

Stanisław Cichowicz

Paula Ricoeura szyfry egzystencji

Sztuka i Filozofia 9, 69-88

1994

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

PAULA RICOEURA SZYFRY EGZYSTENCJI

„Poznanie ducha jest czymś najkonkretniejszym i dlatego czymś najwyższym i najtrudniejszym. *Poznaj samego siebie* — ten absolutny nakaz ani w sobie, ani tam, gdzie został on, historycznie rzecz biorąc, wypowiedziany, nie oznacza jedynie jakiegoś *samopoznania* dotyczącego *partykularnych* skłonności i słabostek, lecz oznacza poznanie tego, co prawdziwe samo w sobie i dla siebie, czyli samej *istoty* ducha”.

(G. W. F. Hegel: *Encyklopedia nauk filozoficznych*, III, § 377)

„Duch pojawia się więc tutaj jako doświadczenie *cogitamus*, a nie samego *cogito*. Zakłada on przekroczenie świadomości partykularnej i jednocześnie podtrzymanie jej różnorodności w łonie substancji. W samym sercu świadomości partykularnej odkrywamy jej odniesienie do innych świadomości indywidualnych. Każdy jest dla siebie i jednocześnie dla bliźniego, każdy — aby być sobą — wymaga uznania od innego i każdy winien też uznanie innemu”.

(J. Hyppolite: *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, t. II, s. 311)

„Pan, którego wyrocznia jest w Delfach, nie wyjawia niczego, ani niczego nie tai, tylko daje znaki”. Powyższe słowa tradycja grecka przypisała ongiś Heraklitowi z Efezu, zwanemu Ciemnym (fragm. 96), a dziś podpisuje się pod nimi Paul Ricoeur, rzecznik francuskiej *clarté*¹,

¹ *Curriculum vitae* filozofa podaje — w wielkim skrócie — w tekście *Filozofia i hermeneutyka*, towarzyszącym I i II (poszerzonemu) wydaniu jego *rozpraw o metodzie* pt. *Egzystencja i hermeneutyka* (zbiór ten w wersji z 1985 r. przywoływany będzie w dalszych przypisach pod skrótem EH).

upatruje bowiem w nich archaiczny wariant całkiem współczesnej sentencji: „Symbol daje do myślenia”, którą znalazł na jednej z kart ostatniej *Krytyki*... Kanta i z którą nie mógł przez długi czas się rozstać. Co więcej, heraklitejska przypowieść — bo jest to przypowieść wyrażona zaledwie w kilkunastu słowach² — pokazuje wyraźnie, bez osłonek, że symbol jest — by tak rzec przez analogię do słynnego terminu Jaspersa — „szyfrem egzystencji”; na to wskazuje sakralność jego kontekstu lub konsytuacji oraz zagadkowość jego wymow³ czy przesłania — i to niemal wprost wypowiada sam Ricoeur: „symbol jest czymś, co trzeba odszyfrować”³.

Symbol wymaga tedy od tego, kto się z nim styka, wrażliwości i inteligencji, skoro zakodowany w nim sens staje się dostępny dopiero po odkodowaniu, to zaś niekiedy następuje w trybie natychmiastowym i bezpośrednim dzięki intuicyjnemu aktowi, nieraz wszelako wymaga w trybie pośrednim i zabierającym czas całego procesu refleksyjnego, w każdym razie, w obu wypadkach dochodzi do tego samego, do interpretacji. Odczytanie symbolu dzięki „ruchowi sensu pierwotnego” pozwalającego interpretatorowi „uczestniczyć w sensie ukrytym”, jest równoznaczne z przyswojeniem sobie przezeń „rzeczy symbolizowanej”⁴. Dlatego obcowanie z symbolem jest nie tylko powrotem — w czasie — do pewnego świadectwa i jakiegoś zdarzenia, ale także nawiązaniem — ponad czasem — żywego stosunku z nimi. „Nie jest to stosunek podmiotu do przedmiotu”, przypomina Ricoeur innym filozofom, „lecz jednego bytu historycznego do drugiego bytu historycznego”, zawiązuje się zaś on dosłownie — jak słyhać i widać — podczas i dzięki operacji hermeneutycznej, ponieważ „interpretacja zajmuje się tradycją i sama tworzy tradycję”, przez co (i tym można domknąć teoremat) czy raczej „w ten sposób hermeneutyka odpowiada na istnienie dystansu kulturowego, sama przez się tworząc ciągłość”⁵.

Francuski hermeneuta podejmuje z greckim myślicielem dialog — co prawda chwilowy — bodaj przez wzgląd właśnie na starożytność takiego świadectwa, zwłaszcza gdy idzie ono po jego myśli w stronę semejozy. Ułamki Heraklitejskiego Tekstu zachowują oczywiście w Ricoeurowskim

² Odkrycie to zawdzięczam J. Guíttonowi — por. jego *Ewangelia w moim życiu*. Warszawa 1980, s. 101.

³ EH, 131

⁴ Zob. P. Ricoeur: *Symbolika zła*. Warszawa 1986, s. 18 /pod skrótem SZ w dalszych przypisach/.

⁵ EH, 333.

Dziele także swą bezwzględną wartość; i ono tkwi przecież wewnątrz splotu wielu tradycji, który w Europie nosi miano Filozofii, a który Platońsko-Sokratejskim gestem inauguracyjnym został zadzierżgnięty dwadzieścia pięć stuleci temu i połączył wątek psycho-logiczny, sięgający poprzez orfików pradawnych misteriów dionizyjskich, z wątkiem onto-fizjo-logicznym, prowadzącym przez presokratyków do legendarnego Talesa. Jakoż wracając myślą do swoich źródeł — a źródło w filozofowaniu zawsze rozmija się z początkiem — Ricoeur nie może ominąć Delf, to oczywiste. Zwłaszcza jako uparty czytelnik Marcela i Mouniera oraz Husserla i Jaspersa. Prastara tradycja, której głównym motywem jest świadoma siebie dusza ludzka, prowadzi go do wrót Delfickich, a biorąc ściśle do napisu nad bramą wieszczego przybytku, który jako wypis śmiało może być uznany za hasło tzw. filozofii refleksji⁶, o ile tylko ta posłuży się metodą hermeneutyczną przy realizacji własnego programu. Cóż więc takiego jest w owych słowach *gnothi seauton*? O czym mówi napis na portyku Apollona w Delfach, którego filozoficzności nie omieszkała podkreślić (rylcem Diogenesa Laertiosa w *Żywotach...*, I 40) tradycja grecka, w Talesie upatrując autora? Jak każdy cytat, mówi on coś dopiero wraz z kontekstem, do którego go przytoczono. Ricoeur przytacza do swego Dzieła starożytną sentencję z komentarzem Platona. W dialogu *Charmides* tytułowa postać stwierdza (164 D–E): „Ja po prostu, uważam, że to właśnie jest rozwaga: znać siebie samego. Ja się zgadzam z tym, który w Delfach taki napis położył u stóp Boga. Mam wrażenie, że ten napis pobożny to jest jakby słowo powitania ze strony Boga, skierowane do tych, co wchodzi, zamiast zwyczajnego »ciesz się«. Bo to nie jest właściwe słowo to »ciesz się« i nie należy sobie nawzajem tego zalecać, tylko: rozważ! Więc to Bóg tak się odzywa do tych, którzy wchodzi do świątyni — inaczej nieco, niż się witają. To właśnie miał na myśli autor tego napisu”. I odtąd Ricoeur zaczyna Platona cytować... „I oto mówi Bóg do każdego, który wchodzi, nie co innego, tylko: »Rozważny bądź!« powiada. Trochę zagadkowo się wyraża, jak wieszczbiarz. Bo to: »Poznaj samego siebie!« i to »Rozważny bądź!« to jest jedno i to samo”... a cytuje raz dotąd, a raz jeszcze dalej, gdzie Platon powraca do powitalnego charakteru słów z portyku, wszelako cytat w *Symbolice zła* poprzedza uwaga: „Traktując symbol jako coś objawiającego samowiedzę ją samą, odejmujemy mu jego funkcję ontologiczną, udajemy, że

⁶ Zob. EH, 115–119 i 196–197 oraz P. Ricoeur: *Interpretacja a refleksja: konflikt hermeneutyczny* (dalej w skrócie IR), § *Odwołanie się refleksji do symbolu*.

hasło «poznaj siebie samego» miało charakter czysto refleksyjny, podczas gdy jest to wezwanie zachęcające każdego do poprawy jego położenia w bycie, a mówiąc z grecka — do «bycia rozważnym»⁷, natomiast pisząc *Symbol daje do myślenia* do cytatu dopisuje jeszcze to: „Zatem w końcu jako wskazówka ludzkiego położenia w łonie bytu, w którym człowiek porusza się i istnieje, symbol przemawia do nas; odtąd zadaniem filozofa, którego symbol prowadzi, będzie przerwanie zakłętego kręgu samowiedzy, kręgu subiektywności, odarcie refleksji z przywilejów, wyjście poza antropologię”⁷.

Intencje Ricoeura są jasne, a jego tekst przejrzysty. Bez nich zarówno Delficki nakaz, jak i Platońska wykładnia tracą swój patos, jak to się dzieje między innymi wtedy, gdy grecki tekst zaczyna komentować polski tłumacz. „Przedmiotem rozmowy jest określenie zalety duchowej, którą Hellenowie nazywali *sofrozyne*, a której polski język nie umie nazwać jednym wyrazem. Nie tylko polski, zresztą. Kłopot z wyrazem mają i Francuzi, i Niemcy, i Anglicy, toteż oddają go wieloma różnymi wyrazami w różnych miejscach. Etymologicznie wywodzi się ten wyraz z homeryckiego *saofrozyne*, a to oznacza taką odporność intelektu, że on zostaje cały, nieuszkodzony w swej funkcji, chociażby w nas szalały nawet burze afektów. Zatem jest to, mówiąc po polsku, zdolność do kierowania się zawsze rozumem, a więc roztropne zrównoważenie, jest to i panowanie nad sobą, i umiarkowanie, opanowanie wewnętrzne, wstrzeźliwość, i takt, równowaga wewnętrzna, roztropność, rozsądek, rozważa. Przy tym ostatnim wyrazie wypadaloby przeważnie pozostać w przekładzie polskim, bo on się wydawał najbliższy terminowi greckiemu”⁸. Wieloznaczność pierwotnego tekstu ulega zacieśnieniu we wtórnych wobec niego interpretacjach: znajomość siebie zostaje zrównana z panowaniem nad sobą, a wola wiedzy okazuje się pochodną woli mocy, podczas gdy, zgodnie z zaleceniem wyroczni, troska o siebie miałaby wyzwalać człowieka spod władzy losowych partykularności i pozwolić mu na odnalezienie się w swej konkretnej ogólności ludzkiej, pośród innych jestestw. Tak zdaje się sądzić Ricoeur.

Siła metody hermeneutycznej wspomagającej filozofię refleksji bije w gruncie rzeczy z samych symboli, skoro jej założeniem, założeniem Ricoeurowskim jest, że każdy symbol odkrywa i otwiera jakąś prawdę o człowieku, oraz że dążeniem wszystkich symboli jest włączenie czło-

⁷ SZ, 336 i EH, 74.

⁸ Platon: *Charmides*. Przeł. W. Witwicki. Warszawa 1959, s. 13.

wieka do jakiejś całości⁹. To podwójne i z rozmysłem poczynione założenie ulegnie sprawdzeniu w zainicjowanej przez siebie praktyce praktyce badawczej, w czym ma przypominać Zakład Pascala; w istocie jest także zbliżone do Projektu Talesa, który miał uzyskać potwierdzenie u jego filozoficznych następców w nowo podejmowanej realizacji. Żywi one przez pre- i post-plato-sokratyków przeświadczenie, że wieloraka rzeczywistość stanowi jednorodną całość i że się poddaje poznawczym władzom człowieka, straciło jednak z czasem tak dalece swoją moc zapładniającą, iż nawet myślenie wychodzące od symboli nie jest w stanie sprostać Normie filozoficznej i to w odniesieniu choćby do tak znikomej dziedziny, jak domena ludzka, a cóż dopiero mówić o tak rozległej dziedzinie, jak byt o wielu imionach, który w swej wymowie jest nie tylko niejednoznaczny, ale często także zagadkowy, ba! — wręcz tajemniczy w swym jądrze, tak iż przyrodzone człowiekowi władze umysłowe po prostu zawodzą przy poznawaniu jego różnorodnych przejawów. Obcowanie z symboliką zła nie pozostawia pod tym względem filozofowi najmniejszych wątpliwości. „Każdy symbol daje do myślenia, lecz symbole zła pokazują w sposób przykładowy, że mity i symbole zawsze zawierają więcej niż cała nasza filozofia, oraz że żadna filozoficzna interpretacja symboli nigdy nie przekształci się w poznanie absolutne”¹⁰.

Jeśli chodzi o filozoficzny zakład i praktykę hermeneutyczną samego Ricoeura, probierzem ich owocności są badania prowadzone nad mitami, mądrościami i literaturą pokutniczą trzech starożytnych regionów: Asyry-Babilonii, Grecji i Izraela; analizowane w nich elementarne symbole płamy, zbłądzenia, brzemienia, jarzma oraz mityczne symbole chaosu, zmieszania, upadku, niewoli pozwalają dotrzeć do istnienia ludzkiego od takich ciemnych jego stron, jak zmaza, grzech i wina, je same zaś rozświetlić i uporządkować¹¹. Sprawę z tych dociekań zdaje jego książka *Symbolika zła*. Ricoeura przejęła dogłębnie największa zagadka człowieka, zagadka jego duchowej aktywności, nie nadążającej — by tak rzec — za sobą już to choćby w sferze kognitywnej, już to nawet w sferze wolitywnej. Otóż gdy chodzi o wolę — i to nie o wolę mocy, lecz o niemoc woli — same za siebie mówią i nazwa cyklu, który stanowił zaczątek *Dzieła*, i tytuły książek, co się nań złożyły. Ricoeur zaczął swe badania pod znakiem *Filozofii Woli*,

⁹ EH, 94–95 oraz EH, 74–75.

¹⁰ W moim przytoczeniu EH, 26.

¹¹ Zob. SZ, 335–336.

a pierwszą ich manifestacją był tom *Le Volontaire et l'involontaire* (*Z własnej woli i mimo woli*, wyd. fr. 1950). Manifestacjami dalszymi miał być trzytomowy cykl *Skończoność i wina*, z którego jak dotąd — a zapewne po wsze czasy — zostały jednak ogłoszone tylko dwie Księgi: *L'Homme faillible* (Człowiek ułomny¹², wyd. fr. 1960) oraz wielki cykl hermeneutyczny, wypełniony głównie rozprawami o metodzie. W jego ognisku — jak w oku cyklonu — znalazła się konstatacja: „świadomość jest z początku świadomością fałszywą”¹³, później już spokojnie wypowiediana, lecz za pierwszym razem wygłaszana w duchu — przyjmijmy to tytułem hipotezy — ze zdziwieniem i lękiem. Obie reakcje wydają się naturalne u filozofa, ponieważ rzecz je wywołująca dotyczy innych i jego samego. Filozofa, chłopca i całe narody, w tym człowieka imieniem Paul Ricoeur.

Kiedy przyszła Grekom na myśl Filozofia, zdziwienie w człowieku — a może jedynie ciekawość — budziła różnorodność rzeczy: bóstw i zjawisk, ludzi i życia. Pojawiały się pytania: Co to jest? Dlaczego takie? Skąd to jest? Czy miało być?, a także jeszcze inne, nadrzędne, pytania — chciałoby się rzec, „drugiego stopnia” — o warunki, których spełnienie pozwoli nadać odpowiedziom racjonalność i ścisłość cechujące matematyczne wywody Geometrów, przez ówczesnych Filozofów stawiane i brane za przykład. Toteż i dziś Ricoeur gotów jest mówić o „zdumieniu, o nawet oburzeniu”, w jakie „wprawia zapewne” wielu „przypadkowa konstytucja” tym razem filozoficznej „pamięci”¹⁴; co więcej, podkreśla „ogromną trudność”, z jaką musi uporać się „refleksja”, gdy zaczyna „szukać swojej drogi pośród symboli” należących do „osobnych i przygodnych kultur”, przez swą „nieprzejrystą mowę” narażonych na „wątpliwe interpretacje”¹⁵. Pełna odpowiedzialność samodzielnego myślenia, które docenia i spożytkowuje objawiającą siłę symboli, zmusza hermeneutę do wynoszenia w toku krytycznej, a zarazem twórczej interpretacji, ich mętnego i wie-

¹² Tak tłumaczyłem ten tytuł na tzw. „skrzydełku” obwoluty wydania polskiego *Symboliki zła*, chociaż pierwsze znaczenie wyrazu fr. *Faillible* to „omylny”, lecz drugie to „wybrakowany” (jak podaje *Le Grand Robert de la Langue Française*, t.IV: *Faillible* — adj. — 1265, repris, 1762, var. anc. *fallible, falible, de faillir*, d'après le lat. médiéval *fallibilis* atesté dans les sens „trompeur” /du lat. class. *fallere*/ et „qui fait défaut” /d'un sens tardif de *fallere*, confondu avec *fallire; Faillir*./.../ *Faillir* à /qqch.: action, etc./; vx *Faillire* de /et inf./ *Manquer à, negliger* /ce que l'on faire/.). Brak oryginału, którego nie posiadały biblioteki warszawskie, zmusił mnie do uściślenia dwuznaczności tytułu bez znajomości zapowiadanej przezeń treści.

¹³ EH, 120.

¹⁴ SZ, 26.

¹⁵ EH, 119.

lokształtnego sensu w rejon jasnych i wyraźnych idei oraz na poziom przejrzystego i jednoznacznego języka, przez co pozwala mu kroczyć „na linii, która jest właściwa myśleniu filozoficznemu od jego początków, a którą wyznacza racjonalność i ścisłość”¹⁶. W tej postaci filozofia refleksji jako „filozofia z założeniami”, której „uczciwość” polega właśnie na „wyjaśnieniu” tych założeń i na „podaniu ich za wierzenia, przetworzeniu wiary w zakład i podjęciu starań o odzyskanie stawki” w formie „rozumienia”¹⁷, może z powodzeniem podjąć dręczące człowieka pytania: Kto ja jestem? Dlaczego taki? Skąd ja jestem? Czy jest ze mną jak ze wszystkim? Czy jest tak, jak być powinno?

Podjąc z powodzeniem... podobne pytania... Na to potrzeba wszak zrozumienia, o czym te pytania mówią. A mówią? Kiedy ktoś zadaje je sobie lub innym, mówią o nim, o każdym, kto je wypowiada z niewzruszonym przekonaniem. Pytania takie każdego zachęcają do indywidualnej „refleksji nad sobą”, lecz czy ją umożliwiają? Czy wszyscy pytający, wszyscy z osobna lub razem, wiedzą, „cóż to znaczy: nad sobą? Czyż mamy o tym jakąś wiedzę, choć nie rozumiemy słów «symbol» i «interpretacja»?” — wysunie wątpliwość Ricoeur; i — by ją pogłębić — odpowie: „Owszem, mamy taką wiedzę, lecz jest to wiedza abstrakcyjna, pusta i próżna”. I natychmiast dopowie: „Cóż więc znaczy Refleksja? I co to znaczy, kiedy się mówi o Sobie w refleksji nad sobą?”¹⁸.

Te iście filozoficzne pytania, nadrzędne wobec tylu innych, nieruchomieją pod piórem Ricoeura i wskazują zaledwie kierunek poszukiwań, nie pociągają bowiem za sobą od razu wyczerpującej odpowiedzi — nie dlatego zresztą, by jako wychowanek „szkoły podejrzeń” Ricoeur odraczał — do uprzywilejowanego w swym życiu momentu, gdy rozproszy wszystkie wątpliwości — uznanie ważności również własnych myśli, tu i ówdzie w swych pismach ukazując zaledwie ich zarys, ale raczej dlatego, iż pustkę autorefleksji musi wypełnić historia, aby zwrot ku sobie spełnił się w poznaniu siebie. Dane *in illo tempore* przez greckiego Boga lub Patriarchę filozoficznego starożytnie przykazanie zmusza refleksję do odejścia z zewnętrżności, ażeby w *autou* odnalazło się *ego* (gdy chodzi o grekę) lub (gdy o łacinę) *ego* w *ipse*, i to mimo nieredukowalnego dystansu oddzielającego w refleksji ukryty za jednym i drugim zaimkiem jej podmiot i przedmiot. To odniesienie się

¹⁶ EH, 76.

¹⁷ SZ, 337.

¹⁸ IR, *ibidem*.

podmiotu do samego siebie jako do przedmiotu jest w mowie widoczne dzięki „zwrotności” (gdy chodzi o polszczyznę) czy (gdy w grę wchodzi francuszczyzna) „refleksywności”, oddanej nazwą samego zaimka. Co znaczy taki zaimek? Ano nic, niemal nic! Jego treść wyczerpuje się w jego odniesieniu, inaczej mówiąc, poza deiktyką w jego semantyce jest tylko pustka. Ten sam fenomen oglądany od strony myśli, nie mowy, pozwoli Ricoeurowi poczynić kilka zaskakujących spostrzeżeń. (Jakkolwiek w pewnym momencie, być może pod wpływem anglosaskiej praktyki filozoficznej, on sam zmieni perspektywę noetyczną na gramatyczną, dla uwypuklenia etycznego aspektu zjawiska, prawdopodobnie ulegając perswazyjnej sile Emmanuela Lévinasa, tym razem.) Albowiem gdy refleksja przemienia się w autorefleksję, a jej ludzki podmiot w jej przedmiot dzięki przyrodzonej mu mocy samozwrotności, okazuje się, jak to Ricoeur raz po raz podkreśla, że operacja: „myślę, więc jestem” — jest równocześnie ustanowieniem aktu i bytu, a to samoustanowienie jest właśnie refleksją dokonującą się poza oczywistością psychologiczną lub intuicją intelektualną czy wizją mistyczną. Prawda samoustanowienia: *jestem, myślę* jest prawdą, która sama siebie ustanawia, a która nie może być ani sprawdzona jak fakt, ani wydedukowana jak wniosek, jest prawdą w porządku refleksji filozoficznej pierwszą, co odkrył Kartezjusz. Jest to wszakże prawda równie pusta i jałowa, jak oczywista i niepodważalna, prawda poczucia, lecz nie przedstawienia, co Kartezjuszowi wytknął Malebranche. Może ona jak apercpcja ego towarzyszyć wszystkim jego przedstawieniom, lecz nie jest wcale dla niego formą poznania siebie, na co uwagę zwrócił Kant. Ustanowienie siebie nie jest czymś danym, lecz czymś zadaniem, skoro nie posiadam — przez wiedzę, przez władzę — z początku tego, czym jestem, skoro to na pustynnym bezkresie mej nieobecności dochodzi do aktu ustanawiającego, czyli „sądu tetycznego”, jak go nazwał Fichte; jak zaś jego kontynuator, Jean Nabert zalecał, dzięki refleksji trzeba ustanawiać siebie w złożach własnych dzieł, trzeba przywłaszczyć sobie, przyswoić, odzyskać akt istnienia za pośrednictwem krytyki, która nie jest już uzasadnieniem nauki i powinności, ale rozszyfrowaniem znaków pozostawionych w świecie przez ten akt istnienia. Ricoeur daje próbkę tej krytycznej, historycznej, konkretnej refleksji w *Symbolice zła*, niemniej wedle niego zakres jej operacji jest nieporównanie szerszy, bo skoro *ego, ego cogito* ma być uchwycone w zwierciadle dokumentów własnego życia, to ta prawda, jego prawda, „musi być «zapośredniczona» przez przedstawienia, działania, dzieła, instytucje, pomniki, które ją obiekty-

wizują¹⁹. Takie to są te podstawy, filozoficzne podstawy, na których się wspiera Ricoeurowska hermeneutyka. Odkroczenia...

Jakoż teraz i filozof, i jego czytelnik wiedzą, że odpowiedź na pytanie o siebie w przeciwieństwie do pytania o refleksję, na które ten pierwszy odpowiada swoim *Hauptwerk* oraz *rozprawami o metodzie*, wymaga czasu — nie tylko tego, który się dokonał wraz z historią jakiegś ludzkiej zbiorowości i będzie dokonany wraz z historią jakiegoś osobniczego *ipse*, lecz także tego, który pochłonał obiektywne badania dokumentów upamiętniających pierwszą historię oraz subiektywne badania ekspresji znaczących tę drugą. Dlatego to ktoś spytany o siebie może odpowiedzieć: „Ja to cała historia!” — i spróbować opowiedzieć o sobie; do czego wszakże odnosi się okazjonalny zaimek zwrotny w tych swoich formach deklinacyjnych: „siebie” i „sobie”, gdy w grę wchodzi jego powszechny użytek? Czy to, iż każdy może z powodzeniem posłużyć się tą częścią mowy, świadczy o tym, że gdzieś po stronie sensu lub rzeczywistości kryje się za nią jakaś powszechność czy też ogólność konkretna wyznaczająca wspólny zakres poszczególnym *ipse*? Ona to przecież sprawia, że symbol, wyrocznia, Bóg przemawiają do wszystkich razem i do każdego z osobna, że takie przestanie do wszystkich i dla każdego jest zawsze gestem, głosem, znakiem *pro me*! Czy ta powszechnie ważna prawda „jestem sobą” ma być równie pusta, jak prawda innych sądów tetycznych, i wypełnić ją ma dopiero sens dokonań własnych, a nawet cudzych we wspólnym zakresie? Czy tak mniema Ricoeur? Mówi przecież: „Proponując związanie mowy symbolicznej z rozumieniem siebie, chcę spełnić najgłębsze życzenie hermeneutyki. Każda interpretacja dąży do przewyciężenia oddalenia, dystansu między minioną epoką kulturalną, do której należy tekst, a samym interpretatorem. Przewyciężając ten tekst, stając się kimś współczesnym tekstowi, egzegeza może przyswoić sobie sens: wbrew jego obcości chce oddać jego swoistość, a więc uczynić go swoim własnym sensem; dąży zatem do poszerzenia rozumienia samego siebie poprzez rozumienie drugiego. Każda hermeneutyka jest w ten sposób *explicite* lub *implicite* rozumieniem siebie samego na okężnej drodze rozumienia drugiego²⁰. W innym miejscu i czasie, raz jeszcze to samo, ale bardziej wyraziście i zwięźle: „Najkrótszą drogą, która wiedzie ode mnie do mnie; jest myśl innego²¹”.

¹⁹ EH, 116.

²⁰ EH, 195–196.

²¹ *Nie przewycięża się nigdy niczego. Rozmowa z Pauliem Ricoeurom*. „Prezentacje” 1983, nr 9, s. 20.

Wraz z innymi ku sobie... Zgoda... Ale w jakiej mierze? Inni beze mnie to *oni*, ja wraz z nimi to *my*! Z jednej strony dyskryminacja, z drugiej strony identyfikacja... Co jest tego podstawą? Konkretna powszechność..., a raczej ogólność? Czy też coś całkiem innego...

Otóż przy omawianiu symboliki zła, a zwłaszcza szczególnego charakteru grzechu, Ricoeur sięga po termin heglowskiej proveniencji, *le concret universel*, oddany po polsku w tym pozaheglowskim kontekście przez wyrażenie „konkretna powszechność”, choć we francuskich przekładach Hegla jest odpowiednikiem *das konkret Allgemeine*, który oznacza konkretną ogólność, znamionującą „życie, Ja, ducha, absolutne pojęcie”²², Boga klasycznego w jego „wiedzy i woli” oraz jego „radę lub rozkaz objawiony w orzeczeniu wyroczni”²³, a nawet „punkt widzenia” „sfery politycznej”²⁴. Podobną rzecz odkrywa Ricoeur w hebrajskiej pobożności demaskującej „równocześnie i osobisty, i wspólnotowy wymiar grzechu”, „złe «serce» każdego z osobna”, które „jest równocześnie złym «sercem» wszystkich razem”, owo „swoiste *my*, «my, grzesznicy»”, które „jednoczy całą ludzkość w jednej niepodzielnej widnie”, a więc „coś, co wychodziło poza czyny, zarówno jednostkowy, jak zbiorowy, dla przykładu wybór, którego każdy dokonywałby za wszystkich i wszyscy za kogoś jednego”; odkrycie to pozwala Ricoeurowi wyciągnąć ten wniosek: 1. „I właśnie dlatego, że wyznanie grzechów zawierało tę potencjalną uniwersalizację, możliwy był mit adamiński. Dzięki nazwaniu Adama człowiekiem mit wydobywa na jaw i rozwija tę konkretną powszechność ludzkiego zła”. 2. „Ta kronika pierwszego człowieka dostarcza symbolu konkretnej powszechności, wzorca człowieka wygnanego z królestwa, wzorca zła, które się zaczyna. W Adamie jesteśmy czymś jednym i wszystkim; mityczna figura pierwszego człowieka skupia w źródła dziejów wieloraką jedność człowieka”²⁵.

„Człowiek ten z kolei — doda jeszcze Ricoeur — streszcza się w jednym geście: wziął jabłko i je zjadł ... i stało się zło po wsze czasy”. Czy ta mityczna figura człowieka jest symbolicznym odpowiednikiem ludzkiego *ipse*, w tym przypadku takiego, jakie się spotyka u wszystkich jednostek popełniających przynajmniej raz jeden w życiu grzech i zło, a więc ponadkulturowego powszechnika, wyrażanego przez każdą

²² G.W. F. Hegel: *Logika*. Warszawa 1968, s. 394.

²³ G.W. F. Hegel: *Estetyka*. Warszawa 1966, t.II, s. 52–53.

²⁴ G.W. F. Hegel: *Zasady filozofii prawa*. Warszawa 1969, s. 299.

²⁵ SZ, 297 i 230.

z nich z osobna w mowie za pośrednictwem zaimkowo-zwrotnych form „się”, „siebie”, „sobie”, „sobą”? W każdym razie mówiące o grzechu i złu symbole i mity, teksty religijne i świeckie pozwalają człowiekowi lepiej zrozumieć się i poznać, gdy na ich tle rozpatruje własne uczynki i gdy wyniki tego przeglądu zgoła nie służą jego zbudowaniu, pozwalają wejrzeć w głąb swego „się” i dostrzec tam grzeszność i zło, które w to *ipse* wpisały jego *malefacti* niczym szatańskie *res gestae* na stałe. Czuć s i ę złoczyńcą pod cudzym spojrzeniem, widzieć s i ę grzesznikiem w czyichś oczach... oto przygnębiający rezultat swoistej hetero-autodydaktyki, czyli zdobywania samowiedzy na cudzych przykładach, na przykładzie innych. Ustanawiane refleksyjnie „się” niczym *tabula rasa* zapisywane jest w czasie i z czasem przez historię własną kogoś mówiącego *ja* o podmiocie składających się na nią poczynań, uczynków i czynów. Przejście od *ipse* do *ego* — od „się” do „ja” — jest możliwe dzięki odpowiedzialności.

Ricoeur spróbował opisać to przejście pod koniec lat osiemdziesiątych (na zorganizowanym w Royamont i poświęconym Indywidualium kolokwium) w odczycie mającym „za horyzont... pojęcie siebie samego”²⁶. Za punkt wyjścia posłużyło mu stwierdzenie Louisa Dumonta z dodatku do jego *Essais sur l'individualisme*: „jednostka oznacza «niepodzielny okaz gatunku ludzkiego, taki, jaki się spotyka we wszystkich społeczeństwach». Jest to więc powszechnik kultury. W sensie etycznym oznacza «byt niezawisły, autonomiczny (...) nie społeczny, taki, jaki się spotyka w naszej nowożytnej ideologii człowieka i społeczeństwa»”. I to stwierdzenie stało się punktem wyjścia Ricoeurowskich rozważań, a ich pierwszym krokiem pewne uściślenie: „jednostka jest nie tylko niepodzielnym okazem gatunku ludzkiego, lecz także okazem każdego gatunku w logicznym sensie terminu”. Jako okaz ludzkości i człowieczeństwa wyróżnia ją spośród innych choćby wymiana znaków: „rozmowa wyróżnia jednostkę ludzką spośród jednostek w ogóle przez wzgląd na *mówię, że...*, *twierdzę, że*”. Krok następny polega na tym: „wydobyć *ja* z *mówię, że*, żeby otrzymać *powiedzieć ja*”. Operacja nie jest już związana z ujednostkowieniem, lecz z utożsamieniem, i zmusza do udzielenia sobie odpowiedzi na pytanie: „w jaki sposób ktoś utożsamia się z sobą mówiąc *ja*”. Pośród najbardziej doniosłych „aktów wypowiedzi”, najlepiej oddaje podobną autoidentyfikację „obietnica”,

²⁶ Wszystkie cytaty w tym akapicie pochodzą z referatu P. Ricoeura *Individu et identité personnelle* ogłoszonego w *Sur l'Individu* (Colloque de Royamont). Ed. du Seuil, Paris 1987, s. 54–55 i 66 oraz 71.

której „funkcja polega na tym, że to *ja sam* się angażuję”. Wraz z obietnicą następuje „samoustanowienie” „podmiotu imputacji”, a podmiotem tego „aktu” jest „podmiot odpowiedzialny”. I to wszystko! „W tym stadium mamy już do czynienia z jakimś *się*, z sobą samym”. Czy rzeczywiście wszystko? Etyczny ton pobrzmiwający w pewnych dokumentach, które udostępnia mowa, zmusza do zastanowienia się nad ich gramatyczną stroną. Otóż „pytanie *кто?* (...) dopuszcza odpowiedź dla dowolnej gramatycznej osoby: «Kto to zrobił? — Ja, ty, on (ona) ono!». Tym sposobem pytanie *кто?* otrzymuje odpowiedź *ja* w przyznaniu się, odpowiedź *ty* w oskarżeniu, odpowiedź *on (ona) ono* w opisie narracyjnym. Od tej właśnie strony dochodzimy pierwszy raz wprost do problematyki siebie (łacińskiego *ipse*, niemieckiego *Selbst*, angielskiego *self*). Dwojaki jest sens tej zaimkowej zwrotności: w pierwszym „wypowiedź odzwierciedla wypowiedzenie”, a w drugim, bardziej ważkim z uwagi na cel dociekań, „wypowiedzenie odzwierciedla wypowiedzającego”. Wszelako w tej szczególnej wypowiedzi, jaką będzie obietnica, jest mowa o *ja* i o *innym*. „Obiecać to umieścić siebie samego pod zobowiązaniem zrobienia tego, o czym mówi się dzisiaj, a uczyni jutro. Stosunek do kogoś innego jest tutaj czymś oczywistym w tej mierze, w jakiej zawsze obiecuję coś komuś innemu i to ktoś inny może wymagać, bym dotrzymał obietnicy; mówiąc bardziej dosadnie, to on liczy na mnie i oczekuje, że będę wierny własnej obietnicy. Z tego tytułu obietnica świadczy o tym, co nazwę mocną samoosobnością (*ipséité*), konstytuowaną przez zachowywanie siebie (*soi*) wbrew odmianom serca, a nawet zmianom intencji”. Tak więc ktoś inny jest nie tylko świadkiem, lecz i adresatem, nie tylko adresatem, ale także świadkiem tego „zaangażowania siebie w siebie”. Moment „*dla kogoś innego*”, zwrot ku innemu jest czymś „właściwym mocnej samosobności”, ludzkiej *ipseitas*.

Ustanawianie siebie idzie u człowieka w parze z uznaniem innych. Od *ja* do *on* jest tylko krok, który czyni m n i e odpowiedzialnym za n i e g o . I drugi krok od *ja* do *my*, zwracający n a s nawzajem ku s o b i e . Moment czysto egzystencjalny, powie ktoś, a zarazem refleksyjny; dany każdemu, co więcej, każdemu zadany. I to zadanie — jak wiele innych — ludzi jednoczy; podejmując je, spełniając je każdy z osobna realizuje się, urzeczywistnia własne *się*; robi to po swojemu, najczęściej jeden przez drugiego. Cudze doświadczenia uzupełniają własne, gdy znajdują wyraz w przestworze współistnienia i gdy jakieś istnienie poszczególne s o b i e je przyswoi. Przywłaszczyć, przys-

woić, odzyskać... Spośród tych określeń, które Ricoeur często jednym tchem wymienia, a które ciążyą ku trzem różnym polom semantycznym, pierwsze i ostatnie mogą razem znajdować się w jednym szeregu dzięki swoistej mediacji terminu środkowego. Kto sam nie jest sobie znany, kto nie panuje nad sobą samym, ten musi samemu poznać się lepiej, musi choćby dzięki samowiedzy zdobyć większą władzę nad sobą. Wysiłek przyswojenia siebie sobie — zarówno kognitywny jak wolitywny — polega na przywłaszczaniu sensu i odzyskiwaniu bytu, przede wszystkim, kiedy to podejmuje się możliwości wskazane przez innych i je urzeczywistnia po swojej myśli na własną odpowiedzialność. Dzieje się tak właśnie w toku tzw. twórczej interpretacji czy też odkrywczej lektury, ale to nie tylko symbole i teksty dają obcującym z nimi ludziom do myślenia, podobne wskazówki zawierają i inne kulturowe istności, tyle że nie wymierzone w ten sam sposób w odbiorcę, jak wypowiedzi ustne i pisemne. Takie wskazówki są — chciałoby się rzec — mgliste we wszystkich przypadkach, w prawie wszystkich, bo są wypowiedzi z personalnie, indywidualnie określonym adresatem. Symboliczne wypowiedzi wyroczni należą do tego rodzaju, lecz ten, dla kogo są przeznaczone, może pojąć opacznie ich zagadkowe przesłanie, a znów teksty prozaiczne, jednoznaczne, niczego aż tak konkretnego mieć w swojej treści nie mogą, ponieważ nie określają do końca tożsamości adresata. Nawiązując do ontologii skotystowskiej można by rzec, iż żadna wypowiedź, żaden tekst, żadne dzieło nie biorą pod uwagę *haecceitas* odbiorcy, uwzględniana jest tylko czyjaś możliwa obecność, lecz już nie czyjś indywidualny los, tak iż czytelnik *Żywotów* Plutarcha nie dowie się z nich, czy również dla niego *navigare necesse est*.

A zatem dlaczego twierdzi Ricoeur, że „tekst jest zapośredniczeniem, poprzez które rozumiemy siebie samych”²⁷?

Otóż w tekście „wchodzi na scenę” podmiotowość czytelnika i ulega przedłużeniu „podstawowa cecha wszelkiej wypowiedzi — to, że jest adresowana do kogoś”. Tutaj atoli — nie tak, jak w dialogu, kiedy to „osoba z naprzeciwnika” „jest dana wraz z sytuacją wypowiedzi” — osoba ta jest stwarzana. Przez dzieło! Dzieło zdobywa sobie swoich czytelników, ustanawia własnego podmiotowego partnera, wyznacza diametralną wobec własnej pozycję czekającą na zajęcie... „Powie ktoś, że jest to problem dobrze znany w najbardziej tradycyjnej hermeneutyce: jest to problem przywłaszczenia czy też przyswojenia (*Aneignung*)

²⁷ Wszystkie cytaty w poniższym akapicie zostały wzięte z tekstu zamieszczonego w zbiorze P. Ricoeura: *Essais d'herméneutique II*, Ed. du Seuil. Paris 1986, s. 115–117.

lub przystosowania (*Anwendung*) tekstu do obecnej sytuacji czytelnika. Ja także to tak rozumiem”, wyznaje Ricoeur. I kontynuuje: „Przyswojenie jest przeciwieństwem współczesności i kongenialności; jest zrozumieniem poprzez dystans, zrozumieniem na odległość. Jest następnie przyswojenie uprzedmiotowieniem, obiektywizacją charakteryzującą *dzieło*”. Wciąż jednakże nie wiadomo, ku czemu w sobie odbiorca zwraca wchłaniane w siebie dzieło. Nie liczy się już na tym etapie operacji autor, nie liczy się jeszcze mglisty nadal adresat. Co więc? Sens! Znaczenie kulturowe i orientacja egzystencyjna. Nadłożona droga. „W przeciwieństwie do tradycji *Cogito* i roszczeń podmiotu”, tych, które pobrzmiwają w dumnych deklaracjach *poznać się, poznać siebie samego*, należy stwierdzić, iż rozumiemy siebie tylko drogą okólną prowadzącą poprzez znaki dawane przez ludzkość i złożone w twórcach kultury”. W tych znakach jest wszakże — powiedzieliby ktoś jeden — tylko konkretna ogólność lub — oponowałby ktoś drugi — bezosobowa powtarzalność zdarzeń, zwłaszcza gdy i to, i to osiąga — poprzez ekspresję, poprzez kulturę — zakres, rangę ogólnoludzkiej konstytucji. „Cóż wiedzielibyśmy o miłości i nienawiści, o etycznych uczuciach oraz w ogólności o tym, co nazywamy sobą, gdyby nie dochodziło do mowy i nie było to artykułowane przez literaturę?” Pogrążony w mowie — tylko rzecz: po uszy, a Ricoeur za Heideggerem tak mówi, rzecznik słuchania — i zatopiony w literaturze — czyta i czyta, sam, i innych nakłania — ma tylko to? Ten człowiek? Czy nosi imię *P. Ricoeur* czy jakiegokolwiek inne? M. O., dla przykładu... Otóż ma on to „się”, to *ipse*, którego ogólna konkretność, a więc powszechność pozbawiona dogłębnej indywidualności, wspomnianej *haecceitas*, nie jest zabarwiona etycznie, ale ontologicznie, ontycznie i egzystencjalnie²⁸. A tak naprawdę cóż ma ten człowiek, gdy obcuje z tekstem, z wypowiedzią innych ludzi? Ma on naprzeciw siebie „to, co Gadamer nazywa «rzeczą tekstu», a co ja nazywam tutaj «światem dzieła»”. W sofistycznym (Retoryczno-Filozoficznym) zapędzie rzuci Ricoeur na szalę własne *ja* pisząco-czytające: „To, co sobie ostatecznie przyswajam, to propozycja świata; nie jest ona *za* tekstem, tak jak byłaby *za* nim ukryta intencja, lecz *przed* nim jako to, co dzieło rozwija, odkrywa, ujawnia. Odtąd rozumieć to *rozumieć siebie przed tekstem*, wobec tekstu. Nie tyle narzucać tekstowi swą własną skończoną zdolność rozumienia, ile sa-

²⁸ Zob. EH, 320: „W tym sensie Heidegger ma rację, gdy powiada — analizując pojęcie *Verstehen* w *Sein und Zeit* — że w wypowiedzi tym, co pojmujemy najpierw, nie jest ktoś drugi, lecz jakiś projekt, to znaczy zarys nowego bycia-w-świecie”.

memu wystawiać się na tekst i przejmować od niego własne się o wiele bardziej rozległe, które byłoby propozycją istnienia, odpowiadającą w sposób najbardziej właściwy propozycji świata". Egzystencyjna powtarzalność odzwierciedlana refleksyjnie w samowiedzy nabiera tedy poprzez ewentualność siebie samej znamion heglowskiej ogólności. Na tym wszelako nie koniec. „Należy wszakże pójść jeszcze dalej: tak jak świat tekstu jest realny tylko w tej mierze, w jakiej jest fikcyjny, tak samo trzeba powiedzieć, że podmiotowość czytelnika dochodzi do siebie o tyle, o ile ulega zawieszeniu, derealizacji, potencjalizacji i to z tego samego tytułu, co świat rozpostarty przez tekst". Czytelnik musi porzucić marzenia; żyjąc wśród znaków na ziemi nie może o większości z nich powiedzieć: oto są, *pro me* — raczej już to: są *pro meum ipse*; heurystyczna fikcja okazuje się grą, w której wygrać lub przegrać może tylko jego *ja*. „Lektura wprowadza mnie w imaginacyjne wariacje *ego*. Metamorfoza świata, którą niesie gra, jest również ludyczną metamorfozą *ego*". I cóż? Ano, „metamorfoza *ego*, o której mowa, implikuje moment najwyższego zdystansowania się: siebie do siebie; zrozumienie jest tyleż wywłaszczeniem, co przyswojeniem; krytyka złudzeń podmiotu na marksistowską i freudowską modłę może więc, nawet musi być włączona do zrozumienia siebie”.

Nie jest to konkluzja aż tak zaskakująca w tak zaawansowanej fazie dociekań hermeneutycznych u kogoś, kto terminował w „szkole podejrzeń”, kto już w tytule swej pracy podkreślał ułomność, a w szczególności omylność człowieka, dla kogo ludzka świadomość jest zawsze z p o c z ą t k u fałszywą świadomością, komu ten rozróż, rozdźwięk, „diaspora” jako „tajemnica”²⁹ każe nakładać drogi... Przyjmowanie za własne sensów wyłonionych cudzym doświadczeniem wymaga daleko posuniętego krytycyzmu. Hermeneutyka musi być — nade wszystko wobec ekspresji — krytyką w sensie epistemologicznym. Wiarygodność dokumentów życia przestaje być problemem w toku praktyki badawczej.

Teksty mogą być skażone błędem, ponieważ autor jest kimś omylnym — nie mówiąc o przypadkach, gdy ludzi siebie i innych, lub gdy po prostu kłamie. Symbole wydają się wolne od piętna błędu. I to nie tylko dlatego, iż *ego* nie może poszczycić się ich autorstwem; oprócz genezy przyczyną tego byłaby właściwa im natura. Tak mówi o tym Paul Tillich, inny znawca przedmiotu: „Ostateczna troska człowieka musi wyrażać się w sposób symboliczny, bo tylko język symboliczny potrafi

²⁹ Por. EH, 118.

wyrazić to, co ostateczne. (...) Wspólną cechą charakterystyczną symboli i znaków jest to, że wskazują one na coś innego, czym same nie są. (...) Istotne jest to, że znaki nie odsyłają do rzeczywistości, do której odsyłają, przeciwnie niż symbole. Toteż znaki można zastępować dla większej wygody lub ze względu na ich umowny charakter, symboli natomiast zastępować nie można. Prowadzi to do drugiej cechy charakterystycznej symbolu: uczestniczy on w tym, do czego odsyła (...). Trzecią cechą charakterystyczną symbolu jest to, że ujawnia on poziomy rzeczywistości skądinąd przed nami zakryte. (...) Czwarta właściwość symbolu polega na tym, że nie tylko otwiera on przed nami wymiary i elementy rzeczywistości, które w przeciwnym razie pozostałyby niedostępne, lecz także toruje drogę wymiarom i elementom naszej duszy, które odpowiadają owym wymiarom i elementom rzeczywistości. (...) Symboli nie można stworzyć naumyślnie — oto ich piąta właściwość. Wyrastają one z jednostkowej bądź zbiorowej podświadomości i nie mogą funkcjonować bez ich zaakceptowania przez podświadony wymiar naszego bytu. (...) Szósta i ostatnia cecha charakterystyczna symbolu wiąże się z tym, że symboli nie da się wymyślić. Pojawiają się one i umierają tak jak żywe istoty. (...) Symbole nie pojawiają się dlatego, że ludzie usilnie ich pragną, ani nie umierają z powodu krytyki naukowej bądź praktycznej. Znikają dlatego, że nie wywołują już odzewu w zbiorowości, w obrębie której znalazły swój pierwotny wyraz³⁰. Tyle Tillich — pamiętajmy — tytułem hipotezy. Powyższa charakterystyka symbolu, dokonana przez niemieckiego teologa, zbiega się w treści oraz we wnioskach z kryteriologią symbolu, podaną przez francuskiego hermeneutę, co jednak nie wzmaga argumentacyjnej siły jednej i drugiej. Brak mocnej teorii symbolu czyni do pewnego stopnia problemem jego wykorzystanie w filozofii egzystencji, problemem narzucającym praktyczne rozstrzygnięcie w formie zakładu: *wygram lub przegram*. Symbole przez to, że są traktowane jak słowa wyroczeni, jak *s z y f r y e g z y s t e n c j i*, wzbudzają posłuch. Pośród znaków, jakie życie ludzkie daje sobie nieprzerwanie i do których nawiązuje z uporem, symbol jest szczególnym powiadomieniem; bliższy metaforze — przez właściwą jej atrybucję bycia *jako*³¹ czegoś — niż deskrypcyjnym tekstem, odsłania więcej i głębiej — dzięki tej samej heurystycznej fikcji — niż ona; wszelako podobnie jak te wypowiedzi, gdy są oderwane od

³⁰ P. Tillich: *Dynamika wiary*. Poznań 1987, s. 62–63.

³¹ Zob. P. Ricoeur: *Jakie założenia znamionują tradycję filozoficzną, do jakiej należą...* (zakończenie).

sytuacji dialogicznej, zarysowuje nowe bycie–w–świecie. Tylko możliwe i dlatego nowe. Jego aktualizacja wymaga od kogoś jego przyswojenia, bez którego nie do pomyślenia jest rozwój siebie, ponowne ustanowienie siebie na nowo. A do pomyślenia tego zachętą jest symbol... i tekst, i metafora.

Hermeneutyka w mocnym sensie tego słowa — a więc gdy przemienia się w filozofię, w filozofię człowieka mówiącego, rozumiejącego i istniejącego — musi nie tylko zająć się analizą różnych form ekspresji (jak to zrobił Ricoeur z biegiem lat w odniesieniu do symbolu, metafory i tekstu), ale (na co już przed ćwierćwieczem zdobył się sam Ricoeur) również wskazać filozoficzny pożytek takiej analizy dla refleksji oraz dla reflektującego się tym sposobem człowieka. W ramach filozofii refleksyjnej, jakby to sam Ricoeur określił, albo w ramach antropologii filozoficznej, jakby powiedział ktoś inny, ten pożytek daje się opisać w języku ontoepistemologicznym i uchwycić równocześnie na płaszczyznach ontycznej i etycznej, kiedy to filozof niejako w ostatnim słowie przed postawieniem po nim wielomównych trzech kropek, doprowadza czytelnika do najwyższego hermeneutycznego wtajemniczenia: „Refleksja jest przyswajaniem sobie poprzez dzieła naszego wysiłku, podejmowanego dla istnienia oraz naszego pragnienia bycia — poprzez dzieła, które świadczą o tym wysiłku i o tym pragnieniu”³². Jakby człowiekowi zawsze chodziło o siebie i zawsze musiał się uczyć siebie od innych, pokonując własną ułomność objawianą faktem, że nie jest znany sobie i nie jest panem siebie, nie tylko z początku swojej historii, ale niejednokrotnie również do końca...

Wola bycia, o której przed Ricoeurem mówił Spinoza, a przed Spinozą jeszcze wcześniej Chryzyp, widoczna w podejmowanym co chwila od nowa i stale narastającym wysiłku istnienia, odkrywa człowiekowi nicność, która tkwi w samym sercu jego egzystencji jako brak, potrzeba i żądanie, która czyni z jego wysiłku pragnienie. „W tym właśnie miejscu filozofia refleksji odnajduje i bodaj ocala platoński pogląd, że źródłem poznania jest *Eros*, pożądanie, miłość, oraz pogląd spinozjański, że jest nim *conatus*, wysiłek. Wysiłek ten jest pragnieniem, ponieważ nie jest nigdy spełniony, natomiast pragnienie to jest wysiłkiem, ponieważ jest afirmującym ustanowieniem jednostkowego bytu, nie zaś po prostu brakiem bycia. Wysiłek i pragnienie są dwiema stronami ustanawiania Siebie w pierwszej prawdzie: *jestem*”³³. W ten

³² EH, 197.

³³ IR, *ibidem*.

sposób Etyka splata się z Ontologią przybierając kształt Ontogenii. Etyką nazywał Spinoza proces, przez który człowiek przechodzi od zniewolenia do wolności i uszczęśliwiającego go błogostanu. Rzeczą etyki określa Ricouer „ponowne podjęcie wysiłku istnienia” i u jej korzeni kładzie „afirmację bytu w obliczu braku bytu”³⁴. Rzeczą etyki — taka parafraza nasuwa się sama — jest hermeneutyka. Ricoeurowska.

Dzięki takiej parafrazie wiadomo już, „dlaczego z chwilą pojawienia się symboli (...) pojawiają się hermeneuci, czyli ludzie, którzy próbują nas zmienić, nauczyć nas pojmować sens”³⁵. A jak również wiadomo, hermeneuta pojawia się w czasie biedy — naszej ludzkiej, bo duchowej: „Hermeneutyka wkracza bowiem tam tylko, gdzie zakłócony został proces porozumienia między ludźmi i porozumienia z samym sobą” — tak uzasadnia swoje zajęcie inny z biegłych w sztuce interpretacji³⁶. Czy rzeczywiście w czasie takiej biedy hermeneuta staje się kimś niezastąpionym, przynajmniej wśród filozofów, kto autorytetem swym dorównuje (w murach *Templum*) kapłanowi lub psychoanalitykowi (w sferze *profanum* poza jej murami)?

Filozoficzna hipoteza francuskiego Metodologa Interpretacji jest urzekająca dla wielu, ale też dla wielu uciążliwa przy praktykowaniu jej w formie pascalowskiego „zakładu” — nie tyle przez to, że jest aż tak pracochłonna, ile dlatego, iż bynajmniej nie rozprasza lęku o los samej stawki. *Wraz z innymi ku sobie!* To altruistyczne zawołanie potwierdza w gruncie rzeczy egoizm jednostki, który w chrześcijańskiej perspektywie zostaje uwznioślony Ofiarą na Krzyżu, wszelako myśli doprowadzające do takiego okrzyku potwierdzają kolejny raz ontocentryzm Metafizyki, w której Inne spychane jest poza centrum. *Pełniej być! Być zawsze!* W pragnieniach tych jest mało miejsca dla bliźniego — ktoś inny nie ma tylko dopomagać w ich spełnieniu. O Innym można i należy myśleć w kontekście Odpowiedzialności za kogoś Innego! „Ostateczny sens takiej odpowiedzialności polega na pomyśleniu własnego Ja w absolutnej pasywności *Siebie* — po prostu jako fakt, że można kogoś *zastąpić*, zostać jego *zakładnikiem* i w tej substytucji *być inaczej*, ale *inaczej* — jak ktoś od *conatus essendi* uwolniony — *niż bycie*”³⁷.

Odkrycie siebie dzięki innym daje prawdopodobnie wgląd w istotę człowieka, łączy *cogito* jednostki z *cogitamus* zbiorowości,

³⁴ Zob. EH, 42 i 43.

³⁵ Zob. EH, 131.

³⁶ H.-G. Gadamer: *Rozum, słowo, dzieje*. Warszawa 1979, s. 115.

³⁷ E. Lévinas: *Signature*. W: *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris, s. .

ukazuje ludziom podstawy wzajemnego uznania. Trudno przecenić etyczne tego korzyści. Niełatwo jednak przystać na wynajdywanie etyce ontologicznego korzenia. Bywają i w filozofii, i w życiu takie sytuacje, w których nie Byt, ale ktoś Inny wymaga afirmacji — ode m n i e zmuszonego nawet do rezygnacji z s i e b i e — i to w obliczu nie braku bytu, lecz zagrażającej tamtemu nicości.

W lipcu 1989

