizm sposobów rozumienia świata, życiowych orientacji, a tym samym wielość możliwych opowieści o sobie i wartościach w nich wartościowań⁷.

Niniejszy tekst podejmuje próbę określenia, na czym mogłaby się opierać produktywność materialno-formalnej etyki przekonań, bazującej na narracyjnym ujęciu tożsamości jednostki i wspólnoty ludzkiej, dla rozumienia procesu wychowawczego członków społeczeństwa obywatelskiego⁸. Niech ów problem unaocznia dwa przykłady. Po pierwsze, zgodnie z ideą demokratyzmu, można na przykład wykazywać, iż wychowanie do konkretnych wartości nie stanowi jedynie jednokierunkowego oddziaływania wychowawcy na czysto biernego odbiorcę, ale zostaje twórczo uzupełnione przez wewnętrzną deliberację u wychowanka, co z kolei czynnie wpływa na tego pierwszego (wychowującego)⁹. W tym wypadku formalizm heteronomicznego

⁶ Por. E. Muszyńska, *Teoria a praktyka wychowania*, w: *Tożsamość teorii wychowania*, red. J. Papież, Kraków 2011, s. 102. Jak zauważa Andrzej Bronk, istotnym punktem styku filozofii i pedagogiki jest koncepcja człowieka i teoria wartości; por. A. Bronk, *Pedagogika i filozofia: uwagi metafizyczne*, w: *Filozofia a pedagogika. Studia i szkice*, red. P. Dehnel, P. Gutowski, Wrocław 2005, s. 23.

⁷ Por. M. Nowak-Dziemianowicz, *Narracja. Tożsamość. Wychowanie. Perspektywa przejścia i zmiany*, w: *Tożsamość teorii wychowania*, red. J. Papież, dz. cyt., s. 35–50.

⁸ „Etykę przekonań” rozumie się tutaj odmiennie niż ma to miejsce w filozofii anglosaskiej pod nazwą *ethics of belief*, do której to nawiązuje Włodzimierz Galewicz w pracy poświęconej owej tematyce; zob. tenże, *Studia z etyki przekonań*, Kraków 2007. Użycie tego terminu w niniejszym artykule zawiera odwołanie do wprowadzonego przez Maxa Webera rozróżnienia na „etykę przekonań” i „etykę odpowiedzialności”, między którymi nie zachodzi ścisła rozłączność, lecz możliwa okazuje się komplementarność; por. tenże, *Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. A. Kopacki, P. Dybel, Kraków 1998, s. 102–109.

⁹ Por. B. Śliwerski, *O podstawowym pojęciu teorii wychowania*, w: *Tożsamość teorii wychowania*, red. J. Papież, dz. cyt., s. 29–33.

nakazu jest równoważony przez autonomiczną interioryzację wartości i intersubiektywne oddziaływanie uczestników procesu wychowania. Po drugie, w innej sferze zastosowań etyka przekonań pojęta w sposób, który będzie sukcesywnie precyzowany, pozwala choćby na dostrzeżenie nieodzownej uzupełniającej roli edukacji obywatelskiej i międzykulturowej dla tradycyjnego wychowania patriotycznego¹⁰. Tutaj „materialny” element przekonań poddany zostaje krytyce w imię formalnego wymogu uniwersalizacji. Poniżej staram się podać pewne racje uzasadniające m.in. komplementarność działania i doznawania w zabiegach wychowawczych z jednej strony, oraz dopełnianie się w nich formalno-normatywnego i materialno-aksjologicznego¹¹ podejścia z drugiej strony. Czynię to z wykorzystaniem narracyjnej teorii tożsamości i pojęcia przekonania, zaczerpniętych z myśli Paula Ricoeura. Podjęte rozważania prowadzą do określonych implikacji etyczno-politycznych, jak również wychowawczo-kształceniowych.

2. Podmiot i jego narracyjna tożsamość

Uściślijmy wprawdzie, kim lub czym jest podmiot narracyjnie rozumianej tożsamości. Najogólniej rzecz ujmując, jest nim ktoś zdolny do uczestnictwa w porządku symbolicznym, w sferze kultury. Może to być pojedyncza osoba, zdolna do mówienia, działania, opowiadania (w tym: o sobie samej), przypominania sobie czegoś, składania obietnic, odróżniania dobra od zła, ponoszenia odpowiedzialności za swoje działania¹². Takim podmiotem może być jednak także ludzka wspólnota, oczywiście nie istniejąca w jakiejś ontycznej hipostazie, lecz traktowana jako intersubiektywność posiadająca swoje przedstawicielstwo¹³. Podkreślony wyżej udział w porządku symbolicznym pociąga za sobą co najmniej cztery doniosłe konsekwencje. Po pierw-

¹⁰ Por. K. Stankiewicz, *Jestem „inny”, tzn. jaki? Wychowanie patriotyczne w teorii i praktyce edukacji międzykulturowej*, w: *Tożsamość teorii wychowania*, red. J. Papież, dz. cyt., s. 292–296.

¹¹ „Materialność” wartości rozumie się tu za Maxem Schelerem jako ich konkretność, jakościową określoność; zob. A. Węgrzecki, *Scheler*, Warszawa 1975, s. 45–55.

¹² Por. P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, przeł. J. Margański, Kraków 2004, s. 78–126.

¹³ Zob. tenże, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1998, s. 283–286.

szcze, należy zauważyć, iż nawet uprzednie wobec opowieściowych konstrukcji spontaniczne rozumienie ludzkiego działania odbywa się z udziałem siatki pojęć, które je obiektywizują: porządkują strukturalnie, ujmują znakowo, regulują, oceniają i normatywizują, wreszcie organizują pod kątem sposobu przeżywania jego czasowego wymiaru¹⁴. Po drugie, skoro działanie człowieka jeszcze przed narracyjnym skonfigurowaniem uzyskuje swą zrozumiałość w obrębie takiej konceptualizacji, to po stronie działającego podmiotu wolno mówić o jego związku z różnymi postaciami norm oraz o jego zdolności do podporządkowania się wymaganiom wyrażanym przez porządek symboliczny. Natomiast następstwem tej ostatniej jest zdolność do ponoszenia odpowiedzialności, czyli podleganie podmiotu aktom przysądzenia mu jego moralnie kwalifikowanych działań. Ta jego poczytalność zakłada, rzecz jasna, etyczną i moralną zdolność odróżniania: dobra od zła, jak również tego, co dozwolone, od niedozwolonego. Po trzecie, uczestnictwo w porządku symbolicznym oznacza wejście w wymiar dialogiczny, współdzielony z innymi, a więc w obszar wzajemnego uznania. Krok ten implikuje umiejętność przekroczenia czysto jednostkowego punktu widzenia i poziom bezstronności, wystarczający do wyobrażenia sobie perspektyw różnych od swojej własnej. Po czwarte, sfera symboliczna angażuje zdolność podmiotu do poddania się regule sprawiedliwości¹⁵. Te cztery składowe określają przynależność podmiotu do sfery kultury i umożliwiają przypisanie mu tożsamości typu narracyjnego.

Ideę narracyjnej tożsamości rozwija Ricoeur w ramach swej antropologii filozoficznej, wyznaczając jej pozycję pośrednią między dwiema skrajnościami: z jednej strony sprowadzaniem ludzkiej tożsamości do identyczności typu przedmiotowego, a z drugiej strony jej opieraniem jedynie na czysto podmiotowej wierności obietnicom, kluczowym decyzjom, utożsamieniom z wartościami¹⁶. Omawiany autor odwołuje się do dwóch opisowo-emblematycznych modeli, odpowiadających każ-

¹⁴ Por. tenże, *Czas i opowieść 1. Intryga i historyczna opowieść*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 2008, s. 86–98, 110.

¹⁵ Por. tenże, *Le destinataire de la religion: l'homme capable*, w: *Philosophie de la religion entre éthique et ontologie*, red. M.M. Olivetti, Padova 1996, s. 19–23; P. Ricoeur, *Miłość i sprawiedliwość*, przeł. M. Drwięga, Kraków 2010, s. 142–143.

¹⁶ Por. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 196–197, 206–207.

demu z wyszczególnionych, a przy tym przeciwstawnych ujęć tożsamości: charakteru, w przypadku identyczności na modłę przedmiotu, oraz dotrzymanego słowa, w odniesieniu do wyłącznie podmiotowego wspornika ludzkiej tożsamości. Oscylująca pomiędzy tymi skrajnościami tożsamość narracyjna ma naturę dynamiczną, skoro jest tożsamością postaci ściśle skorelowaną z jej sfabularyzowanym działaniem, które jest relacjonowane w ramach biograficznej lub autobiograficznej opowieści. Specyficzną dla człowieka trwałość w czasie znamionują przy tym zarówno momenty historyczne, podatne na stabilne, iście kronikarskie narracyjne rekonstrukcje, jak też momenty fikcyjne, podlegające ciągłym korektom i destabilizujące spójność narracji o sobie¹⁷. Mogłoby się wydawać, iż za niestabilność tak pojętej tożsamości odpowiada tylko czynnik subiektywny: niedochowanie wierności samemu sobie, swojemu słowu. Tymczasem już sam charakter – symboliczny biegun trwałości na podobieństwo przedmiotu – okazuje się być zaledwie względny, nie zaś absolutnym niezmiennikiem. Wprawdzie można wskazywać, zdaniem Ricoeura, np. na stałość kodu genetycznego, cechującą biologiczne indywiduum, jako inwariantną strukturę zabezpieczającą jednostkową tożsamość, niemniej jednak nie jest ona wyróżnikiem specyficznym ludzkiego bycia sobą. Tę rolę spełnia dopiero charakter, który referowany myśliciel rozumie z czasem na sposób coraz bardziej zbliżony do Arystotelesa: jako „ogół trwałych dyspozycji, to, p o c z y m rozpoznaje się osobę”¹⁸. Chodzi mu tutaj o całość nabytych przez danego człowieka identyfikacji: z wartościami, ideałami, wzorcami osobowymi, normami itp. A owe nawarstwiający się aksjologiczne utożsamienia, oczywiście, podlegają rewizjom wprowadzającym w nie różne innowacje. I – jako takie – wymagają one wsparcia w postaci wierności sobie: zachowania siebie, dochowania słowa. W tym właśnie punkcie dochodzi do głosu problematyka przekonania¹⁹.

¹⁷ Por. tenże, *Czas i opowieść 3. Czas opowiadany*, przeł. U. Zbrzeźniak, Kraków 2008, s. 352–357.

¹⁸ Tenże, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 200. Por. tamże, s. 195–204.

¹⁹ Pomijam tutaj zagadnienie trafności zastosowania literackich kategorii narracyjnych do rozumienia ludzkiej tożsamości. W każdym razie bazują one na uznaniu człowieka za bohatera i narratora autobiograficznej opowieści, a także za współautora swojego życia: wprawdzie nie co do faktu, ale co do sensu. Zob. tamże, s. 234–270.

3. Wartości i kolizyjność przekonań

Jeżeli opowieść, włącznie z opowieścią o sobie, stanowi swoiste „laboratorium” sądów wartościujących – nigdy bowiem nie jest ona aksjologicznie neutralna – to w konfrontacji z innymi opowieściami i wskutek poprawek dokonywanych w sferze samoidentyfikacji z wartościami bywa ona jednym z czynników kryzysu tożsamości, dla której sama nie jest dostateczną rękojmnią²⁰. Problem, który się w ten sposób wyłania, a który zarazem już wprost dotyczy dziedziny wychowania, można za Ricoeurem sformułować następująco: „Jak pogodzić problematyczność *ipse* [bycia sobą – uzup. R.G.] na płaszczyźnie narracyjnej z asertorycznością *ipse* na płaszczyźnie moralnego zobowiązania?”²¹ Właśnie w kontekście sytuacji kryzysu tożsamości osobowej, która w takich momentach opiera się wyłącznie na zachowaniu siebie, przychodzą jej w sukurs przekonania. Są to zinterioryzowane poglądy dotyczące hierarchii dóbr, na które zorientowane jest ludzkie działanie na różnych poziomach jego organizacji, a z których to poglądów wynikają odpowiednie interpretacje i wartościowania²². Jednakowoż tak rozumiane przekonania również podlegają krytyce, a nawet więcej: wprost jej wymagają. Dlaczego? Wynika to, według Ricoeura, z nieprzekraczalnie hermeneutycznego statusu kondycji ludzkiej. O ile bowiem pewne przekonanie dla samego żywiącego je człowieka przyjmuje postać silnej przynależności, absolutnego punktu odniesienia, poprzez który odbywa się rozumienie innych, o tyle w przestrzeni publicznej, w warunkach pluralistycznego współistnienia odmiennych przekonań, objawia ono swoją słabość i względność. Wówczas dopiero, w obliczu owej niemocy i samookreślenia w konfrontacji z odrębnymi przesładczeniami, dochodzi do głosu kontrowersyjny charakter własnego wyboru oraz potrzeba starania o jego racjonalne uzasadnienie. Stąd rodzi się wymóg autokrytyki i dystansowania się w łonie osobistego zaangażowania, wpływającego z przekonań, jak również wymaganie

²⁰ Zob. tamże, s. 270–279. Na temat wartościowania własnego życia poprzez opowieść w kontekście terapeutycznym zob. np. A. Morgan, *Terapia narracyjna. Wprowadzenie*, przeł. G. Baster, Warszawa 2011, s. 5–10.

²¹ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 276.

²² Por. tamże, s. 479.

praktykowania wzajemnego ich przekładu dla innych²³. Z tego też powodu wierność odziedziczonym tradycjom, jeśli ma być krytycznie przemyślana, nie może się obejść bez wsparcia ze strony argumentacji równoważącej silne zaangażowanie podmiotu przekonań. Albowiem fakt aksjologicznego pluralizmu, tak w sferze kultury, jak i polityki, stawia członków zróżnicowanych w ten sposób społeczności wobec wielości niesprowadzalnych do siebie roszczeń do ważności, a także pociąga za sobą należność ich uwzględnienia. Skąd się bierze ów wymóg – zostanie wykazane dalej. Tymczasem trzeba zauważyć, iż dla Ricoeura zastosowane w publicznej debacie zabiegi argumentacyjne mogą prowadzić do wyniesienia przekonań do rangi „rozważnych” osądów mądrości praktycznej. Natomiast poddane procedurom argumentacji wartości, gdy stają się przedmiotem publicznego konsensu, uzyskują status „kontekstowych powszechników”, obiektów aprioryczno-empirycznych (transcendentalno-historycznych)²⁴. Jest to choćby kazus tzw. praw człowieka.

Zatrzymajmy się w tym właśnie punkcie. Co w gruncie rzeczy oznacza zaprezentowany tutaj model koegzystencji tożsamościowych i aksjologicznych identyfikacji podmiotów przekonań – czy to jednostek, czy wspólnot? Czy ostatecznie nie redukuje on etyki indywidualnych przekonań do moralności odpowiedzialności za zbiorowość ludzką? Czy nie unicestwia konkretnych wartości, z którymi historycznie identyfikują się niektórzy ludzie, na rzecz czysto formalnego imperatywu bezstronności? Czy nie przedkłada zewnętrznej, obcej i opresyjnej, acz uniwersalnej powinności ponad spontaniczne wewnętrzne dążenie i utożsamienie się z jakimś partykularnym dobrem? Czy wobec tego nie kryje w sobie pewnej dozy przemocy i nieufności względem człowieka? Zarzewie potencjalnych konfliktów wydaje się tkwić już w łonie samych wartości za sprawą ich hybrydalnej pozycji historycznych uniwersaliów. Tymczasem wyostrzona w dotychczasowym przedstawieniu opozycja między normatywnym i aksjologicznym punktem widzenia da się zastąpić ujęciem mocniej akcentującym ich komplementarność. W uzyskaniu tej nowej perspektywy pomocne okazują się ustalenia wczesnej Ricoeurowskiej fenomeno-

²³ Por. P. Ricoeur, *Żyć aż do śmierci oraz fragmenty*, przeł. A. Turczyn, Kraków 2008, s. 99–118.

²⁴ Por. tenże, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 477–482.



logii motywacji woli. To w tym przecież motywacyjnym obszarze działają przekonania, które także w późniejszych latach omawiany myśliciel sytuował na poziomie niecałkowicie przenikniętych motywów czy źródeł działania i odróżniał od filozoficznej argumentacji²⁵. Przyjrzyjmy się bliżej tej sferze.

4. Materialno-aksjologiczne aspekty fenomenologii motywacji

Już w swych rozważaniach fenomenologicznych Ricoeur pojmuje wartości jako czynniki motywacyjne działania, lecz zarazem jako takie, które pojawiają się jedynie w historycznie określonych sytuacjach i są nieodłączne od konkretnego motywowanego przez nie działania, od czynnego poświęcenia się dla nich ze strony działającego²⁶. W rezultacie stwierdza się tutaj m.in. dwie prawidłowości. Najpierw tę, iż próżne byłoby czekanie na zmotywowanie woli przez wartości, gdyby ta pierwsza pozostała wobec nich całkiem bierna. Następnie zauważa się, że im powszechniejsza jest sprawa, której dane zaangażowanie dotyczy, tym bardziej uniwersalne okazują się wartości ucieleśniane w tym przedsięwzięciu (nietrudno już tu odnaleźć retrospektywnie załączek koncepcji kontekstowych powszechników). Jeżeli wartości stają się widzialne wyłącznie na miarę ich realizacji w konkretnych, motywowanych przez nie ludzkich projektach, to mówienie w odniesieniu do nich o bezstronności czy obiektywności z pewnością modyfikuje przedmiotowo-empiryczny sens tych wyrażen. W każdym razie ta aksjologiczna optyka czyni bardziej zrozumiałym nieprzekraczalnie hermeneutyczny status naszej ludzkiej kondycji oraz jej przekonaniowe uwikłanie.

Jak wyżej powiedziano, podmiot przekonań i narracyjnej tożsamości jest zarazem uczestnikiem symbolicznego porządku kultury. Wkracza tym samym w wymiar społeczny, w którym na różnych płaszczynach wartościowań dochodzi do konfliktów. Ich uczuciową manifestacją jest subiektywne doznanie mieszania się rozmaitych motywacji oddziałujących na podmiot. Z przyjętego uprzednio punktu widzenia światopoglądowego pluralizmu współczesnych spo-

²⁵ Por. tamże, s. 42-43.

²⁶ Por. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*, Paris 2009, s. 101-106.

łączeństw na specjalną uwagę zasługuje kontrowersja pomiędzy osobistą motywacją jednostki, bazującą na silnych aksjologicznych utożsamieniach, a wymogiem podyktowanym przez formalny społeczny imperatyw bezstronności i uniwersalizacji. W praktyce oznacza to stosowanie się do zasad tolerancji. Taki stan rzeczy obnaża wszelako słabość pluralistycznych społeczności, którym doskwiera niedostatek czy kruchość przekonań. Ów brak lub słabość wychodzi niechybnie na jaw, gdyż nawet jeśli istnieje pewien konsens co do założycielskich tradycji bądź wartości danej ludzkiej wspólnoty, to w ramach owego konsensu zostają one oderwane od swojego przekonaniowego tła, a przez to pozbawione motywacyjnej mocy dostarczającej im uzasadnienia²⁷. Jak zatem zmniejszyć rozdział pomiędzy aksjologią przekonań i obowiązkową neutralnością?

Zdaniem Ricoeura, istotne w tym względzie okazuje się dostrzeżenie w sferze motywacyjnej roli uczuć, a tym samym i ciała. W doświadczeniu wszelkich doznań pośredniczy wszakże ciało, a więc to za jego pośrednictwem pobudzają nas wartości, pośród których znajdują się te związane z przedstawieniami zbiorowymi, jak np. rozmaite nakazy społeczne²⁸. Jednakowoż doznanie tych społecznych imperatywów cechuje się na wskroś niejednoznacznością. Przyjmując bowiem kształt poważania, pewnego prestiżu, zawiera w sobie zarówno aspekt powabu czy pociągania, jak również zobowiązania. Ta uczuciowa dwuznaczność wynika z wyróżniającej społeczne nakazy decentralizacji egotycznej perspektywy, wskutek jej zrównoważenia przez perspektywę kogoś drugiego, kto ma taką samą wartość jak ja, a zarazem stanowi centrum innej perspektywy. I o ile owa decentralizacja może być przeżywana jako poniżająca, o tyle zobowiązanie może ulegać przeżyciowej deprecjacji, nabierając odcienia przymusu. Z drugiej wszelako strony zwykła atrakcyjność może się wznieść do poziomu wezwania. Czyjego? Wezwania ze strony kogoś drugiego, kto ma wartość i kogo brak daje się odczuć; kto potwierdza prymat wartości wspólnotowych nad egocentryzmem wartości witalnych.

²⁷ Por. tenże, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1998, s. 446–447.

²⁸ Por. tenże, *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*, Paris 2009, s. 162–170. Zresztą, według cytowanego autora, wolno się tutaj dopatrywać formalnej analogii do pośredniczącej roli historii w doświadczeniu wartości.



Dopiero intersubiektywność, sieć międzypodmiotowych relacji sprawia, że umożliwiające ją wartości nie tylko zobowiązują, lecz także okazują się pociągające. Niemniej jednak pozostaje otwarte pytanie, do jakiego stopnia wolno jeszcze w tym wypadku mówić w sensie ścisłym o motywacji, skoro ma tu miejsce nie tyle determinacja wolności, co jej spotęgowanie.

5. Formalne aspekty fenomenologii motywacji

Wyartykułowane właśnie spostrzeżenia, sytuujące się w obszarze fenomenologii motywacji, znajdują paradoksalnie dodatkowe potwierdzenie w refleksji, która silnie przeciwstawia sobie czysto racjonalną powinność z jednej strony i uczucia z drugiej. Wzorcową reprezentacją takiego sposobu myślenia jest praktyczna filozofia Immanuela Kanta, w której wiodące pojęcie czystej woli wyklucza z definicji wszelkie uwarunkowania motywacyjne natury empirycznej, w tym pobudki doznaniowe²⁹. A jednak, jak odnotowuje Ricoeur, wyłączenie zmysłowych skłonności poza zakres czystej motywacji zakłada milcząco szerszą fenomenologiczną koncepcję ludzkiej woli, a mianowicie jakąś współmierność między czynnikami wykluczonymi i zachowanymi, ich przynależność do tego samego psychologicznego pola motywacji. Ale wpisanie zmysłowości i uczuciowości w dziedzinę pobudek motywujących wolę stanowi zaledwie pierwszy krok. Równoległe bowiem trzeba przyznać, iż nawet najbardziej racjonalne prawo, imperatyw, jest w stanie pobudzić wolę jedynie za pośrednictwem uczucia analogicznego do uczuć witalnych, tj. szacunku³⁰. Fenomenologia motywacji przekracza zatem opozycję „czystych” czynników formalno-rozumowych i zapośredniczonych przez zmysłowość czynników materialno-aksjologicznych.

²⁹ Zob. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Kęty 2001, s. 14–17.

³⁰ Por. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*, dz. cyt., s. 171–174. Owszem, Kant wprawdzie podkreśla jego charakter *sui generis*, sam wszelako zaznacza jednocześnie jego podobieństwo do skłonności i bojaźni zarazem. Prawu rozumu człowiek poddaje się, co prawda, spontanicznie, gdyż cechuje je autonomia – sam jest jego źródłem – lecz z drugiej strony ogranicza ono jego miłość własną, więc rodzi bojaźń; por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 18–19, przyp. 2.

Pozostaje jeszcze powrócić do zarysowanego wyżej modelu współistnienia przekonań i ponowić pytanie o status wymogu uniwersalizacji norm postępowania: w jakiej mierze niweczy on konkretne, „materialne” wartości poszczególnych osób lub wspólnot w imię formalnie pojętej bezstronności czy światopoglądowej neutralności? Ricoeur sugeruje, że szacunek formalnej reguły uniwersalizacji ma za podstawę „materialną” wartość drugiego człowieka – każdego innego. Innymi słowy, reguła ta zasadza się na przekonaniu, iż żaden zdalny do upowszechnienia racjonalny projekt nie będzie szkodził komuś innemu³¹. Niemniej jednak, wspierając się na tej wartości, nie wyczerpuje się ona ani w zobowiązaniu do uwzględniania nakazów zbiorowości, ani w obowiązku ochrony drugiego z tytułu jego odmienności. Formalna reguła uniwersalizacji norm postępowania jest niesprowadzalna do „materialnych” wartości. Stanowi ona regułę dobrego myślenia – reguluje sam namysł nad wartościami w ten sposób, że zobowiązuje do racjonalnego namysłu, do poszanowania własnej racjonalności. A zarazem ów szacunek dla własnej racjonalności oznacza w rzeczy samej przystanie na „materialną” wartość innego człowieka, skoro postawa ta ukonkretnia się poprzez stworzenie takich warunków deliberacji, aby szacunek dla drugiego mógł dojść w niej do głosu z równą siłą jak przywiązanie do własnego życia. Pozwólmy na koniec przemówić samemu autorowi:

Jedynym „formalnym” obowiązkiem, który wchodzi w obszar motywacji, jest nieprzywzwanie na to, aby rozpiętość motywacji ograniczyła się tylko do wartości „materialnych”, przedstawianych przez pragnienie i bojaźń, oraz utrzymywanie jej w otwartości na największą skalę: „Kiedy dokonujesz wewnętrznego namysłu, weź pod uwagę najwyższe wartości, te, których centrum jest drugi”³².

6. Przykładowe zastosowania wychowawcze

Podsumujmy powyższe rozważania. Rozumienie siebie przez jednostkę lub wspólnotę w kategoriach tożsamości narracyjnej pociąga za sobą silne identyfikacje aksjologiczne oraz przekonania podmiotu

³¹ Por. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*, dz. cyt., s. 174–176. Zob. J. Jakubowski, *Od krytyki etyki powinności do etyki nadziei. Kant w interpretacji Ricoeura*, w: *Immanuel Kant i świat współczesny. W 200. rocznicę śmierci Immanuela Kanta*, red. K. Śnieżyński, Poznań 2004, s. 369–379.

³² P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*, dz. cyt., s. 176 [tłum. R.G.].



owej tożsamości. Pluralizm światopoglądowy współczesnych społeczeństw nasuwa problem współistnienia takich mocnych przynależności, a także ich kooperacji m.in. w dziedzinie wychowania, etyki i polityki. W świetle poczynionych ustaleń wydaje się, iż tzw. etyka odpowiedzialności, nawiązująca do zasady uniwersalizacji społecznych norm działania w oparciu o formalne procedury argumentacji, potrzebuje wsparcia ze strony tzw. etyki przekonania, która dopiero przyczynia się do tego, by prawo poruszało do głębi podlegające mu podmioty. Ale i odwrotnie, reguła uniwersalizacji, chociaż odwołuje się do „materialnej” wartości drugiego człowieka i sama domaga się poszanowania stanowiącego wymóg racjonalności, przekracza przecież płaszczyznę „materialnych” wartości i kieruje namysłem nad nimi. Nakazuje ona uwzględniać innego, a dokładniej te najwyższe wartości, które znajdują się w centrum jego perspektywy.

Jaki etos wychowawczy w obszarze społeczno-politycznym wypływa z tych rozważań dla praktyki, skoro tylko w jej obrębie może dojść do historycznej aktualizacji wartości? Zwróć tutaj uwagę na dwa aspekty zastosowania dotychczasowych ustaleń: 1) sposób pojmowania relacji ludzkiej subiektywności względem zasad czy norm, którym ona podlega, oraz 2) pewien ogólny model wychowania politycznego w duchu pluralizmu.

Narracyjne ujęcie tożsamości jednostek i wspólnot uwydatniło ścisłą korelację zachodzącą pomiędzy silnymi wartościowaniami, dostarczającymi punktów orientacyjnych tak indywidualnym, jak i zbiorowym podmiotom, a silną przynależnością tychże podmiotów, zawsze wytyczaną przez wartości, choćby milcząco. Przeprowadzone rozważania pozwalają z większą ostrością dostrzec wagę przejścia w procesie wychowawczym od postaw czystej legalności, poprzez zaangażowanie moralne, do praktycznej mądrości³³. Odbywa się to z jednej strony na drodze stopniowej interioryzacji norm przez wychowanka, skoro świadome działania formujące osobowość mają charakter normatywny. Przejście owo oznacza wpierw uznanie przezeń porządkującej roli zakazu, roszczenia norm do powszechności, a także ich funkcjonowania zaprowadzającego ład w zbiorowości ludzkiej. Wraz z takim uznaniem można przeciwstawić zewnętrznemu nakazowi osobistą autonomię wychowanka, który sam dla siebie staje się

³³ Por. tenże, *Le Juste 1*, Paris 2005, s. 212–221.

prawodawcą w oparciu o imperatyw uniwersalizacji norm, odwołujący się do wzajemnego szacunku, należnego osobom z tytułu bezstronności. W ten sposób zawiera on również implikacje dialogiczne, akcentowane współcześnie choćby przez Jürgena Habermasa. To jednak nie wszystko, należałoby bowiem zapytać, czy uwewnętrznienie norm stanowi krok wystarczający wychowawczo. Wnioski z koncepcji narracyjnej idą dalej, obejmując także wychowawców. Tym, co omawiana teoria z mocą wydobywa na światło dzienne, jest fundamentalna i nieredukowalna konfliktowość, związana z aksjologicznym tłem przekonaniowym uczestników wychowania. Nieuwzględnianie jej czyni z wszelkich prób prostych aplikacji ogólnych norm do poszczególnych przypadków usiłowania wysoce abstrakcyjne. Czy poszanowanie osób, nieodłączne od reguły uniwersalizacji zasad moralnego postępowania, nie jest w istocie poszanowaniem abstrakcyjnej ludzkości, oderwanej od konkretnych orientacji aksjologicznych, ważnych dla ludzi z krwi i kości? Dopiero w obliczu tak postawionego problemu ujawniają swą produktywność kategorie moralnego osądu sytuacyjnego i praktycznej mądrości, określające stosunek ludzkiej subiektywności do norm na linii ich zastosowania, przykładowo, w dziedzinie wychowania. Chodzi tu najpierw o zauważenie, iż zarówno przywoływana norma, jak i konkretny przypadek jej aplikacji wymagają udziału zabiegów interpretacyjnych i argumentacyjnych, tyleż z uwagi na sporny charakter wyboru odnośnej normy, co na splot historii tworzących dany „przypadek”. To pośrednictwo interpretacji i argumentacji w osądzie sytuacyjnym z jednej strony, jak również fundamentalna konfliktowość silnych wartościowań (w sensie określonym przez Taylora) z drugiej strony, sprawiają, że do głosu dochodzą tutaj przekonania, a świadomość zrównuje się z sumieniem. Przekonanie oznacza przy tym „odwoływanie się do nie zbadanych jeszcze zasobów etyki, danych przed moralnością, ale do których się dociera poprzez nią”³⁴. Zarazem nie jest ono czymś dowolnym, lecz wyrazem tego, co wydaje się najlepsze u kresu dyskusji, w której normy i osoby ważne są jednako³⁵. Powiedziano: u kresu dyskusji, czyli interakcji. W celu skonkludowania praktycznego znaczenia tych uwag dla wychowania zacytujmy Hansa-Georga Gadamera:

³⁴ Tenże, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 585–586.

³⁵ Por. tenże, *Le Juste 1*, dz. cyt., s. 220.

Ktoś doświadczony jako ten, który zna wszelkie podstępny i praktyki i jest doświadczony we wszystkim, co istnieje, nie ma właściwego zrozumienia dla kogoś działającego, chyba że spełnia założenie, iż także on chce tego, co słuszne, że zatem również on jest z innym związany tą wspólnotą. Konkretną postać znajduje to w zjawisku rady w „kwestiach sumienia”. Kto pyta o radę, ten tak samo jak ktoś jej udzielający czyni założenie, że inny jest z nim związany więzią przyjaźni. Tylko przyjaciele mogą sobie nawzajem radzić, względnie tylko rada pomyślana jako przyjazna ma jakiś sens dla tego, komu jest udzielana. Także tu uwidacznia się więc, że kto ma zrozumienie, ten wie i osądza nie jako stojący neutralnie z boku, lecz myśli, niejako również zaangażowany, z perspektywy specyficznej przynależności, która wiąże go z innym. [...] Rozumiejącym nazywamy tego, kto trafnie osądza. Ten więc, kto umie rozumieć, jest gotów zgodzić się na szczególną sytuację innego, i dlatego najczęściej ma skłonność do wyrozumiałości lub wybaczenia³⁶.

Od dialogicznych implikacji przekonań, uwikłanych w silne wartościowania, przejdźmy do propozycji ogólnego modelu pluralistycznego wychowania. Za przykład może tu posłużyć pewien styl uprawiania polityki historycznej. Chodzi w nim o życzliwą wymianę świadectw silnych identyfikacji pomiędzy różnymi podmiotami narracyjnej tożsamości (mogą to być np. zbiorowości ludzkie, jak naród, państwo, mniejszości itp.). Wymiana taka wiąże się najpierw z przyjmowaniem odmienności historii innych. Ale znaczy to dalej, iż każdy podmiot takiej komunikacji winien się wystrzegać petryfikacji własnej opowieściowej perspektywy, poddając ją oddziaływaniu innych. Następnie model ów przewiduje krytyczny stosunek do autorskiej narracji: poddanie jej zabiegom reinterpretacyjnym i zwielokrotnieniu jej wariantów, także dzięki wykorzystaniu opowieści obcych. W ten sposób zabezpiecza się ją przed ryzykiem fundamentalizmu. Wreszcie praktyka wymiany świadectw silnych przynależności ma prowadzić do interpretacyjnego przeobrażania perspektyw czasowych: dookreślenia przyszłości przy udziale niespożytkowanego potencjału przeszłości³⁷. Wynika to z transcendentalno-historycznego statusu samych wartości: ponadhistorycznego charakteru nieunik-

³⁶ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2007, s. 441–442.

³⁷ Por. P. Ricoeur, *Quel éthos nouveau pour l'Europe?*, w: *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, red. P. Kosłowski, Paris 1992, s. 107–116. Zob. tenże, *Tâches de l'éducateur politique (1965)*, w: tenże, *Lectures 1. Autour du politique*, Paris 1999, s. 250–257.

nionych ram pojęciowych dla silnych wartościowań, jak również historyczności konkretnych koncepcji moralnych³⁸. Zaproponowany model, ledwie tu naszkicowany, dopuszcza rozmaite zastosowania, ucieleśniając komplementarność perspektywy aksjologiczno-przekonaniowej i formalno-deontologicznej.

BIBLIOGRAFIA

- Bronk A., *Pedagogika i filozofia: uwagi metafizyczne*, w: *Filozofia a pedagogika. Studia i szkice*, red. P. Dehnel, P. Gutowski, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2005, s. 9–27.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Galewicz W., *Studia z etyki przekonań*, Universitas, Kraków 2007.
- Jakubowski J., *Od krytyki etyki powinności do etyki nadziei. Kant w interpretacji Ricoeura*, w: *Immanuel Kant i świat współczesny. W 200. rocznicę śmierci Immanuela Kanta*, red. K. Śnieżyński, Redakcja Wydawnictw UAM, Poznań 2004, s. 369–379.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.
- Morgan A., *Terapia narracyjna. Wprowadzenie*, przeł. G. Baster, Wydawnictwo Paradygmat, Warszawa 2011.
- Muszyńska E., *Teoria a praktyka wychowania*, w: *Tożsamość teorii wychowania*, red. J. Papież, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2011, s. 99–110.
- Nowak-Dziemianowicz M., *Narracja. Tożsamość. Wychowanie. Perspektywa przejścia i zmiany*, w: *Tożsamość teorii wychowania*, red. J. Papież, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2011, s. 35–51.
- Ricoeur P., *Czas i opowieść 1. Intryga i historyczna opowieść*, przeł. M. Frankiewicz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008.
- Ricoeur P., *Czas i opowieść 3. Czas opowiadany*, przeł. U. Zbrzeźniak, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008.
- Ricoeur P., *Drogi rozpoznania*, przeł. J. Margański, Znak, Kraków 2004.
- Ricoeur P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Éditions du Seuil, Paris 1998.
- Ricoeur P., *Le destinataire de la religion: l'homme capable*, w: *Philosophie de la religion entre éthique et ontologie*, red. M.M. Olivetti, CEDAM, Padova 1996, s. 19–34.
- Ricoeur P., *Le Juste 1*, Éditions Esprit, Paris 2005 (1995¹).
- Ricoeur P., *Le Juste 2*, Éditions Esprit, Paris 2001.

³⁸ Por. P. Ricoeur, *Le Juste 2*, Paris 2001, s. 208–211.



- Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chełstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- Ricoeur P., *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*, Éditions Points, Paris 2009.
- Ricoeur P., *Quel éthos nouveau pour l'Europe?*, w: *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, red. P. Kosłowski, Éditions du Cerf, Paris 1992, s. 107–116.
- Ricoeur P., *Tâches de l'éducateur politique (1965)*, w: tenże, *Lectures 1. Autour du politique*, Éditions du Seuil, Paris 1999, s. 241–257.
- Ricoeur P., *Życie aż do śmierci oraz fragmenty*, przeł. A. Turczyn, Universitas, Kraków 2008.
- Stankiewicz K., *Jestem „inny”, tzn. jaki? Wychowanie patriotyczne w teorii i praktyce edukacji międzykulturowej*, w: *Tożsamość teorii wychowania*, red. J. Papież, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2011, s. 287–297.
- Śliwerski B., *O podstawowym pojęciu teorii wychowania*, w: *Tożsamość teorii wychowania*, red. J. Papież, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2011, s. 13–34.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- Weber M., *Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. A. Kopacki, P. Dybel, Znak, Kraków 1998.
- Węgrzecki A., *Scheler*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975.

ADRES DO KORESPONDENCJI:

Dr Robert Grzywacz
Akademia Ignatianum w Krakowie
e-mail: robert.grzywacz@ignatianum.edu.pl