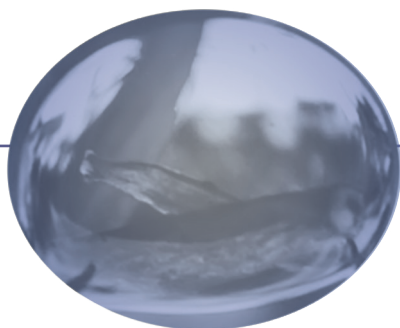


Robert Grzywacz SJ

Świadek przekonań – podmiot sumienia

Paul Ricoeur i filozofia świadectwa



Świadek przekonań – podmiot sumienia

Paul Ricoeur i filozofia świadectwa

Robert Grzywacz SJ

Świadek przekonań – podmiot sumienia

Paul Ricoeur i filozofia świadectwa



KRAKÓW 2020

Robert Grzywacz SJ

Akademia Ignatianum w Krakowie

 <https://orcid.org/0000-0001-8353-6238>

 robert.grzywacz@ignatianum.edu.pl

© Copyright by Robert Grzywacz, 2020

Recenzent: ks. dr hab. Maciej Bała, prof. UKSW

Opracowanie redakcyjne: Piotr Łozowski

Projekt okładki: Agnieszka Gogola

ISBN 978-83-8138-157-4 (druk)

ISBN 978-83-8138-377-6 (on-line, pdf)

<https://doi.org/10.12797/9788381383776>

Publikacja sfinansowana przez Wydział Filozoficzny
Akademii Ignatianum w Krakowie

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków

tel.: 12 421-13-87; 12 431-27-43

e-mail: publishing@akademicka.pl

Księgarnia internetowa: <https://akademicka.com.pl>

*Krzysztofowi Janowi Pawłowskiemu,
którego nieocenione zachęty
wpłynęły na obecny kształt tej książki*

Spis treści

Wprowadzenie	11
Rozdział 1. Zagadnienia metodologiczne w ujęciu diachronicznym i synchronicznym	21
1.1. W kręgu metodologicznych inspiracji myśli Paula Ricoeura	24
1.1.A. Paul Ricoeur a filozofia refleksji	25
A) Nowożytnie formowanie się filozofii refleksji a Ricoeurowskie nawiązania	25
B) Wpływ Jules'a Lacheliera, Jules'a Lagneau i Jeana Naberta	34
1.1.B. Inspiracje ze strony filozofów egzystencji: Gabriela Marcela, Karla Jaspersa i Sorena Kierkegaarda	42
1.1.C. Ricoeurowski „dobry użytek” z fenomenologii	49
A) Konfrontacja z dziełem Edmunda Husserla	50
B) Ricoeur w dyskusji z fenomenologią hermeneutyczną Martina Heideggera	59
1.1.D. W stronę fenomenologii hermeneutycznej	68
A) Oddziaływanie Wilhelma Diltheya	70
B) Od hermeneutyki tradycji Hansa-Georga Gadamera do hermeneutyki krytycznej	75
1.2. Ricoeurowska koncepcja rozumu praktycznego	83
1.2.A. Rozum w sferze działania	84
1.2.B. Hermeneutyka wobec retoryki i poetyki	90
1.2.C. Hermeneutyczne „koło” potrójnej <i>mimesis</i>	95
1.2.D. Poświadczenie – pewność osiągalna w hermeneutyce siebie (sobości)	99
1.3. Podsumowanie i wnioski	105

Rozdział 2. Ricoeurowska teoria dyskursu	109
2.1. Pojęcie dyskursu w pismach Paula Ricoeura na tle innych współczesnych koncepcji	110
2.1.A. Wybrane współczesne ujęcia dyskursu	112
2.1.B. Poglądy Paula Ricoeura na dyskurs	115
2.2. Semantyka dyskursów poetyckich	129
2.2.A. Teoria metafory u Paula Ricoeura	130
2.2.B. Innowacja semantyczna w utworach narracyjnych	140
2.3. Pozasemantyczne aspekty poetyckiego znaczenia	150
2.4. Podmiot dyskursu	158
 Rozdział 3. Dyskurs biblijny jako poetycki dyskurs religijnych przekonań	 171
3.1. Stosunek hermeneutyki filozoficznej do hermeneutyki biblijnej	175
3.1.A. Sensowność religijnego dyskursu według Iana Ramseya i Fredericka Ferrégo	177
3.1.B. Relacja wzajemnego podporządkowania	178
3.2. Hermeneutyczna konstytucja wiary biblijnej i specyfika religijnego dyskursu Biblii	187
3.2.A. Tekst kanoniczny a wspólnota wierzących	191
3.2.B. Biblia – „obrazowa jedność” jej świata i polifoniczność tekstu	202
3.2.C. Wyrażenia graniczne	208
3.2.D. Pojęcia graniczne: „logika” nadmiaru i ekonomia daru	215
3.3. Czytelnik ukształtowany w konfrontacji ze światem Pisma	223
3.3.A. Człowiek zdolny adresatem religii	224
3.3.B. Podmiot sumienia	226
3.3.C. Czytelnik biblijnych tekstów	239
 Rozdział 4. Dyskurs jako świadectwo w otwartym horyzoncie nadziei	 249
4.1. Filozoficzne przybliżenia nadziei	251
4.1.A. Hermeneutyczne odczytanie Kanta	254
4.1.B. Kantowski „rdzeń” myślenia oraz jego teologiczne i filozoficzne modyfikacje	261
4.1.C. Wolność i dyskurs zgodne z nadzieją – zakres filozofii przekonań według Paula Ricoeura	269
4.1.D. Podsumowanie	276

4.2. Hermeneutyka świadectwa	280
4.2.A. Potoczne określenie przedmiotu	281
4.2.B. Świadectwo w obszarze historii, prawa i religii	284
4.2.C. Świadectwo a poświadczenie	286
4.2.D. Świadectwo wobec przykładu, symbolu i objawienia	288
4.2.E. Filozoficzna problematyka świadectwa	290
4.2.F. Trudności hermeneutyki świadectwa	300
4.3. Podmiot jako świadek	306

Rozdział 5. Dyskurs przekonań i podmiot jako ich świadek w publicznej przestrzeni uznania

5.1. Stosunek miłości do sprawiedliwości w przestrzeni publicznej. Przekonania, zasady sprawiedliwości i etyka dyskusji	346
5.1.A. Drogi do sprawiedliwości i jej kierowniczej roli instytucjonalnej	347
5.1.B. Paul Ricoeur wobec teorii sprawiedliwości i politycznego liberalizmu według Johna Rawlsa	356
5.1.C. Hermeneutyczna aplikacja etyki dyskusji Jürgena Habermasa a spojrzenie na religię w społeczeństwach postsekularnych – trójstronna debata: Rawls – Habermas – Ricoeur	370
5.2. Kontrowersja pomiędzy zaangażowaniem a zdystansowaniem – „schizmatyczny” wybór a praktyka przekładu, „językowej gościnności” i tolerancji	398
5.3. Ekonomia daru wobec sprawiedliwości a problem przebaczenia w sferze publicznej – egzemplaryczny przykład	407
5.4. Narracyjna tożsamość podmiotu sumienia jako świadka przekonań religijnych	415

Zakończenie 429

Literatura cytowana 439

Summary 461

Indeks osobowy 465

Wprowadzenie

Dyskusja związana z miejscem religijnych przekonań w życiu społecznym i politycznym zyskuje na intensywności w przestrzeni publicznej w Polsce. Obejmuje ona rozmaite obszary wspólnotowej koegzystencji: prawa (np. problem sądowego orzekania w sprawach obrazy uczuć religijnych czy zakresu stosowalności klauzuli sumienia), estetyki (np. kwestia granic ekspresji estetycznej, gdy sięga ona po symbole religijne, czy też skorelowany z nią, a wspomniany już problem obrazy uczuć religijnych), edukacji (np. zagadnienie obecności symboli religijnych w placówkach oświatowych, jak również znaczenia i zakresu pluralizmu światopoglądowego w programach nauczania), polityki (np. sprawa promocji określonych wartości uznanych społecznie, wyrażonych choćby w konstytucji) i inne. W tej sytuacji rzeczą wielkiej wagi wydaje się podjęcie prób jakiegoś dookreślenia miejsca religijnych przekonań w przestrzeni publicznej w demokratycznym państwie prawa. Filozoficzne poglądy Paula Ricoeura (1913–2005) zawierają jedną z takich prób, szczególnie godną uwagi z racji łączenia w jej ramach krytyki z przekonaniami.

Ricoeurowską propozycję teoretyczną odznacza duża uczciwość intelektualna, która znajduje wyraz w rygorystycznej samoświadomości metafilozoficznej, odróżniającej odmienne płaszczyzny prowadzonych rozważań. W szczególności francuski myśliciel przestrzega autonomii dyskursu filozoficznego i właściwego dlań porządku argumentacji, które wyodrębnia w zestawieniu z możliwymi do przyjęcia, niefilozoficznymi

źródłami filozofii (w tym religijnymi, a ściślej – biblijnymi). Właśnie możliwość filozoficznego sposobu traktowania niefilozoficznych źródeł filozofii jawi się jako kluczowe zagadnienie niniejszej pracy. Od razu jednak należy zaznaczyć granice tak zarysowanego przedsięwzięcia. Wiążą się one niewątpliwie z zawężeniem rozumienia dyskursu religijnych przekonań do dyskursu biblijnego (czy dyskursów biblijnych), co podyktowane jest doborem przykładów ze strony analizowanego autora. Zyskuje się przez to wprawdzie na konkretności rozważań, lecz traci na zakresie ich możliwej uniwersalizacji.

Mimo obecności w tytule książki pojęcia świadectwa, wiodącą w niej rolę będzie odgrywać inne pojęcie: dyskursu, w powiązaniu z pojęciem tożsamości. Taki wybór podyktowany jest wyróżnionym statusem zarówno dyskursu, jak i tożsamości w myśli Ricoeura. Można je nazwać „pojęciami-zwornikami”. Dyskurs rozumiany jest tutaj szeroko, jako znaczące zdarzenie, przynależne do sfery komunikacji społecznej. Ricoeur definiuje go następująco: „ktoś mówi coś do kogoś o czymś”. Struktura ta integruje wszystkie czynniki sytuacji komunikacji językowej: nadawcę (podmiot), odbiorcę (wymiar intersubiektywny), kontakt (medium), kod (system znaczeń), komunikat (aktualny sens wypowiedzi), kontekst (odniesienie) (Roman Jakobson). Wynika stąd interdyscyplinarny charakter prowadzonych na tym terenie badań. Uwzględniają one zarówno semiotykę, semantykę, jak i pragmatykę języka (zwłaszcza teorię aktów mowy), a kulminują w refleksji hermeneutycznej, która ma do czynienia ze zjawiskiem wieloznaczności i pochodnymi wobec niego konfliktami interpretacyjnymi. Dla Ricoeura jednakowoż tak punktem wyjścia, jak punktem dojścia filozoficznych dociekań jest człowiek jako podmiot dyskursu, który wskutek obiektywizującej konfrontacji z tekstami, tj. piśmiennie utrwalonymi dyskursami, coraz lepiej rozumie samego siebie. Warunkiem owego wzrostu rozumienia jest dystans, gwarantowany przez tekstualność, w odróżnieniu od mowy bezpośredniej. Z kolei ten właśnie aspekt lepszego rozumienia samego siebie (w wymiarze indywidualnym i wspólnotowym), zapośredniczonego tekstualnie i wzbogaconego przez procedury wyjaśniające teksty, uwydatnia pojęcie narracyjnej tożsamości, odnoszone do jednostek i zbiorowości. Definiuje ono dynamiczny model tożsamości, poinstruowanej przez teksty składające się na kulturowe

dziedzictwo danej wspólnoty historycznej oraz tworzących ją indywidualów (już sama definicja sugeruje niestabilność tak pojętej tożsamości). Tytułowe pojęcia świadectwa i świadka zostaną z kolei dookreślone na bazie owych wiodących: dyskursu i narracyjnej tożsamości podmiotu. Pojęcie przekonania natomiast wskazuje na podmiotową interioryzację (przyswojenie) etyczno-moralnych określeń ludzkich działań, zobiektywizowanych w tekstach, z którymi konfrontuje się podmiot autorefleksji (czytelnik). Ta interioryzacja znajduje odzwierciedlenie w praktycznym traktowaniu siebie (w sensie drugiego sformułowania imperatywu kategorycznego w filozofii praktycznej Immanuela Kanta) wedle przyswojonych określeń. Gdy te ostatnie mają swe źródło w dyskursie biblijnym – a właściwie w biblijnych dyskursach – i treściowo przekraczają płaszczyznę etyczno-moralną, podmiot przekonań staje się podmiotem wiary w sensie biblijnym. W toku analiz ustalimy, jakie implikacje ma ta zmiana źródła określeń dla interpretacji konstytutywnych czynników antropologicznych, a w szczególności sumienia.

W niniejszej książce przyjmuję zasadniczo – wyraźnie je wszak formułując – założenia hermeneutycznego projektu filozoficznego Ricoeura i zastosowane w nim podejście egzegezy hermeneutycznej. Tym samym uznaję zasadność wyłącznie immanentnej krytyki prezentowanego stanowiska, co również zgadza się z poglądem samego referowanego autora. Pierwszym z tych założeń jest epistemologiczno-ontologiczny status samej refleksji, której odpowiada swoisty typ poznawczej pewności nazywany tutaj „poświadczeniem” (fr. *attestation*). Ma on charakter teoretyczno-praktyczny, tzn. odnosi się do działalności teoretycznej poznającego podmiotu, o ile ta skorelowana jest z pojmowanym integralnie sposobem bycia tegoż podmiotu. Podmiot jest więc „zaangażowanym obserwatorem”, a właściwie uczestnikiem procesu rozumienia, którego początku sam nie ustanawia, a jedynie może wyartykułować jego wstępne założenia, dotyczące m.in. historycznych uwarunkowań własnej sytuacji. Ów proces wychodzi zatem od przedkrytycznego rozumienia siebie przez podmiot, przechodzi krytyczną fazę wyjaśniania, aby osiągnąć poinstruowane przez krytykę rozumienie siebie. Ściśle rzecz biorąc, należy stwierdzić, że metodyczny charakter przysługuje wyłącznie stadium wyjaśniania, które otwiera tym samym cały proces na możliwość kon-

frontacji z dokonaniem naukowym. Niemniej jednak, wzięte jako całość, rozumienie ma status filozoficznej mądrości praktycznej, nie zaś nauki we współczesnym tego słowa znaczeniu. Proces ów schematyzuje swoista wersja tzw. koła hermeneutycznego: podmiot – tekstowe obiektywizacje – podmiot, które nie jest wszelako błędnym kołem, skoro wprowadza do rozumienia siebie nowe momenty krytyczne. Zwornikiem całego procesu jest więc analiza refleksyjna w sensie nadanym jej przez francuską filozofię refleksji, uwolniona jednakże ze świadomościowej immanencji i uzupełniona o metodyczne procedury wyjaśniające (czerpane głównie z językoznawstwa, teorii literatury, poetyki, epistemologii historii), zastosowane do tekstów, z którymi się konfrontuje. Filozoficzne postępowanie Ricoeura przybiera postać refleksji transcendentalnej w kantowskim stylu, a zatem docelowo jest podejściem metaprzmiotowym posługującym się dialektyką w obliczu napotkanych aporii myślenia. Zarazem jest jednak postępowaniem aposteriorycznym, wychodzącym od konkretnego pojętego dziejowo, w czym przypomina myśl Hegłowską, z którą nie dzieli wszelako roszczeń do wiedzy absolutnej. Ricoeurowska dialektyka konkretna stanowi ciągle poszukiwanie stanowisk mediujących między pojawiającymi się aporiami myślowymi.

Właściwym przedmiotem szeroko pojętego „doświadczenia” (bo obejmującego także to, co pośredniczy między podmiotem a światem) jawią się w tym przypadku teksty, a dokładniej świat w nich przedstawiony. Rękopisami konkretnego charakteru refleksji mają być dostępne w tekstach analizy fenomenologiczne w stylu ejdetycznym lub też semantyczno-pragmatyczne analizy języka potocznego w jego „transcendentalnych” (nieprzypadkowych, aczkolwiek warunkujących przypadkowość) użyciach. Równocześnie transcendentalność refleksji nie wskazuje tutaj na aprioryczne warunki możliwości doświadczenia, lecz na egzystencjalne uwarunkowania zaangażowanego w świat podmiotu rozumienia, w czym dochodzi do głosu nawiązanie do analityki jestestwa Martina Heideggera, jak również do filozofii świata życia codziennego u późnego Edmunda Husserla. Jeżeli jednak refleksja, jak wspomniano, ma w tym podejściu status epistemologiczno-ontologiczny, to nie pociąga on za sobą żadnej wyjściowej ontologii egzystencjalnego procesu rozumienia. Wręcz przeciwnie, ontologia, chociaż od początku zakładana, może być krytycznie

wyrażona pojęciowo jedynie w punkcie dojścia filozoficznej metarefleksji nad ujętą dziejowo ucieleśnioną świadomością, włączoną w historyczny przebieg rozumienia siebie. Niniejsze badania przynależą więc do dziedziny refleksyjnej antropologii filozoficznej.

Połączenie tak różnorodnych sposobów prowadzenia badań filozoficznych tylko o tyle może sprostac zarzutowi o eklektyzm czy synkretyzm, o ile da się wykazać wewnętrzne zależności tych heterogenicznych, na pierwszy rzut oka, podejść. Temu właśnie zadaniu służy rekonstrukcja metodologicznych założeń myśli Ricoeura. Pozwala ona dostrzec inhereenty wymóg hermeneutyki jako teorii interpretacji wieloznaczności w łonie takich podejść, jak analiza refleksyjna czy fenomenologiczna, które jednocześnie zawierają wskaźniki ich egzystencjalnego ukierunkowania. Jednocześnie wielość odniesień do różnych nurtów tradycji filozoficznych i stanowisk współczesnych sprawia, że klaryfikacja używanych pojęć może następować dopiero w toku prezentacji.

W przedłożonej rozprawie ściśle przestrzegam, idąc za omawianym autorem, autonomii i odrębności filozoficznej płaszczyzny rozważań od ich ewentualnych religijnych źródeł (Biblii) czy zastosowań (hermeneutyka dyskursu przekonań). Te ostatnie, specyficzne obszary aplikacji refleksji traktowane są tak jak jakiegokolwiek inne teksty, będące przedmiotem zapośredniczonego „doświadczenia” w wyłuszczonej wyżej sensie. O ile zatem dopuszczam tutaj możliwość zastosowania i faktycznie korzystam z biblijnych inspiracji dla filozofii, o tyle posługuję się wyłącznie filozoficzną argumentacją w ich refleksyjnym opracowywaniu. Co więcej, hermeneutyczny zasięg dociekań, tj. włączenie w ich zakres dyskursów wieloznacznych (poetyckich) oraz dialektyka refleksji otwarta na poszukiwanie wciąż nowych stanowisk pośredniczących (jej aporetyczny styl) czynią z argumentacji jedyny środek filozoficznego uzasadniania. W przypadku konfliktu interpretacji kryterium wyboru pomiędzy nimi stanowi przeto dziejowo relatywna maksymalizacja znaczenia i optymalność argumentów, osiągalna w procesie komunikacji pod kierownictwem idei prawdy, rozumianej jako idealna granica intersubiektywnego porozumienia na odległość (poprzez teksty).

Praca składa się z pięciu rozdziałów. Pierwszy z nich ma na celu rekonstrukcję metodologicznych założeń filozoficznego projektu Paula

Ricoeura. Przedstawienie jego zasadniczych inspiracji oraz ich autor-
skich przekształceń ze strony francuskiego myśliciela zostaje uzupeł-
nione ukazaniem wewnętrznych powiązań tych różnorodnych i rzeko-
mo nieprzystających do siebie wpływów. Rozdział drugi stanowi opra-
cowanie Ricoeurowskiej teorii dyskursu, ze specjalnym uwzględnieniem
dyskursów poetyckich i narracji jako nośników innowacji semantycznej.
Doprecyzowane w ten sposób pojęcie dyskursów poetyckich okazuje się
z kolei pomocne, w ramach rozdziału trzeciego, do analizy dyskursu prze-
konań na przykładzie wiary biblijnej. Ten ostatni jest z jednej strony eg-
zemplifikacją dyskursu poetyckiego, toteż ogólne kategorie hermeneutyki
filozoficznej znajdują w jego przypadku swoje szczegółowe zastosowanie.
Z drugiej wszakże strony, skutek tej aplikacji, dyskurs przekonań ujawnia
swoją daleko posuniętą specyfikę, podporządkowując sobie ogólne
kategorie hermeneutyczne i odwracając relację prostego, regionalnego
ich zastosowania. Stąd, mimo iż całkowicie uprawnione, zastosowanie
to wymaga bacznego śledzenia granic tej operacji, poza którymi docho-
dzą do głosu przekonania, gdyż tylko rygorystyczne przestrzeganie ich
separacji gwarantuje zachowanie uniwersalności filozoficznego dyskursu.
Wprowadzone w rozdziale drugim pojęcie tożsamości narracyjnej zyskuje
w kolejnym rozdziale dodatkowe określenia, które są następstwem kon-
frontacji podmiotowości czytelnika ze światem Biblii.

Trzy pierwsze rozdziały razem wzięte prowadzą stopniowo do swo-
istej, regionalnej aplikacji ogólnych kategorii filozoficznej hermeneutyki
Ricoeura, pokazując najpierw jej naczelne założenia, następnie jej opera-
tywność na polu dyskursów poetyckich, by wreszcie odnieść je do bardzo
szczególnego wśród tych ostatnich, a mianowicie religijnych przekonań
człowieka wiary biblijnej. Trzeba jednakowoż zaznaczyć, iż postępując
w ten sposób, dokonują pewnego zabiegu interpretacyjnego, który nie
traktuje tylko narzędziowo aparatu pojęciowego filozofii hermeneutycz-
nej omawianego autora, lecz służy uwidocznieniu jednej z możliwych
perspektyw, otwartych przez jej antypozytywistyczną orientację: ukierun-
kowanie na wielopłaszczyznowość sensu.

Czwarty rozdział książki podejmuje już wprost zagadnienie religij-
nie motywowanych przekonań oraz narracyjnej tożsamości podmiotu
wiary biblijnej w pluralistycznej przestrzeni publicznej. Optyka inter-

pretacyjna, którą przyjmuję w tym i następnym rozdziale, zmienia się w stosunku do dominującej w rozdziałach poprzednich. Nie chodzi tu już bowiem o teoretyczne przybliżenia i krytyczną eksplorację granic filozoficznego dyskursu, który tylko uwyrażnia możliwe obszary swoich partykularnych zastosowań, lecz o przyjęcie stanowiska podmiotu dyskursu przekonań i jego krytycznofilozoficzną weryfikację od wewnątrz. To usiłowanie sprawdzenia przekonaniowego punktu widzenia liczy się dodatkowo z faktem wielości odmiennych, acz równie silnych opcji przynależnościowych. Dokładniejszemu nakreśleniu tej złożonej relacji służą w rozdziale czwartym takie idee, jak nadzieja czy świadectwo, do których w rozdziale końcowym dołącza sprawiedliwość, zestawiona w fazie finalnej z miłością. Równolegle uściślane są kolejne określenia zaangażowanego w opcję przekonaniową podmiotu, który okazuje się podmiotem sumienia, świadectwa, praktycznej mądrości, uwagi itp. Następnie rozpatrywana jest sama wewnętrzna dialektyka dyskursu przekonań religijnych, wyrażająca się w kontrowersji pomiędzy przynależnością do pewnej wspólnoty wiary a zdystansowaniem, motywowanym współistnieniem wielu takich heterogenicznych przynależności. Dodajmy wszelako, iż utrzymywana tutaj perspektywa nie ma na celu racjonalizacji przekonań, religijnych źródeł czy motywacji za pomocą filozoficznego instrumentarium, ale ich włączenie w krytyczny proces rozumienia siebie, otwarty na różnorodne, tekstualnie zapośredniczone sensory. Dociekania wienczy wskazanie antropologicznych uwarunkowań sprawiedliwej – a perspektywicznie także pokojowej – koegzystencji różnorodnych przekonań, miejsca wyznaczonego roszczeniu do prawdy ze strony tych ostatnich, a także kryteriów służących testowaniu ich wartości. Zarysowana tutaj droga wiedzie zatem od języka, znakowych zapośredniczeń, do ontologii podmiotu i jego określeń tożsamościowych.

W poniższych dociekaniach staram się uzasadnić hipotezę, wedle której Ricoeurowska hermeneutyka dostarcza solidnych ram i konceptualizacji dla spójnego ujęcia zagadnienia współistnienia różnorodnych religijnych przekonań w sytuacji światopoglądowego pluralizmu. Czyni to ona, wychodząc od właściwych sobie założeń, które podlegają stopniowemu rozjaśnianiu w toku prezentacji wspomnianych ram i określeń pojęciowych, a koherencja całości wywodów stanowi zarazem sprawdzian ra-

cjonalności i uniwersalności ich podstaw. Dodatkowo i bardziej ubocznie usiłuję wykazać płodność lektury dzieł francuskiego hermeneuty nie tylko urzeczywistnianej chronologicznie, lecz także retrospektywnie. W ten sposób np. analizy fenomenologiczne ukonkretniają późniejsze ustalenia hermeneutyczno-ontologiczne. Temu celowi służy zastosowanie opisów funkcjonowania uwagi w powiązaniu z działaniem sumienia.

Na polskim gruncie istnieje już pozycja traktująca o sumieniu w filozofii Ricoeura, autorstwa Grażyny Lubowickiej (Lubowicka 2000). Autorka bada w niej szerzej ideę podmiotowości u francuskiego filozofa, porównując ją z analizami Heideggera, a obecne u niej wątki fenomenologiczne dotyczą afektywności jako konkretyzacji aspektu bierności, właściwego nakazowi sumienia. W bieżącej pracy jest inaczej. Odwołania fenomenologiczne mają bowiem uwydatnić raczej dialektykę aktywności i pasywności w działaniu sumienia, a ponadto sprecyzować przysługującą mu zdolność rozeznania od strony dostępnych kryteriów.

W rozprawie zasadniczo powołuję się na istniejące przekłady dzieł Ricoeura. W przypadkach istotnych rozbieżności względem tekstów oryginalnych sygnalizuję to w przypisach. Każdorazowo, gdy cytuję pracę nieprzetłumaczoną na język polski, proponuję własny przekład. Skróty zastosowane w przypisach harwardzkich znajdują swoje rozwinięcie do pełnego brzmienia w bibliografii.

Pierwsza wersja przedłożonej Czytelnikowi książki stanowiła treść rozprawy doktorskiej, przygotowanej pod kierunkiem prof. Marka Drwięgi, któremu w tym miejscu wyrażam wdzięczność za cierpliwą i uważną lekturę oraz szereg bezcennych uwag. Dzięki nim praca niewątpliwie zyskała w poprzednim i obecnym kształcie. Dziękuję również pierwszym, poza promotorem, czytelnikom książki w jej pierwotnej postaci: prof. Annie Grzegorzcyk i prof. Karolowi Tarnowskiemu. To ich wnikliwe i trafne komentarze pozwoliły na wprowadzenie wielu potrzebnych korekt i eliminację błędów oraz nieścisłości. Te nadal wprowadzicie występują, ale mogą być policzone już wyłącznie na konto autora. Dziękuję tym, z którymi bezpośrednio czy też poprzez tekstowe zapośredniczenia dyskutowałem o filozofii Ricoeura, a które to dyskusje ogromnie mnie ubogaciły: dr Adrianie Warmbier, dr. hab. Jarosławowi Jakubowskiemu, prof. Andrzejowi Wiercińskiemu – autorom pięknych książek poświę-

conych francuskiemu myślicielowi. Dziękuję wreszcie tym wszystkim, bliskim i dalekim, którzy w rozmaity sposób wspierali mnie przy powstawaniu tej książki. Bez nich nie byłoby jej dzisiaj.

Niejednokrotnie przy pracy nad tym studium towarzyszyły mi słowa, którymi Ludwig Wittgenstein zakończył Przedmowę do *Dociekań filozoficznych*, a które cytuję tutaj na własny rachunek: „Chętnie napisałbym dobrą książkę. Ta tak nie wypadła, ale minął już czas, w którym mógłbym ją poprawić” (Wittgenstein 2008, 5).

ROZDZIAŁ 1

Zagadnienia metodologiczne w ujęciu diachronicznym i synchronicznym

Dzieło Paula Ricoeura stanowi wybitne świadectwo intelektualnego dialogu z czołowymi przedstawicielami najważniejszych kierunków współczesnej filozofii. Ale nie tylko z nimi – francuski myśliciel inspirował się wszakże spuścizną wybitnych postaci starożytności – jak choćby Sokrates, Arystoteles czy Augustyn – i czasów nowożytnych. Natomiast jego zamiłowanie do literatury i wykształcenie w tym zakresie dają asumpt do włączenia do refleksji również tego świata, który tworzy „zespół odniesień otwartych przez wszelkiego rodzaju opisowe lub poetyckie teksty” (*Czas i opowieść 1*, 117–118). Horyzont dialogu poszerza dalej zainteresowanie autora dociekaniem naukowymi – od lingwistyki i psychologii poczynając, poprzez szereg innych dyscyplin humanistycznych, z epistemologią historii na czele, na najnowszych osiągnięciach nauk biologicznych kończąc. Wreszcie przynależność do religijnej tradycji reformowanej – w której ramach ów filozof protestant łączył wartościowe elementy kalwinizmu i luteranizmu (Dosse 2008, 53–54) – ma kapitalne znaczenie dla jego studiów egzegetyczno-biblijnych, w szczególności nad mitologią i symbolizmem. Tak rozległa aktywność intelektualna Ricoeura przyczyniła się niewątpliwie do jego wielkiej ostrożności metodologicznej. Wyraża się ona w trosce o to, aby nie mieszać różnych porządków wypowiedzi, nie zacierać różnicy właściwych im perspektyw

(np. *Krytyka i przekonanie*, 199). Stąd wszelką pogłębianą lekturę prac francuskiego myśliciela winno poprzedzać wnikliwe rozpatrzenie zagadnień metodologicznych, w tym rekonstrukcja wyłaniającego się w toku rozlicznych dyskusji stanowiska autora. Tej problematyce poświęcam pierwszy rozdział niniejszej książki.

W realizacji tego zadania trzymam się podwójnego klucza. Z jednej strony stanowi go chronologia, porządek diachroniczny, gdyż taki właśnie sugeruje sam autor w swej autobiografii intelektualnej (*Refleksja dokonana*), a także w wywiadzie udzielonym François Azouviemu i Markowi de Launayemu (*Krytyka i przekonanie*). Z drugiej strony ów porządek prezentacji wymaga następnie pewnej modyfikacji i opracowania. Grupuję bowiem wyróżnione wpływy wedle ich znaczenia w dziele Ricoeura, a także w zależności od myślowych paradygmatów, dla których są reprezentatywne. Toteż poniższe omówienie skupia się na wybranych nurtach oddziaływań, uznanych za najistotniejsze przez samego filozofa, który wypowiada się na ten temat następująco: „tradycję filozoficzną, na którą się powołuję, scharakteryzowałbym za pomocą trzech cech: należy ona do linii filozofii refleksyjnej; pozostaje w zależności od Husserlowskiej fenomenologii; pragnie stanowić hermeneutyczny wariant tejże fenomenologii” (*O interpretacji*, 204). Pierwsze miejsce wśród owych inspiracji, tyleż chronologicznych, co merytorycznych, należy przyznać filozofii refleksji, która ma decydujący wpływ zarówno na sposób korzystania przez Ricoeura z metody fenomenologicznej, jak i na kształt jego hermeneutyki. Takiej m.in. tezy staram się dowieść w toku całej rozprawy.

Podjęcie charakterystyczne dla filozofii refleksji nawiązuje do tradycji sięgającej Sokratesa, Plotyna, Augustyna z Hippony, a swoje znakomite nowożytne rozwinięcie znajduje w dziele Kartezjusza (Gadacz 2009¹, 375). Ten ostatni określił zarazem początki francuskiej wersji tego nurtu filozofowania. W niniejszym studium historycznie wcześniejsze etapy formowania się filozofii refleksji traktuję bardzo sumarycznie, a szerzej uwzględniam przede wszystkim spuściznę Jeana Naberta i tych jego dziewiętnastowiecznych poprzedników, którzy bardziej bezpośrednio oddziałali na Ricoeura. Mimo dominacji francuskiego akcentu w ramach tego szkicu, nieodzowne okazuje się też nakreślenie kontekstu niemieckiej filozofii transcendentalnej, a zwłaszcza dziedzictwa Kantowskiego.

Filozofii refleksji poświęcam tutaj najwięcej uwagi, ponieważ usiłuję wykazać jej nie tylko chronologiczny, ale i merytoryczny priorytet w dorobku Ricoeura, szczególnie w łączności z wiodącym w dalszych jego rozwinęciach pojęciem dyskursu oraz scalającej funkcji tego ostatniego.

Po wspomnianej tradycji ukażę egzystencjalne czynniki Ricoeurowskiego sposobu myślenia, z uwzględnieniem takich autorów, jak: Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier, Karl Jaspers, oraz zasygnalizuję inne w swej naturze oddziaływanie twórczości Sørensa Kierkegaarda. Krok następny wyznacza Ricoeurowski użytek z fenomenologii, w przeważającej mierze z jej klasycznej wersji wypracowanej przez Husserla. W nurcie dociekań fenomenologicznych sytuuję także Heideggera jako przedstawiciela egzystencjalno-ontologicznej i hermeneutycznej ich odmiany, ponieważ takie umiejscowienie tego myśliciela pozostaje zgodne z wewnętrzną dynamiką jego myśli, a nadto czyni z niej łącznik na styku fenomenologii z hermeneutyką. To ostatnie podejście włączam do debaty metodologicznej, przywołując niektóre dokonania Friedricha Schleiermachera, Wilhelma Diltheya i Hansa-Georga Gadamera, tak jak ich wpływ na swoją własną drogę intelektualną postrzegał Ricoeur.

Z uwagi na rozległość i niejednorodność wpływów, które zostaną w ten sposób zarysowane, diachroniczny charakter ich odtworzenia okazuje się niewystarczający. Wymaga on uzupełnienia przez podejście synchroniczne, któremu z kolei będzie przewodzić zamierzenie zdania sprawy z wewnętrznej dynamiki rozwoju analizowanej myśli. To komplementarne postępowanie towarzyszy ustaleniom chronologicznym i wiedzy do stopniowej rekonstrukcji poglądów francuskiego filozofa. Ponadto ma ono służyć także zajęciu stanowiska wobec formułowanych nieraz pod jego adresem zarzutów o uprawianie pewnego rodzaju eklektyzmu (Wolicka 2010, 9, 226). Trudno uznać tego typu zarzut za trywialny, gdy się weźmie w tym względzie pod uwagę choćby osobiste rozterki filozofa, który sam wobec siebie formułował podobne wątpliwości (*Krytyka i przekonanie*, 46). Niewątpliwie, jak sam przyznaje, pierwszorzędne znaczenie miała dlań zawsze podejmowana tematyka, która rozstrzygała o wyborze odniesień i o poszukiwaniu wspólnych płaszczyzn możliwego porozumienia (*Paul Ricoeur ou la confrontation des héritages*). Ujęcie synchroniczne ma właśnie na celu wykazanie, że

metodologiczne przekształcenia dokonywane przez Ricoeura cechuje wewnętrzna logika, która osłabia siłę skierowanych na nie podejrzeń, jakkolwiek wszystkich trudności nie eliminuje. To wszystko zawiera się w pierwszej części rozdziału.

Druga jego część zostanie poświęcona określeniu epistemologicznego statusu Ricoeurowskiej hermeneutyki. Realizację tego zadania umożliwia najpierw przedstawienie koncepcji praktycznego rozumu, wypracowanej przez francuskiego hermeneutę. Następny krok to dookreślenie jego stanowiska względem takich dyscyplin, jak retoryka i poetyka. Otwiera on możliwość zastosowania ogólnofilozoficznych kategorii do tekstów szczególnego typu. Z kolei kluczowa u Ricoeura pozycja filozofii refleksji znajduje swoje ukonkretnienie w hermeneutycznej figurze „koła” rozumienia. W rozpatrywanym na tym etapie przypadku tekstów literackich, istotnych dla późniejszej aplikacji Ricoeurowskiej hermeneutyki, figura ta przybiera postać tzw. potrójnej *mimesis*. Opis tej struktury wymaga wreszcie uzupełnienia przez wprowadzenie pojęcia poświadczenia i jego uściślenie w stosunku do pojęcia świadectwa. Te teoriopoznawcze rozważania zakończy nakreślenie głównych założeń krytycznej lektury pism francuskiego filozofa, czyli perspektywy przyjmowanej w niniejszej rozprawie. W zamierzeniu pierwszego rozdziału jako całości leży dodatkowo ukazanie warunków – a tym samym pośrednie uzasadnienie możliwości – uczynienia z dyskursu pojęcia centralnego dla dalszych rozważań.

1.1. W KRĘGU METODOLOGICZNYCH INSPIRACJI MYŚLI PAULA RICOEURA

W przytoczonym już wyżej tekście z 1983 roku, charakteryzującym istotne dla Ricoeura odniesienia w tradycji filozoficznej (*O interpretacji*, 204–205), sam autor niejako podpowiada porządek prezentacji poszczególnych składowych jego własnej metody, z tym zastrzeżeniem, iż zasadne wydaje się osobne uwzględnienie niewymienionych tam wpływów egzystencjalnych. O wadze tych ostatnich świadczą racje merytoryczne, które zostaną wyłożone przy okazji ich omawiania. Natomiast umiejscowienie ich pomiędzy filozofią refleksji a fenomenologią, jak to czynię poniżej, sugerują z kolei względy chronologiczne.

1.1.A. PAUL RICOEUR A FILOZOFIA REFLEKSJI

Filozofia refleksji, nazywana również „filozofią ducha” czy „filozofią spirytualistyczną”¹, najogólniej rzecz biorąc, oznacza metodyczne postępowanie polegające na analizie świadomości. Jest skierowaniem myślenia na nie samo, wskutek czego uprzedmiotowieniu ulega jeden lub wiele jego aktów. Z kolei według uściślenia Maine de Birana, istota refleksji tkwi w zdolności do dostrzeżenia w kompleksach doznań czy zjawisk podstawy jednoczącej ich poszczególne elementy (Lalande 1968, 904–906). Jak wynika z powyższego, metoda refleksyjna zawiera moment różnicującej akty świadomości ich obiektywizacji oraz moment powrotu do jedności, do scalającego je czynnika. Z historycznego punktu widzenia prekursorów takiego sposobu filozofowania można dopatrywać się już w Sokratesie, Plotynie i Augustynie, niemniej jednak nowożytną formę nadał mu dopiero Kartezjusz, do którego nawiązują główni francuscy przedstawiciele omawianego nurtu: obok wymienionego Maine de Birana, m.in. Jules Lachelier, Jules Lagneau, Léon Brunschvicg, Henri Bergson, Jean Nabert (Gadacz 2009¹, 376–379; Nabert 1994, 397). Prześledźmy pokrótce najważniejsze etapy kształtowania się nowożytnej filozofii refleksji, odnotowując te jej wątki, które trwale i decydująco oddziaływały na Ricoeura.

A) Nowożytne formowanie się filozofii refleksji
a Ricoeurowskie nawiązania

Utożsamienie myślenia – czy też wielorakich intencjonalnych aktów świadomościowych – świadomości siebie i aktu refleksji (samoodniesienia) następuje u René Descartes’a. Kartezjańskie *Cogito* nie jest wszakże tylko wyodrębnionym przedmiotem myślenia, lecz identyfikuje się z samym myśleniem i ma charakter bezpośredniej obecności pewnego bytu stanowiącego podstawę jedności tego, co myślące, oraz tego, co myślane (Alquié 1989, 87). Myślenie ujmowane szeroko – jako wszelka

1 O różnorodności nazewnictwa stosowanego w odniesieniu do tego nurtu pisze np. Tadeusz Gadacz (Gadacz 2009¹, 373–375). Z uwagi na dominujący u Ricoeura uzus, w niniejszej rozprawie przeważa określenie „filozofia refleksji” oraz termin „świadomość” (fr. *conscience*) zamiast „duch” (fr. *esprit*).

aktywność świadomości, skoro „rzecz myśląca” to ta, „która wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje” (Descartes 1958, 38) – stanowi więc nieodłączny atrybut bytu myślącego. Natomiast Ja towarzyszące tej wielorakiej aktywności stanowi o jej jedności (Alquié 1989, 90). Właśnie do tak integralnie pojętego podmiotu myślącego – w którym zachodzi scalenie pierwszoosobowej perspektywy doświadczenia z trzecioosobowym ujęciem rzeczy myślącej – odwołują się przedstawiciele francuskiej filozofii refleksji², przy czym w tym jego rozumieniu już z miejsca ogniskuje się niemal większość kluczowych problemów filozoficznych. Wskażmy wśród nich choćby kwestie utożsamienia samoświadomości z samowiedzą, zagadnienie statusu operacji metodycznego wątpienia i korelatywnie samoustanowienia, trudności podnoszone wokół transparencji samoodniesienia itp.

Swoiste, transcendentalne znaczenie uzyskuje refleksja u Kanta. Zdaniem myśliciela z Królewca nie jest ona zorientowana wprost na przedmioty w celu utworzenia ich pojęć, lecz oznacza stan umysłu poszukującego podmiotowych warunków owych pojęć, czyli jest świadomością tego, do jakich własnych, syntetyzujących źródeł – intelektualnych bądź zmysłowych – odsyłają nasze poszczególne przedstawienia. Refleksja transcendentalna stanowi właśnie taki porównujący różne umysłowe reprezentacje namysł, który pozwala określić ich wzajemną relację do władzy poznawczej, w której biorą początek, oraz ich stosunek do siebie nawzajem. Jak zauważa Kant, gdy mówi o „pierwotnej syntetycznej jedności apercpcji”, samoświadomość (niem. *Selbstbewusstsein*), wytwarzająca przedstawienie „Myślę”, z konieczności towarzyszy wszelkim innym przedstawieniom (Kant 2010¹, B 131–140, 316–317; A 260–261: 171–177, 308–309). Nie oznacza ona jeszcze samowiedzy w sensie poznania treściowego (Warmbier 2018, 26–27). Wprowadzone przezeń rozróżnienie w ramach ludzkich władz poznawczych – intelektu (niem. *Verstand*) i ro-

2 Nie wchodzę tutaj w bardzo ważne i drobiazgowo dyskusje dotyczące możliwych odczytań Kartezjańskiej formuły „ego cogito, ergo sum”, które to lektury oscylują między monadycznymi i substancjalnymi ujęciami podmiotowości („kanoniczna” interpretacja nowożytności) a jej koncepcjami niemonadycznymi i niesubstancjalnymi (np. cytowany wyżej Ferdinand Alquié, Jean-Luc Marion i in.) – Warmbier 2018, 23–33.

zumu (niem. *Vernunft*) – pozwala wyodrębnić funkcje swoiste dla skorelowanych z nimi pojęć, a tym samym określa właściwe używanie każdej z owych władz. Podczas gdy konstytutywnej roli kategorii intelektu odpowiada poznawanie (niem. *Erkennen*) przedmiotów – tworzenie ich syntetycznej jedności w oparciu o empirię, regulatywne jedynie zastosowanie idei rozumowych sprowadza się do myślenia (niem. *Denken*) o przedmiotach poznania, tj. do nadawania im sensu w ramach ich „systematycznej” czy „systemowej” jedności. Rozum nie odnosi się zatem do empirii, lecz do intelektu. Ta rozumowa systematyzacja przedmiotów poznania na podstawie idei wchodzi w zakres transcendentalnej dialektyki i ma charakter interpretacyjny oraz hipotetyczny, gdyż same idee są pojęciami problematycznymi. W jednej z możliwych odmian przyjmuje ona postać dialektycznego przejścia: od uznania pewnej jednorodności w różnorodności porównywanych członów, poprzez zaakcentowanie ich odmienności, by uniknąć pomieszania, aż do zauważenia pokrewieństwa między nimi dzięki dostrzeżeniu stadium lub stadiów pośrednich, umożliwiających ciągłość i stopniowość owego przejścia (Kant 2010¹¹, A 643–645, 657–666; B 671–673, 685–694: 283–285, 294–301; Kuderowicz 2000, 39–47).

Co więcej, refleksja nie wyczerpuje się w zastosowaniu spekulatywnym, gdyż взгляд na ostateczny i zupełny cel rozumu pozwala rozszerzyć jego użytek na sferę praktyczną. Z uwagi na ową zupełność właściwego rozumowi zainteresowania, które ostatecznie jest zawsze praktyczne, królewiecki filozof przyznaje pierwszeństwo czystemu rozumowi praktycznemu. Ten zaś wprowadzie zwiększa poznanie, ale nie pod względem teoretycznym, lecz praktycznym, tzn. postulując, w modalności praktycznej wiary rozumowej, istnienie odpowiadających działaniu przedmiotów (Kant 1984, 194–197, 212–233). Pomimo takiego uwydatnienia specyfiki refleksji praktycznej Kant modeluje ją jednak na podstawie rozumu teoretycznego (*Du texte à l'action*, 277).

Jeśli chodzi o moment kartezjański, w skrócie, a jednocześnie w zgodzie ze stanem faktycznym, można rzec, że całościowy projekt myślowy autora *O sobie samym jako innym* stanowi swoistą rozprawę z radykalnym punktem wyjścia filozofii Kartezjusza. Tę ostatnią bowiem odczytuje Ricoeur jako przedsięwzięcie dwubiegunowe, ożywiane przez napięcie zachodzące między dwoma jej ośrodkami: *Cogito*, które (epistemologicz-

nie) jest rezerwuarem wszelkiej obiektywności, oraz istnieniem Boga, od którego (ontologicznie) wszystko inne zależy (*À l'école de la phénoménologie*, 188–189; *O sobie samym*, 11–20; Starzyński 2014, 35–42). Toteż własne badania francuskiego myśliciela mają m.in. na celu wypracowanie takich ram epistemologicznych, w których ontologiczna inność zachowałaby właściwą jej źródłowość (drugiego ogniska refleksji) i utrzymywała dialektyczne napięcie między obydwoma źródłami myślenia.

Ricoeur twórczo spożytkowuje także Kantowską krytykę refleksji. Korzysta mianowicie z postępowania właściwego transcendentalnej dialektyce, jednakże z uwzględnieniem w niej wymiaru czasowego, którym naznaczona jest aktywność rozumu. Zestawiając ze sobą jakieś dwie antynomiczne idee bądź stanowiska, najpierw poszukuje w nich podobieństw, następnie podkreśla różnice, by w końcu wskazać na pokrewieństwo między nimi, wypracowując w rezultacie trzecie, pośrednie stanowisko, powstałe z połączenia obu poprzednich. Ten dialektyczny sposób myślenia ma do czynienia z interpretacjami, które – jako osadzone w czasie – zawierają roszczenie do prawdy (do udziału w niej), pojętej na sposób komunikacyjnej idei kierowniczej. Dlatego też, jeśli Ricoeur swobodnie inspirował się Kantem, to czyni to wyraźnie „po Heglu”, tzn. z uwzględnieniem dziejów, życia i pożądania/pragnienia (niem. *Begierde*), a więc empirii – konkretyzując formalizm refleksji (Scott-Baumann 2009, 115–133; Mongin 1994, 62–63; *Finitude et culpabilité*, 41–43; *Histoire et vérité*, 51–68; *O interpretacji. Esej*, 429–432). Przyjmuje Kantowskie odróżnienie myślenia od poznania, który to zabieg, za sprawą pojęcia rzeczy samych w sobie, przypisuje myśleniu orientację na to, co nieuwarunkowane. W konsekwencji rozum, w Ricoeurowskim odczytaniu Kanta, określając granicę naoczności, ogranicza tym samym ontologiczne roszczenie poznawalnych zjawisk do bycia ostateczną rzeczywistością. Otwiera się w ten sposób pole dla rozważań ontologicznych, odnoszących się do przedmiotów o statusie regulatywnych idei granicznych, czyli oderwanych od bezpośredniej naoczności związanej z empirią. Ale otwiera się ono dopiero w punkcie dojścia refleksji (*À l'école de la phénoménologie*, 273–299).

Wreszcie Ricoeur podejmuje również Kantowski projekt poszerzenia zakresu rozumowych dociekań na dziedzinę praktyki. Uwalnia go jednak od paradygmatycznej roli rozumu teoretycznego, która to rola, wsku-

tek oddzielenia u królewieckiego myśliciela porządku apriorycznego od empirycznego, prowadzi do zapoznania specyfiki ludzkiego działania. Skoro jednak, jak utrzymuje francuski hermeneuta, sfera praktyki obejmuje rzeczywistość ontologicznie zmienną, a epistemologicznie prawdopodobną, to nie może ona pretendować do naukowości podobnej do tej właściwej dziedzinom teoretycznym (*Egzystencja i hermeneutyka*, 65; *Du texte à l'action*, 276–278). W konsekwencji ludzka podmiotowość pojmowana jest u niego integralnie, konkretnie – można by rzec: bio-logicznie – na modłę *Gemüt* u Kanta, a istotna funkcja mediacyjna przypada w tym względzie twórczej wyobraźni (*produktive Einbildungskraft*) (*À l'école de la phénoménologie*, 289, 304, 330; *Finitude et culpabilité*, 121–123; Kant 1964, 124–125; Drwięga 1998, 69; Amalric 2013).

Choć już Kantowi udało się wprowadzić przekroczyć empiryczno-psychologiczny poziom samowiedzy podmiotu, to dopiero Johann Gottlieb Fichte uwolnił zagadnienie jaźni od ram czysto epistemologicznych i wpisał je w ontologiczny kontekst. Etap ten w rozwoju filozofii refleksji przygotował częściowo Baruch Spinoza, akcentując jedność metody i przedmiotu refleksji oraz dokonując znamiennego połączenia działalności teoretycznej z praktyczną. Toteż refleksja wychodzi w tym przypadku od dążności do trwania w bycie (łac. *conatus*), a oznacza wysiłek istnienia i etyczne zadanie rozumienia jako fundament dla cnoty (Spinoza 2010, I, tw. 32–33, V, tw. 25, 32, 37; Warmbier 2018, 91–93). Fichte z kolei wprowadza koncepcję czystego Ja jako spontanicznej aktywności (niem. *Tätigkeit*, *Agilität*), nieskończonego dążenia (niem. *Streben*), popędu (niem. *Trieb*), dla którego ustanawiane przezeń ograniczone nie-Ja jest środkiem moralnej samorealizacji. Natomiast opór ze strony owego nie-Ja, świata natury pośredniczy na drodze do podmiotowej samoświadomości ograniczonego Ja. Czyste Ja, które można rozumieć jako wytworzącą sens intersubiektywność („jaźniowość” – niem. *Ichheit*), oznacza oscylację pomiędzy dwoma ograniczonymi biegunami – Ja i nie-Ja, sobą i innym – a zarazem stanowi podstawę jedności podmiotowo-przedmiotowej, czynno-biernej, teoretyczno-praktycznej. Ja (ograniczona subiektywność), czyli całkowicie transparentny dla siebie podmiot, jest tutaj ideałem zdobywanym w owym ruchu oscylacji, podczas gdy „praktyczność” – centrum filozoficznych zainteresowań – uzyskuje znaczenie ca-

łokształtu wytwarzającej sens ludzkiej aktywności (Siemek 1977, 131–195, 305–319; Siemek 1998, 21, 30–31, 174–186; Chudy 1995, 219–228).

Tę właśnie linię rozwojową filozofii refleksji kontynuuje Nabert, za pośrednictwem którego nawiązuje do niej Ricoeur³. Od Spinozy z kolei francuski myśliciel przejmując praktyczne pojmowanie refleksji, kładące nacisk na jej stronę etyczną, na usiłowanie coraz lepszego rozumienia siebie, które jest zarazem kształtowaniem siebie przez wzgląd na dążność samozachowawczą (Spinoza 2010, III, tw. 6–9, IV, tw. 21–27; *Egzystencja i hermeneutyka*, 65–66).

Z punktu widzenia rozwoju metody refleksyjnej znaczącym wydarzeniem intelektualnym okazuje się filozofia Georga Wilhelma Friedricha Hegla. Dla autora *Fenomenologii ducha* rozwojem świadomości rządzi zasada jednocząca świadomość przedmiotową i sam przedmiot w obrębie świadomości. Droga tego rozwoju wiedzie przez następujące po sobie, coraz to nowe postaci świadomości i jest pozbywaniem się przez nią złudzeń co do obcości jej każdorazowego przedmiotu względem jej samowiedzy. Wyznacza ona właściwą Hegłowskiej myśli formę doświadczenia. Kres owego dialektycznego procesu stanowi wiedza absolutna, czyli moment tożsamości doświadczanych przejawów wiedzy z jej ostatecznym przedmiotem, tj. świadomością. Jest to moment identyczności zjawiska i istoty w ramach domkniętej w system nauki o duchu. Świadomość staje się samowiedzą (Hegel 2010¹, 18–26). Ontologicznie mamy tu do czynienia z holizmem świadomości wyjaśnianej na podstawie spekulatywnej figury, która ustala identyczność identyczności i nieidentyczności. Epistemologicznie idzie z nimi w parze dialektyczna jedność poznania i jego krytyki. Dlatego Hegłowska podmiotowość nie jest rozumiana na sposób teoriopoznawczy, lecz od razu praktyczny, społeczno-filozoficzny – jako wola, działający rozum czy duch. Toteż obok tego, co jednostkowo własne (wymiar ducha subiektywnego), jej momentem konstytutywnym

³ Wszelako warto w tym miejscu odnotować, że pomimo obecnego u Ricoeura, a zapośredniczonego przez Naberta, odwołania do Fichtego, autora *Egzystencji i hermeneutyki* należy sytuować w nieabsolutystycznym nurcie tradycji refleksyjnej. W tym ujęciu refleksja prowadzi do skończonego podmiotu jako zasady jedności jego działań, a nie utożsamia się z powrotem skończonej jaźni do swego kresu w samoświadomości absolutu (Nabert 1994, 398, 405–407).

okazuje się także to, co intersubiektywnie ogólne i powszechnie obowiązujące: świat kultury w szerokim sensie – duch obiektywny. Natomiast w tym kontekście stosunek każdej poszczególniej samowiedzy do każdej innej nieodzownie uzyskuje charakter walki o uznanie (Schnädelbach 2006, 47–78, 112–120; Siemek 1998, 35–49, 186–194).

Jeżeli Ricoeurowska metoda dialektyczna, poza wpływem ze strony Kanta, ujawnia także związki z heglizmem, to jednak oddala się ona od Hegla w dwóch zasadniczych punktach⁴. Po pierwsze, filozoficzna refleksja francuskiego hermeneuty utrzymuje się stale pomiędzy mniemaniem a wiedzą, przypadkowością przeżyć a koniecznością pojęć, a zatem – z punktu widzenia Hegłowskiego podziału – na poziomie fenomenologii, nie dosiegając porządku logiki. W rezultacie oznacza to, iż refleksja nigdy nie przechodzi w absolutną wiedzę: nie prowadzi do pełnej identyfikacji zjawiska i istoty, czyli nie stanowi całkowitego zapośredniczenia, w którym znaczenie zrównałoby się z bezpośrednią obecnością znaczonej rzeczywistości. Ricoeurowska dialektyka pozostaje „niedomknięta”, ponieważ zdana jest jedynie na mnogie dyskursy, refleksje itp. (*Lectures 2*, 179, 181, 187; *Czas i opowieść 3*, 280–297; Mongin 1994, 27–28). Natomiast zachowany zostaje w niej sam proces przechodzenia świadomości przez szereg zapośredniczeń, służących jej decentracji i włączanych w postępującą syntezę, wskutek której staje się ona świadomością siebie. W tym przypadku sedno wkładu Hegla tkwi w uwydatnieniu teleologicznego bieguna rywalizujących interpretacji ludzkiej podmiotowości, tj. dziejowego charakteru jej samorozumienia. Sens bowiem wyłania się dla niej wraz z postępem dziejów i konfrontacją z kolejnymi formami zapośredniczeń samoświadomości.

Po drugie, Ricoeur nie przyjmuje Hegłowskiego sformułowania podstawowej figury spekulatywnej, określającej identyczność i nieidentyczność, lecz drąży aporie płynące z antytetycznych stanowisk, poszukując trzeciego członu antynomicznej relacji. Ta różnica wiąże się z odmiennym od Hegla traktowaniem problematyki negacji. W istocie okazuje się ona wtórna względem kategorii odmienności, inności. O ile

4 W tym sensie Ricoeur sam żartobliwie określał się jako „postheglowski kantysta” (*Krytyka i przekonanie*, 122).

bowiem egzystencjalne doświadczenie ludzkiej skończoności, wyrażające się np. w ograniczonym punkcie widzenia, zostaje przekroczone (i w tym sensie zanegowane) na płaszczyźnie semantycznej (poprzez obiektywność znaczenia), o tyle taka transgresja staje się możliwa dzięki obiektywnej strukturze języka negacji. Ten zaś przynależy do formalnej ontologii i służy rozróżnianiu, tj. wypowiadaniu odmienności. Negatywność okazuje się zatem efektem pomieszczenia formalnego języka negacji z egzystencjalnym doświadczeniem skończoności, które to doświadczenie samo z kolei praktycznie neguje inność (odmiennych egzystencji). Natomiast semantyczne przekroczenie tej negacji cechującej skończoną egzystencję okazuje się negacją podwójną, otwierając w ten sposób możliwość jej zniesienia w akcie źródłowej afirmacji. Ten ostatni jest zarazem potwierdzeniem istnienia, w świetle którego – jak w *Sofistcie* Platona – niebyt oznacza inność (Platon 2002^{II}, 256E–259A: 60–63). Doniosłą konsekwencją tego pierwszeństwa kategorii odmienności w stosunku do negacji jawi się specyfika Ricoeurowskiej dialektyki. Mediacja między konfliktowymi ujęciami nigdy nie stanowi u niego ich prostej syntezy, lecz wypracowanie trzeciego, koncyliacyjnego stanowiska (*Podług nadziei*, 303–330; Mukoid 1993, 49–50).

Co więcej, priorytet inności skutkuje ontologicznym pluralizmem, z punktu widzenia którego wymóg jedności w odniesieniu do prawdy obarczony jest dwuznacznością. Z jednej bowiem strony określa on istotnie nieodzowne zadanie rozumu. Z drugiej jednak strony jego historycznie zakończona realizacja okazuje się błędem przedwczesnej unifikacji, przerwania dialogu, skoro „na poziomie życia konkretnej cywilizacji duch prawdy polega na poszanowaniu złożoności *porządków* prawdy; jest wyznaniem wielości”, a „dzieje są *wciąż jeszcze* otwarte, (...) w łonie wielorakości *wciąż* toczy się spór” (*Podług nadziei*, 84, 56; także 51–85; *O sobie samym*, 591–592). W ten sposób „dochodzimy raczej do *intersubiektywnej* definicji prawdy, zgodnie z którą każdy «się wypowiada», rozwija swoje postrzeganie świata w «potyczce» z drugim” (*Histoire et vérité*, 63). Uprzywilejowanie odmienności prowadzi więc do uznania pierwszeństwa intersubiektywności, jej transcendentalnego charakteru. Dlatego intersubiektywność zajmuje u Ricoeura miejsce Hegłowskiego ducha obiektywnego, pełniąc funkcję krytycznej instancji i gwaranta minimalnych warunków ludzkiego współdziałania na płaszczyźnie prak-

tycznej. Wraz z takim rozstrzygnięciem ontologicznym nie tylko unika się hipostazowania instytucji, ale uchylone zostaje również epistemo-logiczne roszczenie wiedzy z obszaru praktyki do bycia niewątpliwą. Przysługuje jej jedynie prawdopodobieństwo (*Hegel i Husserl o intersubiektywności*, 196–197; *Du texte à l'action*, 280–286).

Ricoeurowska ostrożność i podejrzliwość wobec przedwczesnych syn-tez na modłę wiedzy absolutnej pozwala mu także na wskazanie wśród założeń systemu Hegla elementu egzystencjalnej decyzji. Przekonanie o panowaniu rozumu i jego tożsamości z bytem, czego rezultatem jest rozumność dziejów powszechnych, stanowi akt filozoficznej wiary. Ricoeur tymczasem odrzuca ideę jakiejś nadrzędnej intrygi. Tak jak heglizm okazuje się wydarzeniem w porządku myśli, tak i wyjście poza niego jest takim wydarzeniem na płaszczyźnie samorozumienia świadomości historycznej. Wynika stąd nieprzekraczalnie skończony charakter myślenia oraz nieusuwalna dla rozumu założeniowość i sytuacyjność wszelkiego filozofowania na temat dziejów (*Czas i opowieść* 3, 280–297; *Nazwać Boga*, 42). Wreszcie odwołanie m.in. do Hegłowskich inspiracji wiedzy Ricoeura do przypisania szczególnej filozoficznej wagi kategorii rozpoznania/uznania (fr. *reconnaissance*) w kontekście „walki o uznanie” (*Drogi rozpoznania*, zwł. 168–219).

Jak wyżej wspomniano, podmiotowość u Hegla jest pojmowana na sposób praktyczny, jako działający rozum, tj. wola. Właściwa dlań dialektyka pozostaje wszelako spekulatywna i opiera się na wzmiankowanej formule tożsamościowej. Natomiast momentem wyróżniającym francuską tradycję filozofii refleksji jest praktyczne postępowanie dialektyczne (Gadacz 2009¹, 382). Pierwszy z wybitnych jej reprezentantów to Maine de Biran. Według niego doświadczenie wysiłku i skorelowanego z nim oporu stanowi warunek samoświadomości oraz przeświadczenia o zewnątrzności stawiającego opór przedmiotu. Dlatego teoria poznania jest dlań pochodna względem rozważań na temat wysiłku, gdzie akcentuje się praktyczny wymiar subiektywności. Punkty dyskutowane przez Ricoeura w odniesieniu do myśli Maine de Birana wymownie poświadczają podstawowe założenia metodologiczne tego pierwszego.

Najpierw, zdaniem francuskiego hermeneuty, sam wysiłek należy umieścić w pozytywnym, uprzednim wobec refleksji i stąd niezauważal-

nym kontekście spontanicznej, cielesnej uległości, która dopiero czyni zrozumiałym napotykanie opór. Wielowymiarowa dwoistość składająca się na człowieczeństwo okazuje się pierwotnie ugruntowana w jedności życia. W tym znaczeniu stosuje Ricoeur formułę przejętą od Maine de Birana: *homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*⁵. Następnie, pierwszeństwo inności wobec negatywności dla autora *Le Volontaire et l'involontaire* określa linię jego krytyki projektu de Birana, budującego teorię poznania i percepcji na bazie refleksji dotyczącej wysiłku. Ricoeur zauważa lakonicznie, że „przedmiot nie jest nie-Ja, lecz jest obecnością innego” (*Le Volontaire et l'involontaire*, 422). W postulowanym przezeń oddzieleniu problematyki prawdy od kwestii woli dochodzi z kolei do głosu znamieny pluralizm dziedzin zastosowania filozoficznej refleksji. Wreszcie poznanie i działanie jednoczą się w akcie wysiłku – uwagi, co pozwala na połączenie indywidualnego, osobowego znamienia subiektywności z jej uniwersalną funkcją, czyli na dowartościowanie w równej mierze pozytywnego wkładu Maine de Birana i Kanta (tamże, 389–425; Gadacz 2009¹, 426–427). Takie pośrednie stanowisko wzorcowo ilustruje typową Ricoeurowską strategię.

Dodatkowo wpływ de Birana wydaje się kapitalny w rozwijaniu przez autora *O sobie samym jako innym* ontologicznego znaczenia aktu w miejsce substancji, a także fenomenologii ludzkich zdolności na przedłużeniu aktywnego ciała (*O sobie samym*, 533–535). Francuski hermeneuta uznaje tym samym pierwotność immanentnej apercpcji, nawet jeśli mglistej i wymagającej rozjaśnienia, względem transcendentnych przedstawień. W tym sensie w punkcie wyjścia przedkłada de Birana ponad Kartezjański obiektywizm w ujmowaniu ucieleśnionego podmiotu.

B) Wpływ Jules'a Lacheliera, Jules'a Lagneau i Jeana Naberta

Jeśli impuls skutkujący u Ricoeura dialogiem z „mistrzami podejrzeń” i przyznaniem podejrzeniu statusu integralnej składowej każdej inter-

5 Wprawdzie Maine de Biran cytuje tę formułę w swoim dziele *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (Biran 1952, 152, przyp. 2), to jednak sam zaczerpnął ją od Hermana Boerhaavego, autora *Praelectiones academicae de morbis nervorum* (Boerhaave 1762, 410). Ricoeur nawiązuje do tego wyrażenia w wielu miejscach (np. *Le Volontaire et l'involontaire*, 287, 314; *Finitude et culpabilité*, 135; *O sobie samym*, 206, przyp. 11; *Refleksja dokonana*, 16).

pretacji (*Mon premier maître; O interpretacji. Esej*, 39–42) można łączyć z postacią jego pierwszego nauczyciela filozofii, Rolanda Dalbieza, to już wczesna praca magisterska ukazuje dobitnie wpływ metody refleksyjnej. Rozprawę z 1933 roku pt. *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau* poświęcił Ricoeur dwóm tytułowym przedstawicielom tego nurtu myślowego (Vallée 2012, 144–155).

W pracy tej autor przedstawia m.in. charakterystykę tradycji refleksyjnej z metodologicznego punktu widzenia, dokonując jednocześnie jej krytycznej oceny. Zawarł w niej kilka trwałych wyznaczników dla dalszego przebiegu jego intelektualnej ścieżki. Uznanie autonomii myślenia od początku łączy z koniecznością wyjścia poza immanencję, ku transcendencji, czyli z nieodzowną konfrontacją z odmiennością. Z kolei analityczny charakter stosowanej metody wyznacza drogę przez obiektywność, ku jej warunkom możliwości. Jednakże ostatecznym przedmiotem odniesienia jawi się tutaj podmiotowość, rozumiana jako „żywa dialektyka”, twórcze zapośredniczenie między tym, co indywidualne, a tym, co powszechne. Ponadto istotne i reprezentatywne dla całej myślowej drogi Ricoeura jest otwarcie filozoficznej refleksji na wymiar praktyczny (*Paul Ricoeur ou la confrontation des héritages; O sobie samym*, 35; Nabert 1994, 405–406).

Ważki dla tej drogi wpływ – i daleko większej rangi – pochodzi wszelako od innego filozofa refleksji: Jeana Naberta. Ricoeur uznawał go za swego mistrza, pomimo braku bezpośredniego z nim spotkania, który to brak kompensowało oddziaływanie za sprawą lektur. Te zaważyły zwłaszcza na kształcie praktykowanej przez francuskiego hermeneutę metody refleksyjnej, której podstawy wypracował w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku (*Krytyka i przekonanie*, 41–42; *Refleksja dokonana*, 10, 62; *Finitude et culpabilité*, 32; Gadacz 2009¹, 432, 445; Dosse 2008, 340–341). Poniżej skupiam się na elementach wyróżniających filozofię refleksji w wydaniu autora *Éléments pour une éthique* w stosunku do jego poprzedników, odnajdywanych zarazem u Ricoeura.

Jak powiada ten ostatni, to przede wszystkim

„komplementarność analizy refleksyjnej stosowanej w porządku poznania i teŹ analizy stosowanej w dziedzinie działania” odróżnia Naberta zarówno od [Kantowskiego – przyp. R.G.] krytycyzmu, który „wymiar

wewnętrzności” sprowadza do świadomości transcendentalnej, jak i od biranizmu, który z pierwotnego faktu chcenia usiłuje wywieść transcendentalną świadomość z jej wymogami obiektywności. (*Lectures 2*, 229–230; *Egzystencja i hermeneutyka*, 65)

Ricoeur uznaje wszelako „kantowski styl” filozofii Naberta (*Lectures 2*, 237), pod wpływem której wypracowuje własne stanowisko, podejmujące ważne wątki kantyizmu i biranizmu. Akceptuje wyjściowe założenie autora *Éléments pour une éthique*, tj. pierwotną niezgodność świadomości indywidualnej (empirycznej, faktycznej) i transcendentalnej (czystej, określonej przez powinność). Ów rozdzwięk uwydatnia się przede wszystkim w doświadczeniach uczuciowych (np. winy, porażki, klęski, samotności). Refleksja w tym kontekście oznacza zadanie pokonywania tego rozziwiewu, ma więc w szerokim sensie charakter etyczny, gdyż dla Naberta etyka stanowi „sensowną historię naszego wysiłku, aby istnieć, naszego pragnienia bycia” (tamże, 229; Zuziak 1998, 114–117). Wyjściowa dla refleksji struktura niewspółmierności świadomości obejmuje zatem wymiar poznawczy i egzystencjalny, a jej etyczny wysiłek polega na przyswajaniu sobie tzw. źródłowej afirmacji, czyli czystego aktu wewnętrznego, w którym świadomość – wciąż na nowo i zawsze tylko zaczątkowo – ustanawia samą siebie i który warunkuje wszelkie wydawanie sądów i wartościowanie. To przyswajanie sobie przez indywidualną świadomość źródłowej afirmacji – tj. dynamika autotranscendencji – angażuje pośrednictwo zobiektywizowanych znaków, które poświadczają efektywne i historyczne działanie świadomości w świecie, wyrażając konkretnie jej pragnienie bycia (Nabert 1943, 51–64; Gadacz 2009¹, 433–438; *Lectures 2*, 228–235; *Le conflit des interprétations*, 218–219).

Poszukująca potwierdzenia wewnętrzna refleksja podmiotu o samym sobie może znaleźć je w historycznie przypadkowych wydarzeniach – takich jak pewne czyny czy dokonania albo też całokształt poszczególnych istnień, ponieważ to one świadczą o ucieleśnieniu źródłowej afirmacji: w godnych poważania osobach – przykładach moralnej wzniosłości, w postawach lub dziełach, poprzez które uskutecznia się w świecie coś absolutnego. Krytyczną interpretacją tych wydarzeń-znaków kieruje tzw. kryteriologia boskości (fr. *critériologie du divin*), czyli idealny, tj. aprio-

ryczny i normatywny wymiar świadomości. Toteż „refleksja dotycząca siebie oraz interpretacja znaków i wskazówek zrodzonych z historii idą w parze. (...) To głębokie pokrewieństwo pomiędzy refleksją i rozpoznaniem świadectwa pozwala dostrzec coś z relacji między rozumem a wiarą” (*Lectures 2*, 260; także 255–262; *Nazwać Boga*, 40–46; Gadacz 2009¹, 444–445).

Dzielone z Nabertem przekonanie o inherentnym rozszczepieniu podmiotu obszerniej opracowuje Ricoeur w „najbardziej kantowskiej” (a zarazem najbardziej nabertowskiej) ze swoich książek: *L'homme failible* (*Finitude et culpabilité*, 8, 17, 37–38, 184–185). Znaczenie tego zagadnienia tkwi w jego reperkusjach metodologicznych. Swoista dla człowieka wewnętrzna nierówność czy dysproporcja ujawnia się w trzech wymiarach: poznawczo-teoretycznym, praktycznym oraz uczuciowym. Wzorem takiego poszerzenia zakresu refleksji pozostaje tu autor *Éléments pour une éthique*. W rezultacie dochodzi do głosu specyficzna ograniczoność ludzkiego podmiotu, wywodząca się z konstytutywnej dlań dialektyki skończoności i nieskończoności. Pierwszeństwo w ramach tej dialektyki przysługuje pozytywnemu momentowi źródłowej afirmacji, danej uczuciowo w postaci radości z uczestnictwa w rozumie, który oznacza całokształt dostępnych ludzkości możliwości intelektualnych i praktycznych. Z kolei moment egzystencjalnej negacji, przejawiający się w „smutku skończoności”, wskazuje na czynniki ograniczające tę pierwotną otwartość: na inność, która sprawia, że „jedność ludzkości nie urzeczywistnia się nigdzie indziej, aniżeli w ruchu komunikacji”, a „człowiek jest tą zwielokrotnioną i kolegialną jednością” (tamże, 190). Pełnię afirmatywnego otwarcia neguje także przypadkowość poszczególnych ludzkich istnień, ilustrowana przez jednostkowy charakter. Najgłębszą charakterystyką ludzkiego podmiotu jest przeto źródłowy konflikt pomiędzy przeciwstawnymi momentami afirmacji i negacji, czego uczuciowy wyraz stanowi napięcie między radością a smutkiem albo między bardziej intelektualnym i całościowym pragnieniem szczęścia a witalnym i doraźnym pragnieniem przyjemności – oto sedno afektywnej kruchości człowieka. To ów wewnętrzny konflikt staje się właśnie dlań bodźcem niekończącego się poszukiwania w sobie jakiejś pośredniej syntezy. Ale ponieważ to napięcie ma charakter konstytutywny dla bycia człowiekiem,

poszukiwana synteza przedstawia się jako wciąż odraczany kres dążenia (tamże, 186–193; *À l'école de la phénoménologie*, 326–331).

Powyższa perspektywa antropologiczna pociąga za sobą doniosłe metodologiczne konsekwencje. Dla Ricoeura, tak jak dla Naberta, refleksja jest odsłanianiem struktur pragnienia – odniesionego do bycia, do samostanowienia – a nie odwołaniem do źródłowej naoczności. Przeciwnie, wychodzi ona od niejasnego, nieokreślonego uczucia separacji, rozdźwięku, by u kresu powrócić także do uczucia – ale tym razem do wykształconego w jej przebiegu uczucia uczestnictwa. Taką transformację umożliwia samo funkcjonowanie uczuciowości, która uwewnętrznia wyodrębnione w toku intencjonalnego rozjaśniania jakości, a więc odwraca akty obiektywizacji, wytwarzając tym samym świadomość przynależności. Ta świadomość uczestnictwa dotyczy zarazem porządku rozumności i sfery życia, czyli zarówno ludzkiej kultury, jak i jej przedrefleksyjnych podstaw (*Lectures* 2, 225–227; *À l'école de la phénoménologie*, 315–331).

Zlokalizowanie punktu wyjścia refleksji we względności uczucia oznacza, że wartość źródłową dla filozofii posiada niefilozoficzne pojmowanie człowieka, które dopiero stopniowo uzyskuje metodyczne objaśnienie, lecz z którego bogactwem refleksja nie może się w pełni zrównać. Skutkuje to z jednej strony nieustannym poszerzaniem jej zakresu, z drugiej natomiast – utrzymywaniem się poza jej granicami pewnej „nadwyżki znaczenia”, właściwej niefilozoficznym źródłom refleksji. Ów nadmiar dostępny jest w znakowej obiektywności dzieł, z których każde w unikalny sposób uskutecznia syntezę empirycznej przypadkowości oraz idealności aksjologicznego wymagania w polifonii swych znaczeń. To ich interpretacja w akcie ich przyswojenia przyczynia się do jaśniejszego rozumienia samego siebie przez podmiot naznaczony wyjściowym brakiem transparencji. Dlatego też analiza refleksyjna okazuje się szczególnie podatna na rozwinięcia hermeneutyczne (por. *Finitude et culpabilité*, 41–43, 193; *Egzystencja i hermeneutyka*, 64–67, 142). Zawarta w wytworach kultury nadwyżka znaczenia (ich otwarty potencjał interpretacyjny) jest niejako obiektywnym odpowiednikiem konfliktowej uczuciowości po stronie subiektywnej. Taki stan rzeczy czyni z metody Ricoeura rodzaj żywej dialektyki, która pozostaje niekonkluzywna. Jest żywa, ponieważ w istocie wskazuje na specyficzną postawę filozoficzną, która wyraża

się w ciągłym poszukiwaniu członów pośrednich pomiędzy wymiarem transcendentальnym (uniwersalnym) i empirycznym (jednostkowym). Okazuje się niekonkluzywna, gdyż moment syntezy, do której dąży, jest wciąż odkładany (Pierron 2016, 10, 17–23).

Pod tym względem filozofia Naberta pomaga też uchwycić te wątki w myśli Ricoeura, które podkreślają wydarzeniowo-narracyjny charakter świadectw interpretowanych przez podmiot na drodze rozumienia siebie, w których to kwestia prawdy splata się z zagadnieniem prawdomówności. Jako takie nie mogą one stanowić instancji odwoławczej ani dla wiedzy dedukcyjnej, ani dla zabiegów opartych wyłącznie na dowodach empirycznych, lecz właśnie dla rozumienia i interpretacji (por. *Lectures* 3, 91–93). Co więcej, o ile świadectwo urzeczywistnia związek pomiędzy jakimś unikalnym zdarzeniem a opowieścią, która je obiektywizuje, o tyle związek taki jest konstytutywny w ogóle dla każdego przeżycia. Toteż istotę filozoficznej refleksji stanowi możliwie pełne zdanie sprawy z tej aktowo-przedstawieniowej specyfiki doświadczenia podmiotu. Tego rodzaju podejście łączy autoreferencyjny charakter przeżyć czy fenomenów z ich intencjonalnością, a zatem zbliża metodę refleksyjną do fenomenologicznej. Różni je to, że pierwsza z nich bardziej podkreśla moment przyswojenia, czyli wtórnej subiektywizacji sensu zaautonomizowanych wytworów świadomości, a druga przeciwnie: akcentuje raczej procesy, w których dochodzi do obiektywizacji świadomych aktów, do ich wyodrębnienia ze strumienia przeżyć (*Le conflit des interprétations*, 211–221; *Lectures* 2, 232–233; Nabert 1994, 407).

Czy jednak te nieco obszerniej omówione oddziaływania tradycji refleksyjnej zachowują trwale swą ważność w kontekście przekształceń metodologicznych, jakim twórczość Ricoeura podlegała w toku jej rozwoju? W 1988 roku Pierre Colin sformułował hipotezę o wadze filozofii refleksji dla całokształtu (ówczesnej postaci) myśli Ricoeura, tak iż omawiana tradycja uzyskiwałaby w niej rangę „głównego filozoficznego wzorca” (Colin 1988, 126). Cytowany autor wykazuje wszelako daleko posuniętą ostrożność w odniesieniu do Ricoeurowskich prac z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, a nadto końcowym wnioskom nadaje formę pytającą. Takie postępowanie może nasuwać wątpliwości co do rozstrzygającego charakteru jego twierdzenia. Późniejsze jednak książki

francuskiego hermeneuty – zwłaszcza *O sobie samym jako innym* (1990) oraz *Pamięć, historia, zapomnienie* (2000) – ugruntowują niniejszą tezę, którą podzielają też inni komentatorzy (Pierron 2016, 13–39). Dwie sprawy zasługują tutaj na podkreślenie.

Po pierwsze, Ricoeur pozostaje wierny podwójnemu wymogowi: budowania filozoficznej antropologii i uważności na współczesne mu środowiska wymiany myśli, wraz z nurtującymi je problemami. Ta dwutorowa konsekwencja odpowiada zarówno za ciągłość projektu, jak i za modyfikacje, skutkujące nieciągłością szczegółowych zabiegów metodologicznych. Po drugie, obie wyżej wspomniane rozprawy, które dzieli dekada, nawiązują do zasadniczego schematu refleksji w stylu Naberta, tj. rozpoznawania się⁶ jej podmiotu w kulturowych obiektywizacjach świadomego działania, a następnie ich przyswojenia w celu pogłębienia i poszerzenia rozumienia siebie. Umieszczenie implikacji ontologicznych za każdym razem na końcu drogi refleksyjnego rozpoznania – inaczej niż u Heideggera czy Gadamera – oznacza utratę oparcia w „ontologii bezpośredniej” (*Egzystencja i hermeneutyka*, 131; także 140–143). Wobec tego ostatecznym zwornikiem naznaczonych nieusuwalną fragmentarycznością analiz okazuje się refleksyjny schemat postępowania, który ulegając kolejnym opracowaniom, zyskuje miano „hermeneutycznego koła” rozumienia. Od strony epistemologicznej koresponduje z nim koncepcja poświadczenia, uwierzytelnienia (fr. *attestation*) (*O sobie samym*, 30–41). Przedstawienie dojrzałej postaci ich obu zwieńczy dociekania prowadzone w tym rozdziale.

Niemniej jednak myślowa droga Ricoeura różni się od Nabertowskiej. Chociaż francuski hermeneuta przejmując od swego mistrza i autorsko adaptuje metodę refleksji, to wydaje się uwydatniać w niej znaczenie obiektywnego korelatu samorozumienia: świata tekstu bądź też rozumnych działań rozpatrywanych jako teksty (*Język, tekst, interpretacja*, 238–242; *Model tekstu*, 329–341). Dokonuje się to niejako kosztem wewnętrznego

6 Próbę konstrukcji teorii rozpoznania – analogicznej do teorii poznania – zawiera późne studium *Drogi rozpoznania*, gdzie inspirację dla Ricoeura stanowi rozdział pomiędzy leksykograficznie uporządkowaną polisemią użyć słowa „rozpoznanie” a brakiem jej teoretycznego odpowiednika.

kryterium (wspomnianej kryteriologii boskości) rozpoznania czegoś absolutnego w historyczno-kulturowych świadectwach. W konsekwencji u Ricoeura wciąż rozrasta się analityczna faza refleksji – „długie obejście” (fr. *long détour*) przez obiektywizację – a nieustannemu odraczaniu podlega jej umocowanie ontologiczne. Jednocześnie dochodzi do podwojenia zabiegów na etapie analizy refleksyjnej. Z jednej strony staje się ona krytyką złudzeń bezpośredniej świadomości, z drugiej zaś – rozpoznawaniem podmiotowych aspiracji w historycznych wytworach kultury. Czy jednak pierwszy z tych zabiegów nie jest w istocie ścisłym odpowiednikiem kryteriologii boskości pojętej negatywnie? Sprawa ta wymaga dokładniejszego zbadania. Tytułem hipotezy roboczej przyjmijmy, że ów punkt rzekomego poróżnienia ujawnia w gruncie rzeczy rodzaj twórczej wierności autora *Czasu i opowieści* wobec inspiracji ze strony Naberta.

Uciekając się z kolei do słownictwa innej z Ricoeurowskich książek, można powiedzieć, że odpowiednikiem Nabertowskiej źródłowej afirmacji pozostaje u jego ucznia semantyka pragnienia, a ekwiwalent interpretacji świadectw absolutu stanowi teleologia ducha, a dokładniej hermeneutyczna konfrontacja z jego historycznymi upostaciowaniami (*O interpretacji. Esej*, 415–432). Ewolucja refleksyjnego charakteru filozoficznej metody-postawy u Ricoeura przebiega więc konsekwentnie pod znakiem dialektyki immanencji i transcendencji.

Podsumujmy dotychczasowe ustalenia związane z wpływem filozofii refleksji na myśl Ricoeura. Pomimo nieustannych przekształceń i pracowań, podstawowy schemat refleksyjny pozostaje nieodzownym spoiwem całego filozoficznego przedsięwzięcia autora *O sobie samym jako innym*. W punkcie wyjścia zrywa ona z ideą pozbawionego założeń początku, natomiast odwołuje się do niefilozoficznych źródeł rozumienia siebie przez podmiot – do szeroko pojętego uniwersum zastanych znaków, podatnych na wielokierunkowe eksploracje ich sensu. Jednocześnie refleksja w ujęciu Ricoeura rozstaje się z przekonaniem o przejrzystości samoświadomości, dlatego proces podmiotowego rozumienia siebie ma charakter pośredni. Z kolei włączenie doń etapu przejścia przez kulturowe obiektywizacje otwiera tę pierwotnie immanentną metodę na transcendencję, a zarazem przypadkowość historycznych znaków. Taka dialektyzacja refleksji uniemożliwia jej ostateczne zakotwiczenie w wymiarze

wewnętrzności, akcentując u jej początku wielość i inność. Rozpoznanie przez podmiot samego siebie w toku długiego starcia z odmiennością świata sensownych wytworów posiada status swego rodzaju zakładu: chodzi przy tym o rozpoznanie zarazem siebie w inności i inności w sobie (*Drogi rozpoznania*, 267–268; *O sobie samym*, 527–592). Koherencję takiemu postępowaniu mogą nadać tylko związki refleksji z ontologią – za taką tezę opowiadam się w niniejszej rozprawie. Związki te wprawdzie kierują całym rozumieniem, ale wyraźne sformułowanie otrzymują dopiero u jego kresu. One to właśnie dochodzą do głosu w koncepcji „koła hermeneutycznego”, a ich pragmatyczno-językowego streszczenia dokonuje pojęcie dyskursu, które też najdobitniej wyraża transcendentalne funkcjonowanie refleksji. W ramach tak podjętego dziedzictwa tradycji refleksyjnej filozofia Ricoeura dokonuje oryginalnego „zaszczepienia” odmiennych podejść (Colin 1991, 16–18; Pierron 2016, 35–39).

1.1.B. INSPIRACJE ZE STRONY FILOZOFÓW EGZYSTENCJI:

GABRIELA MARCELA, KARLA JASPERSA I SØRENA KIERKEGAARDA

Oddziaływanie osobowości, a nie tylko poglądów Gabriela Marcela, z którym Ricoeur zetknął się osobiście i przyjaźnił, ma niewątpliwie kapitalne znaczenie dla zrozumienia intelektualnej ewolucji tego ostatniego (*Refleksja dokonana*, 10–11; Dosse 2008, 28). Jednakowoż inspiracje związane z myśleniem typu egzystencjalnego nie ograniczają się w przypadku Ricoeura do autora *Być i mieć*, lecz obejmują również takich jego przedstawicieli, jak Jaspers, Mounier i, w swoistym znaczeniu, Kierkegaard. Na trwałe rzeczzone oddziaływania odcisnęły się w dwóch powojennych publikacjach Ricoeura: w przygotowanej wraz z Mikelem Dufrennem książce *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (1947) oraz w samodzielnej już pracy – *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe* (1947).

Wpływ Marcela zaowocował u jego ucznia odkryciem oryginalnej metody „sokratycznej” czy „neosokratycznej”, praktykowanej przez autora *Dziennika metafizycznego*. W jej centrum stoi zapytywanie, a podawane dla ilustracji przykłady gwarantują konkretność refleksji. Na ile to możliwe w postawie zaangażowania, wykazuje ona dbałość o precyzję

pojęciową (*Refleksja dokonana*, 10; *Entretiens*, 66–67, 102–104, 116–118). Docelowo poszukuje się intencji doświadczenia, tego, co w nim domniemywane, bez troski o jego wyjaśnianie analityczne, zasadne tylko na etapie wstępnym. Sokratyczna refleksja oznacza zatem poszanowanie całej dostępnej rzeczywistości, próbę jej zrozumienia w możliwie najpełniejszym znaczeniu. W realizacji tego postulatu wychodzi ona poza opis, w kierunku czynnika metafizycznego, opuszczając poziom „twardych danych” na rzecz dowartościowania pełnozakresowego doświadczenia. Stwierdzanie ustępuje w nim miejsca uznawaniu bycia (*G. Marcel et K. Jaspers*, 76–78; Gielarowski 2013, 17–18).

Podejście Marcela cechuje unikanie dogmatyczności oraz niekończące się poprawianie dyskursu, usiłowanie „myślenia więcej”. Filozofowanie jako autonomiczny akt refleksji przebiega dwuetapowo. Od pierwszej, krytycznej fazy prowadzi do konceptualizacji, tj. do tzw. refleksji drugiej (albo „wtórej”), a samo to przejście określane jest nie dedukcyjnie czy implikacyjnie, ale przez dynamikę tzw. węzłowych doświadczeń (Plourde 1985, 436–439; Gadacz 2009¹¹, 446–447; Gielarowski 2013, 26–27, 60–61, 122, 137–138). O ile refleksja pierwsza pozostaje jeszcze analityczna – polega na krytycznym wyodrębnieniu w rozważanym konkretnie jego składowych – o tyle refleksja druga przebiega odwrotnie. Podejmuje ona próbę odzyskania w myśleniu rozłożonego na czynniki konkretnego – jego intencji ontologicznej. Taka metoda myślenia odznacza się dialektycznym stylem: po ustaleniu punktów, w których pojawiają się nieredukowalne „węzły” (fr. *noyaux*) założycielskiego doświadczenia, odporne wobec refleksji pierwszej, następuje ich identyfikacja w mowie, którą wolno określić jako „zależną”, tj. jako rodzaj parafrazy. Chodzi o zgłębienie ich podstaw w celu odkrycia ich odniesienia do bycia i przekroczenia tradycyjnego empiryzmu. Natomiast wysiłek ciągłego poprawiania konceptualizacji zmierza do coraz większej adekwatności myślenia i doświadczenia.

Tak oto refleksja druga staje się namysłem drugiego stopnia, uruchamiając dialektykę „przekroczenia od wewnątrz” refleksyjnego samograniczenia. Dzięki momentowi podwójnej negacji – zniesienia (w heglowskim sensie) tego zniesienia (pominięcia) integralności doświadczenia, które zaszło w refleksji pierwotnej (Stróżewski 2005, 249–261,

294–295) – odnajduje „oślepioną” (fr. *aveuglée*) intuicję wiodącą z powrotem do konkretności, do odkrycia na nowo uczestnictwa w istnieniu (Marcel 1962, 115, 139, 143–144; zob. Plourde 1985, 323–326; Gielarowski 2013, 138–139). Refleksja druga zmierza do odzyskania danej poprzez doświadczenie intuicji pośredniej. W rezultacie afirmatywna strona drugiej refleksji, wynikła z podwójnej negacji, okazuje się bliska znaczeniowo źródłowej afirmacji u Naberta (*Lectures* 2, 49–67; *Entretiens*, 44–47, 64–66; G. Marcel et K. Jaspers, 80–82).

Dla Ricoeura tak rozumiana metoda „odzyskującej” (fr. *recupératrice*) refleksji ma ścisły związek z koncepcją tzw. interpretacji rozwijającej czy pogłębiającej (fr. *amplifiante*), którą sam praktykuje. Ta ostatnia uwzględnia właściwą językowi symbolicznemu „nadwyżkę znaczenia” i służy przywróceniu pełnego sensu tego, co wieloznaczne. Uzupełnia w ten sposób poprzedzającą ją krytykę złudzeń, tak iż obie razem stanowią pełnowartościowe interpretacje. W tym punkcie Ricoeur różni się od Marcela, który refleksję drugą pojmował „jako rodzaj rewanzu poczynionego w spotkaniu z refleksją pierwotną” (*Refleksja dokonana*, 23; *O interpretacji. Esej*, 57–58; *Le Volontaire et l'involontaire*, 243).

Marcelowskie pojmowanie refleksji drugiej pobrzmiewa także w docelowo ontologicznej orientacji myśli jego ucznia hermeneuty, a zwłaszcza w ukierunkowaniu na konkretność, na uczestnictwo w istnieniu: „Akt Cogito nie jest czystym aktem samostanowienia; posiłkuje się on podjęciem i dialogiem z tym, co warunkuje jego własne zakorzenienie (...), stanowi równocześnie uczestnictwo” (*Le Volontaire et l'involontaire*, 37; także 39). Stąd stosowane przezeń pojęcia są „raczej wskaźnikami żywego doświadczenia, w którym jesteśmy zanurzeni, niż oznakami panowania sprawowanego przez naszą inteligencję nad naszą ludzką kondycją” (tamże, 35–36). Mimo wewnętrznych przekształceń w twórczości autora *Czasu i opowieści*, to ukierunkowanie refleksji na istniejące konkrety i prowadzenie jej do momentu wyczerpania się możliwości filozoficznego ujęcia stanowią jej trwałe rysy (*O sobie samym*, 494–591; G. Marcel et K. Jaspers, 84; *Lectures* 2, 67). Wiodąca rola przypada tu pojęciu „ontologicznego uwikłania” (fr. *engagement ontologique*) bądź też „ontologicznej natarczywości” („gwałtowności” – fr. *véhémen-ce ontologique*) refleksyjnych dociekań w całym ich przebiegu (*O sobie*

samym, 494–503). Natomiast na płaszczyźnie teoriopoznawczej oddziaływanie Marcelowskiego tematu zaangażowania zaowocowało akcentowaniem u Ricoeura kwestii przekonania oraz uwierzytelnienia (Bégué 2010, 88; Greisch 2001, 329; *Krytyka i przekonanie*, 199; *La conviction et la critique*, 19–20; *O sobie samym*, 38–40).

Poza osobistym oddziaływaniem, to autor *Być i mieć* zaznajomił Ricoeura z pracami Jaspersa, innego ważnego filozofa egzystencji (*Refleksja dokonana*, 11, 13). Choć wpływ tego ostatniego na Ricoeura został potem przyćmiony przez prace Heideggera, to jednak pozostał on bliski Ricoeurowi w ocenie możliwości budowania etyki, a również w postrzeganiu intersubiektywności jako konstytutywnej dla podmiotowego bycia (Dosse 2008, 130; *K. Jaspers et la philosophie*, 377; zob. Przyłębski 2010, 78–80).

Dla Jaspersa pojęcia egzystencjalne stanowią racjonalne wskaźniki odsyłające do doświadczenia. Samo doświadczenie ma z kolei status pośredni pomiędzy anonimową wiedzą o najpowszechniejszych możliwościach człowieczeństwa a osobistymi przeżyciami, ujętymi w wyznaniu. Pojęcia egzystencjalne nie wskazują jednak na jakieś ogólne struktury, lecz odwołują się do pewności wewnętrznej (Jaspers 1991, 130–137; *K. Jaspers et la philosophie*, 330–331, 338–341). Ich nieobiektywność domaga się gwarancji, której dostarczają im antynomie myślenia, potwierdzające nieredukowalność ich zastosowania do dziedziny przedmiotowości. Paradoksalna struktura konceptualizacji odpowiada przy tym paradoksalności samej egzystencji, która może pretendować co najwyżej do „obiektywności systematycznie rozdartej” (*K. Jaspers et la philosophie*, 373). Przebiegające dialektycznie myślenie ma tutaj charakter racjonalnej wiary, ugruntowanej na podobieństwie ludzkich podmiotów, których egzystencja jest *jak* istota, chociaż się z nią nie utożsamia⁷ (tamże, 341–346). Tego rodzaju filozofię cechuje napięcie pomiędzy biegunem abstrakcyjnej analizy wspólnych dla ludzkości możliwości egzystencjalnych a wyjątkowością własnego istnienia, z perspektywy którego rozjaśnia się te pierwsze. Wezwanie płynące od wyjątkowej egzystencji kieruje się do

7 Właśnie owo „jak” nie pozwala widzieć w egzystencjalistach po prostu skrajnych esencjalistów (Bocheński 1993, 39).

innych ludzkich istnień, z czego rodzą się rozsądne przekonania. Toteż mamy tu do czynienia z myślą zaangażowaną – z postępowaniem, które jest „metodą i decyzją, dialektyką i ascezą, opisem i wewnętrzną odnową” (K. Jaspers *et la philosophie*, 345).

Zarysowane właśnie znamiona sposobu filozofowania Jaspersa odpowiadają także stylowi Ricoeura, ale z podwójnym zastrzeżeniem. U tego ostatniego narasta sceptycyzm wobec kategorii doświadczenia, która odsyła do bezpośredniości, w efekcie czego uprzywilejowuje ona zapośredniczenia, szczególnie tekstualne. Równolegle coraz wyraźniej decentralizuje on podmiotowość, która, nieprzejrzysta dla samej siebie u początku określonej drogi rozumienia, coraz później osiąga rozjaśnienie własnego sposobu bycia (Krytyka i przekonanie, 199–200; O sobie samym, 33–34; Wolicka 2010, 222).

Znacząco oddziaływało na Ricoeura również Jaspersowskie ujęcie komunikacji wielości wolnych egzystencji oraz związane z nim pojęcie prawdy. Autor *Rozumu i egzystencji* wyraża to następująco:

Komunikacja egzystencji dokonuje się poprzez (...) ustawiczne przekraczanie w miłującej walce tych, którzy chcą stać się sobą. (...) w istnieniu czasowym daje wyraz nieusuwalności walki i fragmentaryczności prawdy przez to, że przedzierając się nieustannie do przodu, realizuje ruch komunikacji jako właściwe przejawianie się prawdziwego bycia. Być sobą i być prawdziwie nie oznacza nic innego, jak bezwarunkowo być w komunikacji. (Jaspers 1991, 96–97)

Owa strategia „miłującej walki” (niem. *liebender Kampf*) najtrafniej określa sam rdzeń myślenia Ricoeura: „Prawda wyraża wspólne bycie filozofów. *Philosophia perennis* oznaczałaby zatem, że istnieje wspólnota badań, wspólne filozofowanie («symphilosophieren»), w którym wszyscy filozofowie dyskutują ze wszystkimi za pośrednictwem świadomości-świadka, która poszukuje na nowo, *hic et nunc*” (*Histoire et vérité*, 63). Prawdę rozumie się tutaj pragmatyczno-komunikacyjnie:

Między posiadaniem całej prawdy [fr. *la vérité*] a wyborem swojej prawdy jest nadzieja, że się uzyskało dostęp do części prawdy [fr. *de la vérité* – tu i wcześniej przyp. R.G.]. Rodzajnik cząstkowy nie jest zaimkiem

dzierżawczym. Dialog ma za zadanie rozjaśnić mi mnie samego i pomóc mi zabiegać o to, aby moim udziałem był człowiek i jednostka. (...) filozofia przekonuje jedynie poprzez część prawdy, której filozof jest świadkiem. (*K. Jaspers et la philosophie*, 378)

Kresem tego służącego porozumieniu ruchu „ustawicznego przekraczania w miłującej walce” indywiduów jawi się ich jedność w transcendencji, a zatem jedność prawdy funkcjonuje w tym przypadku jak idea regulatywna – rękojmia tymczasowości każdorazowych horyzontów myślenia (*G. Marcel et K. Jaspers*, 202–206; *Podług nadziei*, 55–56). To dialogiczne czy komunikacyjne pojmowanie prawdy nie traci dla Ricoeura na znaczeniu także w późniejszych latach, kiedy wypracowuje on zręby hermeneutyki świadomości historycznej (*Czas i opowieść* 3, 322–328; Enders 2003, 103–119).

Na miano „miłującej walki” zasługuje, według Jaspersa, jeszcze inny stosunek – konfliktowe współistnienie wiary filozoficznej i religijnej. Ich przeciwstawność opiera się na bardziej fundamentalnej opozycji – między autonomią i heteronomią. Wiarę filozoficzną znamionuje jednak usiłowanie autonomicznego przyswojenia sobie sedna wiary religijnej, skoro ta ostatnia językowo pośredniczy w dostępie do szyfrów transcendencji, która z kolei w ogóle umożliwia egzystencję. Ricoeur nawiązuje zarówno do postulatu autonomii dyskursu filozoficznego względem religijnego, jak i do pośredniczącej roli języka religii w stawaniu się sobą. Zbliża ich do siebie także przyznanie dyskursowi mityczno-religijnemu pozycji pośredniej, pomiędzy nieczytelnością bezpośredniego doświadczenia a spekulacją typu filozoficznego czy teologicznego (*G. Marcel et K. Jaspers*, 277–285; *O sobie samym*, 42–45; *Miłość i sprawiedliwość*, 59–68, 94–95; *Nazwać Boga*, 62–70). Tak ambiwalentne stanowisko w sprawie wiary religijnej – marginalizujące ją z uwagi na autonomię filozofii, a jednocześnie wsłuchujące się w jej przekaz – skazuje zaangażowanego wyznawcę jakiejś religii na praktykę „kontrolowanej schizofrenii”, co odzwierciedla osobistą sytuację Ricoeura (*Krytyka i przekonanie*, 8). A jednak ten ostatni zgłasza pod adresem Jaspersa wątpliwość, czy przeciwstawienie wiary filozoficznej i religijnej pod egidą wolności i posłuszeństwa autorytetowi nie stanowi

nadmiernego uproszczenia, skoro z góry wyklucza możliwość podporządkowania autorytetowi rodzającego wolność (*G. Marcel et K. Jaspers*, 284–285, 288–289).

Wpływ twórczości Kierkegaarda na Ricoeura ma swoistą naturę. Chodzi bowiem o jej wymowę z punktu widzenia dzisiejszego czytelnika, który nie będąc współczesnym dla wybitnego Duńczyka, pyta o znaczenie uprawiania filozofii po nim, uwzględniając jego spuściznę. Odpowiedź przebiega trzytorowo. Po pierwsze, filozofowanie po Kierkegaardzie oznacza opracowywanie w ramach filozofii i za pomocą właściwych dla niej metod jej niefilozoficznych źródeł. Po drugie, paradoksalność wyróżniająca rozpatrywaną myśl działa jak instancja krytyczna względem rozumu, chroniąc go przed złudzeniami i otwierając namysł nad warunkami możliwości i urzeczywistnienia aktu istnienia. Po trzecie, biorąc pod uwagę konstytutywny dla myślenia Kierkegaarda stosunek do Hegla, filozofowanie po tym pierwszym wymaga uwzględnienia również stanowiska tego drugiego. Wymóg ten pociąga za sobą odkrycie dwóch niemożliwości: absolutnej transcendencji i absolutnego dyskursu, co pozwala uniknąć szkodliwej alternatywy rozłącznej: albo racjonalizm, albo egzystencjalizm. Natomiast odczytane pozytywnie wymaganie to sugeruje poszukiwanie styczności między wyjątkowością istnienia i powszechnością rozumu (*Lectures 2*, 32–45). Uwagi te znakomicie streszczają metodologiczną samoświadomość Ricoeura.

Reasumując, trzeba zaznaczyć, że egzystencjalistyczne inspiracje u francuskiego hermeneuty ujawniają się najpierw w jego uważności na niefilozoficzne źródła filozofii – czy będzie chodzić o wyjątkowość indywidualnych istnień, czy o religię z jej podporządkowaniem uprzedniemu autorytetowi. Następnie wyróżnia on dwa etapy refleksji: krytyczno-analityczny oraz metarefleksję ukierunkowaną ontologicznie. Napotykanie w toku badania antynomie lub paradoksy myślowe służą unicestwieniu roszczenia filozoficznego dyskursu do absolutnej wiedzy. Wreszcie w swoich szeroko zakrojonych poszukiwaniach antropologicznych Ricoeur odwołuje się przeważnie do logiki prawdopodobieństwa i pewności typu wewnętrznego: do filozoficznej wiary o statusie wnioskowań uprawdopodobniających – głównie przez analogię – wspartych argumentacją. Prawdę rozumie on komunikacyjnie,

jako regulatywną ideę niekończącego się dialogu współzawodniczących interpretacji, gdzie rozstrzyga zasada lepszego argumentu przemawiającego w miejsce przekonań (*Paul Ricoeur ou la confrontation des héritages; Refleksja dokonana*, 11).

1.1.C. RICOEUROWSKI „DOBRY UŻYTEK” Z FENOMENOLOGII

Drugim w kolejności wyliczania nurtem o znacznym oddziaływaniu na autora *Krytyki i przekonania* jest fenomenologia. W roku akademickim 1934/1935 Ricoeur zapoznał się z angielskim przekładem *Idei* Husserla, a w ciągu następnych czterech lat studiował dostępne dzieła profesora z Getyngi. Po wojnie stał się główną postacią wprowadzającą we Francji myśl Husserla. Dokonał też własnego tłumaczenia *Idei* na język francuski (Husserl 1950). Większość studiów Ricoeura na temat Husserlowskiej filozofii pochodzi z lat pięćdziesiątych XX w. i została zebrana w jednym tomie pt. *À l'école de la phénoménologie*. Wprowadzenia myśli ojca fenomenologii na grunt francuski nie dokonał Ricoeur czysto odwrotnie, lecz od początku usiłował pogodzić je z rodzimą tradycją refleksyjną, jak również ze spuścizną egzystencjalną (*Refleksja dokonana*, 11, 13; *Krytyka i przekonanie*, 34; *Entretien Le Lannou*, 88; Dosse 2008¹¹, 27, 30–32, 93, 96–99).

Dostrzegając filozoficzno-refleksyjny charakter fenomenologii, autor *À l'école de la phénoménologie* widzi w niej zarazem urzeczywistnienie i dogłębne przekształcenie filozofii refleksji. Podstawowy temat fenomenologiczny, tj. intencjonalność, wskazuje wszakże na pierwszeństwo świadomości czegoś względem świadomości siebie. Ta ostatnia stanowi punkt dojścia intencjonalnego aktu, który najpierw dokonuje identyfikacji pewnych jednostek domniemanego sensu (*O interpretacji*, 205–206). Z intencjonalnym życiem świadomości wiąże się brak przejrzystości podmiotu myślenia dla samego siebie; brak wynikający właśnie z prymatu ukierunkowania na zewnętrzny świat znaczeń w stosunku do zorientowanej do wewnątrz refleksji (*Refleksja dokonana*, 19–20; *O interpretacji. Esej*, 350–351). Dlatego też w ślad za Eugenem Finkiem określa metodę fenomenologiczną jako egzegezę Ja, w której za nią przewodnią bierze się zjawisko świata (Husserl 1950, XXIX).

A) Konfrontacja z dziełem Edmunda Husserla

W Ricoeurowskim odczytaniu specyfika przedsięwzięcia Husserla tkwi w redukcji wszelkiej możliwej ontologii⁸ (*À l'école de la phénoménologie*, 160–164). Dostęp do sfery czystych zjawisk otwiera metodologiczny zabieg neutralizacji przeświadczeń właściwych dla naturalnego nastawienia, a zatem „ujęcie w nawias” nieodłącznej dla tego nastawienia problematyki ontologicznej. Dzięki takiej redukcji fenomenologia wynosi dziedzinę ukazywania się do rangi naukowości. Operacja ta, zdaniem Ricoeura, wymaga uzupełnienia poprzez ograniczenie roszczenia zjawiskowości do statusu rzeczywistości ostatecznej. Funkcję takiego zastrzeżenia znakomicie spełnia Kantowska filozofia granic z centralnym dla niej pojęciem rzeczy samych w sobie. Dlatego dopiero łączne odczytanie Husserla i Kanta pozwala Ricoeurowi na uprawianie fenomenologii w sposób, który nie pretenduje do rangi ostatecznego badania, ale dopuszcza eksplorację jego pozazjawiskowego horyzontu ontologicznego (tamże, 273–276, 289–304, 312–313).

Ponadto Ricoeurowskiej recepcji dzieła Husserla przyświeca zamiar pogodzenia metody fenomenologicznej z filozofią egzystencji w stylu Marcela czy Jaspersa. Toteż autor *À l'école de la phénoménologie* żywi przekonanie o możliwości i potrzebie oddzielenia w spuściźnie getyngeskiego profesora rzeczywiście praktykowanej metody fenomenologicznej od jej filozoficznej, idealistycznej interpretacji. Ricoeur uważa też, iż u samego Mistrza nie ma uprzywilejowania któregośkolwiek z tych aspektów kosztem drugiego⁹ (*Refleksja dokonana*, 14–15; *À l'école de la phénoménologie*, 8–9, 12, 168, 184–185). Jednak próby połączenia podejścia fenomenologicznego z egzystencjalnym napotykały przeszkody związane z ich

8 Wątpliwości odnośnie do takiej lektury filozofii Husserla zgłasza Françoise Dastur (Dastur 1991, 45, przyp. 42), ale wymowę tych zastrzeżeń można nieco osłabić (Ingarden 1974, 164–166, 178).

9 Wedle Bruce'a Bégouta możliwość przeprowadzenia w odniesieniu do myśli Husserla rozdziału metody opisu fenomenów i ich konstytucji od filozoficznego projektu nauki podstawowej budzi wątpliwości, gdyż analiza fenomenologiczna jest ściśle powiązana z jej teoriopoznawczym zastosowaniem. Oznaczałoby to, że Ricoeurowskie i pokrewne odczytania jego dorobku mogą stanowić próby związania go z obcym mu zamierzeniem (Bégout 2006, 198 oraz przyp. 6, 199–200).

wewnętrzną specyfiką, którą ujawniają następujące opozycje: 1) redukcja do oczywistości wobec sytuacji wcielenia; 2) przeciwstawne ukierunkowanie – na obiektywność lub na egzystencję; 3) pierwszeństwo przyznawane epistemologii albo ontologii, obowiązywalności poznania bądź niewątpliwości rozpoznania; 4) kontrast między postawą niezaangażowanego obserwatora i zaangażowanego uczestnika (Belay 1976, 55–59, 61–62, 65, 68–69). Toteż Ricoeur, dążąc do jakiegoś zespolenia tych stanowisk, dokonuje „heretyckiej” interpretacji Husserla, co pozostaje wszelako zgodne z tendencjami istniejącymi w fenomenologii od jej początków (*À l'école de la phénoménologie*, 182; Bégout 2006, 195–197; Poma 1996, 59–65).

Kluczową pod tym względem sprawą jest rozumienie podstawowego zabiegu tzw. redukcji. Jak wiadomo, u samego Husserla przybiera ona wiele znaczeń. We wczesnym okresie praktykuje on tzw. redukcję ejdetyczną czy ejdetyczne uzmiennianie, które ma na celu uzyskanie istotowego wglądu w konstytutywne, inwariantne struktury przedmiotowe. Następnie w klasycznej fazie swoich poglądów akcentuje wagę „fenomenologicznej *epoché*”, tj. procedury neutralizacji naturalnego nastawienia realistycznego, powiązanej warunkująco z tzw. transcendentalną redukcją, czyli analizą sensotwórczej aktywności podmiotowości w jej korelacji ze światem. Wreszcie ta ostatnia odmiana redukcji, zastosowana radykalnie i tematycznie ograniczona do sfery tego, co własne (niem. *Eigenheitssphäre*), wiedzie do odkrycia transcendentalnej intersubiektywności. W tym kontekście późne badania Husserla, dotyczące świata życia (niem. *Lebenswelt*), można traktować jako dalszy krok w stronę radykalizacji dociekań intersubiektywnych fundamentów wszelkiej obiektywności (Zahavi 2012, 53–54, 63–73, 144–146, 165–183).

Tak zarysowana ewolucja stanowiska myśliciela z Getyngi, pod wpływem inspiracji ze strony filozofów egzystencji, modyfikuje decydująco pojmowanie redukcji u Ricoeura. Przechodzi on od stosowania jej ejdetycznej odmiany, począwszy od wczesnych prac, poprzez dogłębną krytykę jej postaci transcendentalnej, aż po dostrzeżenie najradykalniejszej jej wersji w odkryciu roli świata życia codziennego, roli bardziej zasadniczej niż u ojca fenomenologii.

W punkcie wyjścia Ricoeurowska praktyka metody fenomenologicznej polega nade wszystko na rozróżnianiu i odczytywaniu intencjonal-

ności, tj. ujmowaniu idealnych sensów badanych fenomenów. Wydaje się ona najbliższa redukcji ejdetycznej u autora *Idei fenomenologii*. Zakłada pierwotną dyskursywność przeżyć jako warunek ich rozumienia i mówienia o nich. Epistemologiczna obowiązywalność, związana z dyskursywnym charakterem doświadczanych fenomenów, poprzedza tu empirię. Tak uzyskiwany opis fenomenologiczny charakteryzuje się ponadto autonomią semantyczną w stosunku do wypowiedzi nauk eksperymentalnych, które dążą do jego naturalizacji. W ten sposób dochodzi do głosu semantyczny dualizm, który wszelako nie pociąga za sobą dualizmu ontologicznego. Oznacza on natomiast agnostycyzm co do możliwości sformułowania „trzeciego”, jednoczącego dyskursu, który posługiwałby się kategoriami powstałymi ze zmieszania języka fenomenologii i nauk doświadczalnych. Jednocześnie oba te autonomiczne podejścia pełnią względem siebie funkcję diagnostyczną, czyli każde z nich funkcjonuje jak wskaźnik przeżyć czy doświadczeń należących do drugiego (*À l'école de la phénoménologie*, 68–69, 74–75, 174–176; *Le Volontaire et l'involontaire*, 20–27, 30–31; *La Nature et la Règle*, 25–27, 38–39, 41, 63–66, 117).

Konsekwentne stosowanie w analizie sfery doznaniowo-wolitywnej podstawowej zasady fenomenologii, która każe respektować pełnię zjawiskowego wymiaru rzeczywistości, prowadzi Ricoeura od obiektywności do perspektywy wcielonej egzystencji. W efekcie zwraca się on przeciwko transcendentalnemu idealizmowi Husserla, bo jakkolwiek ucieleśnionej świadomości wciąż przysługuje inicjatywa, to jednak nie ma ona charakteru czysto konstytutywnego, lecz również odbiorczy (*Le Volontaire et l'involontaire*, 32–35; *À l'école de la phénoménologie*, 76, 78, 85–86, 92, 168). Według francuskiego hermeneuty to z góry przyjęta idealistyczna interpretacja praktykowanej metody skłoniła autora *Idei* do przeceniania regresywnej postaci konstytucji sensu przedmiotowego kosztem jej formy progresywnej. Wskutek tego przyznaje on nadmierną wagę dekonstrukcji przedmiotu – aż po rozmaite modyfikacje impresji danej w teraźniejszości – nie doceniając krytyki nowych syntez przedmiotowych pod egidą domniemyanych jednostek znaczeniowych. Krótko mówiąc, trzeba zaznaczyć, że u Husserla postępowanie „archeologiczne” stopniowo wypiera swoistą teleologię świadomości, podczas gdy dla Ricoeura istotna jest ich równowaga, skoro „nie jest możliwe przedsięwzięcie jakiego-

kolwiek opisu bez *idei* istotowej struktury «rozważanego obszaru»; co więcej, „nie można osiągnąć tego, co źródłowe, bez powracania do przewodniej idei, która porządkuje znaczenie tego «obszaru»” (*À l'école de la phénoménologie*, 183–184). Uprawianie fenomenologii genetycznej, poszukującej intencjonalności poprzedzającej uprzedmiotowienie, wymaga zatem dla Ricoeura fenomenologii statycznej, opisującej struktury przedmiotowe i ich związki znaczeniowe. W rezultacie, wbrew Husserlowskiemu ideałowi bezzałożeniowości, implikuje to pewną z góry daną, ontologiczną strukturę świata. Choć getyngieński profesor sam odkrył tę „ontologię *a priori*”, to jednak jej nie wykorzystał, co znów wskazuje na jego transcendentalno-idealistyczną interpretację własnych osiągnięć, a zatem na traktowanie filozofii tak jak nauki w sensie nowożytnym, a nie jak mądrości, w czym różni się od Ricoeura (Świącicka 1993, 74–75, 105–107; Rolewski 1999, 61–67, 75–78; Belay 1976, 68–70).

Nieprzypadkowo korekta takiej wykładni dzieła Husserla przychodzi od strony aplikacji fenomenologii do dziedziny ludzkiej praktyki. Tam bowiem najdobitniej ujawnia się „logicystyczny przesąd” autora *Idei*. Polega on na przyznaniu prymatu percepcji i opartemu na niej, neutralnemu rdzeniowi znaczeniowemu, wspólnemu dla skądinąd odmiennie charakteryzowanych intencjonalnych korelatów przeżyć świadomych (noematów). Oznacza to, iż u podstaw aktów wyrażanych językowo w różnych trybach gramatycznych tkwi wspólny im rdzeń sensu. Ricoeur tymczasem głosi nieredukowalność modalności poszczególnych aktów świadomości do takiego wspólnego rdzenia znaczeniowego, czyli uznaje równą pierwotność wszystkich trybów gramatycznych (*À l'école de la phénoménologie*, 76–77; Husserl 1975, § 94–95, 117: 308–312, 386–387; Husserl 1950, 328, przyp. 1; 329, przyp. 3 i 4). W ten sposób otwiera sobie drogę do domeny badań pragmatyki.

Antyidealistyczne nastawienie Ricoeura ma kapitalne znaczenie dla jego zapatrywań na zasadniczą dla Husserla, czyli transcendentalną, postać redukcji. Francuski filozof nie tylko nigdy jej nie przeprowadza, ale uważa ją za niejasną i, podobnie jak Maurice Merleau-Ponty, w ogóle za niemożliwą do urzeczywistnienia w pełni (*Le Volontaire et l'involontaire*, 20; Belay 1976, 75–76). Rację dla takiego stanowiska znajduje w dowartościowaniu późnej myśli samego ojca fenomenologii.

W jej świetle wszelkie wydawane sądy odsyłają każdorazowo do podstaw porządku predykatywnego, a idea genezy pasywnej, tj. docierania do fundamentów aktywnych syntez przedmiotowych, wskazuje stale na świat jako całość niedostępną wątpieniu, a osiągalną dla przeżywania. Świat życia codziennego (niem. *Lebenswelt*) zyskuje status powszechnej pasywnej danej, poprzedzającej formułowanie sądów (*À l'école de la phénoménologie*, 17; *O interpretacji*, 205–206). Wraz z przyznaniem mu tej ugruntowującej orzekanie roli, dokonuje się u Husserla przejście od ujęć czysto logicznych do pierwotnej oczywistości świata i przynależności doń. Znamionnemu przekształceniu ulega tym samym sens redukcji. Miejsce neutralizacji naturalnego nastawienia w stosunku do świata w imię wiedzy zajmuje teraz operacja cofania się od wiedzy do przednaukowego przeświadczenia (mniemania). Konstytucja natomiast, zamiast źródłowo prezentującej naoczności (twórczego unaoczniania zmieszanych uprzednio intencji), staje się powracaniem do wstępnych danych (*À l'école de la phénoménologie*, 14, 18; *La phénoménologie*, 37–38). Dopiero te nowe znaczenia redukcji i konstytucji, uwolnione od systemowego zamysłu Mistrza z Getyngi i bliższe myśli egzystencjalnej, stają się akceptowalne dla Ricoeura.

Ale w Husserlowskiej filozofii *Lebenswelt* francuski myśliciel dostrzega jeszcze większy potencjał. Zauważa mianowicie, że świat życia nie staje się nigdy przedmiotem bezpośredniej naoczności, lecz daje się uchwycić wyłącznie za pomocą pytania wstecz (niem. *Rückfrage*), docierającego do coraz to pierwotniejszych uwarunkowań naukowych obiektywizacji i idealizacji. Toteż ów świat życia codziennego – porządek działania, sfera praktyki – niedostępny wprost, pozostaje ostatecznym i nieodzownym założeniem wszelkiego dyskursu. Obejmuje on całokształt przednaukowych określeń wstępnego podejścia do danej dziedziny przedmiotowej, najrozmaitsze wartościowania, uprawomocnienia oraz supozycję jakiegoś powszechnego dokonania (niem. *Leistung*) i odpowiadającej mu, anonimowej podmiotowości (*À l'école de la phénoménologie*, 363–370). O ile jednak sam Husserl traktował koncepcję powrotu do *Lebenswelt* instrumentalnie, jako jedynie przejściowe stadium na drodze do czystej świadomości, o tyle Ricoeur odczytuje ją niezależnie od projektu filozofii transcendentalnej. Dlatego też w swojej interpretacji ten ostatni propo-

nuje oddzielenie epistemologicznej funkcji *Lebenswelt* od jego funkcji ontologicznej. Czemu ma ono służyć?

W tym kluczowym rozróżnieniu chodzi o podkreślenie odrębności dwóch kwestii: uprawomocnienia i obowiązywalności właściwych dla idei nauki z jednej strony oraz ostatecznego przedmiotu odniesienia wszelkich naukowych oraz kulturowych idealizacji i obiektywizacji z drugiej strony. Jeśli więc w porządku epistemologicznym pierwszeństwo przysługuje idei nauki, to ontologiczna uprzedniość świata życia codziennego – ostatecznego przedmiotu odniesienia wszelkich wypowiedzi – obala roszczenie świadomości do bezwzględności stanowienia o uniwersum znaczeń (tamże, 371–377). Oddzielenie tych dwóch aspektów *Lebenswelt* służy uprzytomnieniu sobie jednoczesnej, aczkolwiek dwojakiej przynależności ludzkich podmiotów: do świata życia codziennego, danego pierwszej niż kwestia obowiązywalności, oraz do świata symboli i reguł. Ten ostatni tworzy siatkę interpretacyjną pierwszego, ilekroć myśli się o świecie życia, nadając sens praktycznemu, sytuacyjnemu położeniu człowieka. Redukcja fenomenologiczna traci odtąd pozycję pierwszego działania filozoficznego, a nabiera pochodnego znaczenia epistemologicznego – dystansowania się, zakładającego ontologicznie pierwotne uczestnictwo, przynależność (*O interpretacji*, 207). Stąd też miejsce przyznawane przez Husserla redukcji zajmuje u francuskiego hermeneuty wyjaśniająco-obiektywizująca, epistemologiczna faza procesu rozumienia. Natomiast sama „redukcja” do świata życia – jak operację *Rückfrage* określa Ricoeur, wbrew twórcy fenomenologii – odsłania przedkrytyczne, ontologiczno-antropologiczne uwarunkowania tego hermeneutycznego procesu.

W tym punkcie najwyraźniej uwidacznia się także potrzeba hermeneutyki. Wspomniana bowiem podwójna przynależność – do świata życia i do świata symbolicznego, umożliwiającą w ogóle samo dystansowanie się – wymaga, w przekonaniu Ricoeura, dowartościowania refleksji będącej interpretacją kosztem opisowych ujęć danych naocznych. Pod tym względem francuski myśliciel zachowuje rezerwę wobec (zestawianego z Husserlem) stanowiska późnego Wittgensteina, który wydaje się niwelować różnicę rejestrów pomiędzy pragmatycznym opisem funkcjonowania języka potocznego a jego refleksyjnym, spekulatywnym zastosowaniem w formie technicznego metajęzyka. Oznaczałoby to wszakże

zrównanie ontologicznej funkcji świata życia (form życia) z jego funkcją epistemologiczną, a zatem unicestwienie dialektyki praktycznej obecności w świecie i teoretycznego doń dystansu (dialektyki zależności i kontrastu). Natomiast wskutek wyróżnienia w obrębie *Lebenswelt* owej struktury podwójnej przynależności – do sfery działania i do symbolicznych zapośredniczeń – interpretacja okazuje się nieunikniona właśnie z uwagi na niepokonalny dystans, który język ustanawia w stosunku do tego, co przezeń wypowiedane. Refleksyjne używanie go implikuje bezpowrotne opuszczenie sfery bezpośredniości. Uniwersum znaków i logiki to domena obowiązywania. Refleksja filozoficzna zachowuje więc krytyczny potencjał względem języka potocznego (*Husserl i Wittgenstein o języku*, 66–69; *La métaphore vive*, 384–386, 398–399; *À l'école de la phénoménologie*, 376–377; Belay 1976, 39–40, 77).

Przyjęcie i zradykalizowanie przez Ricoeura Husserlowskiej koncepcji świata przeżywanego pociąga za sobą dwie ważne konsekwencje. Po pierwsze, *Lebenswelt* jako świat współdzielony z innymi – przestrzeń codziennych interakcji – eksponuje problematykę inności w opozycji do wyjściowo pierwszoosobowego nastawienia fenomenologii. Po drugie, choć świat ten ujawnia aprioryczne, ogólne i stałe ukonstituowanie, to efektywnie jest ono dane poprzez historycznie i kulturowo zmienne „światy otaczające” (niem. *Umwelten*) – przez ich „uzmiennianie” w poszukiwaniu ich istoty. Fakt ów odsyła do zagadnienia dziejowości, przeciwstawnego względem powszechnej i ahistorycznej obowiązywalności struktur ejdetycznych (Rolewski 1999, 75–77). Obydwa te zainteresowania nia trwale naznaczają myśl Ricoeura.

Jego zdaniem kwestia inności obrazuje rozejście się w filozofii Husserla dwóch tendencji: opisowej i metafizycznej. Pierwszej z nich odpowiada ukierunkowanie idealistyczne, sprowadzające wszelkie intencje świadomych przeżyć do doświadczenia tego, co własne. Natomiast druga dążność zwraca się ku rzeczywistości i wskazuje na swoistą „nadwyżkę obecności”, której sens przekracza sferę własnych przeżyć transcendentalnej podmiotowości. Jak wiadomo, znaczenie tej intencji, wymykającej się domenie własności, skłoniło Husserla do uznania transcendentalnej intersubiektywności (wspólnoty odmiennych podmiotowości) za byt pierwotny, w którym obiektywność znajduje swą podstawę, czyli

czepie z niego określenia dla apriorycznego systemu współwystępujących możliwości (*À l'école de la phénoménologie*, 270–271, 306–307, 336–337; Husserl 2009, § 60: 233–236). Takie rozwiązanie nie zadowala jednak Ricoeura, gdyż nie pozwala na zadanie istotnych pytań. Według niego inność drugiego wymaga raczej bezwzględnego ugruntowania w bycie, poprzedzającego zainteresowanie nią w obszarze fenomenologii. Takie ustanowienie podpada pod praktyczną funkcję świadomości i ma z konieczności charakter etyczny (normatywny) oraz aksjologiczny. Świadome uznanie wielości i wzajemnej inności stanowi wszakże przyzwolenie na równouprawnienie obcej woli, a zatem ogranicza możliwość działania pojedynczego podmiotu, dokonuje rozpoznania wartości istnienia i dostarcza ontologicznej podbudowy porządku fenomenologicznego. Działa więc odwrotnie niż fenomenologiczna redukcja, która sprowadza bycie do czystego ukazywania się (*À l'école de la phénoménologie*, 310–312, 334, 345–347, 358–359). To wyjściowe uznanie wielości wzajemnie różniących się podmiotów dostarcza zatem Ricoeurowi koronnego argumentu na rzecz niemożności pełnego przeprowadzenia transcendentalnej redukcji.

Pluralizm inności pozwala z kolei w godny uwagi sposób włączyć w perspektywę fenomenologiczną zagadnienie dziejowości rozumienia. Jeżeli rozumne idee ludzkości pojmuje się na sposób kantowski – jako ciągle postępujące, niekończące się zadanie – to, w zgodzie także z Husserlem, urzeczywistnianie rozumu odbywa się stopniowo, tak jak odsłania się transcendentny sens historii, przekraczający myślowe wysiłki poszczególnych ludzkich podmiotów. Te wytyczne filozoficzno-historycznego poglądu ojca fenomenologii Ricoeur koryguje w oparciu o zasadę zachowania inności jako inności. Chodzi tu o to, aby założenie sensowności historii, jej racjonalne ujęcie, nie niweczyło jej historyczności, tj. konstytutywnego dla niej aspektu zdarzeniowego. Utrzymanie dialektyki racjonalności i zdarzeniowości mają gwarantować następujące zabiegi: a) uwzględnienie odmiennych ujęć dziejów, dokonywanych w ramach innych dyscyplin, takich jak historia czy prawo; b) rozpatrzenie niepowtarzalnych i niepoddających się unifikującej lekturze zapatrywań na historię u indywidualnych myślicieli; c) zdefiniowanie warunków, pod którymi sens odkrywany w historii utożsamiałby się z sensem odsłania-

nym w wewnętrznej refleksji¹⁰ (tamże, 21, 25, 36–38, 55–60). Unikalność dziejów okazuje się zatem kolejnym wymiarem, w którym wychodzą na jaw ograniczenia fenomenologicznej redukcji.

Podsumowując Ricoeurowskie odczytanie Husserla, należy odnotować fakt, iż autor *À l'école de la phénoménologie* być może niedostatecznie uwypatnił polifoniczny charakter dzieła getyngueńskiego mistrza. Taki stan rzeczy częściowo tłumaczy efekt pokoleniowy, który polegał wówczas na przykładaniu zasadniczej wagi do opublikowanych prac kanonicznych, przy równoczesnej marginalizacji poprawek i przeróbek zawartych w rękopisach. Wydaje się wszakże, że nie mniej istotny był w tym względzie własny wybór Ricoeura, wynikający z przyznania pierwszeństwa tekstualności (Dosse 2008¹¹, 101–102). Natomiast samo odkrycie intencjonalności świadomości okazuje się brzemienne w konsekwencje, skoro pokazuje, iż percepcja ze swej istoty udostępnia więcej niż to, co efektywnie widziane, a zatem jakaś wykładnia znaczenia badanych fenomenów wiąże się z nacznością nie przypadkowo, ale zasadniczo. Droga do hermeneutyki stoi w ten sposób otworem (Dastur 1991, 43).

Natomiast Ricoeurowska podejrzliwość względem idei prezentowania się sensu w warunkach gwarantujących oczywistość żywi się przede wszystkim uznawaniem przez niego językowego, kulturowego i historycznego uwikłania znaczeń oraz ich wstępnego opracowania (Bégout 2006, 201–202). Dlatego uważa on za niemożliwą zarówno postawę całkowicie niezaangażowanego „wycofania się” ze świata, jak i operację fenomenologicznej redukcji. Ta ostatnia zresztą stanowiłaby wręcz zaprzepaszczenie fenomenologicznego postulatu integralności doświadczenia, skoro z góry przesądza o wtórności takich jego składowych, jak: ucieleśnienie świadomości, intersubiektywność czy osadzenie dziedziny zjawiskowości w bycie, kluczowych dla projektu hermeneutycznego. Z kolei redukcja ejdetyczna, stosowana przez Ricoeura w ograniczonym zakresie, eliminuje z rozważań aspekty przeżyć istotne dla historyczności: przypadkowość, niepowtarzalność, zdarzeniowość. Toteż sam opowiada się za koncepcją „redukcji” do świata życia, dostępnego wyłącznie za

¹⁰ Zagadnienie to powraca dalej w niniejszej pracy wraz z hermeneutyczną problematyką świadectwa.

pośrednictwem interpretacji znaków: pytania wstecz. Czy jednak takie faworyzowanie zapośredniczeń wciąż jeszcze zasługuje na nazwę „fenomenologii”? Z pewnością stanowi zerwanie z „ortodoksją” transcendentnego projektu, a jednocześnie otwiera się na podjęcie głównych idei Kantowskiej metafizyki doświadczenia i rozumienia (Rolewski 1999).

B) Ricoeur w dyskusji z fenomenologią hermeneutyczną
Martina Heideggera

Intelektualne oddziaływanie Heideggera na autora *Krytyki i przekonania* sytuuje się w zasadzie na granicy fenomenologii i hermeneutyki. Z rozprawą *Bycie i czas* zaznajomił się Ricoeur jeszcze przed wybuchem drugiej wojny światowej, a lekturę tę kontynuował w okresie niewoli w oflagu na Pomorzu, choć wówczas wpływ Heideggera nań ustępował temu ze strony Jaspersa (*Refleksja dokonana*, 13). W efekcie osobistego spotkania z Heideggerem w Cerisy-la-Salle w 1955 roku francuski myśliciel dostrzegł wyraźniej poetyckie inspiracje jego filozofowania. Rosnący podziw dla dzieła Heideggera przesłonił w końcu zainteresowanie późniejszym dorobkiem Jaspersa i naznaczył twórczość Ricoeura licznymi odniesieniami do autora *Bycia i czasu*, w szczególności do jego egzystencjalnej analityki i rozważań o języku¹¹ (*Krytyka i przekonanie*, 36; Dosse 2008, 130; Dosse 2008¹², 86, 90).

A jednak mimo tych coraz rozleglejszych i głębiej sięgających impulsów ze strony Heideggera, Ricoeur konsekwentnie zachowuje wobec niego dystans w dwóch istotnych i brzemiennej w skutki punktach.

¹¹ Trzeba tu wszelako zwrócić uwagę na istotne różnice terminologiczne, występujące w myślowym dziedzictwie Heideggera. W *Byciu i czasie* mowa (niem. *Rede*), stanowiąc transcendentally-ontologiczne ugruntowanie języka (niem. *Sprache*), jest egzystencjalnym czynnikiem konstytutywnym (egzystencjałem) jestestwa (niem. *Dasein*), równie pierwotnym jak położenie (niem. *Befindlichkeit*) czy rozumienie (niem. *Verstehen*) (Heidegger 2008, § 34: 205–206). Z kolei w późniejszej filozofii Heideggera nie idzie już o mowę (niem. *Rede*) jako artykułowane mówienie (niem. *Reden*), lecz o język (niem. *Sprache*), a dokładniej powiadanie (niem. *Sagen*), wieść (niem. *Sage*), która jest wydarzaniem się istoty języka. Mamy tu zatem do czynienia z próbą myślenia o języku „od strony” jego bycia, wydarzania się, aby dopiero tak czasownikowo rozumianą istotę „doprowadzić do języka” (Heidegger 2007, 218), tj. wyartykułować (niem. *reden*) (Mizera 2006, 59–62, 70–76; Pöggeler 2002, 316–326; Baran 2004, 173–174).

Najpierw chodzi tu o nieobecność u niemieckiego filozofa odniesienia do hebrajskiej spuścizny myślenia, a zwłaszcza do tradycji biblijnych. Skutkuje to większym naciskiem położonym na dorobek grecki i taką postacią ontologii, która podkreśla pierwszeństwo bycia. W tym ostatnim akcencie kryje się z jednej strony niebezpieczeństwo wprowadzenia na teren filozofii nowego rodzaju absolutu, czego skrzętnie wystrzega się Ricoeur, broniąc autonomii filozoficznego rejestru języka. Z drugiej strony, radykalizując asymetrię między byciem a człowiekiem, ten rodzaj ontologii czyni problematycznym status wymiaru etycznego, przynajmniej o tyle, o ile dotyczy on społeczno-politycznego bycia wspólnego z innymi i jego normatywnego ujęcia (Dosse 2008¹¹, 85–86, 89–92; *Entretiens*, 89, 92; *La métaphore vive*, 397; *Krytyka i przekonanie*, 199; Przyłębski 2010, 69–82).

Ponadto powściągliwość Ricoeura w stosunku do Heideggera wpływa z przeświadczenia, iż droga badawcza niemieckiego filozofa jest zbyt krótka. Natychmiastowe usytuowanie się na ontologicznym poziomie refleksji pomija jednak rozważania o charakterze metodologicznym. Zamiast nich, następuje od razu przejście od epistemologicznego pytania o warunki możliwości rozumienia przez podmiot czy to dziejów, których jest częścią, czy to tekstu, z którym się konfrontuje, do pytania o istotę bytu, którego bytowanie polega na rozumieniu. Z perspektywy tego pierwszeństwa *de facto* przyznanego ontologii, powrót do epistemologicznej fazy dociekań staje się niemożliwy (*Egzystencja i hermeneutyka*, 130–131; *Język, tekst, interpretacja*, 215–217). Aby uzasadnić taką diagnozę, Ricoeur podkreśla odpowiedniość pomiędzy Heideggerowską problematyką bycia-w-świecie i filozofią *Lebenswelt* u Husserla¹². Jeżeli w odniesieniu do tej ostatniej okazało się użyteczne odróżnienie epistemologicznej funkcji świata życia od jego funkcji ontologicznej, a zarazem uznanie prymatu każdej z nich we właściwych im zakresach, to rzecz ma się podobnie w stosunku do kwestii bycia-w-świecie u Heideggera. Tymczasem zacieranie linii podziału pomiędzy teoretycznym porządkiem obowiązywania

¹² Ścisłe rzecz biorąc, trzeba zaznaczyć, że zdaniem Ricoeura to późna Husserłowska filozofia *Lebenswelt* stanowi próbę wyrażenia problematyki Heideggera z *Bycia i czasu* (bycia-w-świecie) w języku transcendentualnej refleksji. Faktycznie bowiem Husserl czytał dzieło swego ucznia w rękopisie z 1927 roku (Belay 1976, 78–79).

symbolicznych zapośredniczeń oraz dostępnym jedynie pośrednio, praktycznym porządkiem ostatecznego przedmiotu odniesienia, prowadzi do prymatu tego ostatniego z pominięciem pierwszego. Stąd wynika bezpośredni charakter ontologii Heideggera.

Jej konsekwencje wymownie ilustruje zagadnienie języka/mowy. Autor *Bycia i czasu* umieszcza problematykę rozumienia od razu na płaszczyźnie usytuowania egzystującego jestestwa (niem. *Dasein*) w świecie¹³. Takie natychmiastowe przejście od pojęcia rozumienia jako sposobu poznawania do pojmowania go jako sposobu bycia nasuwa wszelko trudność polegającą na niejasnym statusie utożsamienia tego rozumienia, które jest rezultatem analityki jestestwa (niem. *Dasein*), z tym, które stanowi sposób bycia tegoż jestestwa (*Egzystencja i hermeneutyka*, 135). Orientacja sytuacyjna, wypowiedalna w kategoriach możliwości bycia, jest najpierwotniejszą funkcją rozumienia, które z kolei ulega opracowaniu i przyswojeniu w ramach interpretacji (wykładni – Heidegger 2008, § 32). Ów moment interpretacyjny mógłby otwierać pole dla metodologicznych poszukiwań, gdyby nie fakt bezpowrotnego osadzenia rozumienia w strukturach ontologicznych, gdzie postulat źródłowości uprzywilejowuje pierwotną mowę (niem. *Rede*) względem wtórnego języka (niem. *Sprache*)¹⁴. Tymczasem tylko język poddaje się badaniu empirycznemu, a więc mógłby stanowić łącznik między filozofią a naukami, takimi jak lingwistyka, semiologia czy egzegeza. W rezultacie ontologia bezpośrednia wyklucza całą metodologiczną problematykę nauk humanistycznych, charakterystyczną np. dla podejścia Diltheya¹⁵. Z kolei

¹³ Owo przejście od pojęcia rozumienia jako sposobu poznawania do jego pojęcia jako sposobu bycia nasuwa trudność. Polega ona na niejasnym statusie utożsamienia rozumienia będącego rezultatem analityki egzystującego jestestwa (niem. *Dasein*) z rozumieniem, które stanowi sposób bycia tegoż jestestwa (por. *Egzystencja i hermeneutyka*, 135).

¹⁴ Odwołuję się w tym miejscu do tłumaczenia Heideggerowskich terminów proponowanego przez Bogdana Barana w *Byciu i czasie*, § 34. Nie odpowiadają one jednak nazewnictwu używanemu w przekładzie Piotra Graffa w tekście *Język, tekst, interpretacja*, 214–215, gdzie niem. *reden* oddaje on jako „powiedzieć”, natomiast *sprechen* jako „mówić”.

¹⁵ Jean Grondin zauważa, tyleż trafnie, co lakonicznie, że o ile Heidegger wpływa na postawę dystansu wobec Diltheya u Gadamera, o tyle Ricoeur, właśnie dzięki

taka eliminacja kwestii współzawodniczących interpretacji oznacza skazanie filozofii na niepomysłną samotność, skutkując zerwaniem dialogu z naukami. Co więcej, według Ricoeura to wynikłe z prymatu ontologii pominięcie pytań epistemologicznych wymaga uzasadnienia, którego mogłoby dostarczyć wykazanie ich pochodnego charakteru. Tej wtórności jednakowoż nie da się dowieść, skoro uprzednio usunięto odnośne pytania. Dlatego następstwem refleksji, która osiąga bezpośrednio poziom ontologiczny, staje się nierozstrzygalność jakichkolwiek kwestii krytycznych (Heidegger 2008, § 34: 206; *Język, tekst, interpretacja*, 212–216; *Egzystencja i hermeneutyka*, 134–135).

Usiłując zaradzić takiemu nieugruntowaniu ontologii bezpośredniej (przedwczesnemu wkroczeniu na jej obszar), Ricoeur w ramach własnej propozycji postuluje uprzednią konfrontację z pochodnymi formami rozumienia, tj. semantyką i innymi dyscyplinami językoznawczymi, które dowartościowują metodologię oraz epistemologię interpretacji. Dopiero po przebyciu „długiej drogi okrężnej” (fr. *long détour*) można dotrzeć do ostatecznego przedmiotu odniesienia tych wtórnych form rozumienia, czyli przejść do ontologii rozumienia, która jednocześnie ukierunkowuje to metodologiczne „obejście”. Gwarancją całego przedsięwzięcia jest związek metodologii interpretacji z interpretacją samego siebie jako bytu istniejącego rozumiejąco, tzn. połączenie semantyki z filozofią refleksji: rozumienia znaków z ich twórcą i interpretatorem. Natomiast z uwagi na ciągle współzawodnictwo interpretacji oraz fakt, że egzystujące jestestwo samo podlega ustawicznej interpretacji siebie, ontologia rozumienia stanowi w istocie nieosiągalny horyzont, naznaczony rozbiciem i nieusuwalną fragmentarycznością (*Egzystencja i hermeneutyka*, 131, 135–136, 141, 144).

Obydwa sformułowane przez Ricoeura zastrzeżenia pod adresem Heideggerowskiej myśli razem wzięte, a mianowicie uprzywilejowanie bezpośredniej ontologii bycia i wykluczenie pośrednictwa epistemologii, pozwalają zrozumieć całokształt dokonanego przezeń przyswojenia dzieła niemieckiego filozofa. Niech kilka przykładów wystarczy do zobraowania tej recepcji.

inspiracjom ze strony Diltheya i Jaspersa, oddala się od Heideggera i Gadamera, tj. od bezpośredniego rozwijania ontologii (Grondin 2003, 6–7, przyp. 1).

W badaniach nad poetyckim funkcjonowaniem języka w obrębie refleksji filozoficznej autor *La métaphore vive* podkreśla, wbrew Heideggerowi, korelatywną rolę spekulacji, która dialektycznie równoważy ontologiczną przynależność do świata przez krytyczne ustanawianie doń dystansu w dyskursie. Zdaniem Ricoeura filozofia Heideggera pozostaje inspirująca w tej mierze, w jakiej przyczynia się do rozwijania spekulatywnego myślenia w zgodzie z intencją znaczeniową zwróconą na rzeczywistość w akcie. Natomiast zacieranie w niej różnicy między spekulacją a językiem poetyckim domaga się stanowczego odparcia. Poezja może wprowadzić impuls dla poetyzującego sposobu myślenia, który ucieka się do metaforycznych środków wyrazu, jednakże samo to myślenie nie jest już poetyzowaniem, lecz spekulacją (*La métaphore vive*, 392–395). Tego przeoczenia przez Heideggera spekulatywnego wydźwięku jego własnych rozważań nie uzasadnia, według Ricoeura, nawet przyświecające mu zamierzenie zerwania z metafizyką, gdyż ów zamiar rozbratu z jakąś jedną, pojętą w unifikujący sposób zachodnią „metafizyką” stanowi oznakę „wygody” czy wręcz „myślowego lenistwa” (tamże, 396; Dosse 2008^{II}, 91). Mimo zastosowania nowych form ekspresji na usługach nowego doświadczenia, autor *Bycia i czasu* pozostaje w oczach swego francuskiego komentatora filozofem spekulatywnym, skoro w nowatorskiej pracy odnosi się do spuścizny poprzedników, wnosząc tym samym wkład do refleksji nad problematyką myślenia i bycia/bytu. Toteż Ricoeur proponuje wpisanie Heideggerowskiego namysłu nad wzajemną przynależnością rozważania (niem. *Erörterung*) i wydarzania (niem. *Ereignis*) w szerszy kontekst filozoficznej tradycji. W efekcie wydarzaniu odpowiadałaby klasycznie pojęta korelacja aktu i możliwości, natomiast rozważanie korespondowałoby z teorią analogii bytu. Heidegger bowiem poszukuje takiego języka dla wysłowienia dynamizmu aktualno-potencjalnego bycia, który to język nie popadałby ani w stan semantycznego rozproszenia, ani w jednoznaczność kategoryzacji logicznych. Jeżeli dąży on do utożsamień – bez czego nie mógłby przecież pozostawać w służbie myślenia spekulatywnego – to osiągnięta przezeń tożsamość oznacza wzajemną przynależność identyfikowanych członów co do istoty, ich „trzymanie-razem w rozdzieleniu”, równocześnie „nie pozwalając temu czemuś rozpaść się i rozdzielić” (Heideg-

ger 2001, 122). Takie rozumienie tożsamości nawiązuje właśnie do analogii bytowej, gdzie podobieństwo rzeczy stanowi zasadę ich zbierania razem, zestawiania ze sobą¹⁶ (*La métaphore vive*, 393–394).

Zdaniem Ricoeura podstawową charakterystyką późnej filozofii Heideggera jest właśnie wahanie pomiędzy tendencją do utrzymania ciągłości w stosunku do myśli spekulatywnej a aspiracją do zerwania z metafizyką. Pierwsza dążność wyraża się w nieustannym poprawianiu filozoficznego dyskursu w imię powiadania (niem. *Sage*) coraz bliższego dynamicznej istocie powiadanej rzeczy. Druga z kolei zbliża ów dyskurs do tego, co niewyrażalne, próbując uwolnić go od orzekających wypowiedzi. Ricoeur uważa, iż tej drugiej tendencji trzeba się stanowczo przeciwstawić. Sam przeto definiuje zadanie filozofii jako zachowanie dialektyki różnych modalności dyskursu w ich elementach wzajemnej bliskości i oddalenia. W ramach tego dialektycznego stosunku język poetycki dostarcza materiału do dalszych opracowań, kładąc podwaliny pod koncepcję prawdy „metaforycznej”, charakteryzującej się „napięciem” między niewymawialnością zwykłymi środkami a niewymawialnością zupełną. Wyraża on tym samym, łącznie z innymi sposobami mówienia, ontologiczne doświadczenie przynależności: mówiącego do mowy, a tej – do wymawianego, tj. do bycia/bytu. Spekulacja z kolei odgrywa w tej relacji rolę instancji krytycznej dzięki konstytutywnemu dla niej ustanawianiu dystansu, skorelowanemu z przynależnością (tamże, 397–399).

Pod wpływem Heideggera francuski filozof modyfikuje własne zapatrywania na kwestię prawdy, rezygnując z jej korespondencyjnego ujęcia na rzecz stanowiska uwzględniającego prawdziwościowe roszczenia literackiej fikcji (*O interpretacji*, 204). W przedsięwzięciu tym nie chodzi już o zgodność opartą na relacji podmiotowo-przedmiotowej, ale o odsłanianie (w duchu gr. *aletheia*) sensu, o powiększenie zakresu interpretacyjnego rozumienia poprzez zastosowanie ogólnych kategorii hermeneutycznych do szczegółowych dziedzin. Odbyna się to poprzez uwzględnianie na płaszczyźnie języka wielorakich modalności dyskursu oraz, korelatywnie, przez odsłanianie znaczenia uprzedniej sytuacji onto-

¹⁶ Gra słów w języku francuskim: *ressembler* (być podobnym) – *rassembler* (zbierać, gromadzić).

logicznej (rozmaitych sposobów bycia) samego pytającego. Rozumienie tego, kim on jest, przyjmuje postać ciągłego zadania interpretacyjnego. Refleksja pytająca o sposób bycia tego, kto pyta, zakłada pytającego w każdorazowym zapytywaniu, wikłając się tym samym w hermeneutyczne „koło” rozumienia. Ta kolistą strukturą nie jest tu jednak wcale równoznaczna z kołem błędnym, lecz wskazuje na cyrkularność, która może być owocna, prowadząc od przedkrytycznej naiwności do postawy krytycznej, pouczonej na drodze interpretacji. Skoro czynnikiem decydującym o „kolistym” charakterze rozumienia jest współzależność w obrębie struktury bycia-w-świecie wymiaru projektowania i zastanej faktyczności, czyli momentów dobrowolności i doznawania, to taki stan rzeczy umożliwia dialog fenomenologii z egzystencjalizmem (*Heidegger i problem podmiotu*, 784–789; *Egzystencja i hermeneutyka*, 219; *O sobie samym*, 482–483; *Quelques figures de la philosophie allemande*, 249–250; Heidegger 2008, § 2). W późniejszych pracach francuski filozof wyraźniej zbliża się do Heideggerowskiego zamysłu hermeneutycznej fenomenologii egzystencji, ze wskazanymi wcześniej korektami (Grondin 2003, 101–102; Jakubowski 2017, 128–147).

Jeśli interpretacja towarzysząca „kolistej” strukturze rozumienia wie- dzie do odsłonięcia ukonstituowania tego, kto egzystuje, to dla Ricoeura wymaga to szczególnego podkreślenia funkcji świadectwa, poświadczenia (fr. *témoignage*, *attestation*, niem. *Bezeugung*). On sam widzi w poświadczeniu rodzaj poznawczej pewności, właściwy dla hermeneutycznej refleksji nad sobą (*O sobie samym*, 37–41). Dostarcza on prowadzonym analizom gwarancji źródłowości, odnosząc nieustannie pojęcia nośne egzystencjalnie do samej egzystencji¹⁷ (*Czas i opowieść* 3, 92–93, 96–97; Heidegger 2008, § 4). A jednak owa samoodnośność poświadczenia czyni je problematycznym, co dostrzega Ricoeur, gdy kwestionuje zasadność używania przez Heideggera predykatu „właściwy” na określenie warunku źródłowości egzystowania. Orzecznikowi temu brakuje właśnie zewnętrznego kryterium, a jedyną instancją, która poświadcza właściwość

17 Przywołane tu zostaje Heideggerowskie rozróżnienie tego, co egzystencjalne (niem. *existenzial*) – związane z analitycznym rozumieniem struktur egzystencji – oraz tego, co egzystencyjne (niem. *existenziell*) – a co dotyczy rozumienia towarzyszącego samemu egzystowaniu (np. Heidegger 2009, 296–301).

prowadzonej egzystencji, okazuje się wewnętrzny „głos” sumienia (*Czas i opowieść* 3, 97–98; *Pamięć, historia, zapomnienie*, 465–466; Heidegger 2008, § 45; Lubowicka 2000, 80–84). Z tym wyzwaniem będzie musiała się zmierzyć hermeneutyka świadectwa w wykonaniu autora *O sobie samym jako innym*.

Natomiast wspomniana obiekcja samoodnośności kryterium autentyczności pociąga za sobą ciekawe i wielorakie następstwa metodologiczne. Na niej wszak bazuje Ricoeurowska dyskusja z Heideggerem na temat czasowości, a dotyczy ona szczególnie pierwszeństwa przyznanego w *Byciu i czasie* przyszłości. Płyną stąd ważne konsekwencje dla dialogu filozofii z nauką. Najpierw potwierdza się nieusuwalna nieciągłość pomiędzy czasem fenomenologicznym, obejmującym przeżycie terażniejszości, a czasem kosmicznym, ujmowanym potocznie lub naukowo, gdzie przeżywana terażniejszość zostaje wyłączona. W rezultacie nasuwa się istotny metodologicznie wniosek o równoprawności obu perspektyw: fenomenologicznej i naukowej (czy też potocznej). Autorowi *Czasu i opowieści* daje to impuls do nakreślenia granic własnego badania narracyjnej strukturyzacji czasu i opowiedzenia się za definitywnym charakterem jego kosmicznej konfiguracji. Dzięki uprawnieniu obydwu perspektyw poznawczych zostaje usunięta przeszkoda na drodze do myślenia typu historycznego. Fenomenologia odzyskuje w ten sposób łączność z naukami humanistycznymi oraz właściwą dla nich epistemologią. Natomiast dalsze spotkanie analityki egzystencjalnej z naukowo uprawianą historią prowadzi z kolei ku zwrotnemu poświadczeniu nierozstrzygalności pierwszeństwa pomiędzy pamięcią a historią, tj. żywym doświadczeniem a nauką (*Czas i opowieść* 3, 116–117, 131–136, 139–140, 372–390; *Krytyka i przekonanie*, 129; zob. *Pamięć, historia, zapomnienie*, 464–465, 468–469, 481–491, 502–509, 512–522).

Tytułem podsumowania należy odnotować, że Heidegger zwraca uwagę Ricoeura na fundamentalną strukturę bycia-w-świecie, z którą koresponduje pierwotne doświadczenie przynależności. Do wypowiedzenia tego doświadczenia przyczynia się szczególnie język poetycki, którego znaczenie autor *Bycia i czasu* pomaga dostrzec francuskiemu hermeneucie. Mimo ważnych poprawek ze strony Ricoeura odnośnie do statusu spekulacji oraz zapośredniczenia ontologii, jego dzieło zostaje trwale na-

znaczone dwoma sprzężonymi ze sobą elementami Heideggerowskiego dziedzictwa. Pierwszym z nich jest przekonanie o ontologicznym podporządkowaniu języka doświadczeniu. Drugi z tych elementów stanowi ekwiwalent semantyczny pierwszego, tj. założenie referencyjności niemal każdego dyskursu: przyznanie pierwszeństwa czemuś pozajęzykowemu, co jest do powiedzenia, względem samego mówienia (*Fenomenologia i hermeneutyka*, 154–156, 168–169; *O interpretacji*, 207; *Refleksja dokonana*, 39¹⁸). Wprawdzie każde wypowiedzialne doświadczenie ma wymiar językowy, związany z pośrednictwem symbolicznego wymiaru kultury, to jednak samą drogę przez zapośredniczenia ukierunkowuje właśnie horyzont ontologiczny. A droga ta przybiera postać hermeneutycznego „koła” rozumienia (*Egzystencja i hermeneutyka*, 131, 147–148).

Spróbujmy zrekapitulować kluczowe ustalenia dotyczące Ricoeurowskiego użytku z fenomenologii. Akceptując ją jako metodę i odrzucając jej transcendentarno-idealistyczną interpretację filozoficzną, francuski myśliciel równocześnie dogłębnie ją przekształca. Wprawdzie w ograniczony sposób praktykuje jej ejdetyczną odmianę, to jednak wierzy fenomenologicznemu postulatowi integralności doświadczenia, uwydatnia jego zdaniem bardziej zasadniczą jej postać: „redukcję” do świata życia, dokonywaną przez pytanie wstecz aż do osiągnięcia ostatecznego przedmiotu odniesienia wszelkiego dyskursu – *Lebenswelt*. Uznając tym samym bycie-w-świecie refleksyjnej podmiotowości za podstawową strukturę ontologiczno-antropologiczną i praktyczną, zachowuje równoprawność względem niej znakowego świata kultury w teoretycznym porządku obowiązywania, powiązany z ideą nauki. Fenomenologiczna *epoché* w Ricoeurowskiej wersji wyznacza zatem przejście z poziomu praktyki na płaszczyznę teorii, a pociąga za sobą ustanawianie dystansu specyficznego dla uniwersum znaków. Dlatego o ile język poetycki celnie zdaje sprawę z ontologicznego doświadczenia przynależności do świata życia i skrywanej w nim „nadwyżki” sensu w porównaniu z dążącymi do jednoznaczności dyskursami czysto opisowymi, o tyle spekulacja

18 Patrycja Bobowska-Nastarzewska, polska tłumaczka autobiografii intelektualnej Ricoeura (*Refleksja dokonana*), nieszczęśliwie przekłada fr. *un être-à-dire* jako „bycie-w-mówieniu”, zamiast: „coś, co jest do powiedzenia” (*Réflexion faite*, 60–61).

cja, jako instancja krytyczna, dystansuje względem tego doświadczenia. Jeśli zaś ontologia stanowi ostateczny cel refleksyjnego przedsięwzięcia – w efekcie odsyłania przez język do przeżyciowych fundamentów – to krytyka jest drogą, która doń prowadzi: etapem pośrednim. Dotyczy ona nieprzekraczalnej optyki rywalizujących interpretacji, skoro rozumienie przebiega w obrębie „koła” hermeneutycznego, które jest pochodną ontologicznej przynależności (*Fenomenologia i hermeneutyka*, 165–171; *O interpretacji*, 204–208). Krótko mówiąc: w dyskusji z Husserlem i Heideggerem francuski filozof wystrzega się zarówno czysto teoriopoznawczej, jak i czysto ontologicznej skrajności, ustanawiając między nimi relację dialektyczną.

1.1.D. W STRONĘ FENOMENOLOGII HERMENEUTYCZNEJ

Oddziaływanie myśli Heideggera na filozofię Ricoeura przypieczętowało „hermeneutyczny zwrot” (zgodnie z wyrażeniem Grondina) tej ostatniej, a dokładniej, nadało specjalny charakter jej składowej fenomenologicznej. W rezultacie naturalnymi partnerami w dyskusji stają się dla francuskiego hermeneuty przedstawiciele współczesnej hermeneutyki filozoficznej, na czele z Gadamerem. Jednocześnie swoistość propozycji Ricoeura uwyrażnia się najbardziej w tych kwestiach, które traktuje on inaczej niż Heidegger i Gadamer. Dzieło tego ostatniego myślicielela nie stanowi bowiem prostego rozwinięcia zasadniczych tez autora *Bycia i czasu*. Opracowywanie zagadnień ontologicznych pod kątem zrozumiałości bycia, a nie jego dynamicznie pojętej istoty, zwraca Gadamera od razu w stronę języka. Proces rozumienia interesuje go nie tyle od strony jego fundamentalnych założeń, ile pod względem jego aplikacji w naukach humanistycznych oraz jego niewspółmierności w stosunku do nowożytnego ideału obiektywności, mianowicie niezależności prawdy od interpretatora. Natomiast dziejowy charakter interpretującego podmiotu nie sprowadza się dlań wyłącznie do roli czynnika ograniczającego rozumienie, lecz przeciwnie: stanowi jego siłę napędową. Toteż Heideggerowskiemu usiłowaniu destrukcji tradycji przeciwstawia się u Gadamera pozytywna funkcja czasowego oddalenia (Grondin 2003, 75–78, 81–83). W obliczu tych różnic Ricoeur toruje sobie własną drogę,

podejmując równolegle dialog z głównymi przedstawicielami tradycji hermeneutycznej wieku dziewiętnastego i początku dwudziestego – Schleiermacherem, a zwłaszcza Diltheyem.

Dochodząc do hermeneutyki na własny rachunek, francuski filozof dzieli z jej współczesnymi reprezentantami dwa zasadnicze przekonania. Pierwsze dotyczy twierdzenia, iż nie ma rozumienia bez języka – wymiar językowy stanowi jego transcendentálny warunek możliwości, gdyż obiektywizacja jest możliwa wyłącznie w języku. Rozumienie obejmuje więc zarazem rzeczywistość, jak i język, przedmiot i jego sens. Ponadto język potoczny gwarantuje referencyjność języków technicznych – jest ich metajęzykiem. Natomiast zgodnie z drugim przekonaniem łączącym Ricoeura z tradycją hermeneutyczną, żadna konkretna wypowiedź (gr. *logos proforikos*) nie wyczerpuje całości tego, co jest do pomyślenia i powiedzenia (gr. *logos endiathetos*). Zatem obok ograniczeń językowych środków wyrazu, wychodzi tu na jaw pozytywna rola wieloznaczności języka w użyciu, tj. mnogości jego sytuacyjnych odniesień: umożliwianie porozumienia przy niezdeterminowanym odniesieniu przedmiotowym, wynikłym z bogactwa znaczeń. Z kolei w związku z kontekstowo-sytuacyjnym dookreślaniem znaczeń dochodzi do głosu specyficzne *a priori* hermeneutycznego rozumienia – komunikacji językowej, a mianowicie *a priori* istniejącego już wstępnie porozumienia (Grondin 2007, 54, 150, 153; Grondin 2003, 87–90; Michalski 1988, 162–168). Obok tych czynników, wnikliwszy wgląd w Ricoeurowskie inspiracje pozwala wydobyć oryginalność jego stanowiska.

W stosunku do hermeneutycznej koncepcji Schleiermachera trudno mówić o jakiejś bezpośredniej zależności Ricoeura, aczkolwiek ten ostatni niewątpliwie uznaje wagę dokonań tego wielkiego poprzednika i szuka w nich oparcia dla własnego projektu. Sądzi bowiem, że to Schleiermacher uczynił decydujący krok ku uogólnieniu problematyki hermeneutycznej, dając impuls do przejścia od jej wersji zakresowych („regionalnych”) do postaci ogólnej sztuki rozumienia, rządzącej się własnymi regułami. Akt ten ma jego zdaniem rangę porównywalną z Kantowskim przewrotem w dziedzinie poznania przyrodniczego. Schleiermacher pozostaje dla Ricoeura punktem odniesienia w dwóch istotnych rozstrzygnięciach metodologicznych. Po pierwsze, jego ujęcie

sugeruje możliwość obrania innego niż Gadamerowski punktu wyjścia dla hermeneutyki tradycji, a mianowicie tekstualności i skorelowanej z nią egzegezy. Tę drogę obiera francuski filozof, a wybór ten pociąga za sobą m.in. pozytywną ocenę momentu dystansowania się przy interpretacji. Jednakowoż traktowanie tekstualności jako wzorca dla teorii interpretacji stanowi już własny wkład Ricoeura, znacząco różny od modelowego charakteru rozmowy w hermeneutyce romantycznej. Po drugie, paradygmatyczny dla hermeneutyki status tekstualności umożliwia włączenie etapu wyjaśniania do procesu rozumienia. O ile pierwotność rozumienia, przy nieobecności kierujących nim reguł, czyni zeń moment niekrytyczny, o tyle uciekające się do reguł wyjaśnianie wprowadza element krytyki. Potwierdzenie tej dialektyki rozumienia i wyjaśniania znajduje Ricoeur właśnie u Schleiermachera, gdy tylko oba jej bieguny zastąpi się ich terminologicznymi odpowiednikami u tego ostatniego: interpretacyjnym przypuszczeniem czy domysłem, czyli tzw. interpretacją techniczną albo inaczej psychologiczną, oraz uprawomocniającą je interpretacją gramatyczną (*Język, tekst, interpretacja*, 192, 194–198; *Du texte à l'action*, 161–162, 371; Grondin 2007, 93–97; *Model tekstu*, 341–343). Dalsze wysiłki ugruntowania własnego przedsięwzięcia w lekturze hermeneutycznej tradycji kierują Ricoeura w stronę myśli Diltheya.

A) Oddziaływanie Wilhelma Diltheya

Spotkanie Ricoeura ze spuścizną autora *Wprowadzenia do nauk humanistycznych* podbudowują solidne racje merytoryczne. W ramach hermeneutycznej filozofii życia Diltheya ziszcza się wszakże interesująca francuskiego hermeneutę więź – pod znakiem interpretacji – filozofii refleksji i filozofii życia. Dla niemieckiego myśliciela zadanie filozofii polega jednak na rozumieniu życia w jego dziejowym aspekcie, jako zdolnego do formowania struktur znaczeniowych. Wszelako interpretacja wielkiego tekstu dziejów, tj. historycznej całości kultury, w której wyraża się życie i właściwe dlań związki, zakłada zbieżność struktury życia historycznego ze strukturą życia psychicznego ludzkiego podmiotu. Ze strony tego ostatniego suponuje się bowiem zdolność przenoszenia się w cudze życie psychiczne, dzięki czemu interpretacja zewnętrznych znaków życia łączy się z refleksją nad samym sobą, wykazując zależność o charakterze koła.

Tylko czynności człowieka – powiada Dilthey – jego utrwalone ekspresje życiowe i oddziaływanie ich na inne tego rodzaju ekspresje dają człowiekowi wiedzę o sobie samym; okreśną drogą uczy się on rozumienia samego siebie. (...) tylko wtedy rozumiemy siebie i innych, kiedy nasze własne przeżyte życie wnosimy w każdy rodzaj ekspresji własnego i cudzego życia. (Dilthey 1987, 189–190; Paczkowska-Łagowska 2000, 56–75; Drwięga 1998, 32–33)

Ten rodzaj rozumienia stanowi o specyfice nauk humanistycznych (nauk o duchu – niem. *Geisteswissenschaften*) w odróżnieniu od nauk przyrodniczych (niem. *Naturwissenschaften*) – zgodnie z lakonicznym wyrażeniem Diltheya: „przyrodę wyjaśniamy (*erklären*), życie psychiczne rozumiemy (*verstehen*)” (cyt. za: Kuderowicz 1987, 84). Wyjaśnianie jest zorientowane genetycznie i przebiega czysto intelektualnie. Rozumienie ma ukierunkowanie funkcjonalne i angażuje całą psychikę. Oznacza dociekanie sensu pojedynczego zjawiska w kontekście pewnej całości znaczeniowej (tamże, 84–86). Ostatecznie więc zarzewie rozejścia się nauk przyrodniczych i humanistycznych tkwi w przeciwstawieniu z jednej strony obcości niepoznawalnych do końca przedmiotów natury i podstawowej znajomości świata ludzkiego ducha – z drugiej (*Język, tekst, interpretacja*, 200–201).

Zdaniem Grondina filozoficzna hermeneutyka Ricoeura ujawnia fundamentalną zależność od Diltheya – i to pomimo znacznego poszerzenia jej zakresu – a ów związek dochodzi do głosu nade wszystko w epistemologicznej intencji obydwu przedsięwzięć. Obaj myśliciele utrzymują, iż przejście przez obiektywizację stanowi nieodzowną drogę rozumienia. Natomiast ten bliski Diltheyowi punkt wyjścia stoi u źródeł trudności w dialogu Ricoeura z Gadamerem (Grondin 2003, 87–92).

Autor *Du texte à l'action* faktycznie dostrzega w Diltheyowskim dziele wiele cennych ustaleń, do których nieprzerwanie nawiązuje we własnej pracy. Od niemieckiego filozofa przejmuje pojęcie interpretacji (niem. *Auslegung*), węższe zakresowo od pojęcia rozumienia (niem. *Verstehen*), bo obejmujące jedynie znaki utrwalone przez zapis (*Model tekstu*, 329). Ricoeur dzieli z Diltheyem przekonanie, że poznanie drugiego, tak jak i siebie, ma zawsze status interpretacji, gdyż dynamizm życia, który ulega strukturyzacji, daje się uchwycić wyłącznie za pośrednictwem znaków

i dzieł. W konsekwencji hermeneutyka przedstawia się dla nich jako uniwersalizacja jednostki, tj. jej przystąpienie do nauki płynącej z historii powszechnej. Francuski myśliciel docenia Diltheyowskie ujęcie kulturowych zapośredniczeń, których trwałość przekracza upływ dziejów, a zarazem interpretacyjny status płynącego od nich pouczenia, w opozycji do wiedzy absolutnej na modłę Hegla (*Język, tekst, interpretacja*, 204–206). Ricoeur widzi możliwość włączenia momentu krytyki do refleksyjnego komponentu stanowiska niemieckiego hermeneuty. Sprzyja temu dodatkowo uznanie przez Diltheya autonomii semantycznej dyskursu za zasadniczy warunek jego obiektywizacji, jak również kładziony przezeń nacisk na wewnętrzną strukturę tekstu, traktowaną niezależnie od czytelnika (tamże, 219–220; *Du texte à l'action*, 375; *Filozofia osoby*, 18; Dosse 2008, 335).

W kilku punktach wszelako francuski hermeneuta dystansuje się wobec koncepcji autora *Wprowadzenia do nauk humanistycznych*. Pierwszym z nich jest psychologizacja rozważanej teorii, czyli oparcie interpretacji na wzorcu rozumienia obcej psychiki, stosowanym do wszelkich ekspresji życia. Szkodliwe okazuje się też utożsamienie rozumienia w ogóle z rozumieniem innego życia psychicznego (*Język, tekst, interpretacja*, 201–203, 206; *Du texte à l'action*, 162; *Filozofia osoby*, 20). Zarysowuje się w ten sposób konflikt obejmujący filozofię życia i filozofię obiektywnych jednostek sensu, zlokalizowane przeciwległe. Skutkuje to utrudnieniem dialogu hermeneutyki z obiektywnie uprawianą historią, ponieważ ich powiązania stają się niezrozumiałe. Przeniesiony na szerszą skalę antagonizm ten przybiera postać kontrastu pomiędzy intuitywnym rozumieniem indywidualnej subiektywności a wymogiem interpretacyjnej obiektywności. Toteż dążenie do zagwarantowania humanistyce naukowości zmusiło Diltheya do przyznania, że tylko zapisane znaki poddają się niezbędnej obiektywizacji oraz że życie psychiczne musi wykazywać stałe związki i struktury, co zbliża je do Hegłowskiego ducha obiektywnego (*Język, tekst, interpretacja*, 205–206; *Du texte à l'action*, 161–162; *Filozofia osoby*, 16–17). Według Ricoeura ów problematyczny status naukowości humanistyki w ramach analizowanego stanowiska stanowi efekt logicznego zerwania pomiędzy *Geisteswissenschaften* i *Naturwissenschaften*, co z kolei wynika ze zgubnego przeświadczenia o fundamentalnym rozżewie między rozumieniem a wyjaśnianiem (*Model tekstu*, 341; *Du texte à l'action*, 159–160).

Ricoeurowskie modyfikacje dyskusyjnych u Diltheya punktów służą dwójakemu celowi. Najpierw chodzi o włączenie do ogólnej teorii hermeneutycznej etapu obiektywizacji, który dostarczałby naukom humanistycznym instancji krytycznej, a zarazem redukowałby ich oddalenie od nauk korzystających z modelu eksplikatywnego. Następnie wprowadzone poprawki umożliwiają przekroczenie dychotomii wyjaśniania i rozumienia na rzecz bardziej komplementarnego i dialektycznego opisu ich relacji. Taką korektę stanowiska Diltheya wspiera m.in. uskutecznione w historii hermeneutyki przejście od epistemologicznego do ontologicznego ujęcia problematyki rozumienia (*Język, tekst, interpretacja*, 207). Zrelacjonujmy krótko obydwa przekształcenia dokonane przez Ricoeura.

Pierwszy krok zasadza się na rezygnacji z traktowania rozmowy jako ogólnego wzorca interpretacji tekstualnej, jak w hermeneutyce romantycznej, i przyjęciu strategii odwrotnej. To właśnie tekstualny paradygmat interpretacyjny wykazuje oryginalność i dopiero on ujawnia hermeneutyczne składowe sytuacje rozmowy. Skoro interpretacja – w sensie łączącym Ricoeura z Diltheyem – obejmuje wyłącznie zapisane, a więc podatne na obiektywizację ekspresje życia, to owo ich uzewnętrznienie i włączenie w system znaków językowych czyni niezbędnym pośrednictwo procedur wyjaśniających. Odwołanie się w tym względzie do modelu tekstowego czyni zadość potrzebie obiektywizacji zabiegów interpretacyjnych. Zarazem zostaje utrzymana metodologiczna odrębność nauk humanistycznych względem przyrodniczych, gdyż nie każde wyjaśnianie ma charakter naturalistyczny czy w ogóle przyczynowy, a to, które wchodzi się na tekście, czerpie z nauk językoznawczych (*Model tekstu*, 329, 341–342; *Du texte à l'action*, 163–164, 406; *Filozofia osoby*, 19).

Krok drugi rozwija następstwa pierwszego, tj. wzbogacenia rozumienia o czynności wyjaśniające. Poszukuje się tutaj ściślej komplementarności i wzajemnych odwołań pomiędzy dwoma omawianymi, heterogenicznymi sposobami poznania. Według Ricoeura nie zachodzi wszak między nimi stosunek wykluczania się, lecz oba stanowią współzależne od siebie momenty interpretacji. Taką optykę umożliwia usytuowanie ich relacji nie tylko w porządku epistemologicznym i metodologicznym, ale także ontologicznym, gdzie uwzględnia się sposób istnienia ich przedmiotów odniesienia. W rezultacie na styku nauk humanistycznych i ścis-

łych można zauważyć zarówno ciągłość, jak i nieciągłość, pokrewieństwo oraz metodologiczną swoistość każdego z typów. Ricoeur odcina się w równej mierze od epistemologicznej i ontologicznej postaci dualizmu, uzasadniając swoje stanowisko w trzech dziedzinach teoretycznych: tekstu, działania i historii (*Du texte à l'action*, 159; *Filozofia osoby*, 15–17).

W teorii tekstu rozumienie zapewnia przejście dyskursu ze stanu wirtualności do aktualności, natomiast wyjaśnianie warunkuje wyniesienie naiwnego rozumienia do rangi uczonego. Równocześnie wszelkie zabiegi wyjaśniające teksty swoją motywację czerpią z rozumienia osadzonego w przekazie w ramach pewnej wspólnoty kulturowej, która ukonkretnia podstawową przynależność ludzkiego podmiotu do świata. Stąd między przedkrytycznym a krytycznym rozumieniem siebie staje podlegający wyjaśnianiu świat tekstu, otwarty na świat pozatekstowy, który zostaje w nim na nowo opisany i przetworzony (*Filozofia osoby*, 19–20).

W teorii działania specyficzny status ludzkich czynów przemawia przeciwko semantycznemu i epistemologicznemu dualizmowi, oddzielającym rozumienie działań od wyjaśniania zdarzeń. Chodzi mianowicie o usytuowanie ludzkich aktów dokładnie w punkcie przecięcia motywacji i przyczynowości, co świadczyłoby o ich przynależności do zakresu obu procedur poznawczych. Co więcej, przy wyjaśnianiu sensownych działań okazuje się użyteczne zaaplikowanie do nich wzorca tekstu. Przemawia za tym autonomia semantyczna, cechująca tyleż działanie, co tekst. Sensowne aktywności przekraczają bowiem swą sytuacyjną ważność ku znaczeniu, które zachowują również w odmiennych kontekstach społecznych. Ich ostateczny sens pozostaje więc niedookreślony i otwarty na nowe interpretacje (tamże, 21, 23–26; *Model tekstu*, 335–341; *Język, tekst, interpretacja*, 225–242).

W teorii historii wreszcie Ricoeur dowodzi, że swoiste dla niej rozumienie uruchamia specyficzną kompetencję śledzenia jej przebiegu w opowiadaniu. Dopiero zakłócenie postępu tego spontanicznego procesu pojmowania sygnalizuje potrzebę włączenia weń wyjaśniania (*Filozofia osoby*, 26–30).

Nacisk położony na komplementarność wyjaśniania i rozumienia stanowi bodaj najważniejszą poprawkę, jaką francuski hermeneuta wnosi do poglądów autora *Wprowadzenia do nauk humanistycznych*. W efekcie nie mówi on już o dwóch odrębnych metodach, korespondujących z dwoma

typami nauk. Ściśle rzecz biorąc, można założyć, że jedynie wyjaśnianie pozostaje dlań metodyczne. Rozumienie natomiast definiuje niemethodyczny moment w naukach interpretujących. Swym zasięgiem obejmuje on także procedury wyjaśniające, które funkcjonują jako analityczne rozwinięcie rozumienia. O ile jednorodność zabiegów wyjaśniania gwarantuje ciągłość pomiędzy naukami humanistycznymi a ścisłymi, o tyle swoistość składowej rozumienia odpowiada za jej zerwanie. Jednakże rozumienie nie sprowadza się do roli niemethodycznego czynnika interpretacji, przeciwstawionego na płaszczyźnie epistemologicznej wyjaśnianiu. Na poziomie ontologicznym stanowi ono nadto prawdziwościowy wskaźnik ontologicznej relacji przynależności rozumiejącej ludzkiej egzystencji do całości rozumianego bytu.

Dla Ricoeura właśnie sprawozdanie z tego stosunku uczestnictwa badacza w obszarze przedmiotowo i metodycznie eksplorowanym przez daną naukę stanowi właściwe zadanie filozofii. Wypełnia je ona za pomocą dyskursu o charakterze nienaukowym. Ale zarazem rzeczą filozofii jest także relacjonowanie równoległego procesu dystansowania się od tej przynależności, co umożliwia jej obiektywizację i ujęcie naukowe. Dlatego tylko filozoficzny dyskurs przynosi uzasadnienie w porządku teoriopoznawczym dialektycznego związku wyjaśniania i rozumienia (tamże, 30–31; *Du texte à l'action*, 407).

B) Od hermeneutyki tradycji Hansa-Georga Gadamera
do hermeneutyki krytycznej

W roku 1960 Ricoeur publikuje drugą, dwutomową część swojej *Philosophie de la volonté*, zatytułowaną *Finitude et culpabilité*, której drugi tom, *Symbolika zła*, wyznacza wyraźny zwrot metodologiczny w jego pracy. On sam charakteryzuje go jako „odwołanie się do hermeneutyki, czyli do reguł odczytywania zastosowanych do świata symboli (...) ta hermeneutyka nie jest jednorodna w stosunku do myślenia refleksyjnego” (*Finitude et culpabilité*, 28–29). W tym samym roku ukazuje się *Prawda i metoda*, najważniejsza książka Gadamera, a zarazem przełomowe dzieło dla współczesnej hermeneutyki filozoficznej. Pomimo zaznajomienia się z nim przez Ricoeura niebawem po jego publikacji, trudno tu mówić o wpływie na francuskiego filozofa. Poglądy obydwu myślicieli ulegały ra-

czej równoległej ewolucji, a u autora *O interpretacji* można wskazać etapy własnej drogi do hermeneutyki i jej odrębne źródła, takie jak: symbolika zła, hermeneutyka biblijna i odkrycie niemożności takiego opisu fenomenów, który nie uciekałby się do interpretacji. Chociaż Ricoeur znacząco przyczynił się do wydania francuskiego przekładu *Prawdy i metody*, to sam w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych prawie się doń nie odnosił, a późniejsze, częstsze wprawdzie odniesienia, nigdy nie stały się dla niego decydujące (Dosse 2008, 331–333; Grondin 2003, 87–88). Odmienność rozwijanej przez francuskiego myśliciela koncepcji hermeneutyki wpływa ponadto z konsekwentnego utrzymywania przezeń ciągłości w stosunku do swoich wcześniejszych poglądów i ich stałe ukierunkowanie refleksyjne. Toteż mówi on o „hermeneutycznym szczepie” na fenomenologii, podczas gdy autor *Prawdy i metody* wyraźnie zrywa z filozofią krytyczną i refleksyjną (*Egzystencja i hermeneutyka*, 130–136; Greisch 2000, 27–29; Dosse 2008, 333–334, 336; Gadamer 2007, 465–472).

Ricoeurowskie zamierzenie zachowania metodologicznej orientacji w humanistyce, tak jak u Diltheya, stało się obiektem zarzutów formułowanych pod jego adresem z punktu widzenia bliskiego Gadamerowi. Utrzymanie intencji epistemologicznej wymusza przejście przez obiektywizację, do których uprzywilejowania niemiecki myśliciel z kolei odnosi się podejrzliwie (Dosse 2008, 342; Grondin 2003, 90). Odrębność punktu wyjścia w obu wersjach hermeneutyki – bliski Diltheyowi u Ricoeura, natomiast u Gadamera bliski Heideggerowi (dla Ricoeura będący punktem dojścia) – utrudnia dialog między nimi (Grondin 2003, 90–92; Greisch 2000, 62–65; Dosse 2008, 342–343). Łączy ich wszelako wkład w „hermeneutyczny zwrot” fenomenologii, co pozwala na zaklasyfikowanie ich zarówno w nurcie fenomenologii, jak i w ramach hermeneutyki. Odnosne projekty każdej z nich są bowiem nie do pomyślenia i nie do przeprowadzenia bez udziału drugiej. Jednakże Grondin uważa, że u Gadamera mamy do czynienia raczej z hermeneutyką fenomenologiczną, podczas gdy u Ricoeura odwrotnie: z fenomenologią hermeneutyczną¹⁹ (Grondin 2003, 87, 94, 99–100; Grondin 2008, 37–62; Bégout 2006, 205).

¹⁹ Andrzej Przyłębski, inaczej niż Grondin, określa koncepcję Gadamera mianem „fenomenologii hermeneutycznej” (Przyłębski 2006, 126–127).

Jak wiadomo, Gadamerowskie przedsięwzięcie koncentruje się na debacie pomiędzy doświadczeniem wyobcowującego dystansowania się (niem. *Verfremdung*), które jest także ontologicznym założeniem kierującym praktyką nauk humanistycznych, a kluczowym dla Gadamera doświadczeniem przynależności (niem. *Zugehörigkeit*), które tropi on na obszarze estetyki, historii i języka. To hermeneutyczne doświadczenie niemiecki filozof generalizuje i sytuuje na płaszczyźnie ontologicznej (*Język, tekst, interpretacja*, 217–218). Ricoeur zachowuje powściągliwość najpierw w odniesieniu do Gadamerowskiego punktu wyjścia, nawiązując do zarzutów adresowanych do Heideggera i jego „krótkiej drogi”. Dalsze natomiast wątpliwości budzi zamysł rehabilitacji przesądów, autorytetu i tradycji w wykonaniu autora *Prawdy i metody*. Wpisuje się on w kontekst starszej dyskusji, która oświeceniową walkę z przesądami przeciwstawiała romantycznej tęsknocie za przeszłością. Zaznaczający się tutaj zwrot Gadamera przeciwko filozofii refleksji rodzi w opinii Ricoeura pytanie, czy rzeczywiście przekracza on romantyczny punkt wyjścia hermeneutyki czy może raczej go powieli (tamże, 219–220; *Du texte à l'action*, 372–374).

Zarysowany w tym punkcie problem dotyczy w istocie podstawowego aktu filozoficznego i sprowadza się do kwestii, czy stosunek świadomości hermeneutycznej do krytycznej ma postać alternatywy rozłącznej czy też możliwa jest hermeneutyka oddająca sprawiedliwość krytyce. Ricoeura interesuje właśnie możliwość znalezienia i uściślenia ewentualnych warunków, pod którymi uznanie historycznego położenia i skończoności wszelkiego ludzkiego rozumienia współistniałoby z krytyką świadomości zafałszowanej i komunikacyjnych zakłóceń rozumienia. Ma on tym samym na uwadze zrównoważenie momentu przynależności przez pozytywnie pojętą operację dystansowania się (*Du texte à l'action*, 367, 369; *Język, tekst, interpretacja*, 221; Dosse 2008, 336–339). Gadamerowska kategoria świadomości „efektywnodziejowej”, tj. poddanej wpływowi dziejów (niem. *wirkungsgeschichtliche Bewußtsein*), okazuje się tutaj niewystarczająca. Ma ona wprawdzie charakter refleksyjny, ale służy innemu przedsięwzięciu, gdyż uwydatnia uczestnictwo i relacyjność wcześniejsze od indywidualnej podmiotowości, którą pomija. Zarazem zwraca się przeciwko filozofii refleksji, która pozostaje podstawowym odniesieniem dla

Ricoeura (Gadamer 2007, 465–472; Przyłębski 2006, 86–87, 124; *Język, tekst, interpretacja*, 220–221; *Du texte à l'action*, 373, 375, 381). Ten ostatni zamierza w dyskusji z Gadamerem²⁰ wykazać, iż zamiast prostej alternatywy pomiędzy hołdującą tradycji hermeneutyką a podejrzliwą wobec dziedzictwa przeszłości krytyką możliwe jest stanowisko, które respektuje punkt widzenia właściwy każdej ze stron i ich odmienne roszczenia do uniwersalności. Decydujący okazuje się tu wybór w punkcie wyjścia podstawowego doświadczenia. Gdy jest nim świadomość historyczna, jak u Gadamera, pociąga ona za sobą trudność współistnienia z nią metodycznej krytyki. Kłopot ten znika przy opowiedzeniu się za historycznie opcjonalnym doświadczeniem, takim jak egzegeza tekstów, jak to czyni Ricoeur. W konsekwencji znamienne dla krytyki ustanawianie dystansu zostaje ocenione pozytywnie i włączone do współdzielonego z Gadamerem spojrzenia na główne zręby hermeneutyki tradycji (*Du texte à l'action*, 368–371).

W efekcie różnej u obydwu filozofów identyfikacji paradygmatycznego doświadczenia – którym staje się rozmowa w przypadku niemieckiego myśliciela, a tekstualność w przypadku francuskiego – Ricoeur dostrzega konstytutywną dla interpretacji „nadwyżkę znaczenia” gdzie indziej niż Gadamer. Ten ostatni bowiem upatruje w języku jedyne go środka „wewnętrznej rozmowy”, co implikuje każdorazowo poszukiwanie odpowiedniej i komunikowalnej werbalizacji dla wysłowienia owej „nadwyżki”, którą w porównaniu z urzeczywistnionymi wypowiedziami posiada „słowo wewnętrzne” albo „mówienie-sobie” (Grondin 2007, 150; Przyłębski 2006, 57–63; Gadamer 2007, 566–576). Pociąga to za sobą „nieskończoność rozmowy” (Gadamer 2007, 13). Ricoeur tymczasem widzi rzeczoną „nadwyżkę” w semantycznej specyfice żywej metaforyki języka poetyckiego i w semantycznych aspektach symboli (*Język, tekst, interpretacja*, 136–139). Analitycznie uściśla on przejętą z *Prawdy i metody* ideę istotowej

²⁰ Przywoływana debata jest w istocie trójstronna. Obok Gadamera, partnerem dla Ricoeura jest również Jürgen Habermas – przedstawiciel krytyki ideologii. Na tym etapie pomijam praktycznie szczegóły dotyczące dialogu z autorem *Teorii działania komunikacyjnego* z racji innego akcentu bieżących zainteresowań. Natomiast kwestie dyskutowane w związku z krytyką ideologii traktuję tu jako reprezentatywne dla uogólnionego badania możliwości wprowadzenia do hermeneutyki momentu krytyki.

otwartości języka i jego odniesienia do świata, a czyni to z uwagi na potrzeby krytycznej fazy wyjaśniania. W tym celu opracowuje pojęcia świata tekstu (*O interpretacji*, 211–212; *Écrits et conférences* 2, 42; Gadamer 2007, 613–630). O ile więc u Gadamera językowość ludzkiego doświadczenia bardziej uwypatnia przynależność do świata jako znaczącego coś dla człowieka, o tyle u Ricoeura służy ona raczej opracowaniu hermeneutycznej funkcji oddalenia względem niego (Gadamer 2007, 596–599, 609; *Język, tekst, interpretacja*, 224–245). Dla tego ostatniego językowy wymiar ludzkiego doświadczenia wskazuje na to, iż nasze „uczestnictwo w tradycji lub w tradycjach dokonuje się przez interpretowanie znaków, dzieł i tekstów, w które wpisane jest i dane nam do odszyfrowania dziedzictwo przeszłości” (*Język, tekst, interpretacja*, 222). Tym samym zawęża on pojmowanie językowości w porównaniu z autorem *Prawdy i metody* i łączy je ściśle z fenomenem pisma oraz odpowiadającym mu pojęciem tekstu (tamże, 223; Gadamer 2007, 527–534, 599–600, 636–637). Co więcej, francuski filozof sugeruje, iż należy się zastanowić, „czy tekst nie jest naprawdę tekstem, gdy nie ogranicza się do oddania na piśmie wcześniejszej mowy, ale kiedy bezpośrednio dokonuje zapisu tego, co dyskurs znaczy” (*Du texte à l'action*, 154–155).

Wypracowując własne stanowisko hermeneutyczne w dyskusji z Gadamerem i częściowo również z Habermasem, francuski myśliciel staje wobec sporu o pierwszeństwo między świadomością hermeneutyczną z jednej strony i krytyczną – z drugiej. Czy zatem jest tak, że hermeneutyce przysługuje status metakrytyki czy raczej krytyce pozycja metahermeneutyki? (tamże, 393–394; *Logika hermeneutyczna?*, 54). W gruncie rzeczy wyzwanie stanowi tu miejsce porozumienia w komunikacji językowej, które może być albo jej warunkiem wstępnym (jak u Gadamera), albo mieć charakter jedynie antycypowanej w tej komunikacji idei regulatywnej (jak np. u Habermasa: *Du texte à l'action*, 398–399). Takiej alternatywie Ricoeur przeciwstawia własny projekt hermeneutyki krytycznej, w którym oddala się od obydwu jej przeciwległych członów. Czyniąc to, w pierwszej kolejności wskazuje on na warunki, które musi spełniać hermeneutyka, aby była w stanie uznać zasadność krytyki. Dalej natomiast odsłania hermeneutyczne założenia teorii krytycznej, a więc uwikłanie hermeneutyki w krytykę (*Ku hermeneutyce krytycznej*, 182).

W odniesieniu do pierwszej kwestii Ricoeur uważa za szkodliwe rozłączne traktowanie podejścia ukierunkowanego na prawdę i takiego, które orientuje się na metodę, bo tak rozumie on *de facto* wymowę tytułu głównego dzieła Gadamera. Zamiast tego sam poszukuje ich koniunkcji. Postuluje zatem takie przeformułowanie problematyki hermeneutycznej, aby zgodnie z jej historią i po linii jej związków z egzegezą, element przynależności dialektycznie uzupełnić element dystansowania się (tamże, 184–185; *Język, tekst, interpretacja*, 218–219). Taka modyfikacja obejmuje cztery kroki. Po pierwsze, uznanie tekstualności za doświadczenie paradygmatyczne implikuje pozytywną ocenę dystansowania się, które konstytuuje fenomen autonomii tekstu. Uniezależnienie się tego ostatniego od pierwotnego kontekstu otwiera z jednej strony możliwość nowego jego osadzenia w innych ramach historycznych i społeczno-kulturowych. Z drugiej strony autonomia tekstu najsilniej uzmysławia nieodzowną rolę instancji krytycznej, która strzegłaby od dowolności różnorakie jego interpretacje (*Ku hermeneutyce krytycznej*, 185–186). Po drugie, wykorzystując własną koncepcję dialektyki wyjaśniania i rozumienia, francuski hermeneuta proponuje zastosowanie podobnej dialektyki do wyrażenia relacji prawdy i metody. Skoro interpretacja przebiega na drodze rekonstrukcji, metodyczna obiektywizacja w fazie epistemologicznej powinna sięgać najdalej, jak to możliwe. Po trzecie, jeśli tekstowi odpowiada w wymiarze pozajęzykowym pewien przedmiot odniesienia – jakiś „świat”, to odsłaniające się w konfrontacji z nim nowe możliwości rozumienia rzeczywistości stanowią potencjalnie impuls do krytyki jej zastanej postaci. Nawet w fikcji drzemie przecież rewolucyjna siła wyobraźni (tamże, 186–187). Po czwarte wreszcie, tak jak fikcyjne możliwości otwarte przez tekst wprowadzają krytyczny dystans wobec realnego świata, tak również przed czytelnikiem-interpretatorem, konfrontującym się ze światem tekstu, otwiera się perspektywa ludycznej metamorfozy własnego ego – efekt krytyki złudzeń, którym jako podmiot podlega. W tym przypadku dystansowanie się od siebie następuje podczas czytania, które cechuje się swoistym odrealnieniem, umożliwiającym rozumienie siebie w oparciu o wyobraźniowe wariacje przedstawiane przez tekst. Komplementarne względem ludycznego dystansu przyswojenie sobie tych literackich propozycji sensu oznacza zarazem wyrzucie się w jakimś

stopniu z iluzorycznego siebie i jego katartyczną przemianę (tamże, 187–188). Jest ona proporcjonalna do radykalizmu obiektywizującego wyobcowania, które ją poprzedza (*Czas i opowieść* 3, 261–262).

Po ukazaniu możliwości wpisania krytyki w hermeneutykę, Ricoeur w uzasadnianiu własnej koncepcji przechodzi do odsłonięcia hermeneutycznych założeń przyjmowanych w teorii krytycznej. Okazuje się najpierw, że już ustalenie jej podstawowych pojęć, kryteriów, wraz z ich hierarchizacją wchodzi w zakres hermeneutycznej refleksji nad ludzką skończonością. Następnie – argumentuje francuski filozof – projekt zmierzający do urzeczywistnienia komunikacji bez granic i przeszkód, a więc krytyczny wobec zakłóceń porozumienia, nie może się obejść bez twórczej reinterpretacji dziedzictwa kulturowego. Wszak ideał kierujący całym tym przedsięwzięciem można zaczerpnąć jedynie z tej spuścizny, która zawiera też normatywne pobudki dla działania służącego porozumieniu. Ostatecznie przecież emancypacyjny ideał teorii krytycznej, ukierunkowany na pełną komunikację, faktycznie nawiązuje i opiera się na konkretnej, judeochrześcijańskiej tradycji oswobodzicielskich czynów. Stąd zamiast rzekomej antynomiczności porozumienia danego uprzednio (hermeneutyka) i porozumienia antycypowanego (krytyka), wychodzi na jaw dialektyczny charakter ich relacji (*Ku hermeneutyce krytycznej*, 188–192).

Zarysowanemu właśnie projektowi wcielenia momentu krytycznego do recepcji tradycji odpowiada swoista idea prawdy. Podjęte dziedzictwo przeszłości zakreśla pole jej możliwego zasięgu. Przez tradycję pojmujemy tutaj ogół rzeczy powiedzianych, przekazywanych w dziejowym ciągu interpretacji i reinterpretacji. Do ich zawsze fragmentarycznego przyswojenia dochodzi w akcie czytania, który zarazem rodzi związek czytelnika z ich roszczeniami do prawdziwości (*Czas i opowieść* 3, 320–323). Równocześnie to pretendowanie przekazu z przeszłości do prawdy – skoro jest tylko roszczeniem – wymaga zdystansowanego badania jego adekwatności, czyli włączenia krytyki. W obliczu wielości konkretnych tradycji, uznanie autorytetu tradycji jako takiej implikuje jednak wykazanie prawomocności poszczególnych jej ukonkretnień. Do realizacji tego zadania nie wystarczy jednak, zdaniem Ricoeura, konsensus wynikający z samej argumentacji, którą rządzi prawo lepszego argumentu, gdyż procedura taka, regulowana ahistoryczną ideą

bezgranicznej i niezakłóconej komunikacji, sama pozostaje zależna od historycznego kontekstu oświecenia. Toteż francuski myśliciel proponuje osadzenie tej transcendentalnej idei kierowniczej w postaci idealnej sytuacji mowy w szerszych ramach autorefleksji, która dopiero ustanawia jej obowiązywalność. Chodzi mu przy tym o taką formę tej autorefleksji, która identyfikuje się z zasadą dialogiczną, tj. zawiera, jak u Fichtego, otwarcie siebie na innego. W perspektywie dziejowej ta regulatywna idea prawdy ujętej dialogicznie oznacza odnoszenie oczekiwań pomyślanej komunikacji do już zwieńczonych powodzeniem realizacji porozumienia: do doświadczenia zgromadzonego w tradycji. W konsekwencji każde „roszczenie do prawdy przynależne treściom tradycji tak długo zasługuje na bycie uznanym za *domniemanie prawdy*, jak długo nie zyska uznania silniejsza racja, to znaczy lepszy argument”, przy czym przez „domniemanie prawdy” należy rozumieć „zaufanie, pełną ufności recepcję” (tamże, 328; także 323–328). Tę dialektykę przypominania tradycji wraz z właściwym dla niej przedrozumieniem oraz uprzedzania nieskrępowanego porozumienia, wskutek dystansowania się od fałszywych przesądów, wyraża lapidarnie u Ricoeura splatanie się przekonania i krytyki. Stanowi ono fundament jego filozoficznego sposobu postępowania (*Krytyka i przekonanie*, 8–9, 199; *La conviction et la critique*, 19–20; *Ku hermeneutyce krytycznej*, 192).

Ricoeurowską recepcję dzieła Gadamera określili nade wszystko uprzednie zastrzeżenia pod adresem „krótkiej drogi” Heideggera. Stąd wynika pozytywne spojrzenie francuskiego myśliciela na rolę czynnika dystansu, służącego inkorporacji krytyki do hermeneutycznego projektu²¹. W tym sensie można sytuować jego stanowisko pomiędzy Heideggerem a Diltheyem (Rosner 1991, 244). Pozostaje on wszelako bliski Gadamerowi w takich kwestiach, jak: uznawanie tekstualnego zapośredniczenia rozu-

²¹ Oddając sprawiedliwość Gadamerowi i gwoili ścisłości, należy zauważyć, że autor *Prawdy i metody* również dokonuje pozytywnej ewaluacji czasowego dystansu (Gadamer 2007, 408–410), jakkolwiek nie pociąga ona za sobą nacisku na metodyczną krytykę, lecz raczej uznanie samego czasowego oddalenia za kryterium filtrujące źródła błędów. W efekcie zarzuty ze strony Ricoeura wolno do pewnego stopnia uważać za wyraz sporu o właściwe rozłożenie akcentów, a także o znaczenie kwestii epistemologicznych.

miejącego uczestnictwa ludzi w świecie, stosunek do dziejowości czy ożywienie tradycji poprzez wyakcentowanie jej przekazywalności. A zarazem jego dialogowi z autorem *Prawdy i metody* przewodzą dwa zasadnicze i trwałe komponenty jego poglądów. Po pierwsze, horyzont filozofii refleksji pozostaje dlań fundamentalny. Po drugie, równie nieredukowalna okazuje się dla niego mnogość konfliktów interpretacyjnych, „styl aporetyczny” (Dosse 2008, 333, 339–342; Mongin 1994, 34–36). Toteż hermeneutyka jest nieodzowną drogą od wstępnego do krytycznego rozumienia, skoro pośredniczy we wszelkim rozjaśnianiu (fr. *explicitation*) sensu tego, co dane w bezpośrednim doświadczeniu. Stąd też „fenomenologia może dokonywać się tylko jako hermeneutyczna” (*Fenomenologia i hermeneutyka*, 181).

1.2. RICOEUROWSKA KONCEPCJA ROZUMU PRAKTYCZNEGO

Dotychczasowe rozważania miały z jednej strony ukazać formowanie się głównych zrębów Ricoeurowskiej myśli w toku wielorakich sporów intelektualnych, z drugiej strony służyły uwypukleniu ciągłości przy równoczesnej ewolucji zapatrywań francuskiego hermeneuty. Rolę rękojmi rozwojowego kontinuum odegrała składowa filozofii refleksji z jej podstawową strukturą: samorozumienie niekrytyczne – krytyka wiodąca przez obiektywizację – samorozumienie krytyczne.

Owoce dialogu Ricoeura z filozoficzną tradycją jest jego wielowymiarowa koncepcja rozumu praktycznego, która opiera się na dojrzałej postaci hermeneutyki tekstualnej, zastosowanej do dziedziny ludzkiego działania. Bieżący fragment zawiera szkic tego zagadnienia. Autor *Du texte à l'action* następująco określa swoje zamierzenie: „Tym, co w gruncie rzeczy zawsze najbardziej mnie interesowało w semiotycznej bądź semantycznej analizie tekstów, jest paradygmataczny charakter ich układu w stosunku do ustrukturuwania obszaru praktycznego, w którym ludzie występują jako działający i doznający” (*Du texte à l'action*, 8). Chodzi tu zatem o rozszerzenie dialektyki wyjaśniania i rozumienia na dziedzinę praktyki, tj. zwiększenie zakresu funkcjonalności ogólnych idei filozofii hermeneutycznej i ich rozleglejsze zastosowanie (tamże, 9).

Wymaga to wszakże kroku o specjalnym znaczeniu, mianowicie włączenia w ten poszerzony zakres operatywności hermeneutyki dyskursów literackich, fikcyjnych. Wówczas jednak nie mamy już do czynienia z czystym dyskursem filozoficznym, lecz z uzupełnieniem go o nowe potencjały znaczeniowe, odwołujące się do szczególnych modalności egzystencji, niedostępnych bezpośredniemu opisowi (ani potocznemu, ani naukowemu). Otwierają się one dopiero wraz z możliwościami języka poetyckiego, o które wzbogaca się rozum praktyczny w swym pełnym zakresie (*Czas i opowieść* 1, 10–11). Dlatego po wstępnym zarysie koncepcji rozumu praktycznego następuje uściślenie relacji hermeneutyki do poetyki i do retoryki. Uwzględnienie także tej ostatniej i potrzeba doprecyzowania stosunku hermeneutyki do niej wynika ze swoistości ontologicznego i epistemologicznego statusu dziedziny praktycznej. Jest ona mianowicie domeną rzeczy zmiennych, czyli w aspekcie poznawczym jedynie prawdopodobnych, możliwych. Stąd sądy jej dotyczące podlegają uprawomocnieniu wyłącznie na drodze przekonywania za pomocą argumentacji, którą teoretycznie opracowuje właśnie retoryka.

W dalszej kolejności prezentuję Ricoeurowską wersję „kolistej” struktury rozumienia, odpowiadającej przywołanemu wyżej triadycznemu schematowi refleksji. Jej przedstawienie dopełni charakterystyka właściwego dla niej typu poznawczej pewności – poświadczenia. Niniejszy podrozdział zamkną wnioski dotyczące założeń krytycznego odczytania myśli francuskiego hermeneuty.

1.2.A. ROZUM W SFERZE DZIAŁANIA

Przeprowadzone dotąd analizy wykazały, iż dialektyka wyjaśniania i rozumienia, wyróżniająca Ricoeurowską hermeneutykę, choć docenia moment krytyki, nie pozwala się zawęzić do samej tylko epistemologii. Wy-mownie ilustruje to reinterpretacja Husserlowskiej filozofii *Lebenswelt*, wyodrębniająca ontologiczną i epistemologiczną funkcję świata życia. W wyniku odwołania się do tej fenomenologicznej koncepcji, jak również do Heideggerowskiej struktury bycia-w-świecie, refleksja dosięga poziomu praktyki. Takie jej poszerzenie pozwala jej objąć już nie tylko wszelką codzienną działalność przedteoretyczną, ale również samą naukę

jako „teoretyczną praktykę” (*À l'école de la phénoménologie*, 366–371, 376; *Que la science s'inscrive*). Unikając mieszania obu wspomnianych funkcji świata życia, ale też odróżniając od siebie dwa znaczenia źródłowości – pochodzenie od podwalin normatywnych – refleksja wtedy dopiero może osiągnąć zakres odpowiadający figurze „koła” rozumienia, gdy się urzeczywistnia w obszarze praktyki. Działanie bowiem stanowi kwintesencję bycia-w-świecie (*Refleksja dokonana*, 39; *Réflexion faite*, 60–61). Jeżeli zaś tekstualność staje na drodze rozumienia ludzkiej praktyki jako jej nieodzowne zapośredniczenie, to przekształca potoczne pojmowanie tej praktyki i odnosi ją na powrót do świata życia za sprawą „ontologicznej natarczywości” języka, tj. jego referencyjnej otwartości na świat pozatekstowy (*O sobie samym*, 270, 501–502).

Pojęcie rozumu praktycznego łączy się właśnie z tym szerszym niż czysto teoretyczny, bo uwzględniającym działanie, wymiarem ludzkiego bycia-w-świecie. Z punktu widzenia teorii działania utożsamia się on z warunkami zrozumiałości aktywności rozumnej²², czyli takiej, z której działający może zdać sprawę, a jego sprawozdanie spotyka się z przyjęciem z uwagi na swą zrozumiałość. Rozum praktyczny rozjaśnia więc warunki, pod jakimi staje się zrozumiała przedrefleksyjna semantyka działania (*Du texte à l'action*, 264–265). Dla sensownej aktywności da się zatem wskazać jakąś rację lub racje. Racja działania określa to, ze względu na co coś staje się przedmiotem dążenia. Jako taka podpada pod klasyfikację w ogólniejszych kategoriach motywu bądź dyspozycji, a przeto wyjaśnia działanie teleologicznie przez przywołanie takiego układu zdarzeń i warunków, który prowadzi do zamierzonego w danej aktywności celu. Istotny dla pojęcia racji działania jest przy tym ich retrospektywno-interpretacyjny charakter, czyli połączenie w nich dążności (pragnienia) z namysłem, jak w przypadku Arystotelesowskich analiz postanowienia (gr. *proairesis*), a inaczej niż w Kantowskim ujęciu praktycznego rozumu. Wynika stąd pośredni status dociekań praktycznych, sytuujący je pomiędzy domeną czystej racjonalności i irracjonalnością, dzięki czemu

22 W toku refleksji na temat rozumu praktycznego terminów „rozumny”, „sensowny” i „znaczący” używam zamiennie, jako związanych semantycznie z Arystotelesowskim pojęciem rozsądku (gr. *fronesis* – Arystoteles 2008, 1140a–1145a: 197–210).

zostaje zachowana ich rozumność (tamże, 265–268; Arystoteles 2008, 1111b–1113a: 126–130). Obok umotywowania, rozumność działania wypływa nadto z jego cech natury syntaktycznej, na których opiera się rozumowanie praktyczne, a którymi są intencje, w jakich coś się robi. Podkreślając ostateczny powód działania, porządkują one regresywnie wszystkie pozostałe racje jako środki wiodące do celu (*Du texte à l'action*, 268–269).

A jednak opisane dotąd poszerzenie zakresu praktycznego rozumu okazuje się dla Ricoeura niewystarczające. Etap następny wyznacza rozciągnięcie go na wymiar społeczny. Tak jak w przypadku praktyk językowych, tak również działania poszczególnych podmiotów muszą na tym poziomie uwzględniać innych działających oraz publiczne reguły o charakterze symbolicznym i aksjologicznym, rządzące ludzką aktywnością i interakcją. W ten sposób symbolicznie zapośredniczone działanie samo staje się od razu publiczne, podlega normom i zostaje wpisane w kontekst kulturowej wspólnoty, w której dana symbolika i prawidła obowiązują, umożliwiając zarazem jego interpretację. Wskutek takiego uporządkowania, uzyskuje ono pewnego rodzaju czytelność (tamże, 270–272). Co więcej, mediacja ze strony symboliki i reguł nie tylko pozwala nadać pojęciu racji działania zasięg społeczny, ale też sprawia, że typowy dla wymiaru indywidualnego namysł nad środkami ustępuje miejsca namysłowi nad celami aktywności. Zmiana ta uwydatnia rolę argumentacji z obszaru retoryki, a ponadto ustanawia refleksyjny dystans, który zbliża funkcjonowanie rozumu praktycznego do rozstrzygnięć natury prawnosądowej. W rezultacie rozum odniesiony do sfery działania obejmuje wszystkie składowe praktycznej mądrości w rozumieniu Arystotelesa, a mianowicie: przemysłany wybór czy postanowienie (wiążące dążenie z namysłem), normę oraz osobisty rozsądek (tamże, 272–274; Perelman 2002, 4–21; Arystoteles 2008, 1107a, 1139a–1140b, 1141b: 113, 194–195, 197–198, 200).

Ten arystotelesowski rdzeń swojej koncepcji praktycznego rozumu uzupełnia z kolei Ricoeur o wkład Kantowski, który jest trojaki. Po pierwsze, stanowi go pojęcie wolności praktycznej – w znaczeniu osobistej i osobowej autonomii – które staje się odtąd jej określeniem. Po drugie, praktyczny użytek rozumu zostaje opracowany filozoficznie dopiero w efekcie wykazania jego problematyczności ze spekulatywnego punktu widzenia, jakkolwiek bardzo sporny jest projekt oparcia tego przedsięwzięcia na

wzorcu czystego rozumu teoretycznego. Po trzecie, zasługą Kanta jest spójne uchwycenie współistnienia wolności i prawa, choć i tutaj otwiera się pole dla „zgubnych dychotomii”, wśród których przeakcentowanie obowiązku w porównaniu z pragnieniem wydaje się tylko prostą konsekwencją „wysoce wątpliwego” „metodycznego oddzielenia *a priori* od empirii” (*Du texte à l'action*, 277). Ale za „ideę najniebezpieczniejszą ze wszystkich” uważa Ricoeur modelowanie dziedziny praktyki na bazie porządku wiedzy, przypisanie jej statusu naukowości zbliżonej do teoretycznej, wynikłe z podniesienia reguły uniwersalizacji do rangi najwyższej zasady praktycznej. Tymczasem, według niego, rozum praktyczny nie implikuje ścisłej nauki o działaniu, gdyż to ostatnie, związane ontologicznie z domeną rzeczy zmiennych, epistemologicznie łączy się z prawdopodobieństwem i możliwością. Toteż perspektywa praktycznej myśli Kanta i okazuje się nieodzowna, i wymaga przekroczenia (tamże, 275–278).

Kantowski moment uwewnętrznienia, upowszechnienia i formalizacji zyskuje na uwzględnieniu myśli Hegla, która przynosi obserwacje na temat źródeł i środków rozumnego działania w konkretnym życiu etycznym (niem. *Sittlichkeit*). Etyczność oznacza w tym przypadku jedność prawa i moralności, tj. nadanie tej ostatniej określonej treści poprzez odwołanie się do obiektywnego ucieleśnienia prawa w instytucjach, takich jak: rodzina, społeczeństwo obywatelskie, państwo (Hegel 1990, § 513–518, 523, 535; Schnädelbach 2006, 139–149; *Du texte à l'action*, 279). Jakkolwiek Hegłowską krytykę formalizmu Kanta trzeba, być może, uznać za fałszywą – i to wbrew przychyłności Ricoeura wobec niej – z racji odmiennych założeń obydwu ujęć²³, to jednak instytucjonalna etyka Hegla bardziej wypukla aspekt rozumu w działaniu, jako konstytutywny dla podmiotowości i filozoficznie znaczący (Schnädelbach 2006, 136–138; *Du texte à l'action*, 280; Siemek 1998, 44). Dla Hegla bowiem „istotą tego,

23 Na rzecz fałszywości Hegłowskiej krytyki przemawia najpierw podatność formalnej zasady moralności na ukonkretnienie, o czym świadczy *Metafizyka moralności* Kanta, a następnie jej nietrafność uwidacznia różnica wyjściowych założeń u obu filozofów: u Hegla – istnienia wspólnej, zinstytucjonalizowanej etyczności, a u Kanta – rozumowego „faktu” moralności, bronionego przed zarzutem sceptycyzmu co do istnienia jakichś powszechnych zobowiązań, które by z niego wypływały (Kant 2007¹¹; Schnädelbach 2006, 136–138).

co podmiotowe, jest (...) w ostatecznym rozrachunku szczegółowość (*das Besondere*), rozumiana jako żywa jednia intersubiektywności i ujednokowienia”, a „właściwa temu światu forma uniwersalnej racjonalności ludzkiego myślenia i działania (...) może się urzeczywistnić tylko za pośrednictwem świadomych ustanowień, przyświadczeń i przyzwoleń jednostkowych podmiotów” (Siemek 1998, 48–49). Dzieje się to w wyniku ich konfrontacji z powszechnie obowiązującymi zasadami rozumnie urządzonej wspólnoty. Za najbardziej niezaprzeczalne dokonanie autora *Fenomenologii ducha* uważa Ricoeur właśnie to myślenie o jednostkowości czy szczegółowości jako rozumnej indywidualności. Cenna dla koncepcji rozumu praktycznego jest także idea połączenia wolności i instytucji (*Du texte à l'action*, 280–283). Natomiast należy odrzucić, zdaniem francuskiego filozofa, ontologiczne odróżnienie ducha subiektywnego od obiektywnego, a także bardziej zasadniczy podział na świadomość i ducha, wraz z jego następstwami, takimi jak hipostazowanie państwa czy roszczenie do wiedzy w sferze interakcji międzyludzkich. On sam opowiada się za epistemologicznym indywidualizmem, wedle którego instytucje stanowią obiektywizację czy reifikację relacji intersubiektywnych. Dzięki temu można lepiej opisać ich dialektyczny stosunek do wolności (tamże, 283–286).

To uzupełnienie rozumu praktycznego o komponent heglowski pozwala go zdefiniować jako „całokształt środków powziętych przez jednostki i instytucje dla zachowania lub przywrócenia wzajemnej dialektyki wolności i instytucji, poza którą nie ma rozumnego działania” (tamże, 285). Podkreślmy raz jeszcze, że dociekania praktyczne nie mają dla Ricoeura statusu wiedzy, lecz charakter prawdopodobieństwa. Zajmują pozycję pośrednią pomiędzy wiedzą o rzeczach koniecznych a dowolnymi mniemaniami, co je zbliża do Arystotelesowskiego „dobrego namysłu” (tj. zdrowego rozsądku, roztropności – gr. *eubulia*). Tym samym uzyskują gwarancję otwartości na dyskusję i krytykę. W efekcie takiej pozycji rozum praktyczny funkcjonuje jako czynnik krytyczny, już to demaskując nieakceptowalne, alienujące zniekształcenia więzi społecznych, już to dostarczając utopijnego impulsu dla krytyki na mocy własnej prawodawczości (tamże, 286–288; Arystoteles 2008, 203: 1142b).

Tak dookreślona koncepcja praktycznego rozumu wymaga dla siebie odpowiedniego modelu refleksji. Ricoeur rozpatruje sensowne działa-

nie przez pryzmat wzorca tekstualnego (*Model tekstu*, 329–341). Jest to uprawnione, gdyż ujawnia ono pewne cechy konstytutywne, właściwe tekstowi, a ponadto zachodzi podobieństwo interpretacyjnych procedur, stosowanych w obu przypadkach. Francuski hermeneuta mówi o czterech cechach wyróżniających tekst. Są to: (1) obiektywizacja poprzez utrwalenie na piśmie, (2) autonomizacja znaczenia w stosunku do bezpośredniej intencji autora, (3) przekształcenie ostensywnego odniesienia sytuacyjnego w zespół referencji nieostensywnych, zwany światem, oraz (4) rozszerzenie kręgu odbiorców z bezpośrednich adresatów do wszystkich potencjalnych czytelników (tamże, 330–335, 342).

Struktura rozumnego działania z kolei wykazuje znamiona przemawiające na rzecz zastosowania do niej modelu tekstualnego. Po pierwsze, działanie tworzy pewien znaczący układ, którego zawartość obejmuje tak jego sens werbalny, jak wykonywaną czynność wraz z treścią słowną (lokucję oraz illokucję). Z tej racji możliwe jest oderwanie go od procesu współdziałania i uczynienie przedmiotem interpretacji. Czynniki utrwalenia na piśmie po stronie tekstu odpowiadałyby po stronie zobiektywizowanego działania te jego aspekty, które wyraża metaforycznie, np. „zapis w pamięci” czy „odciśnięty” lub „pozostawiony ślad”. Po drugie, w wymiarze społecznym skutki złożonych działań przekraczają zamierzenia ich podmiotów. Dlatego też stanowią one, mówiąc przenośnie, rodzaj akt – zarchiwizowanych formalnie bądź zachowanych w postaci reputacji – dokumentujących sensowną aktywność człowieka. Historia jest takim instytucjonalnym utrwalaniem nawarstwiających się, zautonomizowanych działań rozumnych. Po trzecie, sensowną ludzką aktywność zbliża do tekstualności jej trwała ważność, wykraczająca poza jej znaczenie w sytuacji wyjściowej. Dzięki uniezależnieniu się tej ponadczasowej doniosłości działania od społecznych warunków jego wytworzenia (jakieś sytuacyjnej stosowności), charakteryzuje je podatność na nowe urzeczywistnienia, podobnie jak to się dzieje w nieostensywnym odniesieniu tekstu. Po czwarte wreszcie, z tej autonomii wypływa otwartość rozumnej aktywności na coraz to nowe, rozmaite możliwe odczytania, a więc atrybut podobny do przysługującego dziełu, którego ostateczne znaczenie pozostaje nieodokreślone (tamże, 335–341).

Ta aplikacja modelu tekstualności do sensownego działania ma swoje następstwa. Połączenie w rozumnym działaniu aspektu autonomii wobec autora z jego znaczeniową otwartością czyni zeń przedmiot wielogłosowej wykładni. Tymczasem każde odczytanie sensu działania, dążące do skonstruowania jego podstaw motywacyjnych za pomocą faktorów celowych, jest naznaczone jednostronnością. W efekcie jego interpretacja nie może się obejść bez wstępnych domysłów i uprawomocniających je procedur. Wchodzi tu zatem w grę argumentacja na rzecz określonego znaczenia działania, a te argumentacyjne zabiegi mają wiele wspólnego z postępowaniem prawniczym, w którym funkcjonuje pojęcie przypisania czynów i ich pobudek sprawcy. Taka perspektywa przynależy raczej do logiki prawdopodobieństwa niż do logiki weryfikacji empirycznej. Stosowane tu procedury pozwalają ewentualnie na falsyfikację służącą ustaleniu względnej przewagi niektórych wykładni. Niemniej jednak, o ile jeszcze rozumowanie prawnicze, sądowe wieńczy pewien werdykt, o tyle specyficzną naukowość humanistyki wyróżnia istotowa polemiczność, która nie dopuszcza ostatecznego słowa, a konflikt interpretacji czyni nieusuwalnym (tamże, 343–347).

1.2.B. HERMENEUTYKA WOBEC RETORYKI I POETYKI

Zgodnie z zarysowaną koncepcją rozumu praktycznego włączenie ludzkiego działania w obszar filozoficznej refleksji wydobywa na światło punkty styczności między hermeneutyką działania, retoryką i poetyką. Podejście hermeneutyczne krzyżuje się z retorycznym wskutek ważkiej roli argumentacji w każdym z nich. Z kolei hermeneutyka splata się z poetyką, ponieważ ta ostatnia z definicji dotyczy twórczego naśladowania działań i działających postaci (Arystoteles 1988, 1448a, 1449b–1450b: 317, 323–326). Wpierw zachodzi więc konieczność uściślenia specyfiki każdej z tych trzech dyscyplin i ich wzajemnych relacji. Zadanie to realizuję w bieżącym podrozdziale. To niezbędne doprecyzowanie umożliwi następnie przedstawienie dojrzałej postaci „kolistej” struktury rozumienia w myśli Ricoeura, a także dookreślenie statusu epistemologicznego hermeneutycznej refleksji, czemu będą poświęcone następne części książki.

Retorykę, poetykę i hermeneutykę łączy pole językowe, w którym funkcjonują, a które obejmuje jednostki znaczeniowe większe niż zda-

nie. Ich odrębność definiują następujące czynniki: odmienny dla każdej z nich obszar pierwotnego zastosowania, swoiste cele i środki oraz specyficzne właściwości ich dyskursów. Zaczniemy od wyróżników każdej z tych dziedzin. Retorykę znamionuje sytuacja kontrowersji, sporu lub procesu, które domagają się rozstrzygnięcia. Tradycyjnymi kontekstami jej aplikacji są: doradztwo, instytucjonalne sądzenie czy ocena. Jej cel to perswazja, czyli przekonywanie adresata mowy do pewnych racji. Chodzi tu zatem o działanie za pomocą słów: o illokucyjną (intencyjną u nadawcy) i perlokucyjną (efektywną u odbiorcy) czynność mówienia. W tym celu retoryka posługuje się argumentacją, tj. rozumowaniem dialektycznym, które odwołuje się do prawdopodobieństwa w znaczeniu jakościowym, a nie statystycznym, tzn. do powszechnie przyjmowanych bądź godnych przyjęcia opinii, albo też do tego, co rozsądne (gr. *eulogos*). Stąd dla Arystotelesa retoryka stanowi odgałęzienie dialektyki, a ta znow odróżnia się od rozumowań typu analitycznego, tj. dowodzeń prawdziwościowych (*Lectures 2*, 481–483, 487; Perelman 2002, 13–17; Arystoteles 1990, 100a–100b: 343; Arystoteles 1988, 1354a: 6r; Wilczek 2009, 9). Argumentację retoryczną cechuje ponadto dostosowanie do audytorium. Jeżeli nawet nieraz pretenduje ona do zrównania swego zakresu z użyciem języka potocznego czy jeszcze włączenia doń filozofii, to zdaniem Ricoeura nie może ona całkowicie wyzwolić się od typowych sytuacji jej stosowania ani od swoistej dla niej celowości, tj. przekonania adresata (*Lectures 2*, 483–486; Perelman 2002, 17–21, 179–180).

Poetyka z kolei ma przede wszystkim do czynienia z fabułą, czyli ukształtowaniem akcji. Za fabularyzacją ludzkiego działania stoi zamierzenie wywołania u odbiorcy efektu katartycznego: uczuciowego oczyszczenia poprzez doświadczenie litości i trwogi. Prowadzi do niego twórcze naśladowanie człowieczej aktywności w ramach fabuły, tj. jej wyobraźniowe odtwarzanie dzięki wynajdywaniu odpowiednich konfiguracji. Choć zakresy poetyki i retoryki mogą się pokrywać, to poetyce przyświeca odmienny cel, mianowicie przemiana wyobraźni (*Lectures 2*, 487–489; *Nazwać Boga*, 60; Handke 2008, 247).

Hermeneutyka wreszcie to teoria interpretacji wieloznaczności, która dotyczy w szczególności tekstów. Wśród tradycyjnych obszarów jej zastosowania wymienić należy: kanon biblijny, klasyczne dzieła starożytności

i jursprudencję. Zadanie hermeneutyki polega na przekładzie sensu interpretowanego przedmiotu z jednego kontekstu kulturowego na drugi, zgodnie z regułą domniemanej równoważności znaczenia. Nie dąży ona wszelako do jednoznacznej rekonstrukcji tożsamości semantycznej. Czasowy i kulturowy dystans, dzielący moment powstania tekstu od chwili jego reinterpretacji, stanowi bowiem ważny faktor żywego przekazu w ramach wspólnoty, która dokonuje wykładni. Celem hermeneutyki jest utrzymanie otwartym możliwie szerokiego spektrum wariantów interpretacyjnych, tak aby wydobyć z tekstu całe dostępne bogactwo znaczeniowe, które w większym stopniu inspiruje myślenie. O ile zatem, podobnie do retoryki, korzysta ona z procedur argumentacyjnych, o tyle te ostatnie wpisują się w taki całościowy projekt, który wraz z otwartością dopuszcza pewną nierozstrzygalność pierwszeństwa między współzawodniczącymi wykładniami. Do poetyki natomiast zbliża hermeneutykę korzystanie ze środków tworzenia nowych znaczeń. Ale inaczej niż ta pierwsza, „nadwyżki” semantycznej, wynikającej z polifonii dyskursów, nie wynajduje ona w strukturalnym wymiarze fabuły, lecz w funkcji referencyjnej tekstu, tj. w fikcyjnym świecie przezeń prezentowanym²⁴. Dzięki sensotwórczemu nowatorstwu, uskutecznionemu w świecie tekstu, możliwy staje się ponowny opis pozatekstowej rzeczywistości, do którego właśnie przyczynia się hermeneutyka. Z uwagi na tę jej potencjalność przedstawia ona totalizujące roszczenia, które dają się utrzymać w tej mierze, w jakiej znajdują przeciwwagę ze strony krytyki włączonej w hermeneutyczne przedsięwzięcie (*Lectures 2*, 489–495).

Każdą z omawianych dyscyplin – retorykę, poetykę i hermeneutykę – wyróżnia więc właściwe jej zamierzenie, tj. odpowiednio: perswazja za pomocą argumentów, przemiana wyobraźni w zetknięciu z fabularną konfiguracją, ponowny opis rzeczywistości za pośrednictwem rozmaitych znaczeń odniesionych do świata. Wzięte z osobna, wykazują ograniczenia swych typowych zastosowań, podczas gdy razem wzajemnie się dopełniają. Aktywność retoryczna i poetycka krzyżują się w specyficznych dla nich dziedzinach, gdy np. w pierwszej z nich chodzi o kreatywne wyszukanie

²⁴ Problematyczne zagadnienie odniesienia tekstów poetyckich dyskutuję w ramach rozważań nad semantyką dyskursów poetyckich w rozdziale drugim.

pewnego argumentu lub też kiedy w drugiej z nich mówi się o temacie czy zamyśle fabuły, która przekonuje do jakichś sądów. Obie mają też do czynienia z racjami i prawidłowościami prawdopodobnymi (tamże, 486–487, 495; Arystoteles 1988, 1356a–1357b, 1451a–1451b: 68–73, 329–331).

Najbardziej wszak interesujący z punktu widzenia hermeneutycznej myśli Ricoeura jest stosunek tego ostatniego podejścia do dwóch pozostałych dziedzin. W odniesieniu do retoryki godne przywołania są słowa Chaïma Perelmana:

Argumentacja ma tylko tam rację bytu, gdzie oczywistość jest podważana. (...) Kto podobnie jak Paul Ricoeur przyjmuje w filozofii istnienie prawd metaforycznych, które nie mogą cieszyć się walorem nieodpartej oczywistości, gdyż proponują przebudowę rzeczywistości, ten nie może tak po prostu przeczyć ważności technik retorycznych, zmierzających do ustalenia wyższości jednej metafory nad drugą: mógłby lekceważyć te techniki tylko przy założeniu, że istnieje jakaś intuicja, która narzuca jedyną wizję rzeczywistości, a w konsekwencji wyklucza wszystkie inne. (Perelman 2002, 19–200)

Uciekanie się do zabiegów argumentacyjnych okazuje się nieodzowne zwłaszcza w sferze praktyki, w której nie da się uniknąć dokonywania wyborów oraz stanowisk spornych. Rola retoryki, zawierającej teorię argumentacji, ściśle łączy się z rozumem praktycznym. „Właśnie ze względu na to, iż dziedzina działania jest domeną tego, co możliwe, lecz nie tego, co może być rządzone prawdami naukowymi, rola rozumowań dialektycznych i mów retorycznych jest nieoceniona, jeśli chce się wprowadzić jakąś racjonalność w wykonywanie woli jednostkowej i zbiorowej” (tamże, 173; także 19–21).

Natomiast relację hermeneutyki do poetyki rozjaśnia następująca wypowiedź Ricoeura: „Wszędzie tam, gdzie w tradycji tworzy się sens i wymaga przekładu, funkcjonuje interpretacja. Wszędzie tam, gdzie funkcjonuje interpretacja, wchodzi w grę semantyczne nowatorstwo. I wszędzie tam, gdzie zaczynamy «myśleć więcej», nowy świat jest zarazem odkrywany i wynajdywany” (*Lectures 2*, 495). Mimo iż hermeneutyka i poetyka różnią się odnośnie do tego, co podlega znaczeniowej innowacji (przedmiot odniesienia czy struktura), pozostają ze sobą silnie związane,

tak że pierwsza nie może się obejść bez drugiej. W tym względzie francuski hermeneuta cytuje na własny użytek Perelmana: „nie podlegając empirycznemu sprawdzianowi, prawda filozoficzna rozwija się w postaci argumentacji, której celem jest skłonienie do przyjęcia analogii i metafor jako centralnych składników pewnej wizji świata” (Perelman 2002, 143; *Lectures 2*, 489, 493)²⁵. A przecież analogie, metafory i modele ucieleśniają właśnie ów twórczy wymiar znaczeń językowych, którym zajmuje się poetyka (*La métaphore vive*, 302–399; Barbour 1984, 58–61).

Dla dopełnienia obrazu zależności trzech omawianych dyscyplin warto jeszcze umieścić rozumne działanie w szerszej perspektywie świadomości historycznej. Okazuje się wówczas, że odpowiadająca tej optyce teoria hermeneutyczna, w swym ujęciu praktycznej inicjatywy w teraźniejszości, ma strzec dialektycznego napięcia między utopijnymi oczekiwaniami i doświadczeniem tradycji. Chodzi o to, aby w zgodzie z hermeneutycznym projektem wzbogacania sensu czyniła mniej określonym dziedzictwo przeszłości, ciągle rozwijając jego reinterpretacje, a zarazem ukonkretniała pierwsze kroki w przyszłość, dookreślała przedmioty nadziei. Jeśli więc z tradycją wyraża stosunek jednostki lub zbiorowości do własnych początków, gwarantując jej tożsamość, to w ramach społecznej wyobraźni przyjmuje ona postać ideologii (w pozytywnym znaczeniu czynnika integrującego), która czerpie z retoryki. Natomiast uwzględnienie oczekiwań dotyczących przyszłości, żywionych przez aktualnie działające podmioty, odsyła do jego społecznego odzwierciedlenia w utopii (będącej motorem społecznego przewrotu), która nosi znamiona poetyckie. Świadoma własnej historyczności hermeneutyka działania nie daje się więc pomyśleć bez nieustannych zapożyczeń z dziedziny retoryki i poetyki, jak również bez stałej mediacji między nimi (*Czas i opowieść 3*, 311–313, 338–339; *Du texte à l'action*, 258–262, 430–431; *Lectures 2*, 484, 488).

W świetle powyższych wywodów nie ulega wątpliwości ścisła łączność autonomicznych skądinąd dziedzin retoryki i poetyki z filozofią hermeneutyczną w zakresie wyznaczonym przez rozum praktyczny. Mimo to

²⁵ W przywoływanej pracy Perelmana, w bliskim sąsiedztwie przytoczonego zdania pojawia się wprost nazwisko Ricoeura jako myśliciela, którego filozofia „reprezentuje (...) wybór i rozwinięcie żywej metafory” (Perelman 2002, 143).

projekt hermeneutyki pozostaje szerszy. Zachowuje on z jednej strony swą niezależność wobec specyficznej celowości dwóch pozostałych dyscyplin, a z drugiej strony zwraca się do uniwersalnego kręgu adresatów, obejmującego całą ludzkość lub przynajmniej jej kompetentnych i rozumnych przedstawicieli (*Lectures 2*, 485–486). Innym następstwem splatania się w badanym obszarze elementów trzech rozpatrywanych dziedzin jest swoisty status epistemologiczny samej hermeneutyki. Do jego rozjaśnienia w wymiarze ludzkiej praktyki przyczynia się w pierwszej kolejności rekonstrukcja Ricoeurowskiego ujęcia „kolistej” struktury rozumienia siebie jako podmiotu działania.

1.2.C. HERMENEUTYCZNE „KOŁO” POTRÓJNEJ *MIMESIS*

Dotychczasowe rozważania wykazały, że uskuteczniany przez francuskiego filozofa zamysł hermeneutyki krytycznej opiera się na dialektycznym związku rozumienia i wyjaśniania, a dialektyka ta ma taki sam zakres, jak rozum praktyczny i korespondujące z nim sensowne działanie. W myśl zasady postulującej „więcej wyjaśniania dla lepszego rozumienia”, konieczną fazą hermeneutycznych procedur poznawczych staje się przejście przez obiektywizację badanej ludzkiej aktywności. Bliższe opracowanie tekstualnego zapośredniczenia rozumnego działania, uwzględniające jego kontekst i otwarte na obecność w tej mediacji czynników retorycznych i poetyckich, następuje w ramach ontologicznej „kolistej” struktury rozumienia. Ma ona jednak także swe reperkusje epistemologiczne. Podkreślmy przy tym, że jeśli sam „okrężny” charakter rozumienia jest wprawdzie wzorcowy dla filozoficznej hermeneutyki w ogóle, to już uwzględnianie w jego ramach tekstów literackich z ich retoryczno-poetyckimi komponentami stanowi szczególne, poszerzone zastosowanie owej paradygmatycznej struktury, użyteczne zwłaszcza w dziedzinie praktycznej ludzkiej działalności.

Zdaniem Ricoeura tekstualna obiektywizacja rozciągniętej w czasie aktywności ludzkich podmiotów – oraz ich samych jako działających i cierpiących – na mocy „ponadkulturowej konieczności” przybiera formę opowieści. Wobec działania trwającego w czasie narracja odgrywa zatem rolę mimetyczną, czyli twórczo je naśladuje. W spełnianiu przez

nią tej funkcji można wyodrębnić trzy charakterystyczne momenty, które razem wzięte formują hermeneutyczne „koło” (*Czas i opowieść* 1, 83–85; Arystoteles 1988, 1448a: 317).

Pierwszy z nich (*mimesis* I) uwydatnia te wszystkie składowe wstępne rozumienia (przedrozumienia) działania, które nie pochodzą z jego organizacji narracyjnej. Domena praktyki podlega bowiem zaczątkowej obiektywizacji już dzięki różnego typu atrybutom, które ją określają. Należą do nich cechy strukturalne, symboliczne i czasowe. Pierwsze tworzą konceptualną siatkę, która pozwala na wyodrębnienie w działaniu samych czynności, ich celów, motywów, sprawców, okoliczności, elementów współdziałania oraz rezultatów. W ten sposób semantyka wprowadza w sferę praktyczną porządek paradygmatyczno-synchroniczny, który z kolei może być poddany dalszym, syntagmatyczno-diachronicznym przekształceniom w obrębie narracji. Następną grupę stanowią symboliczne cechy działania. Wskazują one na zapośredniczenie ludzkiej praktyki przez znaki, reguły i normy, tak jak owo pośrednictwo ujmuje Ernst Cassirer (Cassirer 1977, 79–82; Gadacz 2009¹¹, 193–195). Mediacje symboliczne mają charakter publiczny, ustrukturuowany w postaci sieci wzajemnych powiązań, oraz kontekstualny, co oznacza, że poszczególne ich formy mogą być interpretowane jedynie w obrębie większych całości, które tworzą, i w zależności od tych całości. Za sprawą symbolicznych zapośredniczeń działanie uzyskuje czytelność – staje się „jakby tekstem” (*Czas i opowieść* 1, 86–91). Będąc zaś nośnikami ocen i normatywności, mediacje te dokonują zarazem fundamentalnego określenia obszaru praktyki pod względem etycznym. Trzeci zbiór własności działania formują jego cechy czasowe. Ich źródłem jest potoczna symbolizacja, w świetle której ludzka aktywność niewiele ma wspólnego z abstrakcyjnym, linearnym pojęciem czasu, lecz przebiega w czasie przeżywanym, w którym jesteśmy (wewnątrzczasowości, niem. *Innerzeitlichkeit*, jak u Heideggera), tj. w czasie troski. Tak oto „przednarracyjna struktura doświadczenia”, której odpowiada uprzednie wobec narracji rozumienie działania, ustanawia związek tego ostatniego z opowieścią i układem dla niej właściwym (tamże, 91–98, 110).

Drugi moment twórczego naśladowania ludzkiej aktywności (*mimesis* II) łączy się z przejściem na płaszczyznę kompozycji narracyjnych, a więc oznacza wejście w pole tekstualności w ścisłym sensie. U Ricoeura

bowiem pojęcie narracji wykazuje zależność od tekstualnego zapośredniczenia (Rosner 2003, 134–135). Na tej nowo osiągniętej płaszczyźnie obiektywizacji ludzkiego działania operacją zasadniczej wagi okazuje się akt fabularyzacji, który powoduje potrójny skutek. Po pierwsze, zwykłemu następstwu zdarzeń fabuła nadaje konfigurację – kształt pewnej historii. Po drugie, niejednorodne czynniki konceptualnej siatki działania porządkuje ona syntaktycznie w ramach zespołów, a powstała dzięki temu synteza tworzy rodzaj „niezgodnej zgodności”. Po trzecie, w miejsce epizodyczności pojedynczych zdarzeń fabularyzacja wprowadza chronologię opowiadanej historii, która staje się całością znaczącą. Z punktu widzenia czytelnika narracyjny układ dostarcza pewnego ukształtowania, które umożliwia mu śledzenie historii. Z jednej strony ów akt konfiguracji cechuje się schematyzmem, tj. ukonkretnieniem myśli: w wyobraźni zachodzi twórcza synteza intelektualnego komponentu opowiadanej historii z jej naocznym przedstawieniem. Z drugiej strony porządek narracyjny charakteryzuje tradycyjność, czyli oscylowanie pomiędzy procesem nawarstwiania a nowatorstwem. Pierwszy z nich akcentuje zależność opowieściowych konfiguracji od ich formalnych, rodzajowych bądź typologicznych wzorców. Natomiast aspekt nowatorstwa podkreśla twórcze odchylenie, czyli podlegające regułom odstępstwa od tych wzorców konfiguracyjnych (*Czas i opowieść* 1, 98–106).

Trzeci moment mimetyczny (*mimesis* III) w ujęciu Ricoeura definiuje powrót ze świata tekstu, wyznaczanego przez układ narracyjny, do świata czytelnika-odbiorcy. W tej perspektywie suponuje się krzyżowanie się obu światów w akcie czytania. Ta właśnie czynność skutecznego zastosowania, w sensie Gadamerowskiego *Anwendung* (Gadamer 2007, 421–465). Akt lektury przybiera postać gry przymusów i odstępstw, ponieważ łączy w sobie formułowanie sądów z pracą wyobraźni. Wraz z założeniem przecinania się świata tekstu i świata czytelnika szczególnej doniosłości nabiera kwestia tekstowego przedmiotu odniesienia, skoro rozumienie odbiorcy konfrontuje się ze światem fikcyjnym, który w ostatecznym rozrachunku odsyła go z powrotem do samego siebie. Ricoeur stoi na stanowisku uznającym pozatekstową referencję bezwzględnej większości utworów literackich, gdyż sądzi, że przeważnie nadają one językowy wyraz pewnego typu doświadczeniu (*Model tekstu*, 333–334).

A jednak w wielu przypadkach nie może być mowy o odniesieniu wprost do przedmiotów znanych na co dzień, jak w przypadku użycia języka potocznego czy naukowego. Tam, gdzie wchodzi w grę język poetycki (język twórczości literackiej), mamy do czynienia z referencją drugiego stopnia, która odsyła do przedmiotów pośrednio, poprzez zawieszenie odniesienia dosłownego, bezpośredniego²⁶. Podwojona czy też podzielona w ten sposób referencja pozwala na ponowny, kreatywny opis rzeczywistości, której wybrane aspekty, niewyraźne przy udziale innych środków, doznają w efekcie uwyrażnienia. Świat tekstu otwiera wszak czytelnika na możliwe doświadczenia – nowe możliwości bycia w realnym świecie (*Język, tekst, interpretacja*, 246–271). Zachodzące podczas czytania krzyżowanie się świata tekstu ze światem jego odbiorcy skutkuje więc dialogicznym charakterem odniesienia: ma ono za przedmiot zarówno „sprawę” tekstu, jak i rzeczywistość czytelnika. W konsekwencji realizuje się cel hermeneutycznych zabiegów: lepsze rozumienie. Polega ono na tym, iż wstawiamy „między predykaty naszych sytuacji wszelkie znaczenia, które z prostego otoczenia (*Umwelt*) tworzą świat (*Welt*)”, tak że następuje „rozszerzenie naszego horyzontu istnienia” (*Czas i opowieść* 1, 118). Ponadto lepsze rozumienie pociąga za sobą efekt „ikonicznego powiększenia” niektórych wymiarów ludzkiego doświadczenia (tamże, 106–119).

Wychodząc od wstępnych zasobów semantyki działania, rozumienie siebie przez działający i doznający podmiot przebywa „kolistą” drogę, która przebiega przez tekstualne zapośredniczenia konfiguracji narracyjnych, by ostatecznie powrócić do tego podmiotu, usytuowanego w pozycji czytelnika-odbiorcy. Ponieważ ta „okrężna droga”, prowadząca przez szeroki zakres obiektywizacji, w którym mieszczą się teksty literackie, uaktywnia operacje należące do poetyki i retoryki (np. *Czas i opowieść* 3, 231–242), osiągane na niej rozumienie dzieli z tymi dyscyplinami prawdopodobny charakter swych ustaleń. Stąd z Ricoeurowskim schematem refleksji, obrazowanym przez figurę „koła” hermeneutycznego o praktycznym zastosowaniu, koresponduje swoisty typ poznawczej pewności. Jemu poświęcone są dalsze rozważania.

²⁶ Problematykę tę omawiam obszerniej w rozdziale drugim, w części dotyczącej semantyki dyskursów poetyckich.

1.2.D. POŚWIADCZENIE – PEWNOŚĆ OSIĄGALNA W HERMENEUTYCE SIEBIE (SOBOŚCI)

Tematyka ludzkiego działania jest tym czynnikiem, który spaja refleksyjne „obejście” rozumienia siebie przez pośredniczące w nim obiektywizacje, otwierające pole dla procedur wyjaśniających. Determinuje ona również obszar zastosowania refleksji i obiektywizującego modelu tekstu. Nie niwecząc wieloznaczności refleksyjnych dociekań, problematyka działania gwarantuje im jedność o typie analogii.

W tym właśnie kontekście dochodzi do głosu specyficzny rodzaj pewności, do którego mogą pretendować tak zdefiniowane badania hermeneutyczne (*O sobie samym*, 33–37). Nosi on nazwę „poświadczenia” (fr. *attestation*). Skoro stanowi on poznawczy odpowiednik hermeneutycznej struktury „koła” rozumienia, które wychodzi poza zakres teorii poznania, to również ten swoisty typ pewności sytuuje się nie tylko w wymiarze epistemologicznym, ale i ontologicznym, łącząc przedmiotowy aspekt refleksji z podmiotowym. Ta podwójna przynależność poświadczenia wskazuje od razu na konstytutywny dlań charakter subiektywnego zaangażowania.

Ricoeur umieszcza rozpatrywaną tu modalność pewności pomiędzy wiedzą (gr. *episteme*) a mniemaniem (gr. *doxa*). Poświadczenie różni się od wiedzy brakiem ostatecznego ugruntowania, tzn. nieusuwalną podatnością na podejrzenie, które można nań skierować. Z mniemaniem natomiast dzieli ono status wierzenia (fr. *croyance*), a odróżnia się od niego wyrazem gramatycznym, a także większą pewnością. Z punktu widzenia hermeneutycznej refleksji nad sobą, otwartej na obiektywizującą analizę, nie ma bowiem w porządku kognitywnym wyższej instancji odwoławczej. W tym sensie poświadczenie zbliża się do świadectwa i gramatycznie podpada pod formułę „wierzę-w”, podczas gdy mniemaniu odpowiada wzorec „wierzę-że”. Ten ostatni zwrot akcentuje bardziej treściowy, przedmiotowy wymiar wierzenia, choć z udziałem komponentu subiektywnego. Z kolei „wierzenie-w” kładzie od początku większy nacisk na moment zawierzenia, czyli na intersubiektywność, relacyjne odniesienie do innego podmiotu, któremu najpierw się wierzy i dlatego wierzy się też w jego słowo czy świadectwo. Toteż poświadczenie jest

zarówno uwierzytelnieniem, kredytem zaufania (fr. *créance*) udzielonym czemuś, jak i zawierzeniem, ufnością, zdaniem się na kogoś (fr. *confiance*, *fiance*) (tamże, 37–40; Tarnowski 2005, 35–38, 52–55).

Na dokładniejszą charakterystykę epistemologiczną poświadczenia jako rodzaju wierzenia pozwala osadzenie go w kontekście tradycji filozoficznej. Szczególnie instructywne okazują się tutaj następujące koncepcje w historii myśli: stoickie i kartezjańskie przyzwolenie, praktyczna wiara u Kanta czy też prawdomówność w ujęciu semiotycznym (*Croyance*, § 9).

Jak każde wierzenie, tak i poświadczenie – zgodnie ze wskazówkami języka potocznego – obejmuje z jednej strony przedmiot współdzielonego lub wewnętrznego przekonania, z drugiej zaś strony – podmiotowy akt, poprzez który temu czemuś zostaje przyznany kredyt zaufania. Problematyzując tę kwestię filozoficznie, zagadkowość wierzeń tkwi w uznawaniu czegoś za prawdziwe (tamże, § 1; Tarnowski 2005, 29–30). Idee rozwijane w związku z tym zagadnieniem w toku historii filozofii mierzą się właśnie z tą trudnością.

Istotny w tej sytuacji jest wkład stoików. Zauważyli oni, że kryterium prawdziwości i jej poręczenia dostarczają tylko takich przedstawień, które uzyskują przyzwolenie (gr. *synkatathesis*) ze strony wewnętrznego logosu podmiotu, przy czym zgoda lub jej odmowa zależy od woli tego ostatniego. Chodzi tu o rodzaj subiektywnego potwierdzenia przedmiotowej oczywistości (Reale 1999, 339–342; *Croyance*, § 3). Doktryna stoicka przesuwając więc istotnie akcenty w pojmowaniu wierzenia. Oddala je mianowicie od negatywnego znaczenia nieugruntowanego i niepewnego mniemania (gr. *doxa*), ustępującego pod tym względem wiedzy (gr. *episteme*), a zarazem zbliża je do znaczenia pozytywnego, tj. zajmowania stanowiska w ramach orzekania, sądzenia²⁷ wyrażającego dążenie do prawdy.

Ewolucja ta przygotowała pole dla nowożytnych poglądów Kartezjusza. U niego podkreślanie wolnego przyzwolenia na zawartość sądu osiąga punkt szczytowy, chociaż nie jest wprost związane z problematyką wierzenia, wymienianą z nazwy. Obecny we wierzeniach aspekt receptywności,

²⁷ Taki sens wierzenia można znaleźć już u Platona (Platon 2002¹, 187A–190A: 155–162; *Croyance*, § 2). W przekładzie Władysława Witwickiego występują w tym przypadku wyrażenia „sąd” (gr. *doxa*) i „czynność sądzenia” (gr. *doxadzein*).

któremu odpowiada ich przyjmowanie, otwiera na możliwość uznania fałszu. Chroni przed tym władza czynnego przyzwolenia albo jego odmowy, odrębna od samych tych przeświadczeń. Kartezjański motyw złośliwego demona celnie ilustruje pierwszeństwo zagadnienia prawdomówności w stosunku do kwestii prawdy, stąd jego teoria sądu okazuje się ważna dla koncepcji poświadczenia u Ricoeura (*Croyance*, § 3; *O sobie samym*, 39).

Kolejnym historycznie znaczącym nawiązaniem do analizowanego typu poznawczej pewności jest Kantowskie ujęcie wiary praktycznej. Wpisuje się ono w szerszą refleksję nad statusem wierzenia. Kant określa to ostatnie mianem „uważania czegoś za prawdę” (niem. *Fürwahrhalten*), a więc przyznaje mu status domniemania czy roszczenia prawdziwościowego. Daje się ono stopniować w zależności od przekonania (niem. *Überzeugung*), czyli dostatecznej podstawy przedmiotowej i powszechności podmiotowej ważności. Wiara (niem. *Glauben*) oznacza w tym kontekście taką modalność uważania czegoś za prawdę, którą znamionuje podmiotowa wystarczalność przy równoczesnej niewystarczalności przedmiotowej. W ten sposób zajmuje ona miejsce pośrednie pomiędzy mniemaniem (niem. *Meinen*), tj. wierzeniem niewystarczalnym i przedmiotowo, i podmiotowo, a wiedzą (niem. *Wissen*), wystarczalną pod obydwa względami. Gdy ta wystarczalność dotyczy pojedynczego podmiotu, nosi miano „przekonania”²⁸, gdy zaś ma charakter powszechny nazywa się „pewnością” (Kant 2010^{II}, A 820–822, B 848–850: 415–417; *Croyance*, § 5). Swoją namysł nad wierzeniem Kant uzupełnia następującą uwagą: „W każdym jednak przypadku, [ale] tylko z praktycznego punktu widzenia, teoretycznie niewystarczające uważanie czegoś za prawdę może się nazywać wiarą” (Kant 2010^{II}, A 823, B 851: 418). Ta rozumowa wiara stanowi złożenie teoretyczno-praktyczne, obejmujące wierzenia, które dzielą z nią tę mieszaną naturę: problematyczne, choć prawdopodobne z punktu widzenia teorii, okazują się praktycznie konieczne. Kiedy się weźmie pod uwagę zakres obowiązywalności tych wierzeń, mogą one aspirować wyłącznie do rangi subiektywnej pewności moralnej, czyli przekonania (tamże, A 829, B 857: 422).

²⁸ Kant używa terminu „przekonanie” w dwóch znaczeniach: wąskim i rzadko występującym, w którym definiuje on pewność logiczną, oraz ogólniejszym, określającym pewność praktyczną (Lalande 1968, 190).

Ricoeurowskie pojęcie poświadczenia czerpie także z podejścia semiotycznego, a konkretnie z rozważań nt. „paktu prawdomówności”. W przyjmowanej na tym gruncie optyce językowej immanencji interesująca nas problematyka sprowadza się do przekazu wierzeń, czyli uważania czegoś za prawdę. Nadawca wypowiedzi ma przekonywać, a jej odbiorca – przyjmując ją jako prawdziwą. W tym czysto językowym wymiarze, pozbawionym zewnętrznego odniesienia, pakt prawdomówności okazuje się ostateczną rękojmnią wierzenia. Wszak interpretujące działanie odbiorcy wypowiedzi o tyle tylko dostosowuje się do mających go przekonać zabiegów nadawcy (aby poprawnie odczytać jego komunikat), o ile zakłada wiarygodność nadawcy, a w następstwie mu zawierza (*Croyance*, § 7).

Dookreślone w ten sposób wierzenie-poświadczenie identyfikuje się z sądami pretendującymi do prawdy, przy czym prawda rozumiana jest tutaj komunikacyjnie i wyraża się w „pakcie prawdomówności”: we wstępnym uznaniu prawdziwościowych roszczeń wypowiedzi wszystkich uczestników dyskusji. W przypadku hermeneutycznej refleksji nad byciem sobą jej podmiot ma więc do czynienia z domniemaniem prawdy, które jest właśnie wierzeniem. Ricoeur rozumie je jako „zaufanie, pełną ufności recepcję, poprzez którą odpowiadamy – w pierwszym ruchu poprzedzającym wszelką krytykę – na każdą propozycję sensu, na każde roszczenie do prawdy, ze względu na to, że nigdy nie znajdujemy się na początku procesu dochodzenia do prawdy i że *przynależymy* – przed wszelkim krytycznym gestem – do królestwa domniemanej prawdy” (*Czas i opowieść* 3, 328). Pierwszym zadaniem na płaszczyźnie kognitywnej jest zatem poprawna interpretacja przekazu, co oznacza wydobywanie pełnego spektrum jego znaczeń. Dopiero w drugiej kolejności, w obliczu konfliktów interpretacji, kryterium rozstrzygające stanowi siła argumentów. Argumentacja ma bowiem prowadzić od przekonania, tj. subiektywnej wystarczalności wierzenia, do pewności, czyli jego intersubiektywnej wystarczalności typu praktycznego.

Poświadczenie, które jest rodzajem pewności swoistym dla hermeneutyki bycia sobą, przedmiotowo dotyczy przede wszystkim właśnie tego „bycia sobą samym w działaniu i w cierpieniu” (*O sobie samym*, 40; także 503). Dostarcza więc ono potwierdzenia spójności całej drogi refleksji nad sobą, która przebiega zgodnie z figurą hermeneutycznego „koła”

rozumienia. Z tej też racji wykazuje ono podwójną przynależność: do epistemologii i do ontologii.

Poświadczenie na trzy sposoby gwarantuje koherencję „okrężnej ścieżki” refleksji, prowadzącej przez analizę rozmaitych obiektywizacji działania. Po pierwsze, poręcza ono, iż wykorzystywane w badaniach analitycznych językowe określenia działania nie są przypadkowymi formami jego użycia w obrębie języków naturalnych, lecz mają charakter transcendentálny, warunkujący uzus potoczny. Aby udzielić takiej ręką, poświadczenie umocowuje rzeczne określenia w ontologicznej strukturze działania. Tylko pod tym warunkiem obiektywizujące analizy mogą być zarazem krytyką języka potocznego, który jest przecież także siedliskiem zdroworozsądkowych przesądów (tamże, 497–500). Po drugie, poświadczenie gwarantuje referencyjność języka, jego odniesienie do pozajęzykowej rzeczywistości działania, na przekór zarzutom podkreślającym jego zamknięcie, immanencję. W tym sensie jest ono świadectwem cechującej język „ontologicznej natarczywości” (fr. *véhémence ontologique*). Po trzecie, przedmiotem poświadczenia w ramach rozpatrywanego typu wierzenia jest krzyżowanie się subiektywnej refleksji i obiektywizującej analizy na płaszczyźnie samego sposobu bycia reflektującego nad sobą podmiotu. To dlatego zostaje on określony jako „sobość” (fr. *soi*) czy „ten-który-jest-sobą”. Sens tego określenia jest swoisty: „Mówić: *ten-który-jest-sobą* nie znaczy mówić: *ja*. *Ja* się ustanawia – albo zostaje obalone. *Sobość* jest zawarta jako to, ku czemu zwraca się refleksja w operacjach, których analiza poprzedza powrót do samego siebie” (tamże, 33–34; także 500–502). Tak jak analityczne procedury wyjaśniające towarzyszą refleksyjnemu rozumieniu, w którego ramach się mieszczą, tak też opozycyjne wobec poświadczenia podejrzenia pojawiają się w jego obrębie i ku niemu ostatecznie prowadzą. Ono jest w dziedzinie ludzkiej *praxis* najwyższą instancją poznawczą, dlatego kwestionującym je podejrzeniom można przeciwstawić jedynie poświadczenie bardziej godne zaufania (tamże, 38–40, 502–503).

Ponieważ omawiana kategoria wyraża „pewność bycia sobą samym w działaniu i w cierpieniu”, ma ona znaczenie praktyczne²⁹. W sferze

²⁹ Gdy się uwzględni wyłącznie ów sens praktycznej pewności, która koresponduje z wyznaniem czy oświadczeniem (fr. *aveu*), a dotyczy ludzkich zdolności,

praktyki, gdzie dochodzą do głosu konflikty aksjologiczne, poświadczenie przybiera postać przekonania³⁰. Antagonizm współzawodniczących przekonani odsyła do argumentacji, tj. specyficznej gry językowej, zawierającej wymaganie uniwersalizacji. Nie przeciwstawia się ona przekonaniom wprost, lecz funkcjonuje w ich obrębie jako instancja krytyczna, tworząc wraz z nimi „subtelą dialektykę” i przyczyniając się do ich wyniesienia na poziom „rozważnych przekonani”³¹ (tamże, 477, 479).

Dla Ricoeura przekonania wyrażają stanowiska, „z których wynikają znaczenia, interpretacje, wartościowania odnoszące się do rozmaitych dóbr wyznaczających hierarchię *praxis*, poczynając od praktyk i ich immanentnych dóbr, poprzez plany życia, historie życia, aż do tworzonej samotnie lub wspólnie przez ludzkie istoty koncepcji tego, czym byłoby spełnione życie” (tamże, 479). Jako sądy wartościujące przekonania stanowią sensowne zdania będące nośnikami roszczeń prawdziwościowych. Funkcja krytyki polega w tym kontekście na wydobyciu „ze stanowisk, w sytuacji, w której zderzają się one ze sobą, najlepszego argumentu, jaki można przedstawić protagonistom dyskusji” (tamże, 478). Ten krytyczny element jest nieodzowny, gdyż – jak powiada Ricoeur – „moment przekonania oznacza (...) odwoływanie się do niezbadanych jeszcze zasobów etyki, danych przed moralnością, ale do których się dociera poprzez nią” (tamże, 585–586).

Jeżeli od analitycznego podejścia do sfery *praxis* powróci się znów do ontologii, która je utrzymuje, i przeprowadzone analizy odniesie się do sposobu bycia podmiotu, który powraca do siebie u kresu okrężnej drogi refleksji, to wtedy poświadczenie przybiera postać „głosu” sumienia.

wówczas (i tylko wtedy) polisemiczny termin „rozpoznanie” jest równoznaczny z „poświadczeniem” (*Drogi rozpoznania*, 142). W polskim tłumaczeniu *Drogi rozpoznania* zamiast o „poświadczeniu” (fr. *attestation*) jest mowa o „potwierdzeniu”, zaś fr. *aveu* zostało przełożone jako „przyznanie (się)”.

³⁰ Ricoeur zwraca uwagę na semantyczne pokrewieństwo w języku niemieckim pomiędzy *Überzeugung* (przekonanie) i *Bezeugung* (poświadczenie) (*O sobie samym*, 480, przyp. 116).

³¹ W polskim przekładzie *O sobie samym jako innym* występuje w tym miejscu określenie „rozważne sądy” (ang. *considered convictions*, fr. *convictions bien pesées*), które jest zaczerpnięte z polskiego tłumaczenia *Teorii sprawiedliwości* Johna Rawlsa. Gwoli konsekwencji w użyciu fr. *convictions* zastępuję je wyrażeniem „rozważne przekonania”.

Dalsze badania ukazały stopniowo, jak dochodzi do tego ostatniego utożsamienia. Na tym etapie zauważyliśmy jedynie, że dla Ricoeura poświadczenie stanowi epistemologiczno-ontologiczne uzasadnienie całego refleksyjnego przedsięwzięcia, które pociąga za sobą szerokie pojmowanie znaczenia wypowiedzi, operowanie różnymi ich trybami – od oznajmującego po rozkazujący, a nawet życzeniowy (*O sobie samym*, 251–279; *Pamięć, historia, zapomnienie*, 603–605, 653; Abel, Porée 2009, 24–27). Implikuje ono też rozszerzenie tekstualnego modelu rozumienia na obszar ludzkiej praktyki. W tej perspektywie omawiany typ poznawczej pewności gwarantuje łączność rozważań transcendentálnych z empirycznymi (Filutowska 2018, 283–289). W końcu poświadczenie poręcza też referencyjność tekstowych opisów świata, tzn. przemawia na rzecz ich wagi dla rzeczywistego odbiorcy, co nie wyklucza krytycznej dyskusji wokół ich roszczeń prawdziwościowych.

1.3. PODSUMOWANIE I WNIOSKI

W niniejszym rozdziale postawiłem sobie za cel diachroniczną i synchroniczną rekonstrukcję głównych założeń metodologicznych przyjmowanych przez Paula Ricoeura. Przeprowadzone analizy ukazały, iż dzieło francuskiego myśliciela czerpie inspirację przede wszystkim z takich współczesnych nurtów intelektualnych, jak: filozofia refleksji, egzystencjalizm, fenomenologia i hermeneutyka. Włączenie fazy wyjaśniania w proces rozumienia sensu pozwala równocześnie w ramach badanego podejścia prowadzić dialog z naukami szczegółowymi, a także ze stanowiskami o charakterze analitycznym. Dokonanemu odczytaniu spuścizny Ricoeura przewodziło twierdzenie, zgodnie z którym to filozofia refleksji stanowi rdzeń jego hermeneutycznego projektu. W jej Nabertowskim wydaniu, zaadaptowanym na własny użytek przez autora *O interpretacji*, dostarcza ona schematu decentralizującego podmiot w jego bezpośredniej samoświadomości na rzecz okrężnej drogi rozumienia, wiodącej przez symboliczne i językowe zapośredniczenia oraz uruchamiającej operację wyjaśniania. Ta konfrontacja z innością świata rozpościeranego przez znakowe obiektywizacje nie skutkuje jednakowoż zniesieniem owej inności, ale jej przyswojeniem. Toteż powrót refleksyjnego podmiotu do

samemu sobie nie oznacza domknięcia w przebiegu rozumienia kręgu identityczności. Nie dochodzi do zamknięcia w tożsamości, ponieważ

sobość (*soi*) z poznania siebie samego nie jest egoistycznym i narcystycznym „ja”, którego hipokryzję oraz naiwność, a także charakter superstruktury ideologicznej oraz infantylny i neurotyczny archaizm ujawniły hermeneutyki podejrzeń. Sobość właściwa poznania siebie jest owocem życia przemyślanego (...). Otóż życie przemyślane w dużej części jest życiem oczyszczonym, objaśnionym dzięki katartycznym oddziaływaniom opowieści – zarówno fikcyjnych, jak historycznych – jakie niesie ze sobą nasza kultura. Bycie sobą jest tożsamością sobości pouczanej przez dzieła kultury, które odniosła ona do samej siebie. (*Czas i opowieść* 3, 354)

Szkicowo tutaj przedstawiony proces rozumienia siebie przez działającą i cierpiącą podmioty, obiektywizowany dzięki rozlicznym tekstowym mediacjom kultury, a wśród nich twórczości literackiej, znajduje swój ontologiczno-epistemologiczny odpowiednik w figurze hermeneutycznego „koła” potrójnej *mimesis*. Koherencja tej struktury rozumienia jest z kolei przedmiotem szczególnego wierzenia, określanego przez francuskiego filozofa mianem „poświadczenia”. W następnym rozdziale zamierzam wykazać, że owej strukturze ściśle odpowiada u Ricoeura pojęcie dyskursu. Ta odpowiedniość natomiast czyni z rzeczzonej kategorii uprzywilejowaną oś porządkującą szczegółową problematykę, która stanowi przedmiot zainteresowania niniejszego studium.

Poniżej przyjmuję zasadniczo metodologiczne założenia Ricoeurowskiej hermeneutyki. Zgodnie z jej najogólniejszymi wytycznymi pierwszym zadaniem jest możliwie pełna, bogata znaczeniowo i zorientowana tematycznie rekonstrukcja stanowiska analizowanego autora. Chodzi przy tym o uwydatnienie mocnych stron omawianych poglądów (*Paul Ricoeur ou la confrontation des héritages*), by dopiero na dalszym etapie poddać je krytyce. Tę ostatnią przeprowadza się wszelako z pozycji kogoś usytuowanego wewnątrz hermeneutycznego „koła” rozumienia. Stąd sprowadza się ona do artikulacji założeń tkwiących u podstaw prezentowanych stanowisk oraz do argumentacji na rzecz niektórych interpretacji, składających się na rekonstruowany sens. Realizacji tego krytycznego przedsięwzięcia

służy przeciwstawienie ujęciu francuskiego myśliciela punktów widzenia innych autorów, który to zabieg koresponduje z fazą obiektywizacji w toku rozumienia. Trudności zrodzone przez samą strukturę refleksyjną, równoważną figurze „koła” hermeneutycznego, będą dyskutowane w związku z koncepcją dyskursu, która tę strukturę odzwierciedla.

W następujących dalej dociekaniach zajmują więc pozycję czytelnika umiejscowionego wewnątrz procesu rozumienia i traktującego tekstualność, a dokładniej świat tekstu, jako fundamentalny przedmiot filozoficznego, interpretującego „doświadczenia”³² (Gajda-Krynicka 2003, 392–395). Zarazem, tak jak Ricoeur, suponuję tutaj, na sposób właściwy dla wierzenia-poświadczenia, referencyjność tekstów, co zasadniczo odróżnia odwoływanie się do pośrednictwa tekstualności, o którym tu mowa, od zjawiska intertekstualności, pojmowanego tak jak w poststrukturalizmie (Nycz 2000, 94–109; Gołębiewska 2003, 30–33). Niemniej jednak to wielce problematyczne założenie referencyjności będzie podane dalszym dyskusjom w ramach rozważań nad teorią dyskursu. Natomiast przyjęty tu punkt widzenia czytelnika tekstów pociąga za sobą korzystanie z przywileju kogoś, przed kim wszystkie książki stoją jednocześnie otworem (*Pamięć, historia, zapomnienie*, 9).

Wreszcie najogólniejszą i najważniejszą konsekwencją odczytania Ricoeurowskiego projektu hermeneutyki z perspektywy podzielenia jego założeń okazuje się przyznanie, za Janiną Gajdą-Krynicką, że będąc i pozostając filozoficzną, hermeneutyka ta „niesie z sobą tak ważne i znaczące aspekty metodologiczne, iż można ją uznać za najlepszą i sprawdzoną metodę nauk humanistycznych, powstałą na określonych podstawach filozoficznych i sytuującą się w obszarze filozofii” (Gajda-Krynicka 2006, 223). Posługuje się ona wzorcem tekstualnym, co oznacza, że w centrum stawia najbardziej podatny na obiektywizację aspekt ludzkiego doświadczenia, tj. komunikację na odległość pomiędzy obcymi (tamże, 224; Przyłębski 2005, 232–233; Szulakiewicz 2004, 32–33).

³² O „doświadczeniu” można w tym przypadku mówić pod warunkiem, że obejmuje się tym terminem również zapośredniczenia funkcjonujące na styku podmiotu ze światem jego przynależności, czyli to wszystko, co jest wynikiem operacji dystansowania się od bezpośredniej relacji do świata, albo inaczej, uświadamiania sobie mediacyjnej roli kultury (*Krytyka i przekonanie*, 199–200).

Ricoeurowska teoria dyskursu

Dotychczasowe analizy wykazały, iż faktyczny sposób postępowania studiowanego autora wobec tradycji, na które się on powołuje, ma dla niego wartość normatywną, bo tworzy zręby jego metodologii. W rezultacie krytyczna lektura jego dzieła w oparciu o jego własną metodę pociąga za sobą zajęcie przez czytelnika-odbiorcę pozycji wewnątrz hermeneutycznego „koła” rozumienia. W bieżącym rozdziale to stanowisko adresata-krytyka piśmienniczej spuścizny Ricoeura zostanie opisane w kategoriach recepcji dyskursu, który staje się tekstem.

Wywiązanie się z tego zadania wymaga wszelako kroków przygotowawczych. W punkcie wyjścia trzeba uściślić pojęcie dyskursu stosowane przez francuskiego hermeneutę na tle odmiennych jego ujęć we współczesnej filozofii, językoznawstwie, psychoanalizie i naukach społecznych. Następnie zostanie opisany sam badany fenomen językowy, identyczny z sensownym mówieniem odnoszącym się do czegoś rzeczywistego. Szerokok zakresową Ricoeurowską koncepcję dyskursu przedstawię w aspekcie semantycznym i pragmatycznym. W swej uniwersalności obejmuje ona obydwa wspomniane porządki rozważań semiotycznych i podkreśla tekstualność filozofii w ogóle. Dalej kategoria dyskursu zostanie rozciągnięta na tzw. utwory poetyckie, dla których konstytutywna jest wieloznaczność. W ten sposób dochodzi do jej szczegółowego zastosowania do specyficznej grupy tekstów. A jednak dopiero nadanie pojęciu dyskursu takiej rozpiętości odpowiada rozmachowi całego filozoficznego

projektu autora *La métaphore vive*, a także uzasadnia obranie tegoż pojęcia za nić przewodnią dalszego studium, które rozwija jeden z możliwych kierunków jego aplikacji. Dyskurs implikuje ponadto uczestników sytuacji komunikacyjnej: nadawcę i odbiorcę. O ile sam staje się tekstem, a zatem komunikacja odbywa się na odległość, o tyle uzyskuje on autonomię, a problematyka podmiotu sprowadza się w zasadzie do jego odbiorcy-czytelnika. Tej kwestii poświęcimy ostatnią część aktualnego rozdziału.

2.1. POJĘCIE DYSKURSU W PISMACH PAULA RICOEURA NA TLE INNYCH WSPÓŁCZESNYCH KONCEPCJI

Zasygnalizowany wyżej kierunek poszukiwań, dla którego nicią przewodnią ma stać się dyskurs, sugeruje już sam w sobie, że dalsze dociekania koncentrują się na późniejszym okresie twórczości francuskiego filozofa, kiedy pozostaje on pod wyraźnym wpływem tzw. lingwistycznego zwrotu w naukach humanistycznych. Początek tego oddziaływania, zauważalny w pracach autora *O interpretacji*, przypada na przełom lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku (*From Existentialism to the Philosophy of Language*, 91–96; *Krytyka i przekonanie*, 120–121; *Refleksja dokonana*, 26; Wolicka 2010, 10–13). Ricoeurowska koncepcja dyskursu kształtuje się co do istoty właśnie w pierwszej połowie lat siedemdziesiątych (Rosner 1986, 9, 45–46). Charakterystyka jego własnych poglądów i uściślenia definicyjne zyskają wszelako na ostrości, jeśli poprzedzi je zwięzły przegląd kilku wybranych, ważniejszych ujęć dyskursu, funkcjonujących na gruncie współczesnej humanistyki.

Jak zauważa Halina Grzmil-Tylutki, kategoria dyskursu, szeroko obecna w naukach humanistycznych, za pośrednictwem swej łacińskiej etymologii wskazuje na bieganie tu i tam, rozproszenie, a przenośnie oznacza dyskusję, „ruch” czynności myślowych czy stosunki towarzyskie. Ta wstępna determinacja semantyczna zyskuje dodatkowe określenie wraz z oddziaływaniem paradygmatu strukturalistycznego, w efekcie którego dyskurs zajmuje pozycję pośrednią między językiem w sensie potencjalnego kodu (fr. *langue*) a każdorazową jego aktualizacją w wydarzeniu pojętej mowie (fr. *parole*) (Grzmil-Tylutki 2010, 9–11, 30–31, 42; Budzyńska-Daca 2009, 58). W konsekwencji wprowadzona przez Fer-

dinanda de Saussure'a dychotomia traci na ostrości, co klarownie ilustruje ujęcie Émile'a Benveniste'a³³.

Pojęcie dyskursu stosowane we współczesnej humanistyce należy odnieść przede wszystkim do innych pojęć używanych w niej i znaczeniowo bliskich, takich jak tekst i wypowiedź (wypowiedzenie – fr. *énoncé*)³⁴. Od tekstu różni się dyskurs porządkiem przynależności: chociaż bowiem, tak jak tekst, jest jednostką strukturalnie wyższą od zdania, to jednak nie rozstrzyga o tym kryterium formalno-semantyczne, lecz organizacyjno-institutionalne (Grzmil-Tylutki 2010, 11–12). Natomiast wyróżnikami dyskursu w porównaniu z wypowiedzią/wypowiedzeniem są jego składowe pozajęzykowe, które zbliżają go bardziej do aktów mowy (tamże, 12–13; Grzegorzczukowa 2008, 40–41)³⁵.

Utrzymując ścisły związek z kategorią „tekstu”, termin „dyskurs” we współczesnym językoznawstwie, naukach społecznych i mowie potocznej pozostaje wieloznaczny. Małgorzata Lisowska-Magdziarz zestawia najbardziej charakterystyczne jego użycia, wymieniając następujące: 1) „dyskurs jako język w użyciu”, 2) „dyskurs jako sposób używania języka, charakterystyczny dla jakiejś osoby (...), zbiorowości (...), instytucji”,

33 Benveniste ujmując to następująco: „Język stanowi system wspólny dla wszystkich. Dyskurs jest zarazem nośnikiem przekazu i narzędziem działania. W tym sensie konfiguracje mowy są każdorazowo niepowtarzalne, jakkolwiek urzeczywistniają się one wewnątrz i za pośrednictwem języka konkretnego, w użyciu (*langage*). W podmiocie istnieje zatem antynomia pomiędzy dyskursem a językiem abstrakcyjnym, w potencji (*langue*)” (Benveniste 1979, 78). Można powiedzieć, że dyskurs mieści się w obszarze *langage* (Drwiega 2006, 35–36, gdzie *langage* tłumaczy się jako „mowa”; Grzegorzczukowa 2008, 52–53: „ogólna działalność mowna”, „ogół działań mownych”).

34 Polski termin „wypowiedź” utożsamiam tutaj z „wypowiedzeniem” (fr. *énoncé*) jako skutkiem czynności wypowiadania (fr. *énonciation*). Czynię tak ze względów praktycznych, ułatwiających cytowanie literatury przedmiotu, chociaż przyznając słuszność Grzmil-Tylutki, która zauważa, że słowo „wypowiedź”, niwelując opozycję między *énonciation* i *énoncé*, staje się „terminem niesfunkcjonalnym, choć powszechnie używanym” (Grzmil-Tylutki 2010, 10, przyp. 2).

35 Trzeba wszelako odnotować, iż pojęcie wypowiedzi może się utożsamiać z pojęciem tekstu w szerokim znaczeniu, obejmującym zarówno czynności (zdarzenia) użycia kodu językowego, jak i ich wytwory (Grzegorzczukowa 2008, 37–40). W powyższym odróżnieniu obydwu pojęć bierze się pod uwagę węższe rozumienie tekstu jako wytworu, definitywnie ustrukturuowanego i utrwalonego dzieła.

3) „dyskurs jako zdarzenie komunikacyjne – jednostkowe, krótkie lub długotrwałe użycie języka przez człowieka, który chce przekazać określone myśli i przekonania i/lub wpłynąć na słuchaczy”, 4) „dyskurs jako interakcja między jednostkami, grupami lub między jednostką i grupą (...); dyskusja, dysputa, wymiana opinii”, 5) „dyskurs jako sposób użycia języka charakterystyczny dla określonej sytuacji społecznej”, 6) „dyskurs jako zespół wartości, koncepcji, poglądów na jakiś temat wraz z charakterystycznym sposobem ich wyrażania” (Lisowska-Magdziarz 2006, 13–14). Semantyczna rozpiętość omawianego pojęcia obejmuje więc komunikację językową i pozajęzykową, wymiar interakcyjny i autokomunikacyjny, a odnosi się do celowej komunikacji językowej w kontekście społecznym i w określonej sytuacji (tamże, 15).

Renata Grzegorzczukowa proponuje systematyzację sposobów rozumienia dyskursu w ramach językoznawstwa, sprowadzając je do trzech zasadniczych: a) wypowiedź logicznie rygorystyczna – a nie ekspresywna czy impresywna – na poważny temat, b) integralnie pojęte zdarzenie czy akt komunikacji, c) wypowiedź na określony temat, typowa bądź charakterystyczna dla jakiejś wspólnoty komunikacyjnej (Grzegorzczukowa 2008, 41–42).

W świetle tej ostatniej klasyfikacji Ricoeurowska koncepcja dyskursu uplasowałaby się w grupie (b), choć jej węższym, „regionalnym” zastosowaniom nieobce pozostają elementy grupy (c). Pojęcie dyskursu zyska dodatkowo na wyrazności na tle innych, filozoficznie doniosłych jego ujęć. Należą do nich stanowiska związane z takimi myślowymi kierunkami współczesności, jak strukturalizm i poststrukturalizm (w tym psychoanaliza), pragmatyka wraz z krytyczną teorią społeczną, lingwistyka tekstu. Dla skonstrastowania ich z poglądem francuskiego hermeneuty przedstawię pokrótce rezultaty przemyśleń na interesujący nas temat autorstwa kilku ważniejszych teoretyków wybranych nurtów.

2.1.1.A. WYBRANE WSPÓŁCZESNE UJĘCIA DYSKURSU

W kontekście strukturalistycznych badań nad realizacją systemu językowego w akcie wypowiadania czegoś (fr. *énonciation*), Benveniste odróżnił porządek historii (opowieści historycznej) od porządku dyskursu (Benveniste 1979, 238–245). Jego koncepcji poświęcam nieco więcej miej-

sca z uwagi na jej kluczowe znaczenie dla teorii Ricoeura. Benveniste tak definiuje to centralne dla nas pojęcie:

Należy pojmować dyskurs w jego najszerszym znaczeniu: każdy akt wypowiedzania [czegoś], zakładający mówiącego i słuchacza, a u pierwszego intencję wywarcia w jakiś sposób wpływu na drugiego. Jest to najpierw różnorodność dyskursów ustnych wszelkiej natury i z każdego poziomu, od trywialnej rozmowy po najkwiecistsze przemówienie. Ale jest to także stos pism, które odtwarzają dyskursy ustne lub które czerpią z nich wyrażenia i cele: korespondencje, pamiętniki, teatr, utwory dydaktyczne, krótko mówiąc, wszystkie gatunki, w których ktoś zwraca się do kogoś, wypowiada się jako mówiący i organizuje to, co mówi, w kategorii osoby. (...) dyskurs jest zarówno pisany, jak i mówiony. (...) Każdorazowo, gdy w ramach historycznej opowieści pojawia się dyskurs, kiedy np. historyk odtwarza słowa bohatera albo gdy sam wkracza, aby ocenić relacjonowane wydarzenia, przechodzi się do innego systemu czasowego – systemu dyskursu. (...) Dyskurs wyraźnie odróżnia się od opowieści historycznej poprzez wybór czasów czasownika. Dyskurs stosuje swobodnie wszystkie formy osobowe czasownika (...), stosunek osobowy jest wszechobecny. (...) Jako że [w opowieści historycznej – przyp. R.G.] narrator nie interweniuje, trzecia osoba nie przeciwstawia się żadnej innej, jest – prawdę mówiąc – nieobecnością osoby. Lecz w dyskursie mówiący przeciwstawia nie-osobę *on* osobie *ja/ty*. Tak samo wykaz czasów czasownika jest o wiele szerszy w dyskursie: w istocie wszystkie czasy są możliwe poza jednym, aorystem (...), podczas gdy stanowi on typową formę historii. (tamże, 241–243)

Dyskurs rządzi również użyciem czasów:

Każdorazowo, gdy mówiący stosuje formę gramatyczną „czasu teraźniejszego” (lub jego odpowiednika), umiejscawia zdarzenie jako współczesne momentowi dyskursu, który je wzmiankuje. (...) Językowy czas teraźniejszy jest podstawą czasowych opozycji języka. (...) Język musi z konieczności porządkować czas, wychodząc od pewnej osi, a tę stanowi zawsze i wyłącznie moment dyskursu (*instance de discours*)³⁶. (Benveniste 1980, 73–74)

³⁶ Zwrot ten (fr. *instance de discours*), przejęty przez Ricoeura od Benveniste’a, Katarzyna Rosner tłumaczy z angielskiego odpowiednika jako „akt dyskursu”, Piotr

Dyskurs, według Benveniste'a, osłabia moc przeciwstawienia systemu językowego mowie, czyli językowi w użyciu. Sytuuje się on wprawdzie po tej drugiej stronie, ale ujawnia także pewne mechanizmy systemowe, które poddają się opisowi, a zatem nie przyjmuje postaci całkiem indywidualnej i przypadkowej, uniemożliwiającej naukowe studium. To właśnie zagadnienia dotyczące aktualizacji elementów kodu przez mówiący podmiot tworzą zręby teorii dyskursu (Grzmil-Tylutki 2010, 42–43; Rewers 1996, 130–131; Howarth 2008, 37).

Z kolei w psychoanalitycznej spuściźnie Jacques'a Lacana, za pośrednictwem konkretnej kulturowej postaci języka (fr. *langage*), może dojść do głosu to, co nieświadome, ponieważ ma ono strukturę analogiczną do językowej: jest łańcuchem elementów znaczących. Dyskurs jest tutaj ostatecznie pojmowany jako pierwotna relacja społeczna, która poprzedza każdy akt komunikacji (konkretną wypowiedź, rozmowę itp.), formalizując go. Stanowi on zatem u Lacana źródło uwolnionej podmiotowości, zdefiniowanej przez brak, nieusuwalne niedopełnienie (Doda 2002, 105–107, 136; Gołębowska 2003, 111–113; Drwiega 2006, 34–41, 136–138, 146–147; Grzmil-Tylutki 2010, 53–54).

Inna, zaproponowana przez Jacques'a Derridę koncepcja dyskursu okazała się wpływowa, a dla rozwijanych tu refleksji ważna także z racji polemiki jej autora z Ricoeurem, do której to dysputy dalej nawiązując. Dyskurs tworzy się jako „gra różnic” albo „gra elementów znaczących”, skoro iteracja z jednej strony, a z drugiej strony historyczna i kontekstualna zmienność znaków wskazują na ich ukonstytuowanie przez spłot tożsamości i różnicy. Dyskurs jest dla Derridy niedomkniętą teksturą szeroko rozumianego pisma, stanowiącą źródło znaczeń. Nie jest on funkcją mówiącego podmiotu. Derrida nawiązuje tym samym do de Saussure'a (Howarth 2008, 66–75; Gołębowska 2003, 131–134).

Michel Foucault to niewątpliwie jeden z najważniejszych współczesnych teoretyków dyskursu. Pierwszą fazę jego poglądów na omawianą kwestię charakteryzuje bardziej sformalizowana koncepcja, w świetle

Graff jako „moment dyskursu” (*Język, tekst, interpretacja*, 76, 227), a Jarosław Jakubowski jako „przebieg dyskursu” lub „proces dyskursu” (*Czas i opowieść* 2, 104–106).

której dyskurs stanowi autonomiczny system reguł konstytuujących własne przedmioty, pojęcia, podmioty i strategie. Jest pewną praktyką narzucaną rzeczom, dokonującą uznania jednych, a wykluczenia innych twierdzeń, które ich dotyczą (Foucault 2002, 42; także 38). Drugiej fazie myślenia Foucaulta odpowiada uproszczone ujęcie dyskursu, zgodnie z którym określa on rozmaite konfiguracje wiedzy i władzy, a więc łączy w sobie różne strategie dyskursywne z praktykami i procesami niedyskursywnymi (Howarth 2008, 82–83, 87–90, 123–126). W każdym z tych przypadków dyskurs jest językiem praktykowanym, systemem rozproszonych, choć odnoszących się do siebie aktów wypowiedzi: mówieniem osadzonym w sytuacji źródłowej i obejmującym zbiór określonych zachowań, twierdzeń, determinujących podejście przedmiotowe czy funkcje podmiotowe w danej dziedzinie lub dyscyplinie (Grzmil-Tylutki 2010, 57, 59–62; Szymańska 1980, 42; Howarth 2008, 90–92, 105). Należy podkreślić, że to Foucaultowskie spojrzenie na dyskurs opiera się na założeniach opozycyjnych względem rozumienia swoistego dla hermeneutyki (Grzmil-Tylutki 2010, 55; Habermas 2000, 285–286; Bytniewski 2000, 7–9).

Powyższy przegląd wybranych teorii dyskursu pozwala na trzy uwagi natury ogólnej. Po pierwsze, dyskurs jako język w konkretnym, aczkolwiek ustrukturuowanym użyciu, zajmuje pozycję pośrednią pomiędzy względną stałością systemu językowego a zmiennością i przypadkowością jego każdorazowej aktualizacji w mowie. Po drugie, zagadnienie dyskursu wiąże się niejednokrotnie z problematyzacją miejsca, które przysługuje w nim podmiotowi: w świetle pewnych stanowisk dyskurs nie jest funkcją podmiotu, lecz ten ostatni – funkcją dyskursu. Po trzecie, niektóre z odnośnych propozycji teoretycznych rodzą wymóg doprecyzowania relacji między mową i pismem. Każda z tych trzech kwestii zostaje podjęta i opracowana w ramach Ricoeurowskiej koncepcji dyskursu.

2.1.B. POGLĄDY PAULA RICOEURA NA DYSKURS

Zapatrywania francuskiego hermeneuty na dyskurs wpisują się w szerszy kontekst jego antropologiczno-filozoficznej polemiki ze strukturalizmem. Nie zamierzam tutaj rekonstruować całej tej kontrowersji, ale

biorę pod uwagę trzy główne jej płaszczyzny: 1) ogólnofilozoficzną, obejmującą rozważania logiczno-semiotyczne (syntaktyczne, semantyczne, pragmatyczne) i transcendentalno-fenomenologiczne na temat języka; 2) poziom semantyki dyskursów poetyckich, czyli szczegółowego zastosowania uniwersalnych kategorii filozofii hermeneutycznej do specjalnej grupy tekstów (literackich) oraz 3) płaszczyznę antropologiczno-filozoficzną, tj. kwestię podmiotu dyskursu. Bieżący podrozdział dotyczy pierwszej z tych płaszczyzn, natomiast dalszym poświęcam kolejne dwa.

Pojęcie dyskursu wiąże Ricoeur z użyciem języka w zdaniu lub jednostkach je przekraczających. Zgodnie ze sformułowaną przez niego, lapidarną definicją, dyskurs „polega na tym, że ktoś mówi coś do kogoś o czymś” (*Nazwać Boga*, 65; *Język, tekst, interpretacja*, 77–78, 227, 236; *O interpretacji*, 200). Odpowiadająca mu teoria nie podpada zatem tylko pod zakres kompetencji poszczególnych dyscyplin semiotyki („mówi”), ale również obejmuje subiektywność („ktoś”) i intersubiektywność („do kogoś”). Ponieważ włącza ona w swój zakresu semantykę („coś o czymś”), implikuje tym samym aspekt poznawczy. Przywołana definicja integruje więc wszystkie konstytutywne czynniki „koła” hermeneutycznego, ustanawiając odtąd dyskurs pisany (tekst) językowym modelem procesu rozumienia na odległość (*Model tekstu*, 329–335).

Ta Ricoeurowska propozycja definicyjna wyraża jednocześnie jego krytykę fundamentalnych założeń strukturalizmu. Założenia te autor *O interpretacji* sprowadza do następujących przeciwstawień: kodu językowego i języka w użyciu (aktu słownego – fr. *langage*), trwałego systemu i dziejów zmian, formy i substancji, zamkniętego systemu znaków i świata, a w obrębie znaku – elementu znaczącego i znaczonego. Wyakcentowanie w strukturalizmie pierwszego członu każdej z tych opozycji skutkuje ujęciem języka jako taksonomii, rejestru znaków stanowiących jednostki dystynktywne, podlegające immanentnej kombinatoryce. W rezultacie wyklucza się z pola dociekań samą czynność mówienia, w szczególności zaś proces powstawania nowych wypowiedzi (powiedzeń – fr. *énoncés*³⁷).

37 W odnośnym tekście (*Struktura, wyraz, zdarzenie*) Ewa Bieńkowska oddaje fr. „énoncé” przez „powiedzenie”, natomiast polski termin „wypowiedź” stosuje do przekładu fr. „discours”.

Tak eliminuje się dzieje, a więc akty twórczości kształtujące kulturę i człowieka w rzeczywistości językowej. Z rzeczywistości tej usuwa się wreszcie realne odniesienie do świata pozajęzykowego na podstawie idealnego sensu wyrażen (*Egzystencja i hermeneutyka*, 223–226, 228). Ricoeur nie kwestionuje tym samym wyników metody naukowej praktykowanej w strukturalizmie, którą uważa za niezbędną również dla hermeneutyki, lecz filozofię stojącą za tą uprawnioną praktyką. Ta wątpliwa filozofia ujawnia się w wyborze składni przeciwko semantyce, tak iż odkrywanie logicznych struktur odbywa się za cenę semantycznego zubożenia analizowanych przedmiotów, a uwydatniane kontrasty marginalizują istniejące podobieństwa (tamże, 94–127). Ricoeurowska teoria dyskursu ustosunkowuje się krytycznie do tych budzących zastrzeżenia założeń strukturalizmu.

Jego zdaniem dyskurs, w myśl ustaleń Benveniste'a, sytuuje się po stronie języka w użyciu, jakkolwiek ten ostatni przejawia pewne systemowe prawidłowości. Jako poszczególny akt aktualizacji kodu (fr. *instance de discours*), dyskurs cechuje się zdarzeniowością: momentalnością, czasową ograniczonością. Skoro jest urzeczywistnieniem potencjalności systemu, pociąga za sobą wybór spośród leksykalnych możliwości jedynie niektórych, określonych znaczeń, a inne pomija; tworzy też nowe. Formuje oryginalne kombinacje zdaniowe. Dopiero w dyskursie, jako konkretnym akcie wypowiedzi, uskutecznia się przejście od idealnego sensu językowego („mówienia czegoś”) ku odniesieniu do pozajęzykowej rzeczywistości („mówienia o czymś”)³⁸. W ten sposób strukturalna defi-

³⁸ W niniejszej książce nie ograniczam się do stosowania klasycznego od czasów Gottloba Fregego rozróżnienia znaczenia intensjonalnego od ekstensjonalnego, czyli sensu (niem. *Sinn*) od referencji (niem. *Bedeutung*), którą w tym podziale utożsamia się z denotacją (Prechtl 2009, 67–68, 186; Prechtl 2007, 94, przyp. 30–32). Posługuję się dodatkowo językoznawczym uściśleniem, wedle którego termin „denotacja” rezerwuje się dla związku leksemu z klasą lub reprezentantem klasy możliwych przedmiotów jego odniesienia, natomiast wyłącznie nazwa „referencja” („odniesienie”) dotyczy użycia jednostki językowej i wskazuje na jej łączność z wyróżnionym przedmiotem bądź grupą przedmiotów w świecie (Grzegorzczkowska 1990, 16–17; Grzegorzczkowska 2008, 53). Precyzacja ta pozostaje w zgodzie z rozważaniami Ricoeura, który odróżnia funkcję denotacyjną od referencyjnej, a utożsamienie się drugiej z pierwszą przyjmuje wyłącznie w odniesieniu do dyskursu potocznego i naukowego (*Czas i opowieść* 3, 247, przyp. 37).

nicja znaku, oparta na różnicujących relacjach w obrębie systemu, zostaje uzupełniona o wymiar funkcjonalny, zależny od jego użycia w zdaniu. Dyskurs implikuje wreszcie podmiotowość i intersubiektywność, czyli mówiącego i audytorium, wykluczone z języka pojętego na modłę samowystarczalnego i samoregulującego się systemu (tamże, 228–230, 238).

Jednakowoż umieszczenie rozważań o dyskursie w perspektywie aktualizacji potencjalnego kodu językowego nie oznacza po prostu uprzywilejowania przeciwległego bieguna antynomii *langue* – *parole*. W wypracowywanej teorii przyświeca Ricoeurowi idea przekroczenia konfliktu, a w konsekwencji połączenia strukturalnego i zdarzeniowego punktu widzenia, gdyż dyskurs wykazuje również pewne regularności. Za łącznym traktowaniem obydwu perspektyw przemawiają racje syntaktyczne i semantyczne. Jeżeli chodzi o dziedzinę składni, m.in. poglądy Noama Chomsky'ego zawarte w koncepcji gramatyki generatywno-transformacyjnej, stanowią impuls dla bardziej dynamicznego ujęcia struktury. Zastąpienie przezeń *langue* pojęciem kompetencji językowej, a *parole* – pojęciem performaty (wykonania językowego) dowartościowuje twórczy wymiar języka, którego sedno tkwi w gramatyce: sposobie budowania (potencjalnie) nieskończonej ilości zdań na podstawie skończonej liczby reguł. Struktura uzyskuje zatem charakter uregulowanego dynamizmu, tj. operacji strukturyzacji (tamże, 231–233; Szymańska 1980, 19–22). Z kolei na płaszczyźnie semantycznej zjawisko polisemii ilustruje podwójną, strukturalno-zdarzeniową przynależność jednostki leksykalnej, jaką jest wyraz (fr. *mot*). Cechuje go kumulatywność, czyli uzyskiwanie nowych znaczeń przy zachowaniu dawnych. Własność ta implikuje wymianę pomiędzy słownikową strukturą a zdarzeniem użycia, bo o ile ta pierwsza zapewnia wyrazowi trwałość, o tyle użycie wpływa na zmiany stanu systemu. Co więcej, tak rozumiana polisemia stoi u podstaw dyskursu symbolicznego, w którym dochodzi do współgrania efektów metaforycznego przesuwania znaczenia z restrykcyjnym działaniem pola semantycznego. Ten polisemiczny dyskurs potwierdza więc interakcje między strukturą i zdarzeniem (*Egzystencja i hermeneutyka*, 233–237).

Gwarancją rzeczowej wymiany okazuje się syntetyczna budowa intencjonalnego korelatu (fr. *intention*) dyskursu („mówienia czegoś o czymś”). Z tego m.in. powodu Ricoeur uznaje dyskurs za oś analiz, a zdanie – za

ich zasadniczą jednostkę. Na poziomie zdania dokonuje się bowiem synteza dwóch funkcji wypowiedzi: jednostkowej identyfikacji i uniwersalizującego orzekania. W parze z tym wyborem płaszczyzny rozważań idzie kluczowa decyzja metodologiczna: oddzielenie zajmującej się zdaniem semantyki od zorientowanej na znaki semiotyki (czy semiologii) i koncentracja własnych badań na tej pierwszej³⁹ (*Discours et communication*, 97–99; *Język, tekst, interpretacja*, 72–74, 77–78). Uzasadnienie takiej decyzji stanowi dla Ricoeura ontologiczne pierwszeństwo dyskursu: jego rzeczywistość jako zdarzenia przeciwstawiona czystej potencjalności systemu znaków. Z tego punktu widzenia język (fr. *langue*) uzyskuje status abstrakcji przeprowadzonej na dyskursie, który w istocie ją ugruntowuje (*Język, tekst, interpretacja*, 75–76; *Discours et communication*, 99–100; Martin 1999, 93–94).

Centralnym zadaniem Ricoeurowskiej teorii dyskursu jest zrozumienie tej jego strukturalno-zdarzeniowej budowy, tj. zarazem jego konkretnej rzeczywistości i trwałej tożsamości, umożliwiającej (wielokrotną) identyfikację. Temu zrozumieniu ma służyć ukazanie w konstytucji dyskursu czynników semantyczno-pragmatycznych oraz transcendentálnych warunków możliwości dialektycznej relacji ulotnego zdarzenia i rozpoznawalnego znaczenia. Chodzi przeto o odpowiedź na pytanie, jak jest możliwa aktualizacja dyskursu jako zdarzenia przy jednoczesnym pojmowaniu go jako pewnego znaczenia. Poszukiwana odpowiedź zary-

39 To Ricoeurowskie rozróżnienie zostało zakwestionowane z punktu widzenia gramatyki kognitywnej i przyjmowanej przez nią semantyki o charakterze encyklopedycznym (Kardela 1995, 331–343). Należy wszelako zauważyć, że tak jak Ricoeurowski podział na semiotykę i semantykę nosi znamię „wstępnej decyzji metodologicznej” (*Język, tekst, interpretacja*, 74), tak podobnym wyborem metodologicznym jest przytoczona przez Kardelę deklaracja Ronalda Langackera: „Przyjmuję, że semantyka lingwistyczna ma charakter encyklopedyczny” (Kardela 1995, 333). Wydaje się, że to ostatnie założenie pociąga za sobą inne doniosłe rozstrzygnięcie: pozbawienie znaczenia językoznawczego odróżnienia denotacji (właściwego jednostce słownikowej odniesienia do klas zjawisk) od referencji (właściwego użytym wyrażeniom odniesienia do wyróżnionych przedmiotów w świecie) (Grzegorzczkova 1990, 16–17; Grzegorzczkova 2008, 53). Na filozoficzne następstwa takiego rozstrzygnięcia Ricoeur nie mógłby się zgodzić, czemu zresztą daje wyraz w cytowanym przez Kardelę eseju (*Język, tekst, interpretacja*, 65–187). Na temat założeń semantyki encyklopedycznej zob. Evans 2009, 141.

sowuje się trójetapowo: 1) na poziomie wypowiedzi (fr. *énoncés*), 2) czynności mowy i 3) intencji. Osobno rozpatrywane są wyróżniki dyskursu pisanego w stosunku do mówionego. Cała teoria ma więc charakter interdyscyplinarny i zhierarchizowany, przy czym refleksja transcendentalna stanowi fundament dla ustaleń analityczno-językowych (*Język, tekst, interpretacja*, 76, 78–80; *Discours et communication*, 101–103, 125).

Na płaszczyźnie wypowiedzi strukturę dyskursu tworzy zdaniowa synteza funkcji jednostkowej identyfikacji i uogólniającego orzekania. Jedyne niezbędne składniki zdania – orzeczenie – przyporządkowuje określone podmiotowi logicznemu (niekiedy domyślnemu) pewne cechy bardziej uniwersalne lub podporządkowuje go szerszym klasom przedmiotów o takich cechach. O ile ramy zdarzeniowości tak pojętego dyskursu określa aktualność konkretnego przypadku wypowiedzi, o tyle przysługujące mu znaczenie gwarantuje jego identyczność i pozwala każdorazowo rozpoznać go w tej identyczności. Znaczenie dyskursu jest jednak dwuskładnikowe: znaczenie dla mówiącego oraz znaczenie samej wypowiedzi. Pierwsze oddziałuje na drugie za pomocą części mowy zwanych „zwrotnymi”, takich jak: zaimki osobowe, wskazujące czy też przysłówki czasu i miejsca, o charakterze wyrażen okazjonalnych. Poprzez ów rys samoodnośności nawet w trwałym, znaczeniowym elemencie dyskursu dochodzi do głosu jego aspekt zdarzeniowy, potwierdzając jego dialektyczną konstytucję. Niemniej jednak znaczenie umożliwia przekroczenie tej zdarzeniowości, gdyż stanowi rękojmię tożsamości wypowiedzi. Tożsamość ta opiera się na identyczności jej sensu (niem. *Sinn*), odróżnionego (za Fregem) od jej odniesienia (niem. *Bedeutung*)⁴⁰. Dyskurs

⁴⁰ W tym miejscu zachodzi potrzeba istotnego uściślenia. Ricoeur rozumie termin „znaczenie” szeroko, jako obejmujący obiektywną, zdaniową zawartość wypowiedzi – jej sens (to, co mówi) i odniesienie pozajęzykowe, do świata (to, o czym mówi) – oraz jej stronę „subiektywną”, tj. trojake znaczenie dla mówiącego: odniesienie dyskursu do samego siebie (wskazanie na podmiot i inne faktory zdarzeniowości), dokonywaną w nim czynność illokucyjną, a także intencję rozpoznania przez słuchacza, czyli związek illokucji z perlokucją (*Język, tekst, interpretacja*, 89–93). Ów zakres „znaczenia” pokrywa się więc w zasadzie z trzema aspektami czynności mowy: lokucją, illokucją i perlokucją (*Discours et communication*, 118). Odtąd, w kontekście poglądów francuskiego filozofa, używam tego terminu w ten uściślony sposób, odróżniając go od zastosowań słowa „sens”.

jest wszelako nośnikiem nie tylko sensu, ale i odniesienia, które wiąże się z jego aktualnością, czyli statusem rzeczywistego użycia języka. Tylko pod tym warunkiem prezentuje on roszczenie do prawdziwości. Równocześnie odniesienie wyraża ukierunkowanie dyskursu na świat: jego „ontologiczne związanie” (fr. *engagement ontologique*), które łączy się z funkcją jednostkowej identyfikacji, pełnioną przez podmiot wypowiedzi (za Peterem F. Strawsonem⁴¹, Searle 1987, 103–118). Według Ricoeura znakomita większość dyskursów, za sprawą funkcji podmiotowej, mówi coś o rzeczywistości pozajęzykowej⁴². Owo tak szeroko pojęte znaczenie – sens i referencja wypowiedzi, wraz z odniesieniem do samego jej aktu – stanowi najważniejsze kryterium dystynktywne dyskursu (*Język, tekst, interpretacja*, 77–78, 80–82, 89–93, 111; *Discours et communication*, 103–109; *La métaphore vive*, 92–95, 97–99).

W omawianiu naszej teorii przejdźmy z płaszczyzny wypowiedzi na obszar tzw. pola pragmatycznego, czyli sytuacyjnego kontekstu realizacji dyskursu jako aktu językowego. W tym filozoficzno-językowym podejściu mówienie traktuje się jak działanie. Taka perspektywa przyczynia się do wyodrębnienia różnych czynności mowy, dzięki czemu ulega dookreśleniu dialektyczne ukonstytuowanie dyskursu (Austin 1993, 550–560, 640–707; Żegleń 2000, 172–175). Ten ostatni bowiem integruje w sobie akty lokucji, illokucji i perlokucji, które oznaczają kolejno: wypowiedzenie pewnej treści (ang. *act of saying*), następnie wyrażenie w mówieniu (ang. *act in saying*) określonej intencji zrobienia czegoś za pomocą wypowiadanych słów oraz wywołanie dzięki mówieniu (ang. *act by saying*) pewnych skutków w świecie bądź w odbiorcy.

Najważniejszym aspektem czynności mowy jest tzw. siła illokucyjna, czyli zespół językowych i pozajęzykowych środków służących do wyrażenia intencji nadawcy. Ze względu na tę siłę wyodrębnia się kilka typów aktów mowy: asercje (wypowiedzi stwierdzające stany rzeczy), dyrekty-

41 Obok tej głównej tezy *Indywiduów* (Strawson 1980, 135–241), Ricoeur powołuje się również na teorię deskrypcji określonych Bertranda Russella (Russell 1967; Russell 1967¹¹).

42 W tym względzie francuski filozof dopuszcza wyjątki, choć uznaje je za nieliczne, umieszczając wśród nich „wymyślne teksty stanowiące kontynuację pomysłów Mallarmego” (*Język, tekst, interpretacja*, 111).

wy (wypowiedzi sprawcze, zmieniające stany rzeczy), akty komisywne („zobowiązaniowce”), ekspresywne (wypowiedzi o stanach psychicznych nadawcy, najbliższe „zachowaniowcom” u Austina) i deklaratywne („osądzeniowce” u Austina, ustanawiające stany rzeczy) (Grzegorzczkova 2008, 66; Austin 1993, 695–707). Czynności illokucyjne mogą być do pewnego stopnia odzwierciedlone na piśmie za pomocą gramatycznych środków języka, takich jak: tryby czasownikowe, czasy i przysłówki oraz ich peryfrazy, jak również znaki interpunkcyjne, a wśród nich – prozodyczne. Zarazem jednak czynności te ujawniają inne aspekty, nieprzekazywalne językowo, związane z gestykulacją, mimiką czy prozodią⁴³ (*Język, tekst, interpretacja*, 82–83, 86–87; *Discours et communication*, 117–118; Grzegorzczkova 2008, 68–69).

W czynnościach mowy można jeszcze wyróżnić interlokucję (allokucję), tj. tę ich właściwość, że są skierowane do kogoś. Jest to jedna z dysfunkcyjnych cech dyskursu, na mocy której ma on charakter dialogiczny: łączy w sobie mówienie i słuchanie – nadawanie komunikatu i jego odbiór. W tej perspektywie dyskurs prezentuje się jako akt komunikacji, a właściwą dlań różnorodność funkcji językowych dobrze obrazuje model zaproponowany przez Jakobsona.

Wymieniony właśnie językoznawca jest dla Ricoeura ważnym punktem odniesienia. Według tego autora każdy przypadek komunikacji za pomocą języka obejmuje następujące elementy: nadawcę, komunikat i odbiorcę, a także uchwytne dla obydwu kontekst, wspólny (przynajmniej częściowo) kod i kontakt, czyli fizyczny kanał i związek psychiczny, które umożliwiają wymianę. W sytuacji wyakcentowania jednej z tych składowych aktu komunikacji zmienia się jego dominująca funkcja⁴⁴ (Jakobson

⁴³ Dotyczy to w szczególności tzw. pośrednich aktów mowy, w których intencja komunikacyjna – w przeciwieństwie do aktów bezpośrednich – nie jest dana wprost, a więc nie wynika z lokucji, lecz stanowi czynnik dyskursu ustalany pragmatycznie. Zresztą, kolejno, akty lokucji, illokucji i perlokucji coraz słabiej poddają się językowemu uzewnętrznieniu, utrwaleniu i przekazowi, tak iż ostatni z nich pełni bardziej behawioralną funkcję typu „bodziec – reakcja”, aniżeli ucieleśnia intencjonalne działanie.

⁴⁴ Uwydatnieniu nadawcy odpowiada funkcja emotywna (ekspresywna, wyrażająca jego postawę wobec przekazywanej treści), odbiorcy – konatywna (polegająca na oddziaływaniu na odbiorcę), a podkreśleniu kontekstu – poznawcza (referencyjna).

1989, 81–88; *Język, tekst, interpretacja*, 83–85). Zagadkowość tak pojętej komunikacji tkwi w jej zdolności do przekazywania doświadczenia jednej osoby komuś innemu, przy czym ów przekaz zawiera nie tyle zdarzeniowy wymiar doświadczenia, co jego znaczenie. Interlokucja potwierdza zatem dialektyczną budowę dyskursu. Co więcej, działa ona selektywnie, dokonując kontekstowej, tj. determinowanej sytuacją dialogu redukcji polisemii użytych w danej wypowiedzi słów.

Włączenie przez francuskiego hermeneutę teorii czynności mowy do charakterystyki dyskursu ma jeszcze inne, doniosłe implikacje na płaszczyźnie zainteresowań filozofii umysłu. Tym samym przechodzimy na poziom wyznaczany przez intencje. Otóż, akty mowy, jak wykazał Searle, można definiować poprzez rządzące nimi reguły semantyczne. W efekcie traktuje się je jak gry językowe, które umożliwiają przejście od czynności do gracza, czyli mówiącego. Na przykład stwierdzenie, że obietnica nakłada na obiecującego zobowiązanie wykonania zapowiadanego działania, jest równoważne oznajmieniu, iż obiecujący zamierza wykonać owo działanie⁴⁵. Uskutecznione w ten sposób przejście od tego, co robi język, do tego, co robi mówiący, uzasadnione samoodnośnym charakterem dyskursu, odsłania nowy, noetyczny wymiar rekonstruowanej teorii. Na tym poziomie ujawnia się intencja komunikowalności przekazu, niesprowadzalna do rzeczywistości czysto psychicznej (Searle 1987, 74–96, 125–127; *Discours et communication*, 116–117, 119–120; *Język, tekst, interpretacja*, 88–89). Dyskurs czyni przekazywalną intencjonalną część przeżyć, czyli ich wymiar noetyczny (*sens*), pozostawiając poza zakresem komunikowalności ich zawartość nieintencjonalną, czysto psychiczną (zdarzenie). Urzeczywistnia przeto przeniesienie części naszego doświadczenia do języka. Komunikacyjny aspekt dyskursu, dzięki

Jeżeli kładzie się nacisk na sam komunikat, przeważa funkcja poetycka (samozwrotna, uwydatniająca wieloznaczność przekazu), gdy zaś wyszczególniony zostaje element kontaktu, na pierwszy plan wysuwa się funkcja fatyczna (podtrzymywania więzi). Natomiast zwracanie uwagi w wymianie językowej na stosowany w niej kod definiuje funkcję metajęzykową.

⁴⁵ Po odpowiedniej modyfikacji warunku szczerości okazuje się, że reguły rządzące obietnicą pozostają neutralne wobec szczerości czy nieszczerości wyrazu intencji (Searle 1987, 83–84).

uwypukleniu noetycznej płaszczyzny aktów umysłu, potwierdza ponadto ugruntowanie analiz filozoficzno-językowych w refleksji typu transcendentnego. Tak oto fenomenologia kładzie podwaliny pod związek intensjonalności i ekstensjonalności (*Discours et communication*, 121–127; Husserl 2011, § 101–107: 258–280).

Ujęcie dyskursu przez Ricoeura w oparciu o kategorie semantyczno-pragmatyczne i transcendentally-fenomenologiczne rozwija teorię Benveniste'a nie tylko pod względem statusu, który przysługuje w nim językowi, a wyraża się w dialektycznym stosunku zdarzenia i znaczenia. Nawiązanie do poglądów francuskiego językoznawcy uwidacznia się także w określeniu zakresu pojęcia dyskursu, tak iż obejmuje ono również formę pisemną. Ricoeur nie ogranicza się przy tym do uznania tekstu pisanego za równoprawną odmianę dyskursu, obok ulotnej mowy. Dla niego dopiero pismo jest pełną jego manifestacją, jego postacią docelową. Stąd przed teorią dyskursu stoi, zdaniem francuskiego myśliciela, podwójne zadanie. Ma ona wprawdzie wykazać możliwość przejścia od mowy do pisma w ramach tej samej, konstytutywnej dla obu dialektyki zdarzenia i znaczenia. Następnie ma rozjaśnić powiązanie intencjonalnego uzewnętrznienia dyskursu na piśmie z problematyką dystansowania się, wyodrębniając i charakteryzując poszczególne poziomy, na których zachodzi ów związek. W realizacji tego dwójakiego zamierzenia przychodzi z pomocą przywołany wyżej schemat komunikacji według Jakobsona (*Język, tekst, interpretacja*, 94, 96–97).

Dyskurs zapisany potwierdza ciągłość wykrytej w mowie dialektyki zdarzenia i znaczenia. Ujawnia to analiza stosunku komunikatu do kanału czy medium, z którego on korzysta, a który to stosunek w najoczywistszy sposób ulega przekształceniu wraz z utwaleniem dyskursu na piśmie. Zapis usuwa wprawdzie bezpośredni kontakt międzyludzki, a jego miejsce zajmuje materialny pośrednik, pełniący funkcję nośnika przekazu. Zmiana ta dotyczy więc najpierw zdarzeniowego aspektu dyskursu, lecz nie pozostaje bez wpływu na jego znaczenie⁴⁶, jak to dalej przedstawię. Sama doniosłość zapisu uwidacznia się dopiero na tle zda-

⁴⁶ Pisemne utwalenie dyskursu nie niweczy wszelako dialektyki zdarzenia i znaczenia nawet na omawianej płaszczyźnie relacji komunikatu do kanału, a wykładni-

rzeniowej przemijalności każdorazowego aktu wypowiedzania czegoś do kogoś o czymś. Utrwaleniu podlega przy tym nie ów niepowtarzalny akt mówienia (fr. *le dire*), lecz to, co powiedziane (fr. *le dit*) – noemat tego aktu, czyli intencjonalny odpowiednik mówienia jako czynności świadomej. Warunek możliwości takiego przeniesienia dyskursu ze sfery mowy w dziedzinę pisma stanowi intencjonalne uzewnętrznienie aktu umysłu, o którym świadczą wzmiankowane wyżej gramatyczne środki wyrazu (tamże, 98–100).

Problem pisma nie wyczerpuje się jednak w modyfikacji stosunku zachodzącego pomiędzy przekazem a jego medium. Przekształca ono także wszystkie inne relacje komunikatu do pozostałych składowych aktu wymiany językowej. Pismo modyfikuje te relacje w taki sposób, że wprowadza w nie, jako konstytutywny, czynnik dystansu (ściślej, aktywnego dystansowania się – fr. *distanciation*). Przyjrzyjmy się im kolejno.

Po pierwsze, zmienia się stosunek przekazu do mówiącego czy autora dyskursu. Ustanowiona zostaje sytuacja inna od dialogicznej, dzięki zastąpieniu relacji mówienie – słuchanie relacją pisanie – czytanie, przy czym ta druga nie stanowi jedynie szczególnego przypadku pierwszej. Funkcjonujące w mowie bezpośrednie samoodniesienie, które odpowiada za zbieżność słownego znaczenia dyskursu z intencją mówiącego, przestaje obowiązywać w sferze pisma. Toteż tekst pisany znamionuje autonomia semantyczna względem intencji autora. Jednakże autonomia ta ani nie implikuje absolutyzacji tekstu, pozbawiającej go autora, ani nie przecenia autorskiej intencji, czyli zrywa z psychologizacją. Zachodzi raczej dialektyczna korespondencja między intencją autora i słownym znaczeniem tekstu. Semantyczna autonomia dyskursu utrwalonego na piśmie wyswobadza go ponadto ze społeczno-kulturowego kontekstu jego powstania, dzięki czemu umożliwia osadzanie go w coraz to nowych kontekstach jego odczytań i interpretacji (tamże, 101–103, 237).

Po drugie, transformacji ulega relacja łącząca komunikat z odbiorcą. W efekcie semantycznej autonomizacji tekstu pisanego sytuacja adresata zmienia się z dialogicznej w hermeneutyczną: „ty” dialogu staje się

kiem obecności tejże dialektyki może być semiotyczne rozróżnienie pomiędzy znakiem-egzemplarzem a znakiem-typem.

potencjalnie każdym, kto umie czytać, a bezpośredni kontakt zastępuje interpretacja. Tak następuje potencjalna uniwersalizacja odbiorcy, a także, wskutek semantycznej autonomii komunikatu, zwielokrotnienie jego możliwych odczytań. Jednocześnie rozpatrywany stosunek przekazu do adresata również nie eliminuje zdarzeniowo-znaczeniowej dialektyki. Wprawdzie uwolnione od sytuacyjnego kontekstu znaczenie dyskursu ma, dzięki pismu, potencjalnie szerokiego odbiorcę, to przecież faktyczny czytelnik pozostaje przypadkowy i rozstrzyga o aktualizacji niektórych tylko możliwości lektury danego tekstu (tamże, 103–105).

Po trzecie, zapis dyskursu modyfikuje, jakkolwiek nie wprost, stosunek łączący komunikat z kodem. Chodzi tu mianowicie o funkcję gatunków literackich jako swoistych kodów modelowych dla różnych odmian dyskursu. Rządzą one powstawaniem większych od zdania jednostek dyskursywnych. Jednakowoż dostarczane przez nie reguły budowania tych ponadzdaniowych całości nie są zależne od utrwalenia dyskursu na piśmie, lecz od ujęcia go w kategoriach bardziej praktycznych niż teoretycznych: jako dzieła. I dopiero owo praktyczno-techniczne pojmowanie dyskursu uwydatnia kluczową dlań rolę pisma, ponieważ to ostatnie nadaje językowym wytworom samoistość właściwą dziełom. Wymownie świadczą o tym dwa przykładowe pojęcia: literatury i tekstu, które łączą w sobie aspekt zapisu z aspektem kodyfikacji, czyli tworzenia uregulowanych całości – utworów⁴⁷ (tamże, 105–107, 232–233).

W przypadku zmodyfikowanego przez zapis stosunku komunikatu do kodu także konstytutywna dla dyskursu dialektyka zdarzenia i znaczenia zyskuje swoją specyfikę. Pełni ona funkcję praktycznego, czyli związane go z tworzeniem dzieła, zapośredniczenia pomiędzy irracjonalnością ulotnej i niepowtarzalnej zdarzeniowości dyskursu a racjonalnością trwałego i powtarzalnego jego znaczenia. Jeżeli wyróżnikami dzieła jako dzieła są: kompozycja, przynależność gatunkowa i styl, to stosunek stylizacji

⁴⁷ Ricoeur zachowuje wszelako ostrożność w tym względzie. Niewątpliwie powiązania pisma i kodów wytwarzania dzieł, idące tak daleko, iż nawet w ustnych ekspresjach można się dopatrywać procedur równoważnych zapisowi (np. przyswajanie pamięciowe), nie upoważniają mimo to do utożsamiania tych dwóch rzeczywistości. Należy raczej mówić o przeważającym „współwystępowaniu” pisma z jednej strony, a z drugiej – generowania dzieł zgodnie z wzorcami ich kompozycji.

do kodyfikacji (tj. kompozycji i gatunku razem wziętych) znakomicie ilustruje badaną dialektykę. Styl ma się tak do kodu jak indywidualizacja do uniwersalizacji. Przywołaną dialektykę obrazuje również sama stylizacja, skoro „pojęcie stylu kumuluje w sobie pewne własności zarówno zdarzenia, jak i znaczenia” (tamże, 234). Z jednej strony wprowadza ono do dzieła rys jednostkowości i stroniczości, z drugiej natomiast – nadaje mu pozór sensowności, ugruntowanej w charakterze utworu jako „konkretnego powszechnika”. Styl bowiem dostarcza wprawdzie niepowtarzalnej odpowiedzi na jakąś indywidualną sytuację, lecz zarazem odpowiada także na sytuacje podobne, typowe (tamże, 232–234).

Po czwarte wreszcie, w dyskursie pisanym zmienia się relacja przekazu do referencji, czyli odniesienia pozajęzykowego. Jednakże na obecnym etapie analiz przedstawienie tego zagadnienia ograniczę do wstępnego szkicu, gdyż ma ono swe przedłużenie w problematyce semantycznej, która ujawnia daleko idącą specyfikę wraz z uwzględnieniem dyskursu poetyckiego, czyli szczegółowym zastosowaniem ogólnych analiz. Tę specyfikę z kolei badam w ramach następnego paragrafu bieżącego rozdziału, dlatego tam również rozwijam kwestię referencji.

W przytaczanym już schemacie funkcji językowych związanych z wyakcentowaniem różnych składowych komunikacyjnych, jak to ujmuje Jakobson, funkcja referencyjna (inaczej: poznawcza) łączy się ze zwróceniem uwagi na kontekst, w którym odbywa się przekaz. Właśnie stosunek do tego kontekstu podlega przekształceniu wskutek utrwalenia dyskursu na piśmie. Zapis, powodujący semantyczną autonomizację komunikatu względem nadawcy i zastąpienie dialogu hermeneutyką po stronie potencjalnie uniwersalnego odbiorcy, pociąga za sobą zerwanie związku odniesienia z sytuacją dialogiczną, a więc wykluczenie możliwości ostensywnej weryfikacji zakresu referencji⁴⁸. Wobec tej modyfikacji strategia części tekstów deskryptywnych polega na odtwarzaniu obalonych warunków wskazania na przedmiot odniesienia. „Listy, relacje z podróży, opisy geograficzne, dzienniki, monografie historyczne i, mówiąc ogólnie,

⁴⁸ W zamian za tę utraconą możliwość odniesienia określa się za pomocą środków gramatycznych, wspominanych przy omawianiu samoodniesienia dyskursu, bądź też przy użyciu deskrypcji określonych.

wszystkie opisowe relacje dotyczące rzeczywistości realnej mogą wyposażać czytelnika w odpowiednik referencji ostensywnej w trybie «jak gdyby» (jak gdybyś tam był) dzięki zwykłym procedurom jednostkowej identyfikacji” (tamże, 110). Taka strategia rekonstrukcji odniesienia dokonującego się przez wskazanie nie jest wszakże równoznaczna z powrotem do sytuacji dialogicznej, nieodwracalnie utraconej, i ma ważne następstwa.

Drugą stroną skutecznego przez zapis oderwania referencji od sytuacyjnego kontekstu dialogu jest otwarcie pewnego „świata”. Dla Ricoeura

świat jest (...) zespołem referencji otwartych przez teksty, w tym przypadku przez teksty deskryptywne. W ten właśnie sposób możemy mówić na przykład o „świecie” starożytnych Greków; nie polega to na wyobrażaniu sobie za każdym razem sytuacji ich życia, lecz na realizacji niesytuacyjnych referencji wyznaczonych przez opisowe sprawozdania z rzeczywistości”. (tamże)

W przekonaniu francuskiego hermeneuty owo pojęcie świata wymaga poszerzenia, wynikającego z uwzględnienia nie tylko nieostensywnych, acz deskryptywnych referencji, lecz także odniesień zarazem nieostensywnych i nieopisowych. Kwestia możliwości takiego powiększenia zakresu rzeczowego pojęcia prowadzi wprost do tematyki statusu poznawczego dyskursów poetyckich (tamże, 108–110, 112, 239–240).

Zanim wkroczymy na ten nowy obszar problemowy, zestawmy wszelako najistotniejsze elementy Ricoeurowskiej teorii dyskursu. Autor *Du texte à l'action* definiuje dyskurs następująco: ktoś mówi coś do kogoś o czymś. Takie uściślenie wiodącego pojęcia implikuje interdyscyplinarność ześrodkowanych na nim badań, które obejmują płaszczyznę semiotyki, semantyki, filozofii języka, filozofii umysłu i filozofii podmiotu. Francuski filozof, za Benveniste’em, rozciąga pojęcie dyskursu na formę pisemną, a nawet przyznaje jej w ramach swojej teorii rolę paradygmatyczną. To uprzywilejowanie pisemnego zapośredniczenia i modelowa pozycja tekstu mają swoje źródło w wyłuszczonych uprzednio ustaleniach metodologicznych. Dają się one streścić pod hasłem „hermeneutycznej funkcji ustanawiania dystansu (dystansowania)” (tamże, 224–245), a oznaczają zabieg włączenia fazy wyjaśniania w przebieg procesu rozu-

mienia. Jednakże, według Ricoeura, dystansowanie czy wyobcowanie, jakie urzeczywistnia tekst w stosunku do żywej mowy, nie pociąga za sobą absolutyzacji zapośredniczenia: nie prowadzi do hipostazy „absolutnego tekstu” (*Nazwać Boga*, 64–65). Na każdym etapie refleksji świadczy o tym dialektyczna konstytucja dyskursu, który na rozmaite sposoby odwzorowuje dwubiegunowość zdarzenia i znaczenia. Toteż ów efekt ustanawiania dystansu, uzyskany dzięki pismu, jest w procesie rozumienia dialektycznie równoważony przez przyswojenie propozycji świata tekstu, co dzieje się w lekturze i interpretacji. Dyskurs, wyobcowany z życia po stronie autora, powraca do życia po stronie czytelnika (*O sobie samym*, 270). Ostatnia uwaga dotyczy roli pisma. Dotychczasowe rozważania sugerują jedynie jego operatywność w ramach funkcji dystansowania. Inny jeszcze jego wkład do teorii dyskursu jako tekstu ukaże się dopiero wraz z analizą problematyki języka poetyckiego.

2.2. SEMANTYKA DISKURSÓW POETYCKICH

Na obecnym etapie dokonamy szczegółowego zastosowania ustaleń na temat dyskursu, poczynionych w ogólnych kategoriach filozoficznej hermeneutyki Ricoeura. Z jednej strony bieżący krok świadczy o funkcjonalności tych ogólnych kategorii w stosunku do wyróżnionej grupy tekstów, a mianowicie utworów literackich. Z drugiej strony aplikacja tego rodzaju przejawia bardzo swoiste cechy, czego konkretnym wyrazem staje się właśnie semantyczna specyfika odnośnych dyskursów.

Ujmując rzecz nieco schematycznie, aczkolwiek w sposób wystarczający dla potrzeb dalszych rozważań, wyróżnić można dwa podejścia do semantyki dyskursów poetyckich⁴⁹: językoznawcze i kognitywne

⁴⁹ W celu uproszczenia i ujednolicenia stosowanej w literaturze, zróżnicowanej terminologii, wbrew uprzednim uściśleniom, używam dalej również wyrażenia „wypowiedź poetycka” w sensie bliskoznacznym „dyskursowi poetyckiemu”. Prócz względów praktycznych uproszczenie takie znajduje przynajmniej częściowe uzasadnienie we wspomnianej ekwiwokacji polskiego terminu „wypowiedź”, który oznacza zarówno akt wypowiedzania (fr. *énonciation*), jak i wytwór tego aktu (wypowiedzenie – fr. *énoncé*). Zbliża to zakresy pojęć wypowiedzi i dyskursu, skoro ten ostatni jest określony – jak u Ricoeura – przez dialektykę zdarzenia i znaczenia.

(np. Okopień-Sławińska 1985; Rosner 1970). Podział ów nie ma charakteru rozłącznego⁵⁰, a jedynie służy wyakcentowaniu odmiennych punktów widzenia i odpowiadających im zainteresowań badawczych: w pierwszym przypadku w centrum stoją funkcje środków czysto językowych, w drugim natomiast – funkcje przedmiotowych wytworów językowych w ich związku z rzeczywistością pozajęzykową. Ricoeurowskie podejście do semantyki dyskursów poetyckich integruje w sobie obydwie perspektywy: lingwistyczną i poznawczą, wpisując je w odmienne fazy okrężnego procesu rozumienia.

Ale to nie wszystko. Wydaje się, że Ricoeurowskie ujęcie nie tylko integruje te dwa aspekty, lecz także je przekracza. W hermeneutycznej optyce autora *Du texte à l'action* sam paradygmat kognitywny zostaje podporządkowany procesowi społecznej komunikacji. Ścisły związek znaczenia i interpretacji jest rezultatem konkretyzacji refleksji oraz jej poszerzenia o wymiar egzystencjalny, któremu to przedsięwzięciu ze strony interpretującego przyświeca cel przemiany rozumienia samego siebie i świata (Rosner 2009, 28–32). Dlatego też propozycja Ricoeura, dotycząca funkcjonowania znaczenia w dyskursach poetyckich, wychodzi w zasadzie poza ramy semantyki, nawet pojmowanej szerzej niż w językoznawstwie, bo wzbogaconej o poznawczy punkt widzenia. Jako że obejmuje ona swym zakresem retorykę, fenomenologię i estetykę lektury, staje się właściwie hermeneutyczną teorią poetyckiego znaczenia: istotnym, acz specyficznym zastosowaniem ogólnych kategorii filozoficznej hermeneutyki.

2.2.A. TEORIA METAFORY U PAULA RICOEURA

Ricoeurowska koncepcja funkcjonowania znaczenia w dyskursach poetyckich koncentruje się wokół pojęcia innowacji semantycznej, odmienienie rozumianego w zależności od fazy jego dwuetapowego formowania. W pierwszej fazie dociekań francuski hermeneuta czyni ich przedmiotem wypowiedzi metaforyczną. Fazę drugą wyznacza studium nowatorstwa znaczeniowego w utworach narracyjnych: w opowieściach historycznych

⁵⁰ W łonie samego językoznawstwa obecne jest przecież podejście kognitywne (np. Tabakowska 1999).

i fikcyjnych. Poniższa prezentacja odzwierciedla ów podział, uzupełniając każdy z jego członów o refleksję krytyczną.

Teoria metafory u Ricoeura korzysta najpierw obficie z dokonanej przez niego interpretacji *Retoryki* i *Poetyki* Arystotelesa. Pomijając szczegóły polemiczne, podkreślę tutaj wyłącznie pozytywne elementy zaczerpnięte ze spuścizny Stagiryty. Zestawienie przez tego ostatniego metafory i porównania, tak iż metafora jawi się jako ukryte, niedopowiedziane (pozbawione terminu „jak”) porównanie, nasuwa autorowi *La métaphore vive* myśl o dyskursywnym charakterze badanego zjawiska językowego i jego związku z relacją podobieństwa. Natomiast wyróżnione przez Arystotelesa dwa odmienne sposoby użycia dyskursu – retoryczny i poetycki – przyczyniają się do określenia podwójnej roli metafory. Patrząc od strony retorycznej, można stwierdzić, że właściwa dla wypowiedzi metaforycznej niezwykłość językowego wyrazu, związana ze zmianą znaczenia, służy swoistemu unaocznieniu przedmiotu owej wypowiedzi: pouczeniu o nim z siłą przekonania. Z kolei poetycka strona metafory odślania jej udział w tworzeniu fabuły, a więc w nadawaniu zewnętrznego i jasnego sformułowania swoistemu porządkowi, kompozycji. Urzeczywistnia się to przez wyniesienie znaczenia na wyższy poziom (Ingarden mówiłby tutaj o warstwowej budowie dzieła), uwarunkowane relacją mimetyczną fabuły do rzeczywistości. W tym kontekście pojęcie *mimesis* sygnalizuje osadzenie dyskursu w świecie i jego odniesienie do czynnego wymiaru rzeczywistości, zwłaszcza do działania (*La métaphore vive*, 34–61).

Następny krok Ricoeura polega na ukazaniu ograniczeń tych stanowisk, które sprzeciwiają się traktowaniu metafory jako wypowiedzi (równej lub większej od zdania), a upatrują jej istoty w zastąpieniu jednej nazwy inną, czyli w mechanizmie substytucji. Tymczasem francuski filozof, wychodząc od Arystotelesowskiego pojęcia *lexis* (wyrazu językowego⁵¹), dowodzi, że choć pozostaje „w zewnętrznym sformułowaniu ześrodkowane na nazwie, [to jednak wysłowienie – przyp. R.G.] opiera się na operacji orzekania” (tamże, 67). Z tego punktu widzenia swoją niewystarczalność ujawnia najpierw podejście czysto retoryczne (Pierre Fontanier),

51 Henryk Podbielski tłumaczy ten grecki zwrot jako „wysłowienie” lub „forma językowa” (Arystoteles 1988, 1450a–1450b: 324–326).

a dalej teoretyczne stanowisko monizmu semiotycznego (Hedwig Konrad, Stephen Ullmann, Gérard Genette, Jean Cohen, Grupa z Liège).

Badania czterech autorów pomagają Ricoeurowi osadzić jego koncepcję metafory na bazie operacji orzekania. Oprócz opisywanych już uprzednio ustaleń Benveniste'a na temat dyskursu, swój wkład w tym przypadku wnieśli: Ivor A. Richards (znany jako I. A. Richards), Max Black, Monroe Beardsley. Ze strony pierwszego z nich inspirująca okazała się dla francuskiego hermeneuty kontekstualna teoria znaczenia, która umożliwiła dostrzeżenie źródła metafory we współdziałaniu brakujących części dwóch odmiennych kontekstów znaczeniowych. Ta interakcja sprawia, że idea będąca właściwą treścią (ang. *tenor*) metaforycznego wyrażenia zostaje przedstawiona pod postacią idei-nośnika (ang. *vehicle*). U Blacka z kolei zwrot czy zdanie tworzące metaforę również odwołują się do struktury orzekania, w której słowa użyte w znaczeniu metaforycznym (tzw. ognisko – ang. *focus*) zestawiane są z użytymi potocznie (stanowiącymi tzw. ramę – ang. *frame*). Rolę czynnika ogniskującego znaczenie odgrywa tutaj dość problematyczny „system potocznych skojarzeń”, który obejmuje ustalone już konotacje. Wreszcie Ricoeur korzysta wydatnie z analiz estetycznych Beardsleya, który definiuje literaturę jako dyskurs z istotnym udziałem tzw. znaczeń wtórnych, wyrażonych nie wprost i pozostawiających miejsce na wieloznaczność⁵² (w odróżnieniu od znaczeń pierwotnych, wyrażonych wprost). Metafora natomiast jest „poematem w miniaturze”, a polega na ukonstytuowaniu się pomiędzy podmiotem głównym a jego modyfikatorem takiej relacji orzekania, z której powstaje wypowiedź logicznie bezsensowna na poziomie znaczeń pierwotnych. Jednak ta absurdalność określeń literalnych daje impuls do przypisania orzecznikom znaczeń wtórnych, które tworzą wypowiedź zarazem wewnętrznie sprzeczną i znaczącą, ocalając ją w ten sposób. Dobór znaczeń wtórnych dokonuje się przez odwołanie się do „potencjalnej gamy konotacji”, w ramach której są one już ustalone, chociaż niezaktualizowane. Przy całej wartości ukazania

⁵² Swoista dla literatury wieloznaczność tym różni się od niejednoznaczności, że w wypadku jej zachodzenia czytelnik nie musi wybierać pomiędzy alternatywnymi znaczeniami, z których tylko jedno byłoby właściwe.

metafory jako eminentnego przykładu aktu dyskursu, koncepcja ta nie jest wolna od słabości. Pojęcie gamy konotacji (jak i systemu potocznych skojarzeń u Blacka) nie wyjaśnia bowiem źródła semantycznego nowatorstwa, a nacisk położony na konfiguracje literackie usuwa problematykę referencji i świata dzieła (tamże, 88–128; *Język, tekst, interpretacja*, 128–131, 253–260).

W oparciu o te dokonania poprzedników Ricoeur zarysowuje własną teorię metafory. Sytuuje on wypowiedź metaforyczną na płaszczyźnie zdaniowo-dyskursywnej. Stanowi ona przypadek niezwykłego orzekania. Ponieważ jednak metaforyczny efekt ogniskuje się w wyrazie, jego status odzwierciedla specyfikę tego umiejscowienia na styku nazywania i orzekania. Priorytet tej drugiej funkcji zostaje wszelako potwierdzony. Oddzielnemu słowu przysługuje mianowicie sens tylko potencjalny, podczas gdy jego rzeczywiste użycie wskazuje na kluczową rolę kontekstu zdaniowego: zarówno w jego selektywnym działaniu w stosunku do formy gramatycznej danego słowa, jak i w dookreślaniu aktualnej wartości semantycznej pojedynczego wyrazu na tle przysługującego mu wielorakiego sensu potencjalnego. Jakkolwiek powiązana z kontekstem zdania metafora funkcjonuje jednak odwrotnie do innych przypadków dyskursu: nie zmniejsza obecnej w wypowiedzi polisemii, lecz ją powiększa⁵³. Wypowiedź metaforyczna łączy zatem innowację nazwową z innowacją orzecznikową. Zmiana sensu w ramach tej pierwszej przywraca sens całej operacji orzekania, realizowanej przez wypowiedź. Zresztą już samo stwierdzenie pierwotnej niewspółmierności członów orzekającej wypowiedzi wynika z wykrycia odchylenia zaistniałego w porządku predykatywnym, bo zachodzi ono pomiędzy pewnym terminem a pozostałą częścią przekazu. Na tym samym poziomie dochodzi do wprowadzenia nowej semantycznej odpowiedniości, które następuje wskutek oddziaływania na siebie pól semantycznych terminów wchodzących w relację niezwykłego orzekania (*La métaphore vive*, 161–171; *Język, tekst, interpretacja*, 130–131, 259–260).

⁵³ O ile potoczny i naukowy dyskurs wyklucza wszystkie znaczenia poza jednym, o tyle dyskurs metaforyczny („żywa” metafora) zachowuje je wszystkie, dodając do nich znaczenie nowe. Określenie „żywa metafora” przeciwstawia się wypowiedziom zawierającym sens przenośny utrwalaony już w systemie leksykalnym.

W tym właśnie punkcie dochodzi do głosu problematyka pozajęzykowego odniesienia, gdyż użyty predykat, niestosowny w pierwotnym sensie, swoje umocowanie w wypowiedzi metaforycznej – w jej sensie wtórnym – może znaleźć jedynie poza systemem językowym: w dyskursie jako splocie zdarzenia i znaczenia, w obrębie którego mieści się także przedmiot intencjonalny (fr. *intention*). To o własności tego ostatniego chodzi w „żywej” metaforze.

W związku z tym pozajęzykowym odniesieniem Ricoeur podkreśla dwie sprawy. Po pierwsze, poetycki charakter dyskursu nie musi pociągać za sobą braku zewnętrznej referencji, czyli nie implikuje samej tylko autoreferencji: wyeksponowania tylko komunikatu językowego, jak tego chce Jakobson (Jakobson 1989, 86). Dyskurs poetycki wymaga raczej przyjęcia innego typu odniesienia pozajęzykowego. Po drugie, nieprzetłumaczalność metafory, tj. obecna w niej „nadwyżka sensu”, nie tkwi jedynie w jej uczuciowych konotacjach, tj. w jej zdolności do wywoływania szczególnego nastroju, który przekazuje. Przeciwnie, przenoszona przez nią wartość doznaniowa stanowi raczej wskaźnik ontologiczny, informujący o swoistej (uczuciowej właśnie) modyfikacji sposobu bycia w realnym świecie (*La métaphore vive*, 184–191, 214–219). Dla wyrażenia sposobu, w jaki metaforyczna wypowiedź może być nośnikiem takiej informacji, a także dla uściślenia pod tym względem miejsca wyobraźni i uczuć, kluczowa okazuje się rola relacji podobieństwa.

Według Ricoeura „żywa” metafora stanowi właściwie proces łączący w sobie aspekty poznawcze, wyobrażeniowe i uczuciowe, między którymi zachodzi analogia strukturalna. Otóż wyobrażenia i uczucia okazują się w tym ujęciu zgodne z poznawczym czynnikiem wypowiedzi metaforycznych, dopełniając ich intencję. Wymiar dyskursywny, związany z przypisaniem pewnemu podmiotowi jakiegoś predykatu, zostaje wzbogacony o wymiar naoczności i doznania, co od razu wyklucza czysto konstrukcyjny charakter metafory. Wyobrażenia odgrywa przy tym potrójną rolę. Najpierw odpowiada ona za twórczy wgląd w to, co stanowi przedmiot obu członów ukrytego porównania w ramach wypowiedzi poetyckiej. We wglądzie tym dokonuje się „predykatywne upodobnienie”, ale na sposób widzenia dostępnych możliwości kombinacyjnych: w napięciu wynikającym z różnic, nie zaś w postaci ustalonej konceptualizacji. Tak powstaje

schemat działania syntetyzującego. Następnie wyobraźnia ma udział w intuicyjnym, scenicznym przedstawianiu związku predykatywnego na bazie słownej struktury utworu⁵⁴. Prowadzi to do powstawania tzw. obrazów związanych, tj. wywołanych i kontrolowanych przez warstwę językową. Wyobraźnia pełni wreszcie specyficzną funkcję na płaszczyźnie referencji. Jej działanie koresponduje z dwuznacznością właściwą w ogóle każdemu obrazowi: z jednej strony wskazuje na nieobecność rzeczy, którą obrazuje, z drugiej natomiast – na możliwość jej nowego uobecnienia. Stosownie do tej dwuznaczności wyobraźnia skutecznia w obrębie referencji swoiste rozszczepienie. Zawiesza mianowicie odniesienie wypowiedzi metaforycznej w jej interpretacji dosłownej, w zgodzie z opisanym przez Jakobsona funkcjonowaniem języka poetyckiego. Jednakże odwrotną stroną tej referencyjnej *epoché* jest projekcja nowych możliwości widzenia rzeczywistości, ukonkretniona w odniesieniu drugiego stopnia, odpowiadającym przenośnej interpretacji wypowiedzi metaforycznej. W języku poetyckim mamy zatem do czynienia z paralelizmem podwójnego rozszczepienia: sensu (omówionego wyżej) i referencji (właśnie scharakteryzowanego). Wspomniana uprzednio „nowa stosowność (odpowiedniość)” metaforycznego orzekania znajduje swoje umocowanie w porządku pozajęzykowego odniesienia, gdzie odpowiedniość ta jest zarówno widziana, jak i odczuwana⁵⁵. Chodzi jednak w tym przypadku o szczególnie rodzaj odczuwania.

Uczucie w procesie metaforycznym funkcjonuje jako uwewnętrznienie, samopobudzenie przez to, co zobiektywizowane w myśleniu opartym na wyobrażeniowych schematach⁵⁶. Jeśli domenę wyobraźni stanowi „siła unaoczniania” (Arystoteles 1988, 262: 1410b) nowych dyskursywnych związków predykatywnych, to sprawą uczuć jest przekazywanie nastroju, czyli odpowiedzialność za „ikoniczność w aspekcie odczuwania”

54 W efekcie w znaczeniu metaforycznym ulega zatarciu wyraźna granica pomiędzy sensem (niem. *Sinn*) a wyobrażeniem (niem. *Vorstellung*), pojmowanymi tak jak u Fregego.

55 To właśnie owe wyobrażeniowo-uczuciowe aspekty predykatywnej asymilacji decydują o nieprzekładalności metafory (Dobrzyńska 1984, 235–237).

56 Za Pauliem Henlem można tu mówić o znakach typu ikon, według klasyfikacji Charlesa S. Peirce’a (Janik 2011, 105).

(*Proces metaforyczny*, 284). Mowa tu wszelako o „uczuciach poetyckich”, które cechuje rozszczepiona struktura, podobna do tej znamionującej odniesienie metaforyczne. Uczucia te dokonują zarazem zawieszenia bezpośredniego doświadczania emocji cielesnych i ich językowej, poetyckiej transpozycji. Z uwagi na tę ich właściwość można je uznać za nośnik wskaźnika ontologicznego. Odwołując się do Heideggerowskiego pojęcia *Befindlichkeit*⁵⁷, oznaczającego dostrojenie się do rzeczywistości, należałoby powiedzieć, iż chodzi tutaj o uczuciowe odzwierciedlenie tego rozszczepienia referencji, które zachodzi w strukturze słownej i wyobrażeniowej (tamże, 269–286; *La métaphore vive*, 246–254, 262–272).

Mógłby ktoś jednak zapytać, czy ten ikoniczny wymiar metafory nie naraża jej teorii na zarzut psychologizmu. W odpowiedzi na taki zarzut należałoby podkreślić, że skoro w języku poetyckim mamy do czynienia z tzw. obrazami związanymi (przez sens językowy), to w rozważanym przypadku chodzi o ikoniczność sensu: o połączenie sensu i obrazów, które go odzwierciedlają i są przezeń organizowane. Toteż, za Marcusem Hesterem, Ricoeur uznaje związek mówienia i „widzenia jako”, w nawiązaniu do analiz Wittgensteina z *Dociekań filozoficznych* (Wittgenstein 2008, cz. 2, pkt XI). Taka synteza sensu i wyobraźni następuje w ramach czynności czytania (a więc poza płaszczyzną semantyki), porównanej do fenomenologicznej *epoché* u Husserla, gdzie zawieszenie odniesienia do rzeczywistości pociąga za sobą otwarcie na sferę sensownych możliwości danych naocznie. W ten sposób moment „widzenia jako” pośredniczy między sensem a obrazem, integrując w sobie cechy czynnego aktu myślenia i rozumienia oraz doświadczenia odbiorczego⁵⁸. Dopiero ów ikoniczny wymiar wypowiedzi metaforycznej pozwala w pełni uświadomić sobie racje przemawiające na rzecz centralnej pozycji tekstu, czyli pisemnego zapośredniczenia dyskursu, w hermeneutyce Ricoeura. Jeżeli bowiem obraz umożliwia „ikoniczne zwielokrotnienie” wybranego aspektu rzeczywistości, a ikoniczność stanowi jej ponowny opis, to właśnie pismo „jest

⁵⁷ Bogdan Baran tłumaczy je jako „położenie” lub „nastrojone położenie” (np. Heidegger 2008, § 29: 174).

⁵⁸ Odwołanie się do relacji „widzenia jako” tłumaczy napięcie obecne w strukturze „upodobnienia predykatywnego”. „Widzenie X jako Y” oznacza bowiem zarazem, że X jest Y oraz że pod pewnym względem X jest Y.

szczególnym przypadkiem ikonizacji”. Jak powiada francuski filozof, „konstruktywizm stanowi tylko graniczny przypadek procesu zwielokrotnienia; pozorne zaprzeczenie rzeczywistości stanowi tu drogę do gloryfikacji niefiguracywnej istoty rzeczy. Tak więc ikonizacja jest ukazaniem realności bardziej realnej niż rzeczywistość potoczna” (*Język, tekst, interpretacja*, 116, 118). Należy tylko dodać: ikonizacja zawdzięczana piśmiu.

Pozostaje jednakże pytanie, w jaki konkretnie sposób metafora, za sprawą rozszczępionej referencji, dokonuje takiego ponownego opisu niektórych wymiarów rzeczywistości. Otóż, będąc „poematem w miniatrze”, stanowi ona dyskursywne dzieło, a więc posiada z jednej strony strukturę, na którą składają się: kompozycja, formalne reguły gatunkowe i niepowtarzalny styl, a z drugiej strony prezentuje pewien świat (tamże, 232). To właśnie ten ostatni komponent, czyli świat poematu, otwiera dostęp do rzeczywistości na sposób wyobrażeniowy i uczuciowy, jak to przedstawiono wyżej. Ustanowienie nowej stosowności semantycznej, które wyraża się w zbliżeniu do siebie odległych uprzednio sensów, jest pochodne względem bardziej źródłowej bliskości, uchwyconej pomiędzy samymi językowo oznaczanymi rzeczami. Zbliżenie to, stanowiące treść fikcyjnej propozycji świata, odbywa się wszelako za cenę „pomyłki kategorialnej” (ang. *category mistake*, w terminologii Gilberta Ryle’a: Ryle 1970, 52–59), tzn. rozszczępione odniesienie odsyła do rozproszanego stanu rzeczy. Referencyjna funkcja języka poetyckiego polega zatem zasadniczo na jego zdolnościach transformacyjnych, tj. możliwościach organizowania i reorganizowania świata (jak u Normana Goodmana: *La métaphore vive*, 290–300). Właściwości te przysługują nie tyle osobnym orzecznikom (figurom reprezentującym odizolowane stany rzeczy), co ich zbiorom (strukturom). Uwydatnienie tych tkwiących w języku poetyckim możliwości służy przede wszystkim osłabieniu podkreślanego często kontrastu między jego własnościami konotacyjnymi a denotacyjnymi, przy czym tych ostatnich zwykle mu się odmawia. Tymczasem „prawdziwość” języka poetyckiego⁵⁹ wyraża stosunek odpowiedności czy

⁵⁹ Takie sformułowanie nie ma jednak na celu przesłaniania trudności, jakie niosą, czy wręcz niemożliwości, z jaką się wiąże próba sformułowania jednego pojęcia prawdy w kontekście literackim (Rosner 1970, 184–188).

dopasowania (fr. *convenance*) właściwej mu symbolizacji do ukształtowania świata. Wielce użyteczne okazuje się tu pojęcie heurystycznych fikcji. Jeżeli poetycki dyskurs istotnie zawiesza referencję opisową, gdyż nie przyświeca mu cel klasyfikacyjny, lecz dążenie do nowego opisu rzeczywistości, to faktycznie do tej rzeczywistości odsyła, chociaż organizuje ją inaczej, niż się to dzieje w dyskursie potocznym i naukowym. Uwidaczniając jakiś szczególnie sposób bycia w wybranym wymiarze realnego świata, język metaforyczny odsłania swój wynalazczy charakter, łączący aspekty twórczości i odkrywania (tamże, 279–301).

Uściśleniu referencyjnej specyfiki dyskursu metaforycznego służy jego zestawienie z teorią modelu naukowego. W takiej operacji Ricoeur naśladuje Blacka. Tym, co zbliża metaforę do modelu, jest podobne przeznaczenie, właściwe narzędziom heurystycznym, mianowicie przynależność do sfery odkryć. Różni je natomiast rejestr językowy: poetycki w pierwszym przypadku, naukowy w drugim. Wspólne dla nich okazują się takie cechy, jak: aspektowa jedynie odpowiedniość względem dziedziny zastosowania, strukturalna identyczność z tą dziedziną, eliminacja kwestii istnienia samej struktury modelowej, szeroka stosowalność (fr. *déployabilité*), a wreszcie oparta na izomorfizmie relacji przekładalność wyobrażeniowych aspektów modelu/metafory, w zależności od dziedziny aplikacji (racjonalność). W przeprowadzonym przez Ricoeura zestawieniu opisowe składniki modelu zastępuje po stronie metafory czynnik „widzenia jako”: przedmioty są widziane jako takie lub inne. Ale dodajmy, że ta homologiczność metafory względem modelu nie dotyczy odosobnionej wypowiedzi przenośnej, ale tzw. ciągłej metafory, czyli całej siatki takich wypowiedzi, realizującej funkcję referencyjną. Konkretyzację „ciągłej metafory” stanowi np. fikcyjna fabuła, ukazująca związek mitycznej (w sensie etymologicznym) konfiguracji z funkcjonowaniem mimetycznym. Jest to związek analogiczny do łączącego heurystyczną fikcję z ponownym opisem realnego świata. Przymiotnik „heurystyczny”, odniesiony do poetyckiego utworu, wskazuje na fakt, iż dzieło to, za sprawą danego układu zdarzeń (jak np. w dramacie) bądź poetycko ustrukturuowanych uczuć (jak w liryce) dostarcza pewnego hipotetycznego doświadczenia rzeczywistości, w którym nie istnieje podział, lecz wzajemność wymiaru zewnętrznego i wewnętrznego, wynalazczości i odkrywania, twórczości i ujawniania. Takie

heurystyczne zastosowanie języka poetyckiego odznacza się nieredukowalnym napięciem między dosłownością a przenośnością, co zachodzi na płaszczyźnie predykatywnej, interpretacyjnej i referencyjnej. W strukturze wypowiedzi metaforycznej to łącznik „jest” stanowi egzystencjalny wykładnik tego napięcia⁶⁰. Intencja semantyczna metafory rodzi zatem nowy, wtórny sens, który jest przez nią raczej szkicowo wskazywany niż ściśle określany. Kładzie on dopiero fundament pod wyraz pojęciowy i wymaga bardziej precyzyjnej konceptualizacji w ramach dyskursu spekulatywnego. W odróżnieniu więc od zleksykalizowanej metafory, pełniącej wyłącznie funkcję zwrotu zastępczego, wynalazcza, „żywa” metafora, będąca istotnie semantycznym nowatorstwem, posiada zdolność dynamizacji i odnowy spekulatywnego myślenia (tamże, 302–321; 374–384).

Historycznie rzecz ujmując, można powiedzieć, że Ricoeurowska koncepcja metaforycznego dyskursu stanowiła kontrpropozycję dla podejścia strukturalistycznego. Redukcjonistyczne założenia tego ostatniego, przyjmowane za cenę naukowej ścisłości, implikowały przenoszenie kategorii właściwych dla systemu językowego na całokształt badań lingwistycznych. Szczegółowe sprawozdanie z owej polemiki wykracza poza ramowe cele bieżącej prezentacji, a nadto ma znaczenie bardziej historyczne. Jednakże, skoro dla Ricoeurowskiej hermeneutyki pozostaje nieodzowne dopuszczenie głosu krytyki, zasygnalizujemy dyskusję bardziej aktualną, zainicjowaną na kartach *La métaphore vive* i otwartą na dalsze interpretacje, a mianowicie tę prowadzoną z Derridą. Stawkę tej debaty streszcza przeciwstawienie sobie dwóch przekonań dotyczących wypowiedzi metaforycznych: o ich referencyjności ze strony pierwszego oraz o ich intertekstualności ze strony drugiego. Jest to kontrowersja tym istotniejsza, że dodatkowym wyzwaniem staje się tu pojmowanie tekstualności: jej podporządkowanie doświadczeniu bądź swoista absolutyzacja.

W rzeczonym sporze Ricoeurowskie pojęcie tekstu jako dyskursu konfrontuje się z wypracowanym u Derridy pojęciem tekstu jako syntaktycznego naddatku (fr. *supplément*) – pisma, pozbawionego pozajęzykowego odniesienia (Amalric 2006). Tym samym utrzymywany przez pierwszego

60 Coś, co dosłownie nie jest czymś innym, jest tym czymś przenośnie – oto podwaliny pojęcia „prawdy metaforycznej”.

z autorów prymat semantyki zostaje skonfrontowany z pierwszeństwem syntaktyki u drugiego. O ile dla Ricoeura Derridiańskie pojęcie tekstu ma charakter wyjątku, o tyle z punktu widzenia jego twórcy daje się ono bezgranicznie uogólnić. Problematyczny w całej dyskusji pozostaje wszelako status pisma dekonstrukcji: czy jest ono filozoficzne, czy też nie? Zdaniem Jeana-Luca Amalrica koncepcja języka metaforycznego u Ricoeura umożliwia wyjaśnienie tego statusu⁶¹. W efekcie okazuje się, iż tryb warunkowy pisma Derridy umiejscawia je pomiędzy tezami a hipotezami. Oznacza to, że tekst w rozumieniu twórcy gramatologii cechuje metaforyczne napięcie, specyficzne dla języka poetyckiego w ujęciu Ricoeura. Ma on zatem status swoiście pojętej fikcji heurystycznej, oscylującej pomiędzy interpretacją poetycką a filozoficzną; fikcji, która nie tyle jest „widzeniem jako”, co raczej „myśleniem jako” czy „myśleniem inaczej”. W tej perspektywie brak pozajęzykowego odniesienia nie musi być równoznaczny z brakiem referencyjności w ogóle, ponieważ pismo jako fikcja heurystyczna może zwracać uwagę na wymiar inności wewnątrz języka (tamże, 119–129). Krótko mówiąc: Ricoeurowska teoria dyskursu metaforycznego pozwala na interpretację we właściwych jej kategoriach również stanowiska, które w koncepcji tekstu przyznaje priorytet składni. W konfrontacji z podejściem akcentującym intertekstualność potwierdza tym samym swą heurystyczną sprawność, a zarazem strategię interpretacji poszukującej możliwie najpełniejszego sensu, a nie poprzestającej na jego redukowaniu⁶².

2.2.B. INNOWACJA SEMANTYCZNA W UTWORACH NARRACYJNYCH

Już teoria metafory autorstwa Ricoeura ukazała, że funkcja redeskrypcji świata, spełniana przez fikcję heurystyczną, dotyczy głównie tzw. metafory ciągłej, czyli całej siatki poetyckich wypowiedzi. Nie dziwi zatem fakt, iż drugi etap opracowywania przez badanego myśliciela zagadnienia nowatorstwa znaczeniowego obejmuje jego funkcjonowanie w obrębie hi-

61 Chociaż sam Ricoeur tego nie czyni, ograniczając się w *La métaphore vive* do filozoficznej interpretacji *Białej mitologii* Derridy, to przecież dostarcza narzędzi do metaforycznej wykładni pisma dekonstrukcji (Amalric 2006, 117).

62 W tym wypadku redukcja oznaczałaby przekreślenie funkcji referencyjnej.

storycznych i fikcyjnych opowieści. Dociekania te stanowią w istocie filozoficzną analizę noetyczną w Husserlowskim stylu, a więc skupiają się na intencjonalności obydwu klas narracji, poszukując genezy sensu odpowiadających im przedmiotów: historycznej przeszłości i świata fikcji. Dopełniają je rozważania z zakresu poetyki opowieści. Rekonstruowana na tej podstawie semantyka dyskursów poetyckich przekracza więc ramy nie tylko językoznawstwa, ale i logiki, mieszcząc się wszakże w granicach pola badawczego hermeneutyki filozoficznej, a dokładnie jej szerokiego zastosowania: tak do naukowej historiografii, jak do literatury.

Aby móc w ogóle rozpatrywać kategorię opowieści w tak szerokim zakresie, iż zawiera ona w sobie obok narracji historycznych także fikcyjne, niezbędne jest uściślenie charakteru pokrewieństwa tych dwóch klas, czyli określenie podobieństwa i różnic między nimi. Generalnie rzecz biorąc, można powiedzieć, że obie wykazują zależność od operacji tworzenia układów narracyjnych⁶³, choć z zachowaniem specyfiki każdej z nich. Różni je natomiast kwestia obecności w nich roszczenia do prawdy. Dlatego pojęcie fikcji odnosi się u Ricoeura tylko do „tych kreacji literackich, które w odróżnieniu od opowieści historycznej nie pretendują do tego, aby stanowić opowieść prawdziwą” (*Czas i opowieść* 2, 11–12; *Czas i opowieść* 1, 305, zwł. przyp. 1). Funkcjonuje więc ono jako antyteza dla narracji historycznych.

Swoistość związków, jakie każda z dwóch wielkich klas opowieści utrzymuje z procedurami konfiguracyjnymi, wymaga dalszych precyzacji, które rzutują z kolei na ich właściwości semantyczne. W przypadku narracji historycznych więź ta jest jedynie pośrednia, wskutek epistemo logicznej nieciągłości⁶⁴ między wyjaśnianiem o charakterze nomologicz-

63 Powody tej zbieżności narracji historycznych i fikcyjnych na płaszczyźnie konfiguracji są następujące: pochodność obydwu klas względem potocznego użycia opowieści, wspólny dla nich miernik aktów konfiguracyjnych w postaci zawiązania intrygi, a także pokrewieństwo metod wyprowadzania właściwych im intencjonalności, poświadczające w obu przypadkach pierwszeństwo przedrefleksyjnego pojmowania narracyjnego wobec naukowej racjonalności narratologicznej (*Czas i opowieść* 2, 245–247).

64 Ów rozróżnienie wynika z takich cech wyjaśniania w historii, jak: konceptualizacja, dążenie do obiektywności oraz krytyczna refleksyjność – cech obcych dla opowieści, która wyjaśnia się sama (*Czas i opowieść* 1, 240–241).

nym, obowiązującym w naukowej historii, a narracyjnym rozumieniem przy pomocy skonstruowanej intrygi, opartym na zdolności do śledzenia historii. Jednakże łączność eksplikacji historycznych z opowieściowymi konfiguracjami nie zostaje zerwana, jak tego dowodzi analiza genezy sensu historycznej intencjonalności, czyli warunków zrozumiałości historii jako historii.

W rezultacie zastosowania metody „pytania wstecz” (niem. *Rückfrage*) okazuje się, że trwałość tego związku jest właśnie rękojmą istotowej odrębności historii w stosunku do dyscyplin pokrewnych. Rolę pośredniczącą między historycznym wyjaśnianiem w formie szczególnego przyczynowego przysądzania (fr. *l'imputation causale singulière*) a wyjaśnianiem narracyjnym w formie intrygi odgrywają trzy pojęcia-przekazniki: quasi-intrygi, quasi-postaci i quasi-zdarzenia⁶⁵. Wszystkie trzy, za pomocą przedrostka „quasi”, potwierdzają „wysoce analogiczny charakter użycia narracyjnych kategorii w naukowej historii” (*Czas i opowieść* 1, 310). Wszystkie też pozostają współzależne: „Quasi-zdarzenie istnieje tam, gdzie choćby bardzo pośrednio (...) możemy dostrzec quasi-intrygę i quasi-postaci” (tamże, 304; także 239–310). Dalece podobne zastosowanie w historycznym piśmiennictwie naukowym kategorii reprezentatywnych dla konfiguracji narracyjnych pociąga za sobą ewolucję pierwotnego modelu struktur opowieści, choć przy zachowaniu jego zasadniczych znamion⁶⁶. W istocie

65 Koncepcja quasi-intrygi wskazuje na to, iż każdy przypadek szczególnego przyczynowego przysądzania w historii przybiera kształt „syntezy niejednorodnych okoliczności, zamiarów, wzajemnych oddziaływań, przeciwności losu, szczęścia lub nieszczęścia” (*Czas i opowieść* 1, 261), czyli – przy całej jego teoriopoznawczej specyfice – czyni zadość formalnemu kryterium intrygi. Następnie pojęcie quasi-postaci sygnalizuje, że pierwszorzędne bytowe jednostki historiografii, tj. społeczności, jako złożone z indywidualów, pod względem inicjatywy działania i odpowiedzialności przypominają postaci – podmioty rzeczywistej praktyki – i jako takie są traktowane (choć badane pojęcie poświadcza też nieadekwatność prostego utożsamienia postaci z indywidualum). Wreszcie kategoria quasi-zdarzenia pośredniczy między potocznym pojmowaniem zdarzenia, jako szczególnego, przypadkowego i stale odrębnego, a historycznym ujęciem zdarzenia, które obejmuje każdą przemianę losu. To zapośredniczenie umożliwia takie właściwości zdarzenia osadzonego w intrydze, jak połączenie swoistości i typowości, przypadkowości i dostosowania do oczekiwań, odrębności i zależności od wzorca.

66 Należą do nich: dynamika aktu konfiguracji, pierwszeństwo porządku względem kolejności, napięcie między zgodnością i niezgodnością, narracyjna schematyzacja

oznacza to jednak podatność historiografii na aplikację na jej gruncie ogólnohermeneutycznego pojęcia narracji.

Dociekania Ricoeura dotyczące konfiguracji opowieści fikcyjnych mają charakter paralelny w stosunku do badań z zakresu pisarstwa historycznego. Przedsięwzięcie związane z narracyjną fikcją jest zakrojone szeroko, gdyż pod wspólnym, rodzajowym określeniem „opowieść” francuski filozof umieszcza zarówno jej odmianę diegetyczną, jak i dramatyczną. Za tym łącznym traktowaniem epiki i dramatu przemawia, według niego, spełnianie przez nie kryterium *mimesis* działania, natomiast sposób jej realizacji – odmienny w przypadku każdego z dwóch klasycznych rodzajów literackich – schodzi na drugi plan⁶⁷ (*Czas i opowieść* 2, 241–242).

W dyskusji z różnymi wariantami narratologicznej racjonalności – przyjmującej postać morfologii bajki, logiki opowieści czy semiotyki narracyjnej, gdzie na czoło wysuwa się stanowisko Algirdasa J. Greimasa – Ricoeur broni tezy o jej pochodnym charakterze. Każdorazowo bowiem ujawnia ona pośrednią zależność od uprzedniego (przednaukowego) pojmowania narracyjnego, korzystającego już z czytelniczej zdolności do śledzenia historii i nabytej zażyłości z tradycją opowieści. Intryga nie jest wszak wynikiem kombinatorycznych własności systemu (narracyjnych funkcji czy leksykalnie wyodrębnionych ról itp.), lecz właśnie podstawą odróżnienia teorii opowieści od teorii działania. Toteż semiotyczne próby wyakcentowania podmiotów działania z pominięciem diachronii okazują się o tyle chybione, o ile pretendują do statusu ustaleń autonomicznych⁶⁸. Wszystkie bowiem założenia przyjmowane

cja pojęć ogólnych w postaci praw, ścieranie się – w procesie kształtowania się tradycji – nawarstwiania i nowatorstwa (*Czas i opowieść* 1, 309).

⁶⁷ Ricoeur uznaje jednakowoż ograniczenia własnych badań, wynikające m.in. z koncentracji na powieści i z pominięcia analiz operatywności kluczowych kategorii narracyjnych w dziedzinie dramatu. Wiodąca rola pojęcia *mimesis* działania stanowi również rację umniejszającą wagę różnicy gatunkowej pomiędzy epopieją a powieścią w ramach samej epiki (*Czas i opowieść* 2, 241–244).

⁶⁸ Polegają one na ekstrapolacji uwag dotyczących składni wypowiedzi elementarnych na składnię całego narracyjnego dyskursu, na mocy aksjomatu zgodności pomiędzy językiem i literaturą (*Czas i opowieść* 2, 79). Nietrafność takiego zabiegu wypływa z faktu, iż teoria elementarnej wypowiedzi narracyjnej opiera się na

w teorii elementarnej wypowiedzi narracyjnej poddają narratologiczną racjonalność podwójnym wymaganiom: logicznym z jednej strony, a z drugiej – wymogom stawianym przez działanie i doznawanie (tamże, 100). Z tego powodu rozpatrywany typ racjonalności warunkują milczące odwołania do wcześniejszego pojmowania narracyjnego, z nieodłączną od tego pojmowania rolą diachronii (tamże, 53–100; *Lectures 2*, 389–421).

W świetle powyższych uwag naturalnym przedłużeniem rozważań nad semantyką utworów narracyjnych wydaje się analiza konfiguracyjnych strategii, za pomocą których dzieła fikcji literackiej wyrażają czasowość (diachronię) doświadczenia ludzkiej aktywności (i pasywności). Wszystkie te procedury opierają się na fundamentalnym rozróżnieniu pomiędzy aktem wypowiadania (fr. *énonciation*) i wypowiedzią będącą jego wytworem (fr. *énoncé*). Rozróżnienie to wpływa z refleksyjnych (zwrotnych) własności samych opowieściowych operacji konfiguracyjnych. W celu przedstawienia tych procedur temporalizacji Ricoeur rozpatruje stosunek użycia czasów czasownikowych do aktu wypowiadania narracyjnego dyskursu. Odnosi on zatem czas utrwalony w wypowiedzi-efekcie (opowieści) do czasu samej czynności wypowiadania (opowiadania), a także bada relację ich obu do pozafikcyjnego czasu życia i działania.

Zdaniem francuskiego hermeneuty system czasów czasownikowych w językach naturalnych zachowuje względną autonomię wobec czasu przeżywanego, na mocy nieciągłości pomiędzy fikcyjnymi konfiguracjami narracyjnymi a uprzednim, potocznym pojmowaniem ludzkiego działania. Niezależność ta jest jednakże ograniczona przez więź, jaką opowieściowe, czasowe konfiguracje akcji (*mimesis II*) utrzymują z doświadczeniem człowieczej aktywności na etapie jego prefiguracji (*mimesis I*) i refiguracji (*mimesis III*). Albowiem każda narracja „opowiada to, co irrealne, *jak gdyby* owo irrealne się wydarzyło” (*Czas i opowieść 2*, 121). Mimo więc „neutralnościowej modyfikacji”⁶⁹, którą posługuje się fikcja w uobecnianiu przeszłości, w mocy pozostaje pośredni związek między

szeregu przemilczanych założeń. Zakłada ona mianowicie semantykę działania wraz z zawartą w niej *implicite* fenomenologią intencji urzeczywistnienia pewnego programu ze strony podmiotów akcji: zakłada fenomenologię pragnienia oraz działania i doznawania (*O sobie samym*, 112–113; *Écrits et conférences*, 47–54).

⁶⁹ Termin ów jest zaczerpnięty z *Idei* Husserla (Husserl 1975, § 109–III: 348–356).

przeżywanym czasem pamięci i działania a jego ukonstytuowaniem narracyjnym (tamże, 101–124).

Niemniej jednak względna autonomia gramatyczno-czasowej budowy aktu narracyjnego wypowiedzenia (opowiadania) w stosunku do pozanarracyjnego doświadczenia czasowości pozwala na dalsze, semantycznie istotne specyfikacje: czasu opowiadania (potrzebnego do aktu wypowiedzenia) i czasu opowiadanego (wewnętrznego dla wypowiedzi-wytworu). Dzięki operacjom łączenia i rozłączania owych czasów rodzi się fikcyjne doświadczenie czasu w ramach świata tekstu⁷⁰. Stosunek *énonciation* do *énoncé* wyraża tekstowy fenomen narracyjnego „głosu” czy „strony” w sensie gramatycznym (fr. *voix*), który to fenomen odnosi się do uwikłania samej narracji (włączając narratora, tj. fikcyjnego autora, oraz rzeczywistego lub potencjalnego odbiorcę) w konfigurację opowieści. Narracyjny głos pełni funkcję przedstawiania czytelnikowi świata opowiadanego (postaci literackich), natomiast inne pojęcie – punktu widzenia – zdaje sprawę z perspektywy, w jakiej prezentowane jest fikcyjne doświadczenie z przynależnymi doń bohaterami. Ale narracyjny dyskurs nie jest jedynie dyskursem na temat owych postaci i ich świata, lecz jest również dyskursem samych tych postaci. Toteż podział na akt wypowiedzenia i wypowiedź-wytwór uzyskuje nowe dookreślenie: „akt wypowiedzi staje się dyskursem narratora, podczas gdy wypowiedź staje się dyskursem bohatera”, a w konsekwencji „opowieść konstituuje się jako *dyskurs narratora opowiadającego dyskurs postaci literackich*” (tamże, 144). Głos narracyjny (fikcyjnego autora dyskursu) determinuje czas teraźniejszy opowieści, którego fikcyjny status odpowiada statusowi momentu dyskursu, ustanawiającego akt narracyjnego wypowiedzenia (fr. *énonciation*). Równocześnie, z punktu widzenia czytelnika, teraźniejszość ta jawi się jako późniejsza w stosunku do opowiadanej historii. Stąd przedstawiona w narracji historia stanowi przeszłość dla głosu narracyjnego: nie tę dostępną pamięci lub piśmiennictwu historycznemu, lecz przeszłość tła opowiadanej historii, jako efekt konfiguracyjnych zabiegów, wprowadzających czasowe opóźnienie momentu narratorskiego

⁷⁰ Podstawę tego uobecnianego w opowieści doświadczenia stanowi fenomenologiczne odróżnienie faktu opowiadania od rzeczy opowiadanej.

aktu opowiadania względem fikcyjnego czasu. W ten sposób różnoraki sens tworzy się wskutek rozchodzenia się i wzajemnych przesunięć czasu potrzebnego do opowiadania i czasu rzeczy opowiadanych.

Ponadto w tych operacjach łączenia się i rozłączania obu czasów dochodzi do głosu wymiar odniesienia dzieła literackiego, tj. jego zdolność do projektowania pewnego świata. Składają się nań przedmioty możliwe, czyli ewokowane przez dzieło fikcje, „którymi możemy się dalej kierować w procesie rozszyfrowywania naszej rzeczywistej kondycji i jej wymiaru czasowego” (tamże, 124). Mają one wszelako – jako przedmioty odniesienia – status transcendencji w immanencji tekstu. Natomiast pojęcie głosu narracyjnego, o ile zawiera się w nim komunikacyjny zwrot do czytelnika, wyprowadza już semantyczne rozważania poza poziom opowieściowych konfiguracji: ku pragmatyce lektury. Czynność czytania jest bowiem tym ogniwem, które sprawia, że „dzieło literackie uzyskuje ostatecznie znaczenie w pełnym sensie tego terminu na przecięciu świata projektowanego przez tekst i świata życia czytelnika” (tamże, 249; także 124–161, 248–250).

Sygnalizowana właśnie problematyka referencyjności narracji, czyli ich zdolności do projektowania świata tekstu i związanej z nią refiguracji czasowego doświadczenia w świecie życia czytelnika, prowadzi z powrotem od zarysowanych różnic do zestawienia obu wielkich klas opowieści. Ów krok wynika z faktu, że – zgodnie z tezą Ricoeura – rzeczywista refiguracja ludzkiego doświadczenia czasu jest dziełem połączonych intencjonalności narracji historycznych i fikcyjnych. Twierdzenie to implikuje dwie sprawy, które rzutują na status naszych dalszych rozważań. Po pierwsze, teoria lektury, wytyczająca przejście od etapu narracyjnych konfiguracji do etapu refiguracji, wymaga przekroczenia zakresu nawet szeroko rozumianej semantyki w kierunku ontologii. Po drugie, należy wykazać, w jaki sposób możliwe jest to współdziałanie historycznej i fikcyjnej intencjonalności na płaszczyźnie transformacji życiowego doświadczenia, skoro każda z wielkich klas opowieści nosi znamiona zgoła odmiennego roszczenia do prawdziwości. Najpierw uwydatnię te różnice perspektyw epistemologicznych.

Dychotomia odniesień historii i fikcji ujawnia się ze szczególną wyrazistością w stosunku do doświadczenia czasu. O ile pierwsza (hi-

storia) dąży do ponownego wpisania czasu przeżywanego, fenomenologicznego (subiektywnego) w czas kosmiczny, potoczny (powszechny, obiektywny), o tyle wyobrażeniowe wariacje, charakterystyczne dla fikcji, pozostają wolne od tego wymagania. Operacje historiograficzne mają na celu utworzenie zastępnika (zastąpienia), tj. korelatu zajmującego miejsce (fr. *représentance*, *lieutenance*) „rzeczywistości” przeszłości historycznej. W rezultacie przeprowadzonych przez Ricoeura dociekań okazuje się, iż z racji radykalnej byłości i nieobserwowalności odtwarzanej przeszłości historyczne zastąpienie posiada strukturę dialektyczną⁷¹, niesprowadzalną do kategorii odniesienia w logice ekstensjonalnej. Integruje ono bowiem w sobie trzy podejścia do przedmiotu wiedzy historycznej, ukazując zarazem wewnętrzne ograniczenia każdego z nich⁷². Dialektyczna konstytucja zastąpienia przeszłości podtrzymywana jest ponadto przez poświadczaną uczuciowo relację zadłużenia wobec ludzi przeszłości. W przeciwieństwie do owego przymusu ze strony „rzeczywistości” historycznej przeszłości, fikcja wydaje się wolna od takich uwarunkowań, na mocy których jej konstrukcje miałyby pretendować do rangi rekonstrukcji (*Czas i opowieść* 3, 143–147, 201–228). Ta rozbieżność intencjonalnych ukierunkowań obu narracyjnych klas nie jest wszelako ostatnim słowem. Znajduje ona swe dopełnienie w poszukiwaniu koincydencji między nimi.

Droga do tego celu wiedzie przez krytykę „niereczywistości” fikcji, stanowiącą odpowiednik krytyki „rzeczywistości” historycznej przeszło-

71 Dialektykę tę dobrze streszcza pojęcie śladu jako obecnego skutku-znaku czegoś minionego i nieobecnego.

72 Próba ponownego urzeczywistnienia przeszłości pod znakiem identyczności niweluje inność przysługującą jej rekonstrukcji, zdarzeniową odrębność aktu jej powtórzenia i pośredni status jej zastąpienia. Z kolei podejście akcentujące odmiennność przeszłości względem jej uobecnień zaciera niuanse związane z czasowym dystansem i kwestią jej trwania w teraźniejszości. Toteż właściwa konceptualizacja relacji zastępowania przeszłości przez jej historiograficzne urzeczywistnienia przyjmuje postać ujęcia analogicznego, nawiązującego do teorii tropów i skorelowanego z dwoma poprzednimi, celem wyraźnego odgraniczenia historii od fikcji. Rekonstruowane zdarzenia „są jak” przeszłe zdarzenia. W efekcie uznania układu narracyjnego za modelowy dla odtworzenia przeszłości w obszar historii wkraczają procedury retoryczne, podobnie jak prawa logiki rządzą argumentacją wyjaśniającą.

ści. Ekwiwalentem kluczowej dla historii relacji zastąpienia jest po stronie fikcji relacja znaczeniowości (fr. *signifiance*), tj. zastosowania (inaczej: przyswojenia – fr. *appropriation*): stosowalności świata tekstu do świata życia czytelnika. Ceną tak zdefiniowanego przedsięwzięcia jest jednak rezygnacja z rozpatrywania problematyki refiguracji w kategoriach referencji. Francuski hermeneuta wymienia następujące powody takiej decyzji: 1) niesprowadzalność dialektycznej struktury historycznego zastąpienia „rzeczywistej” przeszłości do ekstensjonalnie pojmowanego odniesienia, uczuciowo potwierdzona w zadłużeniu; 2) wytwórczość wchodzącego tutaj w grę odniesienia, bazująca na wytwórczości wyobraźni pojmowanej na sposób kantowski: nierozdzielność w tego rodzaju odniesieniu aspektów odkrywania i wymyślania, co jest nie do przyjęcia w ekstensjonalnym języku referencji (stąd zerwanie również z językiem ponownego opisu, uznawanym przez Ricoeura jeszcze w koncepcji wypowiedzi metaforycznej); 3) swoistość problematyki refiguracji, potwierdzona przez jej dialektyczne ukonstytuowanie w ramach przyswojenia, a wymagająca nowej konceptualizacji.

Rezygnacja z używania pojęć referencji i redeskrypcji nie jest wszelako jedyną zmianą, modyfikującą poglądy autora *Czasu i opowieści*. Z narracyjnego punktu widzenia nieodzownym uzupełnieniem braków wcześniejszego podejścia, utrzymującego istnienie zwrotnego oddziaływania między językowo-poetyckim „widzeniem jako...” i „byciem jako...” na płaszczyźnie ontologicznej, okazuje się pośrednictwo teorii lektury. To akt czytania umożliwia przejście od konfiguracji do refiguracji, włączając istotny moment konfrontacji dwóch światów: tekstowych fikcji i czytelniczej rzeczywistości. Ta pośrednia pozycja teorii lektury implikuje jej interdyscyplinarność. Łączy ona w sobie retorykę fikcyjnych strategii tekstowych i samego aktu czytania z fenomenologiczno-hermeneutyczną estetyką odbioru dzieła literackiego. Jedynie pierwszy jej składnik – retoryka fikcji – mieści się jeszcze w obrębie szeroko zdefiniowanej, na użytek tego studium, semantyki dyskursów poetyckich, uwzględniającej także pragmatyczne aspekty tekstowego znaczenia. Pozostałe składowe teorii lektury mają już charakter pozasemantyczny (*Czas i opowieść* 3, 229–230). Stąd samemu elementowi retorycznemu poświęcam zwięźszenie niniejszego podrozdziału.

Pierwszy krok ku refiguracji stanowią wpisane w tekst fikcyjne techniki retoryczne, na czele z implikowanym (wpisanym w dzieło) autorem (fr. *auteur impliqué*, ang. *implied author* u Wayne'a C. Booth), który „przejmuje inicjatywę w zmaganiu podtrzymującym relację między pisaniem a czytaniem” (tamże, 232). To on umożliwia przekroczenie wewnętrznej kompozycji literackiej w kierunku komunikacji czytelnikowi-odbiorcy projektowanego przez nią świata za pomocą rozmaitych zabiegów perswazyjnych. Implikowany autor jest odpowiedzialny za wyjątkowy styl danego dzieła, który czyni z tego dzieła niepowtarzalne rozwiązanie unikalnego problemu, nacechowane obecnością pewnych rozstrzygnięć i norm, niesprowadzalnych do samych reguł kompozycji. Wpisany w dzieło autor różni się jednakże od narratora za każdym razem, gdy ten ostatni zostaje udramatyzowany⁷³. Właśnie ów moment dramatyzacji pozwala na wprowadzenie do narracji kategorii wiarygodności, która z kolei stoi u podstaw wyodrębnienia narratora wiarygodnego i niewiarygodnego. Kwestia wiarygodności narratora opowieści fikcyjnych funkcjonuje jak równoważnik historiograficznego dowodu dokumentalnego, ponieważ suponuje skierowany do czytelnika wymóg przyznania narratorowi prawa do podsuwania pewnych ocen i osądów dotyczących świata opowiadanego. Sam wszakże sposób przedstawienia postaci posiada, obok aspektów czysto estetycznych i psychologicznych, także wymiar społeczno-moralny. Z tego punktu widzenia niewiarygodność narratora, przekładająca się na wyszukane strategie uwodzenia, stanowi zwrócone do czytelnika wezwanie do wolności i odpowiedzialności, a więc pełni etyczną funkcję dystansowania się. Jako taka, jest ona zadaniem wpisanym w tekst: zadaniem rozszyfrowania samej tej niewiarygodności. Domaga się zatem czytelnika podejrzliwego, krytycznego, dla którego lektura ma charakter zmagania się z implikowanym przez dzieło autorem (tamże, 231–237). Te i tym podobne narracyjne zabiegi retoryczne znajdują swe przedłużenie w dalszych elementach teorii czytania, pośredniczącej na drodze do refiguracji. Te kolejne kroki,

⁷³ „Zawsze istnieje jakiś autor wpisany: opowieść zawsze opowiadana jest przez kogoś; nie zawsze istnieje odrębny narrator; jednak kiedy tak jest, dzieli on przywilej autora wpisanego, który choć nie zawsze osiąga wszechwiedzę, posiada zawsze zdolność poznania innego od wewnątrz” (*Czas i opowieść* 3, 235).

a zarazem składniki aktu lektury, sytuują się już jednak poza granicami nawet szeroko pojętej semantyki.

2.3. POZASEMANTYCZNE ASPEKTY POETYCKIEGO ZNACZENIA

Tekstowe procedury retoryki fikcji znajdują swą kontynuację w postaci środków retorycznych, których dostarcza sama czynność czytania. Od razu należy podkreślić, iż zdaniem Ricoeura związek tekstu z czytelnikiem nie ma rysu przygodności. Bez tego drugiego członu relacji, tj. czytającego i jego aktywnego wkładu, nie może być mowy o jakimkolwiek działaniu konfigurującym tekst ani o świecie przez ów tekst rozpościeranym. Oznacza to, że tekst ze swej istoty jest niedokończony i że sama jego struktura stanowi rezultat czytania. Niemniej jednak tekst zawiera w sobie wytyczne dotyczące własnej konfiguracji, a zatem również wyznaczniki jego możliwych odczytań. Ta współzależność tekstu i lektury przyjmuje postać balansowania (mediacji) pomiędzy ciężącym nad czytelnikiem przymusem ze strony wpisanych w tekst ukierunkowań jego odczytania a swobodą płynącą z nieskończoności i nieokreśloności lektury, która ostatecznie rozstrzyga o strukturze samego tekstu. Wynika stąd, iż nie tyle „dzieło literackie ma znaczenia i jako obiekt odbioru jest ich nośnikiem, co raczej umożliwia wytwarzanie się owych znaczeń w interakcji z odbiorcą i w tym sensie jest ich generatorem. Roli tej zaś utwór nie mógłby spełniać, gdyby nie stanowił zarazem programu recepcji” (Handke 2008, 20). Ów program wyraża się głównie w grze z oczekiwaniami, w której punktem odniesienia stają się style, rodzaje i gatunki literackie, historia odbioru danego dzieła oraz wzajemne oddziaływanie historycznych i współczesnych horyzontów oczekiwań nadawcy oraz odbiorców literackiego komunikatu (*Czas i opowieść* 3, 238–242).

W konsekwencji rozwinięcie teorii lektury następuje w ramach fenomenologiczno-hermeneutycznej estetyki recepcji, która pojmuje czytanie jako czynno-bierne: aktywny odbiór tekstu tak na poziomie indywidualnym, jak publicznym. Fenomenologiczne pojęcie „wędrującego punktu widzenia” (zaczepnięte od Wolfganga Isera) pozwala traktować tekst jak procesualną syntezę zdaniowych retencji i protencji, w nawiązaniu do

Husserlowskich opisów wewnętrznej świadomości czasu. W świetle takiego podejścia lektura stanowi aktywno-pasywny przebieg dwukierunkowej wymiany między zmodyfikowanymi oczekiwaniami i przekształconymi wspomnieniami⁷⁴. Jako taka, ma ona konstytucję dialektyczną, oscylującą pomiędzy stale poszukiwaną koherencją i jej brakiem⁷⁵. Z jednej strony czytanie może oznaczać doświadczenie zmagania się z niedostatkiem sensu, wywołane nieczytelnym układem narracyjnym, a skutkujące zawodem oczekiwań czytelnika. Wówczas na tym ostatnim spoczywa obowiązek działania konfigurującego, a więc nadanie znaczenia słowom pochodzącym od autora. Z drugiej strony lektura łączy się z przeżyciem nadmiaru sensu, tzn. niewyczerpalnością możliwych odczytań tekstu. Toteż właściwy dystans wobec dzieła polega na dialektycznym równoważeniu obu tych momentów biegunowych, tak aby estetyczna konkretyzacja utworu nie przeszła ani w iluzoryczne, zupełne utożsamienie się czytelnika z nim, ani w całkowite w stosunku doń wyobcowanie⁷⁶.

W efekcie czytanie jawi się jako żywe doświadczenie, w którym strukturze tekstu (konfiguracji – *mimesis II*) odpowiada akt urzeczywistniający, dzięki lekturze tkwiące w dziele możliwości heurystyczne i transformujące (refiguracja – *mimesis III*) życie odbiorcy (*Czas i opowieść 1*, 118; *Język, tekst, interpretacja*, 112). To przesunięcie nacisku w teorii lektury na sprawcze działanie rzeczywistego czytania odzwierciedla się w asymetrii, jaką wykazują odnośne kategorie wewnątrztekstowe w stosunku do swoich pozatekstowych korelatów. O ile bowiem w autorze implikowanym zaciera się autor rzeczywisty, o tyle czytelnik wpisany w tekst uciele-

74 Idąc za Romanem Ingardenem, Ricoeur przyjmuje tu za podstawę niedokończony charakter dzieł literackich w podwójnym sensie: 1) niedokończenia przejawiającego się w „miejscach niedookreślenia”, cechujących schematyczną budowę dzieła literackiego, a częściowo usuwanych w każdej z jego estetycznych konkretyzacji; 2) niedokończenia związanego z rozciągniętym w czasie ujmowaniem świata przedstawionego w dziele, co czyni z tego ujmowania proces ciągłej modyfikacji czytelniczych oczekiwań w retrospektywno-antycypujących przeżyciach estetycznej konkretyzacji (Ingarden 1976, 19–142).

75 Zakłada się tu, iż lektura jest poszukiwaniem konfiguracyjnej spójności.

76 Chodzi zatem o takie poddanie się iluzji, które „uwzględnia zaprzeczenia i sprostowania, które pewien nadmiar sensu, czyli polisemantyzm dzieła, zgłasza wobec wszelkich podejmowanych przez czytelnika prób dostosowania się do tekstu i jego wskazówek” (*Czas i opowieść 3*, 246).

śnia się dopiero w czytelniku rzeczywistym (*Czas i opowieść* 3, 242–248). Innymi słowy, jeśli wpierv tekst przejmuje intencję realnego autora, to następnie realny czytelnik podejmuje sugestie tekstowe.

Zarysowane dotąd, indywidualne, fenomenologiczne aspekty estetyki recepcji uzyskują istotne dopełnienie ze strony intersubiektywnych czynników odbioru, dostępnych dla badań hermeneutycznych. Te ostatnie ukazują, w jaki sposób znaczenie dzieła opiera się na dialogicznej relacji na przełomie dziejów między nim a jego publicznością. Sednem tego przedsięwzięcia (inspirowanego pracami Hansa Roberta Jaussa) jest doprowadzenie do możliwie najdalszej ekwiwalencji efektywnego znaczenia dzieła z jego recepcją, co wymaga rekonstrukcji jego horyzontu oczekiwań, czyli „systemu odniesień ukształtowanego przez wcześniejsze tradycje związane z rodzajem, tematyką, stopniem przeciwieństwa między językiem poetyckim a praktycznym językiem potocznym w świecie pierwszych adresatów dzieła” (tamże, 250). Jeśli natomiast chodzi o zupełnie nowe doświadczenia odbiorcze, horyzont oczekiwań uwidacznia się poprzez ustalenie pytań, na które dany utwór literacki stanowi odpowiedź. Dzięki temu ustaleniu sama recepcja staje się odpowiedzią na źródłowe pytania, pośrednicząc i dokonując stopienia horyzontów oczekiwań przeszłości i teraźniejszości (Gadamer 2007, 415, 418–420). Równocześnie jednak przyswajane dzieło rodzi nowe pytania, co decyduje o trwale nieodkrytym charakterze jego dziejowych oddziaływań. Dlatego „należy wystrzegać się tego, by dialogiczna relacja zastęgała w ponadczasową prawdę”⁷⁷ (*Czas i opowieść* 3, 251). Ponadto dla właściwego odtworzenia horyzontu oczekiwań danego utworu, a zarazem odpowiedniego pojmowania jego refiguracyjnej funkcji, nieodzowne jest odróżnienie, w obrębie tego horyzontu, oczekiwań swoistych dla literatury od tych związanych z doświadczeniem potocznym. Odkrywczo-przekształcającą rolę fikcji wobec świata życia czytelnika warunkuje wszak konstytutywny dla niej dystans wobec rzeczywistości, poświadczany przez różnicę między poetyckim a praktycznym funkcjonowaniem języka (tamże, 249–253).

77 W tym stwierdzeniu zawiera się obecna u Jaussa, a podjęta przez Ricoeura korekta Gadamerowskiej koncepcji klasyczności.

Na zreferowanych podstawach, w ramach estetyki recepcji literatury, Jauss wypracowuje swoją teorię lektury, którą Ricoeur wykorzystuje do ukazania dialektycznej struktury operacji refiguracji. W poglądzie Jaussa mówi się o trzech stadiach czytania. Pierwsze z nich – rozumienie bezpośrednie i bezkrytyczne – szanuje tekstualne wytyczne i podpowiedzi dotyczące sensu, zachowując przy tym otwartość oczekiwań, które pozostają wszelako nieokreślone. Drugie (ponowne) czytanie, refleksyjne i nacechowane dystansem, przebiega z perspektywy niespełnionych oczekiwań sensu i odwołuje się do pytań domniemanych w podtekście i tekstowych odpowiedzi na nie, przeprowadzając w ten sposób interpretacyjną selekcję. Objaśniające pytania przyczyniają się wprawdzie do większej określoności sensu, ale jednocześnie zamykają wiele możliwości jego wykładni. Natomiast trzeciej lekturze, o charakterze historycznej rekonstrukcji, przypada z jednej strony rola kontrolna w stosunku do pierwszego i drugiego stadium. Z drugiej wszakże strony ustalenia historyczne są w niej podporządkowane hermeneutycznej orientacji, nadawanej przez oczekiwania obecne w pierwszym czytaniu i pytania towarzyszące drugiemu. To hermeneutyczne ukierunkowanie wyraża się w uwydatnieniu zastosowania tekstu. Estetyczny moment zastosowania powoduje wyzwolenie czytelnika od powszedniego doświadczenia, rodząc w nim nastawienie odbiorcze względem poetyckiej wizji świata. Katartyczny zaś moment aplikacji poetyckiego znaczenia wskazuje na komunikowalność rozjaśniającego rozumienia, płynącego od świata tekstu i uzdalniającego odbiorcę do nowych ocen jego własnej rzeczywistości. Zastosowanie jako *katharsis* inicjuje zatem emocjonalno-kognitywną transpozycję znaczenia z pierwotnego kontekstu w nowy dzięki alegoryzacji tegoż znaczenia, przypominającej analogizujące ujęcie przeszłości w narracjach historycznych.

Analizy Jaussa pozwalają Ricoeurowi nakreślić pojęciowo, w ramach hermeneutycznego procesu rozumienia, dialektyczną konstytucję fazy refiguracji, czyli przyswojenia sobie tekstowych znaczeń przez odbiorcę. Dialektyka ta uwidacznia się w czterech wymiarach składających się na czynność czytania. Po pierwsze, akt lektury charakteryzuje się wewnętrznym napięciem pomiędzy wolnością prezentowania i przekazywania wyobrażeń wariacji na temat ludzkiego doświadczenia

a przymusem podporządkowania się autorskiej wizji świata, narzucającej za pomocą strategii perswazji i illokucyjnej siły czynności mowy utrwalaonych w dziele. Przymus ten wręcz warunkuje przekazywalność swobodnych wariacji wyobraźni, co sprawia, że ścieranie się dwóch światów – tekstu i czytelnika – nosi znamiona walki. Po drugie, w następstwie powyższego, czytanie odzwierciedla dialektykę tożsamości, różnicy i analogii (jak w zastąpieniu przeszłości historycznej). Zabiegi perswazyjne mają na celu identyfikację czytelnika z autorem wpisanym. Z kolei na przymus owego utożsamienia się z autorską wizją jej odbiorca odpowiada dystansowaniem się od niej, poświadczanym przez rozchodzenie się jego własnych oczekiwań z tymi, którym daje wyraz tekst. Wobec tego idealny typ lektury stanowi takie stopienie się horyzontów oczekiwań tekstowych i czytelniczych, które ustanawia między nimi relację analogii. Po trzecie, czytanie ujawnia dialektyczną współzależność referencyjności i komunikowalności świata tekstu – jego projektowania i intersubiektywnego przyjęcia. Z jednej strony sam świat tekstu, jako powszechnie dostępny, jest intersubiektywnie komunikowalny. Z drugiej strony jednak wspólnota odbiorców, otwierająca historyczny wymiar recepcji, ustala dla niej pewne normy i kanony, które sytuują świat tekstu poza ramami czysto subiektywnej lektury. Po czwarte wreszcie, lektura funkcjonuje zarówno jako zatrzymanie normalnego biegu działania – odrzeczywistniająca przerwa na miarę nierzeczywistości fikcji, jak i jako pobudka do podjęcia działania na nowo, przy czym pouczenia czerpane z czytania wzbogacają dotychczasowy obraz świata odbiorcy, zwiększając jego czytelność. Ten ostatni aspekt dialektycznej budowy aktu lektury i operacji refiguracji sprawia, że „im bardziej odrzeczywistnia się czytelnik w lekturze, tym głębszy i tym bardziej dalekosiężny będzie wpływ dzieła na rzeczywistość społeczną” (tamże, 262; także 254–262; Frey 2008, 246–255).

Powyższy szkic dialektycznej budowy fazy refiguracji koryguje proste przeciwstawienie przymusu, wiążącego opowieści historyczne wskutek doznania długu w relacji narracyjnego zastępowania przeszłości – swobodzie fikcji literackich do tworzenia wyobrażeniowych wariacji na temat ludzkiego doświadczenia. Szeroko pojęta teoria odbioru utworu narracyjnego w ramach czynności czytania pozwala dostrzec zapożyczenia, których każda z intencjonalności obu tych wielkich klas opowieści dokonuje

u drugiej z nich, tyleż na płaszczyźnie epistemologicznej, co ontologicznej. Krótko mówiąc: urzeczywistnienie intencjonalności historycznej pociąga za sobą korzystanie przez nią ze środków wyrazu fikcji, podobnie jak realizacja intencjonalności fikcji implikuje jej uhistorycznienie, a to ich krzyżowanie się zachodzi w lekturze. W rezultacie w obu przypadkach następuje wyobrażeniowe upostaciowanie sobie pewnego stanu rzeczy (uzmysłowienie sobie, że...; wyobrażenie sobie, że... – fr. *se figurer que...*), co przemawia za operacyjnością pojęcia refiguracji. Przyjrzyjmy się bliżej temu, na czym polegają owe wzajemne zapożyczenia.

Najpierw intencja dotarcia do przeszłości takiej, jaką rzeczywiście była, nie może się obyć bez składnika wyobrażeniowego. Ten ostatni bowiem stanowi materię zastąpienia przeszłości na mocy zdolności wyobraźni do symulowania widzenia: przeszłość jawi się jako „to coś, co widziałbym, czego byłbym naocznym świadkiem, gdybym tam był” (*Czas i opowieść* 3, 269). Wyobraźnia dokonuje zatem jakby naocznego wypełnienia intencji zwróconej ku przeszłości. W wywoływaniu kontrolowanego przez krytyczny dystans złudzenia obecności przedstawianych przedmiotów historii fikcja ucieka się do rozmaitych strategii retorycznych. W ten sposób integruje ona poetyckie „widzenie jako” z przekonaniem, że się widzi to, co prezentowane, a ów skalający zabieg pociąga za sobą wymóg zaufania temu iluzijnemu widzeniu. Poprzez tę quasi-naoczność – gdzie „quasi” jest wskaźnikiem krytycznego dystansowania się – fikcja pozwala historiografii na dorównywanie w swym funkcjonowaniu pamięci (tamże, 264–274).

Następnie aktualizacja intencjonalności narracji fikcyjnych odbywa się przy udziale zapożyczeń czerpanych ze środków wyrazu swoistych dla historii. Przede wszystkim opowiadanie czegokolwiek przebiega tak, *jakby* to się naprawdę wydarzyło. W pierwszej kolejności służą takiemu przedstawianiu narzędzia gramatyczne: zastosowanie czasu przeszłego. Z jednej strony cały złożony system czasów przeszłych czasownika dostarcza możliwości wykroczenia poza czysto liniową reprezentację czasu, przyczyniając się do wzbogacania znaczeń w porównaniu z czasowym wymiarem codziennego doświadczenia. Z drugiej strony, ustanawiając gramatycznie pewien rodzaj fikcyjnej przeszłości – czasową quasi-przeszłość, procedury opowieściowe sygnalizują przeszłościowy charakter re-

lacionowanych wydarzeń dla głosu narracyjnego, identyfikowalnego tutaj z autorem wpisanym w dzieło. To właśnie te procedury pociągają za sobą u czytelnika wiarę dawaną temu, co opowiadane. Quasi-historyczność fikcji tkwi zatem w tej kwalifikacji nierzeczywistych zdarzeń, na mocy której stanowią one przeszłe fakty dla głosu narracyjnego. Co więcej, jak zauważył już Arystoteles, same reguły zawiązywania intrygi stawiają przed nią wymaganie prawdopodobieństwa bądź konieczności (Arystoteles 1988, 1451a–1451b: 328–330). Biorąc pod uwagę czas przeszły opowieści, trzeba podkreślić, że oznacza to, iż wiarygodność prezentowanych przez fikcję możliwości zależy od tego, czy zachowują one prawdopodobieństwo w stosunku do przeszłych zdarzeń. Uhistoryczniona w ten sposób fikcja z jednej strony, dzięki spojrzeniu wstecz, pozwala na wykrywanie nieurzeczywistnionych możliwości, zawartych *implicite* w rzeczywistej, historycznej przeszłości. Z drugiej strony przyczynia się ona do wynajdywania czysto fikcyjnych, nierzeczywistych możliwości (*Czas i opowieść* 3, 274–278).

U kresu Ricoeurowskich badań nad szeroko pojętym znaczeniem dyskursów poetyckich okazuje się, że nie tylko intencjonalność historyczna jest podporządkowana rygorom płynącym z długu wobec ludzi przeszłości, ciążącym nad jej narracyjnym zastąpieniem, które korzysta ze środków typowych dla fikcji. Intencjonalność opowieści fikcyjnych również, odwołując się w swej konkretyzacji do gramatyczno-retorycznych zabiegów stosowanych w historiografii, podlega dwojakiemu przymusowi: zarówno przymusowi prawdopodobieństwa rzeczy przedstawionych, jak i wyróżniającemu działalność twórczą przymusowi najdoskonalszego oddania określonej wizji świata. Krzyżując się, obie te intencjonalności otwierają obszar przedstawień analogicznych i dialektycznych, w obrębie których odrębność ich prawdziwościowych roszczeń nie niweczy istotnej roli wyobrażeniowych upostaciowań w każdej z nich. Wynika stąd, iż szerokie zastosowanie ogólnych kategorii filozoficznej hermeneutyki, tak aby mogły one ujawnić swą operatywność również w dziedzinie dyskursów poetyckich (wypowiedzi metaforycznych, historycznych i fikcyjnych kompozycji narracyjnych), bazuje na ekspozycji twórczego wykorzystania wyobraźni w poetyckim funkcjonowaniu znaczeń. Na niej też opiera się antyredukcjonistyczne i antypozytywistyczne ukierunkowanie tej szczegółowej aplikacji teorii hermeneutycznej (Przyłębski 2005, 236–237, 245–260).

A że mamy tu do czynienia właśnie ze specyficznym, nieparadygmatycznym zastosowaniem ogólnej teorii, przypomina o tym konsekwentne podkreślanie z jednej strony odmienności intencjonalności i roszczeń do prawdy w obrębie każdej z dwóch wielkich klas opowieści, jak również z drugiej strony konieczności dopełnienia nowatorskiej intencji semantycznej wypowiedzi metaforycznych w konceptualizacji spekulatywnej.

Zakończmy powyższe rozważania związłym przywołaniem najważniejszych głosów krytycznych pod adresem omówionych propozycji Ricoeura oraz odpowiedzi tego ostatniego na stawiane mu zarzuty. Rüdiger Bubner akcentuje zacieranie przez francuskiego hermeneutę różnicy między historią a fikcją, ze względu na zastosowanie w obu dziedzinach teorii intrygi jako niezgodnej zgodności, która integruje w sobie przypadkowość. Tymczasem, zdaniem tego krytyka, domeną przypadkowości jest historia, a nie narracje fikcyjne, którym w przeciwnym razie odmawiałoby się prawdopodobieństwa. Trudno przeto mówić o krzyżowaniu się historii i fikcji, skoro ta pierwsza interesuje się jedynie tym, co poszczególne, a to, co powszechne dla ludzkości, należy do dziedziny doświadczenia estetycznego. W odpowiedzi autor *Czasu i opowieści* zwraca uwagę na niefunkcjonalność kategorii przypadkowości pojętej pozanarracyjnie jako kryterium demarkacyjne między historią a fikcją, z racji niedostępności historycznych faktów nieprzepracowanych i niezinterpretowanych w opowieściowych rekonstrukcjach. Zauważa ponadto, że znaczna część jego intelektualnych wysiłków zmierza właśnie do rozdzielenia historii i fikcji, zaś ich krzyżowanie się jest rozpatrywane wyłącznie na płaszczyźnie rozumienia siebie, tzn. ich wspólnego wkładu do operacji refiguracji (Bouchindhomme, Rochlitz 1990, 39–55, 187–190).

Z kolei Jean Grondin dopatruje się czysto pragmatycznego charakteru w hermeneutycznym pojęciu prawdy, co czyniłoby z czytelnika jej ostateczną instancję i prowadziło nieuchronnie do relatywizmu, niedającego się pogodzić z samą ideą prawdy. Wobec tego zarzutu Ricoeur wskazuje na jedynie przygotowawczą rolę efektu refiguracji w stosunku do problematyki prawdy w obrębie praktycznego rozumu. Zagadnienie prawdy dochodzi do głosu w wymiarze praktycznym, z którym koresponduje kategoria poświadczenia i świadectwa, sytuująca się poza alternatywą pragmatyzmu i dogmatyzmu. Chodzi tu bowiem o poddane podejrzeniu i krytyce

wierzenie, różne od mniemania, a nieodłączne od sposobu traktowania siebie i innych. Dotyczy ono rozumienia siebie, wychodzącego od skrzyżowania historii i fikcji (tamże, 134–137, 203–205; Wolicka 2010, 80–90).

Wreszcie, według Rainera Rochlitz, słabością koncepcji Ricoeura jest podporządkowanie czasu i historii ciągłemu procesowi przeformułowywania tradycji, brak krytycznego podejścia do tej ostatniej oraz nieobecność uzasadnienia faktu przedkładania przez filozofa zaufania do tradycji ponad jej krytykę. Takie postępowanie czyni problematyczną pozycję hermeneutyki tradycyjności jako instancji krytycznej, w dodatku nacechowanej synkretyzmem. Niejasny jest przy tym status tzw. stylu tradycyjności, który ma gwarantować uniwersalizm Ricoeurowskim propozycjom, podczas gdy oscyluje on pomiędzy przypadkowością historii a logiką narracyjnych możliwości, a więc pomiędzy faktycznością a obowiązaniem. Odpowiadając na tę krytykę, autor *Czasu i opowieści* podkreśla skoncentrowanie problematyki semantycznego nowatorstwa wokół ponadhistorycznych struktur użycia dyskursu, co stanowi wyróżnik racjonalnych dociekań w obszarze praktycznym. Stąd też wynika ich usytuowanie między historycznością i ahistorycznością. Natomiast nierozróżnianie między historyczną tradycją a ponadhistorycznym „stylem tradycyjności”, który jest spekulatywną metakategorią, uważa za błędną interpretację swoich poglądów. Przyznaje natomiast, iż jest świadom ocierania się o synkretyzm, jakkolwiek sam nazywa własne dokonania „rozważnym konstruktywizmem”. W ogóle za główną ogniskową własnych badań uznaje refleksyjną antropologię filozoficzną, która na czoło wysuwa kwestię nieskończonego zapośredniczonego rozumienia siebie, a jednym z kluczowych jego założeń czyni poszukiwanie zgodności, stanowiące strukturę tego rozumienia (Bouchindhomme, Rochlitz 1990, 143–161, 206–212). To samorozumienie przez autora własnej myśli, a w szczególności swej hermeneutyki dyskursu, wiedzie do jej ostatniego ogniwa, tj. podmiotu.

2.4. PODMIOT DYSKURSU

Właściwą stawką, którą wnosi do zagadnienia dyskursu epistemologiczno-ontologiczny splot intencjonalności historii i fikcji, jest jego rola w rozumieniu siebie przez czytelnika narracyjnych tekstów obu klas. To samoro-

zumienie przebiega bowiem okrężną drogą, prowadzącą od prefiguracji, poprzez konfigurację, do refiguracji. Językowym wyrazem i rękojmią tej kolistej struktury staje się samozwrotność (autoreferencyjność) dyskursu zdefiniowanego następująco: ktoś mówi coś do kogoś o czymś. Innymi słowy, mówienie czegoś o czymś ma wpływ na kogoś – na interlokutora, odbiorcę, ale i zwrotnie na nadawcę. Poniższe analizy mają na celu zaledwie wstępne ukazanie, w jakich aspektach owo dyskursywne oddziaływanie przekształca rozumienie swojej tożsamości przez podmiot dyskursu i podmiot lektury⁷⁸.

Rozważania dotyczące podmiotu dyskursu umieszcza Ricoeur w perspektywie fenomenologiczno-hermeneutycznej filozofii refleksji, która na etapie obiektywizacji rozumienia siebie integruje analityczną filozofię języka. Z tego językowego punktu widzenia, koekstensywnego z kategorią dyskursu, podmiot jawi się jako ukonstytuowany przez szereg poświadczonych zdolności. Jest najpierw podmiotem zdolnym do mówienia, następnie zdolnym do działania, dalej zdolnym do opowiadania, w tym: opowiadania o sobie. W ramach tych ostatnich, narracyjnych zdolności specyficzną pozycję zajmują zdolności do przypominania sobie czegoś i do obiecywania. W końcu podmiot dyskursu okazuje się tym, któremu można przysądzić jakiś czyn, czyli jest podmiotem poczytalności i odpowiedzialności, przy czym zdolność ta obejmuje zarówno właściwe dlań dążenie do dobrego życia, jak i osobiste przekonania. Prześledźmy pokrótce każdą z tych zdolności.

Mówienie o zdolnościach w kontekście używania słowa (języka jako dyskursu) opiera się na analogicznym pojmowaniu działania. Pierwszeństwo przyznawane określeniu uczestników dyskursywnej wymiany jako „podmiotów mówiących” nawiązuje do teorii czynności mowy, w świetle której mówienie jest działaniem słownym (Austin). W optyce „okrężnej drogi” refleksji zdolność mówienia pozwala się wywieść pośrednio z analiz semantycznych, uwzględniających referencję (i autoreferencję) dyskursu, które to analizy prowadzą wstecz od przedmiotowej wypowiedzi

⁷⁸ Określenie „podmiot lektury” stanowi zawężenie w stosunku do „podmiotu dyskursu”. Odróżnia je od tego ostatniego nade wszystko moment dystansowania się od siebie, charakterystyczny dla starcia ze światem tekstu jako obiektywizującej fazy rozumienia siebie.

dzi do aktu wypowiedzenia i samego wypowiadającego. Tego ostatniego oznaczają w tym ujęciu językowe formy wskazujące (środki deiktyczne), takie jak: zaimki osobowe, przysłówki odnoszące się do czasu i miejsca, formy czasownikowe czy deskrypcje określone. W tym sensie „ja” (domyślne) w zwrocie „mówię, że...” jest wyrażeniem autoreferencyjnym i z tej racji niedającym się zastąpić. Oznaczanie samego siebie przez mówiący podmiot, gdy dzieje się to w sytuacjach rozmowy, włącza także innych jej uczestników: interlokutora bądź interlokutorów. Z kolei nazywanie dostarcza oznaczaniu siebie przez podmiot fundamentu: dokonuje „prawdziwego ustanowienia (...) podmiotu mówiącego, który może powiedzieć «ja, taki to a taki, nazywam się...»” (*Drogi rozpoznania*, 84). Dodatkowo ten szkic należącej do pragmatyki języka samozwrotności dyskursu zakłada, na bardziej podstawowym poziomie, identyfikujące odniesienie podmiotów dyskursu. To ostatnie znowu, na bazie potocznego, acz transcendentalnego użycia języka, prowadzi do pierwotnego pojęcia osoby jako podstawowego konkretnego, zgodnie ze strategią argumentacyjną rozwijaną przez Strawsona w *Indywidualiach*. Tak pojęta osoba – czyli byt „pewnego typu, takiego, że zarówno orzeczniki przypisujące stany świadomości, jak też orzeczniki przypisujące własności cielesne, sytuacje fizyczne itd. stosują się w równej mierze do pojedynczego indywiduum tego jednego typu” (Strawson 1980, 99) – znacząco problematyzuje już kwestię tożsamości. Wyodrębnienie w tym pojęciu predykatów mentalnych służy jednak połączeniu perspektywy trzecioosobowej z pierwszoosobową. Unika się w ten sposób meandrów solipsyzmu i doświadczenia prywatnego, uniwersalizuje odniesienie do podstawowego konkretnego-osoby (przypisanie komuś orzeczników obydwu rodzajów zostaje rozszerzone na kogokolwiek), a z kolei dzięki zespoleniu predykatów fizykalnych i psychicznych kładzie się podwaliny pod ontologię ciała własnego. Ontologia ta dochodzi ponownie do głosu wraz z utożsamieniem podmiotu aktu wypowiadania się, który stanowi wskaźnik momentalności dyskursu, z osobą jako podstawowym konkretem (*Drogi rozpoznania*, 78–84; *O sobie samym*, 46–94).

Drugą ze zdolności podmiotu dyskursu stanowi zdolność działania w węższym sensie, mianowicie potencjał do wywołania jakichś zdarzeń w fizycznym i społecznym otoczeniu owego podmiotu. Ten ostatni zostaje więc uznany za przyczynę tego, co zaszło. Owo przyswojenie sobie

przez podmiot własnej przyczynowości zakłada wszelako odróżnienie zdarzeń wywołanych intencjonalnie od tych, które dzieją się po prostu. Wyodrębnieniu tych dwóch klas zdarzeń służy semantyczne przeciwstawienie przyczyny w sensie następstwa, którym rządzi pewna reguła – racji (motywowi prospektywnemu) działania, czyli intencji dokonania go⁷⁹. W przypadku przyczynowości związek ma charakter zewnętrzny, obserwowalny, natomiast w przypadku motywacji jest on wewnętrzny, nieobserwowalny, teleologiczny i daje się jedynie wyinterpretować z działania traktowanego jak tekst. Ale ostra opozycja przyczynowości i motywacji okazuje się podatna na krytykę i to tak ze strony fenomenologii, jak ontologii. Przeciwstawienie przyczyn racjom podważa ze strony tej pierwszej sam mieszany charakter motywów, w których czynnik energetyczny (albo afektywny) odsyła do przyczynowości (*Le Volontaire et l'involontaire*, 101–176; *O interpretacji. Esej*, 360–386; *O sobie samym*, 131–132). Ze strony ontologii silny kontrast między obydwoma członami opozycji osłabia z kolei przypisanie orzeczników fizykalnych i mentalnych temu samemu podstawowemu konkretowi, tj. osobie, i to *salva significatione* sobie samemu, jak innemu (*O sobie samym*, 145–148, 161). Askrypcja właśnie, tj. przypisanie działania jakiejś osobie, jest swoistym składnikiem sensu działania intencjonalnego, tzn. takiego, w którym dochodzi do wywoływania pewnych zdarzeń. Owo „przypisanie” różni się od zwykłej atrybucji innej własności, gdyż podkreśla aspekt wyjątkowego „posiadania” działania przez działającego, wskutek czego jest ono „jego”, zostaje przezeń „przyswojone”. Pod pewnymi względami przypomina moralne i prawne przysądzenie, tzn. nie dopuszcza pominięcia podmiotu, jak to jest możliwe w zwykłym opisie. Przypisanie dotyczy przeto „zdolności samego podmiotu do wskazania siebie samego jako tego, kto daną

79 Intencja zrobienia czegoś to tylko jeden z powszechnych sposobów użycia słowa „intencja”, choć dla Ricoeura wiodący (*O sobie samym*, 139–140) – taki, który zasadniczo wskazuje na jej dostępność jedynie dla samego sprawcy. Inne możliwe zastosowania tego terminu to robienie czegoś intencjonalnie albo działanie w pewnej intencji (Anscombe 2000, 1; *O sobie samym*, 115). Elizabeth Anscombe, a za nią Donald Davidson, uprzywilejowują użycie przysłówkowe (robienie czegoś intencjonalnie – *O sobie samym*, 126–127), akcentując publiczność działania i jego stronę obiektywną, przy równoczesnej eliminacji jego podmiotu (poprzez usunięcie wymiaru czasowego – tamże, 145).

rzecz robi bądź zrobił” (*Drogi rozpoznania*, 86). Oznaczenie działania jako czyjegoś stanowi przeto równoczesne oznaczenie tego kogoś jako jego sprawcy. Jednakowoż zdolność ta ogranicza się do zapoczątkowywania jakiegoś szeregu fragmentarycznych działań, które ona w pewien sposób scala⁸⁰, umożliwiając ich narracyjne konfigurowanie i nadając im przez to granice, ułatwiające ich czytelność. Przy tym ostateczną instancją odwoławczą w przypadku ustalania zakresu przypisania działań okazuje się „wyznanie podmiotu działającego, biorącego na siebie i przyjmującego inicjatywę, w jakiej urzeczywistnia się możliwość działania, do którego on czuje się zdolny”⁸¹ (tamże, 87; także 84–87). Chodzi więc tutaj o zdolność do inicjatywy, czyli względnego zapoczątkowywania teleologicznych szeregów praktycznych w ramach bezwzględnego przebiegu ciągów przyczynowych w świecie. Innymi słowy, inicjatywa działania uruchamia względnie wyizolowany i zamknięty system dynamiczny, spajając w ten sposób perspektywę fenomenologiczną (pierwszoosobową), bliższą pragmatyce dyskursu, i ontologiczną (trzecioosobową), bliższą semantyce działania. Nie usuwa wprawdzie aporetyczności tych perspektyw, ale wskazuje na ontologię ciała własnego jako możliwą płaszczyznę jej przewyciężenia (*O sobie samym*, 160–187; *Du texte à l'action*, 289–307).

Po trzecie, wypowiadający się w dyskursie zostaje zwrotnie określony jako zdolny do opowiadania, a w szczególności do opowiadania o sobie. Wraz z uwzględnieniem tej zdolności dochodzi wreszcie do głosu istotny dla ludzkiej tożsamości wymiar czasowy. Ponadto dopiero na płaszczyźnie narracyjnej pozwala się właściwie wyrazić charakterystyka, która dawała o sobie znać już w podobieństwie askrypcji działań do moralnego i prawnego ich przysądzania. Chodzi mianowicie o podwójną przynależność człowieka: do świata przyrody i do świata kultury, co sytuuje go w pozycji pośredniej pomiędzy porządkiem dostępnym opisowi a porządkiem normatywnym. Dzięki bowiem typowo hermeneutycznej strategii nieustannego odnoszenia części (poszczególnych zdarzeń, zajęć,

80 W polskim przekładzie *Dróg rozpoznania* występuje w tym miejscu błąd tłumaczenia, który sugeruje sens przeciwny (*Drogi rozpoznania*, 87).

81 To właśnie brak tematycznego ujęcia poświadczenia, które dochodzi tu do głosu, przesądza, według Ricoeura, o niemożności trafnego opisu przez Anscombe intencji zrobienia czegoś (*O sobie samym*, 122–124).

wypadków, okoliczności itp.) do całości i całości z powrotem do części, opowieść obejmuje zwykle dłuższy odcinek życia lub nawet życie jako całość, i jako taka, stanowi, jak powiada Ricoeur, pierwsze laboratorium ocen etycznych (*O sobie samym*, 191–192, 232). W rezultacie zdolność podmiotu do opowiadania (o sobie) pozwala na wprowadzenie praktycznej kategorii tożsamości narracyjnej. Konfiguracyjne możliwości budowania intrygi zwiększają wszak czytelność i zrozumiałość zróżnicowanego zbioru intencji, przyczyn i przypadków kierujących działaniem podmiotów. W tym kontekście postacią w opowieści jest ktoś, kto działa. Tożsamość typu narracyjnego odwołuje się do konstytutywnej dla bycia sobą i działania roli czasu oraz ujęcia podmiotu jako czytelnika i autora własnego życia⁸². Trzeba jednak od razu odnotować, iż nie chodzi tu o życie dane w bezpośrednim doświadczeniu, lecz o życie poddane refleksji, przemyślane, oczyszczone i objaśnione „dzięki katartycznym oddziaływaniom opowieści – zarówno fikcyjnych, jak historycznych – jakie niesie ze sobą nasza kultura” (*Czas i opowieść* 3, 354). W wyniku konfrontacji z przenoszonymi przez narrację propozycjami sensu następuje niekończące się modyfikowanie i poprawianie rozumienia własnego świata przez odbiorcę. Ta otwartość na ciągłe korekty ukazuje kruchość omawianej tożsamości. Przypomnijmy wszak, że takie układanie własnego życia w jego czasowym biegu w możliwie spójną i sensowną opowieść, zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami, korzysta z połączonych intencjonalności historii i fikcji. Podczas gdy czynniki historyczne wnoszą do jej struktury znamiona kronikarskie, faktory fikcyjne wpływają na jej destabilizację. W tym sensie w ramach narracyjnej tożsamości koherencja zawdzięczana opowieściowej konfiguracji życia styka się z niezgodnością, płynącą z nieprzewidzianych zwrotów akcji, z zajęć rozbijających spójny sens całości. Z tego też względu tożsamość tę konstytuuje wewnętrzna relacja dialektyczna (oscylacja) między biegunem względnej stałości tożsamości quasi-przedmiotowej (łac. *idem*, fr. *mêmeté*) a biegunem zmienności bycia sobą (łac. *ipse*, fr. *ipséité*). Wyrażana narracyjnie trwałość w czasie

82. Podmiotami narracyjnej tożsamości są dla Ricoeura zarówno indywidua, jak i zbiorowości. Niemniej jednak w obecnym stadium rozważań pomijam to różnienie dla zachowania klarowności wyводу. Czynię tak również w odniesieniu do fenomenu pamięci.

może bowiem znajdować oparcie w dwóch skrajnościach: z jednej strony w czynnikach istniejących na sposób bliski rzeczom, a z drugiej strony bywa też umocowana w czymś tak typowo ludzkim, jak obietnica. Symbolem pierwszego bieguna jest charakter⁸³ – zbiór trwałych dyspozycji, po których można kogoś rozpoznać, a także zespół rozpoznawczych dlań, nabytych utożsamień z wartościami, normami czy ideałami – zbiór, który w sumie zapewnia mu tożsamość numeryczną, jakościową i nieprzerwaną ciągłość pomimo zmienności. Jego wyznacznikami są np. kod genetyczny, odciski palców, wygląd, głos, chód, stałe przyzwyczajenia czy nawyki, przypadkowe znamiona, umożliwiające rozpoznanie, ale również trwałość śladów pamięciowych czy preferencji ocennych (jak w psychoanalitycznej teorii superego). Natomiast emblematyczną postacią bieguna zmienności jest dochowanie słowa, dotrzymywanie obietnic wbrew możliwym bądź faktycznym zmianom cech charakteru (tamże, 352–356; *Drogi rozpoznania*, 87–92, 100; *O sobie samym*, 196–207, 232–249). Te wzorcowe, acz spolaryzowane postaci tożsamości – *idem* i *ipse* – w konfigurującej życie opowieści mogą na siebie zachodzić (co przeważnie się dzieje) lub w skrajnych wypadkach zupełnie się rozchodzić: na tym właśnie polega dynamika narracyjnej tożsamości. Opisaną polaryzację konkretyzują zwłaszcza dwie szczególne ludzkie zdolności: pamięć i obietnica.

Zdolność do przypominania sobie czegoś stanowi jeden z paradygmatycznych komponentów relatywnie niezmiennego bieguna tożsamości opowiadającego o sobie podmiotu (pomysł ma rodowód sięgający Locke’a). Cechuje ją ścisła przynależność do „ja” (bycie tylko moją). A jednak mimo jej związku z narracyjnym wymiarem podmiotowej tożsamości, pamięci przysługuje swoisty status. Z jednej bowiem strony wyznacza ona granice wszelkiej narracyjności, warunkując w ogóle możliwość opowiadania, skoro jego urzeczywistnienie jako aktu trwającego w czasie wymaga obecności rzeczy przeszłych, a więc ich pamiętania. Co więcej, jest ona jedyną właściwą matrycą dla narracji historycznych (*Pamięć, historia, zapomnienie*, 522). Z drugiej strony, jak powiada Ricoeur, „pamięć bez opowiadania jest niczym” (*Życie aż do śmierci*, 62). Nie chodzi tutaj tylko o korekcyjną funkcję historycznych narracji względem ewentual-

83 Więcej nt. ewolucji pojęcia charakteru u Ricoeura: Grzywacz 2010.

nych nadużyć pamięci. Wsparcie ze strony opowiadania uwydatnia dopiero ryzyko, na które nieustannie narażona jest pamięć, mianowicie zapomnienie, które funkcjonuje podobnie do „miejsz niedookreślenia” (zgodnie z wyrażeniem Ingardena) w konfiguracji narracyjnej. Temu na stałe wpisanemu w pamięć zagrożeniu przeciwstawia się rozumiane tak jak u Bergsona trwanie śladów pamięciowych, będących pozostałością pierwotnego wrażenia-dożnania. Owo przetrwanie „czystych” – a więc znajdujących się w stanie potencjalności i nieświadomości – wspomnień stanowi rękojmię „małego cudu” retrospektywnego rozpoznania własnej tożsamości w jej względnej niezmienności⁸⁴. Niemniej jednak ta trwałość pamięciowych śladów pozostaje jedynie założeniem i wierzeniem (*Drogi rozpoznania*, 100–101, 114–119; *Pamięć, historia, zapomnienie*, 566–585).

Na przeciwnym biegunie narracyjnej struktury tożsamości, czyli po stronie jej zmienności, sytuuje się zdolność do obiecywania. Ma ona charakter prospektywny i odnosi się do dłużej trwających zobowiązań na przyszłość. Jako taka, stanowi wzorzec dla bycia sobą (łac. *ipse*), różnego od bycia tym samym w sensie quasi-przedmiotowym (łac. *idem*). Z jednej strony zakłada ona i rekapitułuje wszystkie pozostałe zdolności przypisywane podmiotowi dyskursu. Z drugiej strony otwiera nowy wymiar: jego rzeczywiste zaangażowanie się. Z językowego punktu widzenia obietnica jest jedną z illokucyjnych czynności mowy i oznacza faktyczne zaangażowanie się w to, co oznajmia wypowiedź, która ją zawiera. Pociąga ona za sobą nie tylko przyjęcie na siebie przez mówiącego pewnego zobowiązania, lecz także zaangażowanie polegające na wyświadczeniu lub ofiarowaniu czegoś (jakiegoś dobra) komuś drugiemu. Stąd wypływa moralne znaczenie obietnicy. Zaangażowanie się w coś i wobec kogoś czerpie swoją siłę z obietnicy ugruntowującej wszystkie inne: dotrzymywania słowa w każdej okoliczności (*Pamięć, historia, zapomnienie*, 217). Właśnie z tą zdolnością łączy się specyfika bycia sobą. Polega ona na „woli trwałości, podtrzymywania siebie, które stawia swoją pieczęć na historii życia narażonego na zmienność kolei losu i zmienność

84 Jakkolwiek potencjalne i nieświadome trwanie śladów w pamięci wiąże Ricoeur z pozytywnym wymiarem zapomnienia w sensie odbiorczym, to sam akt rozpoznania uznaje za „mały cud” fortunnej pamięci.

porywów serca. Jest to tożsamość podtrzymywana wbrew..., na przekór... wszystkim, co skłaniałoby do niedotrzymania słowa” (*Drogi rozpoznania*, 122). Przybiera przeto formę wierności. Jedynym jej sprawdzianem pozostaje wszelako faktyczna realizacja. W ten sposób wspiera ona dodatkowo samą instytucję języka, którego zwyczajna praktyka uznaje milczącą klauzulę szczerości i życzliwości. Zdolność do obiecywania, obok możliwości pozytywnego jej skutecznienia, zakłada również zdolność niedotrzymania słowa. Pod tym względem godna uwagi jest pomoc, jaką zdolność do składania obietnic otrzymuje od nietypowego rodzaju pamięci: pamięci woli. Przecież obiecywać to pamiętać „przedłużane chcenie raz chcianego” (Nietzsche 2003, 41; *Drogi rozpoznania*, 119–126). Ta ostatnia uwaga ilustruje sposób, w jaki skrajne bieguny, na których wspiera się tożsamość narracyjna, mogą również na siebie zachodzić. Natomiast w obliczu zagadkowych przypadków problematycznej identyfikacji podmiotów, ich ucieleśnienie okazuje się nienaruszalnym warunkiem ontologicznym (*O sobie samym*, 216–225, 248–250).

W koncepcji narracyjnej jedności życia znajduje swoje umocowanie ostatnie z refleksyjnych określeń podmiotu dyskursu: jest on tym, któremu można przysądzić jego działania. Opowieść bowiem stanowi ogniwo pośrednie pomiędzy płaszczyzną opisu a płaszczyzną przepisu czy zobowiązania. W tym sensie narracyjne przypisanie komuś jakiejś roli (tj. rozwijającego się procesu) dostarcza poetyckiego rozjaśnienia nietypowej pozycji askrybowania działań ich sprawcom⁸⁵ (*O sobie samym*, 239–244). Takie rozjaśnienie staje się możliwe także dzięki temu, że narracja istotnie poszerza pole praktyczne w porównaniu z ujęciami semantycznymi i pragmatycznymi. Rozszerza je kolejno na praktyki, plany życiowe, a wreszcie narracyjną jedność życia (MacIntyre 1996, 365–401). Praktyki – jak np. rzemiosła, sztuki, gry – nie są prostym splotem przyczynowości i celowości (czy też związków systemowych i intencjonalności), lecz jako zorganizowane hierarchicznie, bazują na konfiguracyjnej

85 Warto odnotować, iż tak jak opowieść przeobraża fizyczny przypadek (przeciwstawiający się fizycznej konieczności) w narracyjny, który nie sprzeciwia się retrospektywnej narracyjnej konieczności historii jako sensownej całości, tak też przekształca ona, dzięki stopniowemu nadawaniu sensu, osobisty przypadek (traf) w los (*O sobie samym*, 236, 244).

jedności, która jest jednością znaczenia ich elementów, zależnego od ich reguł konstytutywnych⁸⁶. Wprowadzają one również działanie w obszar współdziałania. Plany życiowe z kolei obejmują takie sektory praktyczne, jak: życie rodzinne, zawodowe, rozrywkowe itp., a jako projekty odnoszące się do pewnych odleglejszych i mniej określonych ideałów wpływają zwrotnie i konkretyzując na same działania i praktyki. W tym sensie uwidacznia się prospektywno-retrospektywny (albo wstępująco-zstępujący) charakter pola praktycznego. Wreszcie narracyjna jedność życia, czyli ujęcie go jako czasowej całości (właśnie prospektywno-retrospektywnie!) w kategoriach zbernej i sensownej opowieści, daje oparcie dążeniu do „dobrego” życia, a więc i etyce⁸⁷. Narracja bowiem nie tylko organizuje obszar praktyczny w większe diachroniczne kompleksy, powiązane relacjami podporządkowania, ale również stanowi nośnik wartościowań zarówno działań, jak i sprawców (*O sobie samym*, 251–272).

Podmiot działań przysądzonych mu za pośrednictwem opowieści o jego życiu, którego jest współautorem co do sensu, to zatem ktoś po czytelny i odpowiedzialny za swoje czyny, kto nadto przejawia swoiste dla siebie dążenie do dobrego życia i posiada własne przekonania. Sposób, w jaki podmiot dyskursu staje się podmiotem odpowiedzialności za pośrednictwem opowieściowych konfiguracji życia, uwidacznia przeciwstawienie dwóch nadmienionych wyżej momentów lektury. Zatrzymanie, które w czytaniu koresponduje z uruchomieniem wyobraźni, otwiera dostęp do świata tekstu. Natomiast czytanie jako bodziec, pobudka angażuje wolę, która dopiero jest czynnikiem decydującym o przejściu do rzeczywistego działania. W tym właśnie sensie etycznie wartościujące aspekty świata tekstu, składające się na narracyjną tożsamość odbiorcy w skutek ich przyswojenia w refiguracji, implikują również moment

⁸⁶ Reguły konstytutywne stanowią zatem, że dany składnik praktyki ma takie a takie znaczenie, tj. liczy się np. jako pewien ruch w partii szachów. Tym samym umieszczają już ludzkie działanie w domenę hermeneutyki.

⁸⁷ Ricoeur zauważa, iż ujęcie własnego życia w perspektywie narracyjnej, prócz założeń przedstawionych już przy okazji omawiania potrójnej *mimesis*, odnajduje swój antropologiczny warunek możliwości w charakterze, który wśród swoich znaczeń wskazuje też na zespół utożsamień z czymś/kimś (*O sobie samym*, 264, przyp. 30).

odpowiedzialności w byciu sobą (*Czas i opowieść* 3, 356–357). Podmiot przysądżanych mu narracyjnie działań jawi się równocześnie jako zdolny do ponoszenia ich następstw. Na płaszczyźnie obiektywizujących analiz semantycznych wiąże się to ze zwrotnym oddziaływaniem na podmiot etyczno-moralnych kwalifikacji jego działań (predykatów, takich jak „dobry” i „obowiązkowy”), wyrażonych w dyskursie⁸⁸. W efekcie on sam staje się godny pochwały lub nagany, dobry lub zły, niewinny albo winny. Z perspektywy prawniczej natomiast za poczytalnego uchodzi ten, na kim „ciąży obowiązek naprawienia krzywd i poniesienia kary” (*Drogi rozpoznania*, 95). Ta dwojaka postać odpłaty w przypadku prawniczej wersji przysądzenia suponuje jednocześnie przypisanie podmiotowi moralnych aktów spontaniczności działania, czyli bezwarunkowej przyczynowości (wolności) na płaszczyźnie kosmologicznej, jak tego chciał Kant. Idea podmiotowej odpowiedzialności służy z kolei, zdaniem Ricoeura, zabezpieczeniu idei przysądżania działań przed jej redukcją do wymiaru czysto prawnego, ponieważ ta pierwsza kładzie większy nacisk na drugiego człowieka, uwikłanego w skutki popełnionych czynów, niż na przedmiotowy aspekt łamania prawa⁸⁹. Odpowiedzialność odznacza się czasową rozpiętością. W odniesieniu do przyszłości wskazuje na ponoszenie przez podmiot konsekwencji jego działań, na ich zasięg. W stosunku do przeszłości sygnalizuje ona z kolei, że „nasze własne bycie jest byciem dłużnym wobec tego, kto sprawił, że jesteśmy tym, czym jesteśmy” (*O sobie samym*, 490) – streszcza się w idei długu. Teraźniejszość natomiast stanowi punkt zbiegania się i rekapitulacji dwóch pozostałych wymiarów

⁸⁸ W terminologii Alana Donagana oznaczałoby to zapisanie jakiegoś działania, kategoryzowanego jako niedozwolone/dozwolone, na konto kogoś podlegającego osądowi winny/niewinny (*O sobie samym*, 485–487).

⁸⁹ Drugą stronę przysądzenia stanowią zatem rzeczywiste lub potencjalne ofiary przysądżanego podmiotowi działania. „Za sprawą tego poszerzenia przedmiotem odpowiedzialności podmiotu działającego staje się ostatecznie istota bezbronna i słaba, powierzona jego trosce” (*Drogi rozpoznania*, 97–98), a nie tylko znane i przewidywalne efekty jego czynów. Jednakowoż zależność między przysądzeniem i odpowiedzialnością jest dwukierunkowa. Przysądzenie także wpływa na odpowiedzialność, łagodząc ją poprzez indywidualizację kary. W ten sposób dostarcza ono słusznej miary dla odpowiedzialności, ograniczając ją do stosunków przestrzennej i czasowej bliskości między okolicznościami działania i jego ewentualnymi szkodliwymi skutkami.

czasowych odpowiedzialności, co oznacza, że czyjeś przeszłe czyny i ich przyszłe następstwa zostają policzone na jego rachunek.

Wreszcie to, co można przede wszystkim przysądzić podmiotowi, a mianowicie poważanie czy szacunek do siebie, kształtuje się, począwszy od najgłębszego poziomu etycznego⁹⁰, któremu odpowiada subiektywne dążenie do dobrego życia, uwzględniające innych oraz wymiar instytucjonalny. Refleksyjne przejście przez wszystkie etyczno-moralne określenia działania, pośredniczące na drodze rozumienia siebie – co w praktyce oznacza zreflektowane i zobiektywizowane przeżywanie egzystencjalnych wyborów i moralnych konfliktów – prowadzi zwrótnie podmiot ku zobiektywizowanemu poważaniu siebie, które staje się przekonaniem. W obrębie przekonań stykają się wszak ze sobą „etyczno-moralne przedmiotowości działania i podmiotowość sprawcy” (tamże, 488). Okazuje się przeto, że podmiot przysądzenia jest również podmiotem przekonań (tamże, 484–492; *Drogi rozpoznania*, 93–98).

Ogólna prezentacja Ricoeurowskiej teorii dyskursu, poszerzona o ukazanie semantycznych właściwości swoistej grupy tekstów, tj. poetyckich, doprowadziła nas do punktu, w którym staje się możliwa jej dalsza szczegółowa aplikacja. W świetle najogólniejszych dotychczasowych ustaleń, hermeneutyczna struktura rozumienia odzwierciedla się w znaczącym zdarzeniu, które polega na tym, iż ktoś mówi coś do kogoś o czymś. Zwrotne oddziaływanie tekstowych określników rozumienia siebie przez podmiot dyskursu zostaje wzbogacone o innowacyjne efekty semantyczne wskutek objęcia tą strukturą wypowiedzi metaforycznych oraz opowieści, zarówno historycznych, jak i fikcyjnych. W rezultacie tego poszerzonego o poetyckie znaczenia wpływu, którego szczytowym momentem jest akt lektury, podmiot pojmuje samego siebie w kategoriach tożsamości typu narracyjnego. Rozumienie to, nie będąc etycznie neutralnym, czyni zeń podmiot przysądzenia działań, odpowiedzialności

⁹⁰ W świetle stanowiska Ricoeura odróżnia się on od poziomu moralności, na którym dokonuje się konfrontacja subiektywnego dążenia do życia dobrego z wymogiem uniwersalizacji, płynącym ze strony norm działania (np. prawa, kodeksów etyki zawodowej itp.) – a także od poziomu praktycznej mądrości, gdzie dochodzi do zastosowania owych norm w moralnym osądzie sytuacyjnym pod kuratelą dążenia etycznego. Dalej powracam do tego rozróżnienia.

za nie i wartościujących je przekonań. Nowe, a zarazem jeszcze bardziej specyficzne pole problemowe otwiera się wraz z pytaniem o to, jak wśród tych ostatnich plasują się przekonania religijne.

ROZDZIAŁ 3

Dyskurs biblijny jako poetycki dyskurs religijnych przekonań

W rozdziale drugim przedstawiłem Ricoeurowską teorię dyskursu ze szczególnym uwzględnieniem jej zastosowania do dyskursu poetyckiego, tzn. takiego, w którym dochodzą do głosu rozmaite efekty znaczeniowego nowatorstwa. Analiza semantyczna, retoryczna (pragmatyczna) i hermeneutyczna struktury wyrażającej to, iż ktoś mówi coś do kogoś o czymś, pozwoliła na wprowadzenie pojęcia przekonania, związanego z podmiotowym komponentem owej struktury. Obie koncepcje – dyskursu (zwłaszcza poetyckiego) i przekonania – zostaną obecnie poddane jeszcze bardziej swoistej aplikacji w odniesieniu do sfery religijnej. Podstawowym zadaniem, które podejmuje bieżący rozdział, jest dookreślenie specyfiki tego zastosowania i jego konsekwencji. Badane tutaj następstwa religijnej „regionalizacji” hermeneutyki dotyczą zarówno kwestii semantycznych, jak i hermeneutycznych: funkcjonowania ogólnych jej kategorii w węższych ramach, zakreślonych przez judeochrześcijański dyskurs biblijny, oraz rozumienia siebie przez podmiot religijnych przekonań, czyli kształtu jego narracyjnej tożsamości. W związku z eksplorowanym tu, szczegółowym zastosowaniem filozoficznej hermeneutyki należy podkreślić dwa istotne przejścia, które ono generuje. Pierwsze dotyczy aplikacji kategorii ogólnej teorii interpretacji do tekstów biblijnych. Drugie natomiast zachodzi na płaszczyźnie pojęć antropologicz-

nych, wraz z odwołaniem się do religijnej wykładni koncepcji sumienia, która dla filozofii pozostaje aporetyczna. Obydwa te przejścia, co należy mocno podkreślić za Ricoeurem, mają charakter pewnych możliwości, które wprowadzie wzbogacają czysto filozoficzny dyskurs i „poetycko” usuwają jego aporie, lecz w konsekwencji nadmienionej „regionalizacji” coraz dobitniej stawiają też pytanie o jego uniwersalność. Z kolei wybór przykładu stanowiącego przedmiot poniższych analiz, tj. ograniczenie ich do tekstu Biblii, wynika głównie z preferencji badawczych samego autora *Krytyki i przekonania* i jest podyktowany charakterem dostępnego materiału, pozwalającego na opracowanie wybranego tematu.

Tytułem rozważań przygotowawczych, wypada wszelako doprecyzować drugie, obok dyskursu, kluczowe pojęcie: przekonania⁹¹, które dotychczas w mniejszym stopniu było przedmiotem naszej uwagi. Jego Ricoeurowskie określenie zostanie uwyraźnione na tle kilku wybranych ujęć spotykanych w polskiej literaturze przedmiotu.

Stosownie do przyjętej tu strategii obiektywizującej krytyki, rozpoczynamy od podejść analitycznych. Dla Bohdana Chwedeńczuka, zgodnie z jego czysto empirystycznym i behawiorystycznym podejściem, przekonania religijne to wyrażane w zdaniach i zachowaniach wierzenia, dotyczące istnienia bóstw i ich związków ze światem, bądź też obrazy przenieszone przez zdania poznawczo bezsensowne, z którymi to obrazami wiąże się pewne formy oddawania czci przedmiotom wierzeń (Chwedeńczuk 2000, 7–8, 148–149). Jan Woleński z kolei charakteryzuje przekonanie w ogóle jako „treściowo określony stan mentalny, ujawniający się poprzez stosowne zachowania” (Woleński 2004, 40). Jest ono „nastawieniem propozycjonalnym” (ang. *propositional attitude*), niezależnym od faktycznego stanu rzeczy. Natomiast uzasadnione przekonanie, spełniające podwójny warunek: podmiotowego przekonania i intersubiektywnie ważnego uzasadnienia, jest składową klasycznej koncepcji wiedzy, uzupełnionej o warunek prawdziwości stwierdzanego stanu rzeczy (tamże, 39–59). Według Mariana Przełęckiego przekonanie łączy w sobie dwa czynniki: wewnętrz-

⁹¹ Uczyniłem to już wstępnie w pierwszym rozdziale niniejszej pracy, gdzie ukazałem, w jaki sposób epistemiczna modalność poświadczenia w obszarze mądrości praktycznej przyjmuje właśnie postać przekonania.

ny stan przeświadczenia o czymś oraz akt uznania, stwierdzający faktyczność owego przedmiotu przeświadczenia. Przeświadczenie podlega przy tym stopniowaniu, podczas gdy jego uznawanie jest dychotomiczne (Przełęcki 2002, 82). Zdaniem Witolda Marciszewskiego przekonanie to tyle, co uznany lub wydany sąd, natomiast jego racjonalność (czyli kwalifikacja do asercji) wymaga przynajmniej tego, by nie zawierał on więcej informacji niż odnośny stan rzeczy (Marciszewski 1972, 21–22, 166–167). Wreszcie, w duchu tradycji bliższej już filozofii refleksyjnej, Karol Tarnowski wyróżnia wśród analogatów wiary tzw. mocne przekonania, czyli „mocno zinterioryzowane poglądy na temat wartości, a także zasadniczych orientacji filozoficznych i społecznych” (Tarnowski 2005, 48). Od „odpowiedzialnych poglądów” – innego analogatu wiary – różni je nade wszystko treść, która w przypadku poglądów dotyczy spraw zasadniczo dostępnych wiedzy. Słabością tak pojętych przekonań jest, według cytowanego autora (za Marcellem), dogmatyczne traktowanie (subiektywne i projektująco-obiektywne „zamrażanie”) wypracowanych w ich ramach idei (tamże, 40–41, 45–46, 48). Jeśli Tarnowski w przytaczanej książce modeluje swoje rozróżnienia na Marcelu i Newmanie, to do tego ostatniego odwołuje się inny jeszcze autor, Józef Bremer. Uznaje on, za Newmanem, przyświadczenia religijne za realne, tzn. za sądy o faktach (psychicznych) w tym (nieformalnym) sensie, że „charakteryzują się bezwarunkowością i skłaniają do działania. Są (...) zawsze pewnym «tak» osoby” (Bremer 2018, 179). Przekonania (tj. przyświadczenia) religijne mają charakter racjonalny, ale są wolne od naukowych założeń dotyczących dociekań empirycznych i dowodzeń logicznych, a nadto nie dopuszczają wątpliwości. Korzystają z rozmaitych wnioskowań, w tym nieformalnych, lecz zasadniczo bazują na osobistym doświadczeniu i mają rys przeżyciowy. Stanowią rodzaj całościowego zaangażowania i wiążą się z decyzją i działaniem. Bliżej im do przekonań potocznych niż naukowych (tamże, 188–190, 194–195).

Powyższe, wybrane charakterystyki pojęcia przekonania pozwalają na wyodrębnienie przynajmniej jednej wspólnej ich cechy: wszystkie one łączą w sobie aspekt podmiotowy z przedmiotowym. Najbliższa stanowisku Ricoeura jest wszakże propozycja Tarnowskiego, przy czym francuski hermeneuta podkreśla rolę czynnika krytycznego (argumen-

tacji), działającego w obrębie samych przekonań i tworzącego z nimi relację dialektyczną. Tym samym uwzględnia uwydatnioną przez Marcela i Tarnowskiego słabość przekonań. Natomiast istotnego uzupełnienia dostarcza także akcentowane przez Bremera, a implikowane przez przekonania, całościowe zaangażowanie i skierowanie ku działaniu, jak również praktyczny charakter racjonalności religijnych przyświadczeń, obecne też u francuskiego myśliciela.

Ricoeur nie przeciwstawia sobie pojęć przekonania i krytyki, lecz opowiada się za istnieniem między nimi – w rozmaitych obszarach poszukiwań i na rozmaitych płaszczyznach – „subtelного spłotu” czy „związku” (*Krytyka i przekonanie*, 9, 199). Jest tak na polu kultury w ogólności, tak też rzecz się przedstawia w filozofii, która nie stanowi czystej krytyki, ale nawiązuje również do porządku przekonań jako źródeł myślenia. Podobna prawidłowość zachodzi w odniesieniu do sfery religijnej, z uwzględnieniem wszelako zgłoszonego uprzednio zastrzeżenia „regionalizacji” i specyfikacji dyskursu w następstwie takiego zastosowania. Zasadne wydaje się zatem następujące pytanie: czy w praktyce filozoficznej refleksji ów związek przekonania i krytyki nie oznacza utraty autonomii ze strony filozofii? Co bowiem znaczy wspomniany „spłot”? Ricoeur wyjaśnia to tak: chodzi o „wzięcie w nawias” przekonań (w rozważanym przypadku – związanych z wiarą biblijną), które mogą wszelako pozostawać czynne na poziomie głębokiej motywacji zainteresowania daną problematyką. Jednakowoż to „ujęcie ich w nawias” wyłącza ich rolę na płaszczyźnie filozoficznej argumentacji, która nie może implikować jakiegokolwiek stroniczości u odbiorcy czy interlokutora wobec treści przekonań (tu: wiary biblijnej). Pociąga to za sobą „agnostyczne zawieszenie” ich faktycznego użycia, czyli nieuznawanie ich jako założeń bądź argumentów w dyskursie filozoficznym (*O sobie samym*, 42–45; Bouchindhomme, Rochlitz 1990, 211–212)⁹². Przekonania mogą zatem pełnić funkcję co najwyżej niefilozoficznych źródeł filozofii w tym sensie, że dają do myślenia coś,

⁹² W cytowanej pracy zbiorowej Ricoeur tak odpowiada jednemu ze swoich krytyków: „Wiara w Boga Biblii nie należy do założeń moich dociekań filozoficznych. A to dlatego, że nie ma ona statusu filozoficznego założenia” (Bouchindhomme, Rochlitz 1990, 211).

co może ewentualnie stać się przedmiotem autonomicznej refleksji filozoficznej (*Lectures* 3, II, 278–280; *L'herméneutique biblique*, 101–110; *Życie aż do śmierci*, 100–101).

Jako tak pojęte źródła filozofowania, przekonania wchodzą w dialektyczny związek z argumentacją. Włączone w ten sposób w dyskurs, nie prowadzą jednakże do teoretycznych rozwiązań kwestii problematycznych (co stanowiłoby *de facto* heteronomizację dyskursu filozofii), lecz jedynie do rozstrzygnięć praktycznych. Owa dialektyka jest podyktowana wymogiem krytyki, zgodnie z którym „natarczywość przekonania musi być nieustannie uzgadniana z ascetyzmem argumentu” (Abel, Porée 2009, 31). W tej dialektycznej relacji chodzi z jednej strony o uniknięcie zgubnej alternatywy pomiędzy naukową wiedzą a dowolnymi mniemańmi, a z drugiej strony o równoważenie szacunku dla dyskusji z poczuciem tego, co nie do przyjęcia. W tym sensie argumentacja funkcjonuje jako instancja krytyczna w łonie przekonań, a nie w przeciwstawieniu do nich (tamże, 31–33; *O sobie samym*, 479–482).

Dokonane tu wstępne przybliżenie obszaru, na którym Ricoeur stosuje pojęcie przekonania, umożliwia przejście już wprost do badania kwestii religijnej, a dokładniej: biblijnej „regionalizacji” ogólnych kategorii filozoficznej hermeneutyki i następstw takiego zastosowania. Zadanie to realizuję w trzech fazach. Najpierw rozpatruję w ogólnych kategoriach stosunek hermeneutyki filozoficznej do biblijnej. Następnie analizuję hermeneutyczne ukonstituowanie biblijnej wiary, śledząc specyfikę religijnego dyskursu Biblii. Wreszcie skupiam się na zagadnieniu podmiotowości uformowanej w wyniku konfrontacji świata czytelnika ze światem biblijnym.

3.1. STOSUNEK HERMENEUTYKI FILOZOFICZNEJ DO HERMENEUTYKI BIBLIJNEJ

Fundamentem zastosowania ogólnej hermeneutyki tekstu w ujęciu Ricoeura do tekstów biblijnych jest teza o poetyckim charakterze pierwotnych form języka religijnego, teza uzasadniana przez autora *L'herméneutique biblique* na przykładzie dyskursu Biblii (*Nazwać Boga*, 66–68; Amherdt 2004, 218). Rozważania zawarte w bieżącym i następnym

podrozdziale zdają sprawę z owego uzasadnienia. Wstępnie zauważmy, iż rękojmą uznania odpowiedniości pomiędzy dyskursem poetyckim i religijnym jest takie semantycznie nowatorskie funkcjonowanie każdego z nich, poprzez które ujawniają one czy wręcz objawiają (w sensie wolnym od konfesyjnych konotacji) nowe sposoby bycia w świecie. Tym samym obydwa umożliwiają twórcze wypowiedzenie nieznanych modalności orientacji w świecie, projektowanych przez „objawienie” w sensie węższym, które traktuje się tutaj jako synonim „dyskursu religijnego”⁹³ (*Écrits et conférences* 2, 244–248). Wyjaśnienia w sformułowanej wyżej tezie wymaga też zwrot „pierwotne formy języka religijnego”, które cechuje właśnie poetyckość w wyłuszczonej tu znaczeniu. Dalszy ciąg refleksji pokaże, o jakie konkretnie formy chodzi. Na obecnym etapie wystarczy podkreślić, że mamy tu na myśli sposoby organizacji biblijnego dyskursu, bliskie temu, co w krytyce literackiej określa się mianem „gatunków”. Jako takie, odróżniają się one od spekulatywnych twierdzeń drugiego stopnia, spotykanych w dociekaniach teologicznych⁹⁴ (*La philosophie et la spécificité*, 15–16).

Ricoeur odnotowuje trzy założenia, które fundują badanie relacji pomiędzy hermeneutyką filozoficzną a biblijną. Pierwsze z nich dotyczy samej możliwości filozoficznej identyfikacji wiary religijnej na podstawie języka, w którym się ona wyraża, tzn. poprzez wyodrębnienie szczególnej modalności dyskursu, z jaką mamy do czynienia w tym przypadku. Pociąga to za sobą uznanie przez francuskiego hermeneutę zasadniczej tekstualności wiary biblijnej. Po drugie, w całym referowanym przedsięwzięciu zakłada się sensowność religijnego dyskursu – przynajmniej dla wspólnoty dzielącej daną wiarę, tak iż ów dyskurs służy jej rozumieniu przez samą siebie i przez innych. Ma on status swoistej „gry językowej”, którą rządzą wewnętrzne reguły. Trzecim założeniem jest

93 Stosunek między objawieniem w niereligijnym sensie a objawieniem biblijnym określa Ricoeur jako relację odpowiedniości, w której pierwsze z nich nie zawiera drugiego; relacja ta jest równoważna stosunkowi hermeneutyki filozoficznej do biblijnej (*Écrits et conférences* 2, 247–248).

94 Wprowadzenie rozróżnienia – na bazie odmiennych reguł syntaktycznych – religijnego języka żywej wiary i systematycznego języka teologii proponuje np. Ferré 1970, 173–178.

prawdziwościowe roszczenie dyskursu religijnego. Niemniej jednak w grę wchodzi tutaj wartość prawdy, której kryterium nie stanowi ani weryfikacja, ani falsyfikacja: nie definiuje jej zatem korespondencja, lecz odsłanianie czy ujawnianie (fr. *manifestation*) nowych wymiarów rzeczywistości (Stróżewski 2013, 100, 326–329). Dlatego też bliskie Ricoeuowi stają się poszukiwania takich autorów, jak Ian Ramsey i Frederick Ferré (*La philosophie et la spécificité*, 13–14; *Nazwać Boga*, 61–63). Z racji wagi ich wpływu na francuskiego hermeneutę poświęcimy im nieco uwagi.

3.1.A. SENSOWNOŚĆ RELIGIJNEGO DYSKURSU WEDŁUG IANA RAMSEYA I FREDERICKA FERRÉGO

Ferré w swoim badaniu sensowności języka religijnego akcentuje wielowymiarowość logiki tego języka i płynącą stąd użyteczność komplementarnego traktowania różnych doń podejść: syntaktycznego, semantycznego i hermeneutycznego. Język religijny dostarcza pośredniego rozumienia rzeczywistości za pomocą bogatego znaczeniowo modelu, który wyraża wezwanie do egzystencjalnej odpowiedzi (jak np. model osobowy w teizmie) (Ferré 1970, 169–189). Zdaniem tegoż autora problem języka religijnego okazuje się nierozstrzygalny na gruncie czysto weryfikacyjnych analiz, które należy z tej racji uzupełnić dochodzeniem tropiącym inne niż poznawcze, mianowicie emotywne i performatywne funkcje tego języka. Zawierają one wszelako element poznawczy za sprawą tzw. źródłowych wyobrażeń (ang. *ultimate images*), odsyłających do ludzkiego doświadczenia. Ponadto język religijny, według Ferrégo, pełni także funkcje heurystyczne w stosunku do niereligijnych wymiarów świata, kształtując pewne fundamentalne sposoby jego widzenia. Jednocześnie, dzięki „źródłowym wyobrażeniom”, dyskurs religijny staje się narzędziem innego widzenia tego, co jest (Furtak 2001, 100–105).

Z kolei w poglądach Ramseya na sensowność języka religijnego trzy pojęcia mają znaczenie kluczowe: (kosmiczne) odsłonięcie (ang. *disclosure*, *cosmic disclosure*), modele i kwalifikatory. Odsłonięcie jest zapośredniczonym przez potoczne doświadczenie, niewolitywnym uchwyceniem przez podmiot czegoś „więcej” niż jedynie obserwowalne dane tegoż doświadczenia. Podstawową formą owego „więcej” jest podmiotowa

samoświadomość („ja”), ale może je stanowić również osobowe spotkanie, jakieś wyzwanie moralne bądź wrażenie estetyczne czy znów ujawnienie się pewnej całości lub konkretności. Za pośrednictwem tych form dokonuje się odsłonięcie ściśle religijne – kosmiczne – i dotyczy ono rzeczywistości jako całości, bez jej przedmiotowego czy zakresowego ograniczania. Jest sytuacją, w której w sposób zapośredniczony zachodzi odniesienie do Boga. Łączy ona w sobie jakieś dziwne czy niezwykłe rozpoznanie i totalne zaangażowanie. Praktycznie każde odsłonięcie może stać się odsłonięciem kosmicznym, na drodze poszerzania i rozwijania częściowych ujęć przedmiotowych. Językowym odzwierciedleniem zapośredniczonego charakteru doświadczenia religijnego są trzy typy wyrażań stosowanych w odniesieniu do Boga, który jako ich desygnat integruje odmienne opisy rzeczywistości: 1) wyrażenia negatywne (np. „niezmienny”); 2) pozytywne, lecz niejawnie związane z odsłonięciem (np. „doskonały”); 3) złożone i wyrażnie wskazujące na pośredniość odsłonięcia (np. „nieskończenie dobry”). Właśnie na użytek tej trzeciej grupy wyrażań Ramsey wprowadził rozróżnienie modeli i kwalifikatorów. Model (tutaj: „dobry”) ustanawia odniesienie do jakiegoś obserwowalnego elementu świata, który pośredniczy w odsłonięciu. Natomiast kwalifikator (tu: „nieskończenie”) jest operatorem dookreślającym model, dostarczającym wskazówki co do sposobu rozwijania modelu tak, aby doprowadzić do odsłonięcia. Kwalifikator modyfikuje zatem znaczenie modelu, zaczerpnięte pierwotnie z potocznego użycia. Jednak samodzielnie nie gwarantuje on niezawodnego osiągnięcia pożądanej modyfikacji znaczeniowej, do której pozwala dotrzeć jedynie samo zajęcie odsłonięcia (Bomert 2011, 130–145; Ramsey 1971, 202–218; Furtak 2001, 114–117; Kiliszek 1983, 112–136).

3.1.B. RELACJA WZAJEMNEGO PODPORZĄDKOWANIA

Ricoeurowski problem wzajemnego stosunku do siebie dwóch hermeneutyk – filozoficznej i biblijnej – opiera się na wymienionych wyżej założeniach: 1) językowości (tekstualności) i poetyckości religijnej wiary; 2) sensowności odpowiadającego jej dyskursu i 3) jego prawdziwościowych roszczeń, a nadto na przyjęciu zapośredniczonego charakteru tego ostatniego, na modłę koncepcji Ferrégo i Ramseya. Francuski herme-

neuta następująco streszcza osiowe momenty funkcjonowania religijnego dyskursu:

Pismo odrywa go od skończonego horyzontu jego autorów i pierwszych odbiorców. Styl wielkich gatunków literackich nadaje mu zewnętrzny charakter dzieła. Domniemana w każdym tekście intencja referencyjna otwiera księgę na świat, świat biblijny, albo raczej na rozliczne światy rozpostarte przed księgą przez opowieść, proroctwo, pouczenie, mądrość, hymn. Propozycja świata, który w języku biblijnym nazywa się nowym światem, Nowym Przymierzem, Królestwem Bożym, jest „sprawą” biblijnego tekstu, rozpostartą przed nim. Wreszcie – i przede wszystkim – odniesienie do „sprawy” biblijnego tekstu dokonuje się pośrednio, po zawieszeniu dyskursu opisowego, dydaktycznego, informacyjnego. To obalenie odniesienia do przedmiotów naszego użytku pozwala ukazać się światu naszego pierwotnego zakorzenienia. W końcu tak jak świat poetyckich tekstów toruje sobie drogę poprzez zgłiszcza wewnątrzświatowych przedmiotów codziennej rzeczywistości i nauki, tak nowe bycie, projektowane przez biblijny tekst, toruje sobie drogę poprzez świat powszedniego doświadczenia i wbrew zamknięciu tego doświadczenia. Możliwość projektowania tego świata jest możliwością zerwania i otwarcia. (*Écrits et conférences 2*, 246)

Mając na uwadze ten autorski szkic, możemy przejść do dalszych uściśleń stosunku dyskursu religijnego i filozoficznego. Obustronna relację hermeneutyki filozoficznej i biblijnej wyraża fundamentalna i ważna teza o ich wzajemnym zawieraniu się i podporządkowaniu. O ile pierwsza z nich podporządkowuje sobie drugą jako „regionalne”, swoiste, bo religijne zastosowanie szeroko obowiązujących kategorii filozofii interpretacji (poprzez wcześniejsze ich wykorzystanie w dyskursach poetyckich), o tyle hermeneutyka biblijna ujawnia tak daleko idącą specyfikę w aplikacji owych ogólnych kategorii, iż czyni z filozoficznej teorii interpretacji swoje własne narzędzie (*Nazwać Boga*, 47–48). Właśnie to twierdzenie trzeba poniżej wykazać w szczegółach, studiując kolejno główne kategorie hermeneutyki tekstu w rozpatrywanym tu ich „regionalnym” zastosowaniu. Kategorie, które bierzemy w tym miejscu pod uwagę, to kolejno: formy dyskursu, mowa i pismo, świat tekstu i przyswojenie (rozumienie siebie).

Pierwszą z nich stanowią więc nadmienione już „formy” dyskursu. W przypadku Biblii chodzi o te sposoby jego organizacji, które określa się mianem „opowieści”, „wyroczni prorockich”, „tekstów prawodawczych”, „przysłów”, „hymnów”, „modlitw”, „formuł liturgicznych”, „powiedzeń mądrościowych”, „przypowieści” itp. Zdaniem Ricoeura, inspirującego się w tym zakresie m.in. poszukiwaniami Gerharda von Rada (Rad 1986, zwł. 92–110), zachodzi ścisła współzależność pomiędzy tak rozumianymi formami biblijnego dyskursu i skorelowanym z każdą z nich stylem czy też modalnością wyznania wiary, czyli „nazywania Boga”. Co więcej, zestawienie tych różnych form dyskursu w pary w rozmaitych konfiguracjach skutkuje swoistymi napięciami po stronie religijnego przekazu, kształtując jego ogólne znaczenie. Wreszcie znaczenie to otrzymuje dodatkowe określenie od całościowego układu korpusu literackiego Biblii. W toku całej tej analizy autorowi *Krytyki i przekonania* przyświeca myśl, że to „właśnie nazywanie Boga przez teksty biblijne wyszczególnia to, co religijne, wewnątrz tego, co poetyckie” (*Nazwać Boga*, 68).

Najbardziej charakterystyczny i eksploatowany przez francuskiego hermeneutę przykład stanowi opowieść⁹⁵ (lub kronika). W tym wypadku „okazuje się, iż dlatego mówi się coś swoistego, niepowtarzalnego o Jahwe i o Jego stosunkach z Izraelem, Jego ludem, że mówi się to w formie opowiadania, opowieści, która oznajmia wyzwolenie wydarzenia z przeszłości” (tamże, 49). To, co Biblia mówi o stosunkach Boga z ludźmi, jest m.in. zapośredniczone przez zbiory legend czy sag, uporządkowane w znaczące koleje wypadków i tworzące jedyną opowieść, rozgrywającą się wokół jakiegoś centralnego wydarzenia, które ma zarazem wagę historyczną i znaczenie religijne, konfesyjne⁹⁶ (np. wyjście z Egiptu, namaszczenie Dawida na króla). Z tą narracyjną formą religij-

⁹⁵ Ów priorytet narracji wynika z jej roli względnego porządkowania biblijnej polifonii w nietrwałą analogiczną jedność, odsyłającą do głównego Działającego, oraz z uhistoryczniania przez nią pozostałych form religijnego dyskursu Biblii (Amherdt 2004, 231).

⁹⁶ To dlatego wypracowany przez Ricoeura status opowieści jako uniwersalnego pośrednika i odpowiadającej jej tożsamości, gdzie integruje się elementy historyczne i czysto twórcze, dobrze nadają się do analizy narracyjnych form biblijnego dyskursu.

nego dyskursu Biblii łączy się ściśle wyznanie wiary w Boga Jahwe jako Bohatera i Sprawcy wyzwolenia: głównego Działającego w historii, którą konstituują Jego wyzwolicielskie czyny. Przekraczają one jej zwykły bieg i stanowią wydarzenia założycielskie dla interpretującej je wspólnoty wierzących. Analogicznie do starotestamentalnych opowiadań o wyzwoleniu funkcjonują nowotestamentowe opowieści o zmartwychwstaniu (tamże, 49–50, 70–71; *La philosophie et la spécificité*, 18–19).

Inną specyfikę przejawiają wyrocznie prorockie. Ich swoistość dochodzi do głosu już na poziomie gramatycznym: narracyjnej dominacji trzeciej osoby („On”) przeciwstawia się podwójne „Ja” prorocтва, tj. głos Innego ukryty za głosem prorockim. Kerygmaticzna zawartość tej formy biblijnego dyskursu, czyli treść sprzężonego z nią wyznania wiary, wskazuje z jednej strony na groźbę „dnia Jahwe”, z drugiej zaś – na nowy początek jako możliwą perspektywę przyszłości; coś, co nastąpi po tym nieuchronnym zagrożeniu, które oznajmia wyrocznia, czy też po gwałtownym przerwaniu upamiętnianej historii zbawczych interwencji Boga. Krótko mówiąc: „Bóg Wyjścia musi się stać Bogiem Wygnania, jeśli ma pozostać Bogiem przyszłości, a nie jedynie Bogiem wspomnienia” (*Nazwać Boga*, 50; także 71–72; Amherdt 2004, 237–239).

Trzecią z rozważanych przez Ricoeura form religijnego dyskursu stanowią przepisy Prawa, a nade wszystko Tora. Za ich pośrednictwem Bóg jest określany jako Autor czy Dawca Prawa. Zarazem odbiorca prawnych nakazów zostaje w tym sposobie nazywania oznaczony jako „ty” skorelowane z ich Dawcą. W konsekwencji „ty” adresata Prawa staje się odpowiedzialnym „ja” (*Nazwać Boga*, 72–73).

Natomiast dyskurs biblijnej mądrości z jednej strony nazywa Boga jako Tego, którego darem jest sama owa mądrość. Z drugiej strony czyni to w kontekście cierpienia, zwłaszcza niesprawiedliwego. Stąd do swoistości tego nazywania należy raczej ukrycie Boga za bezosobowym i anonimowym biegiem rzeczy. Na czoło wysuwa się Jego niezrozumiałość, milczenie i nieobecność, niekiedy zaś dochodzi do Jego utożsamienia z upersonifikowaną do pewnego stopnia Mądrością (tamże, 73; *Écrits et conférences* 2, 218–222).

Ostatnią z rozważanych przez Ricoeura form religijnego dyskursu Biblii, która we właściwy dla siebie sposób nazywa Boga, jest hymn wy-

stępujący w trzech odmianach: pochwalnej, błagalnej oraz dziękczynnej. Cechę wyróżniającą jego konfesyjny rdzeń stanowi nazywanie Boga jako „Ty”, które jest „Ty” adresata pochwały, błagania bądź dziękczynienia. Do Niego zwraca się ludzkie „ja” osadzone w świecie i w historii, stając się przez to partnerem dialogu, czyli „ty” dla Boskiego „Ty”, wyrażające się w apostrofie, inwokacji (*Nazwać Boga*, 73–74; *Écrits et conférences* 2, 223–225; Amherdt 2004, 250)⁹⁷.

Tytułem rekapitulacji należy odnotować, iż skończone dzieło, jakim jest Biblia, ustrukturuwane przez akt zamknięcia kanonu⁹⁸, stanowi ograniczoną przestrzeń interpretacyjną, w której Boga nazywa się rozmaicie: w różnych dyskursach tworzących polifoniczną konstelację. Jak dopiero co pokazano, „wyznanie wiary, które wyraża się w biblijnych dokumentach, jest wprost modulowane przez formy dyskursu, w których się wyraża”, tak iż „to, co się tu oznajmia, jest każdorazowo określane przez formę oznajmiania” (*Écrits et conférences* 2, 227–228). Pełny sens słowa „Bóg” staje się dostępny jedynie w rezultacie obiegu całego wielogłosowego układu pierwotnych modalności biblijnego języka. Właśnie owo podporządkowanie sobie form religijnego dyskursu przez treść wyznania wiary wyraża na poziomie struktur dzieła, którym jest Biblia, sygnalizowane i znamienne odwrócenie relacji między hermeneutyką filozoficzną i biblijną, wskutek czego ta druga czyni z pierwszej własne narzędzie (*Nazwać Boga*, 50–51, 74; *La philosophie et la spécificité*, 19–20, 24; Amherdt 2004, 248–251).

Zastosowanie kolejnych kategorii ogólnych – mowy i pisma – do języka Biblii wydobywa wprawdzie na światło hermeneutyczną pozycję tego

⁹⁷ Nietrudno zauważyć, iż bierze się tu pod uwagę głównie starotestamentalne formy wyznania wiary, tj. nazywania Boga. Niemniej jednak, zdaniem autora *L'herméneutique biblique*, Nowy Testament przedłuża to nazywanie, które umieszcza w centrum Jezusowego orędzia i bez którego pozostaje niezrozumiały: „«królestwo», o którym naucza Jezus, jest królestwem Boga, (...) zmartwychwstanie jest aktem Boga i (...) Jezus historii (...) jest interpretowany przez wierzącą wspólnotę jako «człowiek określony w swej egzystencji przez Boga, którego obwieszcza»” (*Miłość i sprawiedliwość*, 94; *Nazwać Boga*, 77–79).

⁹⁸ Do badania znaczenia tego aktu jeszcze powrócimy w dalszej części książki. W tym miejscu wystarczy zaznaczyć, że dla Ricoeura plasuje się on pomiędzy przypadkowością historii tekstu a niedowolnym uznaniem przez wspólnotę wierzących nasycenia pewnej sfery znaczeń (*Nazwać Boga*, 51; *La philosophie et la spécificité*, 20).

ostatniego, ale nie przesądza o swoistości biblijnego dyskursu na tle jego odmian pozabiblijnych, stąd może być tutaj potraktowane skrótowo. Otóż, hermeneutyczna sytuacja chrześcijańskiego głoszenia wyraża się w konstytutywnym dlań związku mowy i pisma. Więż ta przybiera postać łańcucha w dwóch wariantach: mowa – pismo – mowa lub pismo – mowa – pismo. W pierwszym przypadku pismo pośredniczy między dwiema okolicznościami głoszenia żywego słowa, jak np. teksty Ewangelii pomiędzy orędem pierwotnego Kościoła a tym proklamowanym współcześnie. W przypadku drugim żywa mowa pełni funkcję pośrednika między dwoma pismami, jak np. Jezusowe i apostołskie głoszenie nauki, interpretujące Stary Testament (tytuły chrystologiczne, figuratywność oraz typologiczność języka itp.), a następnie utrwalone w Nowym. Owa hermeneutyczna pozycja chrześcijańskiego orędzia stanowi warunek możliwości tradycji pojmowanej jako przekaz jakiegoś przesłania. Natomiast wprowadzony przez pismo moment ustanawiania dystansu stawia w centrum tego przekazu „sprawę” czy świat tekstu, oddalone od pierwotnych uwarunkowań zapisu (*Nazwać Boga*, 52–53).

I dopiero „regionalne”, poetycko-religijne spożytkowanie tej ogólnej kategorii świata tekstu ponownie uwidacznia złożoność wzajemnego stosunku dwóch hermeneutyk: filozoficznej i biblijnej. Dla obu jest to kategoria kluczowa, której służą albo na której bazują pozostałe kategorie teorii interpretacji. Gdy się bierze za oś rozważań świat tekstu, początkowo hermeneutyka biblijna jawi się jako szczególny przypadek ogólnej hermeneutyki filozoficznej. Potwierdza to poczwórne zastosowanie rzeczzonej kategorii do dyskursu Biblii: 1) zobiektywizowane pośrednictwo biblijnej propozycji świata pomiędzy strukturalnym wyjaśnianiem sensu tekstów i egzystencjalnym rozumieniem siebie; 2) biblijny świat jest nośnikiem objawienia⁹⁹ możliwych sposobów „nowego bycia” w stosunku do rzeczywistości pozatekstowej; 3) kategoria świata tekstu wyraża w odniesieniu do Biblii całościowy, wielowymiarowy horyzont otwartych przez nią znaczeń, o rozmaitych aspektach (bez uprzywilejowywania któregośkolwiek): kosmicznym, historyczno-kulturowym, personalistycznym, etycznym itp.; 4) jest to pewna propozycja świata, przedkładana w efekcie

⁹⁹ Do rozważań nad filozoficznym znaczeniem tego słowa jeszcze powrócę.

dystansowania się wobec powszedniego doświadczenia: otwarcie pewnej niepochođzącej od nas możliwości pośrodku codziennej rzeczywistości (tamże, 53–56; *La philosophie et la spécificité*, 22–23).

Tak określony świat biblijnego tekstu stanowi składnik „rozszczepionej”¹⁰⁰ referencji religijnego dyskursu, utrwalonego na piśmie. Jak pokazało badanie kształtowania się sensu tego dyskursu w obiegu wszystkich pierwotnych form wyznania wiary, ściśle religijną specyfikę nadaje mu nazywanie Boga. Analizowana wcześniej wielogłosowość języka religijnego sprawia, że słowo „Bóg” funkcjonuje inaczej niż pojęcia filozoficzne, takie jak byt czy bycie. Jest tak dlatego, że „zakłada ono całościowy kontekst, tworzony przez całą przestrzeń krążenia opowieści, prorocत्व, praw, hymnów itd. Rozumienie słowa «Bóg» to podążanie za [kierunkową] strzałką sensu tego słowa”, przy czym ta ostatnia oznacza zdolność „gromadzenia wszystkich znaczeń wywodzących się z dyskursów częściowych oraz otwierania horyzontu, który wymyka się zamknięciu dyskursu” (*Nazwać Boga*, 56–57). Po przejściu od sensu do referencji, czyli od tego, co się mówi, gdy się wypowiada słowo „Bóg”, do tego, o czym się mówi, okazuje się, że słowo to wskazuje na centralny przedmiot odniesienia wszystkich prezentowanych uprzednio form biblijnego dyskursu. Wszystkie te formy zbiegają się dokładnie w tym punkcie, który tym samym staje się wskaźnikiem ich wzajemnej przynależności. Niemniej jednak kompletność sensu wymaga obiegu pełnej konstelacji tych form, wskutek czego przedmiot oznaczany terminem „Bóg” okazuje się równocześnie wskaźnikiem niepełności, niedokończenia każdej jednej i wszystkich poszczególnych modalności dyskursu wiary. Podobnie ma się rzecz ze słowem „Chrystus”, jakkolwiek całą gamę wydobytych poprzednio znaczeń włącza ono dodatkowo w obręb symbolu ofiarniczej miłości, potężniejszej od śmierci. Tym samym słowo „Bóg” uzyskuje „ciężar gatunkowy”, który je odróżnia od „bytu” czy „bycia”, ponieważ po stronie przedmiotowej obejmuje także jakościowe określenia relacji Bóg – człowiek. Właśnie owa swoistość funkcjonowania naczelnego przedmiotu odniesienia biblijnego dyskursu, zależna od sensu danego w całym

¹⁰⁰ Mowa o „rozszczepionej” referencji, gdyż, jak powiedziano wyżej, pośrednio dochodzi tu do odniesienia do świata czytelnika.

obiegu jego komponentów, sprawia, że hermeneutyka religijna podporządkowuje sobie kategorie ogólnej teorii interpretacji i ze szczególnego jej przypadku przekształca się w przypadek wyjątkowy, unikatowy (*La philosophie et la spécificité*, 24–25).

Wreszcie zastosowanie do hermeneutyki biblijnej ogólnej kategorii przyswojenia czy też rozumienia siebie w obliczu tekstu ma istotne następstwa dla dyskursu wiary. W tym miejscu zajmiemy się jedynie tymi trzema z nich, które obrazują użytek czyniony z hermeneutyki filozoficznej w relacji do węższego i specjalnego obszaru hermeneutyki religijnej. Bardziej wnikliwe badanie unikalności zastosowania kategorii przyswojenia do dyskursu biblijnego podejmiemy wraz z analizami dotyczącymi podmiotu wiary.

Pierwszą konsekwencją religijnej „regionalizacji” hermeneutycznej kategorii rozumienia siebie wobec tekstu jest językowe i interpretacyjne zapośredniczenie wiary biblijnej (*Nazwać Boga*, 58–60). Z jednej strony Ricoeur nie neguje jej aktowego, pozajęzykowego charakteru, którego świadectwem są takie (językowe!) jej określenia, jak: „ostateczna troska” (Paul Tillich), „uczucie absolutnej zależności” (Friedrich Schleiermacher), „uczucie bycia poprzedzanym w porządku słowa, miłości i istnienia” (Franz Rosenzweig), „bezw warunkowe zaufanie” (Karl Barth i Rudolf Bultmann) czy też „uczucie przynależności do ekonomii daru” (sam Ricoeur) (*Expérience et langage*, 15–16). Z drugiej jednak strony dopiero hermeneutyka pozwala wypowiedzieć ów niejęzykowy wymiar aktu wiary. Bez tego wypowiedzenia, włączającego całą interpretacyjną tradycję określeń i motywów wiary, które są rozwijane przez tekstowe propozycje nowego bycia, sam ten akt pozostałby niemy.

Drugie następstwo biblijnego zastosowania hermeneutyczno-filozoficznej kategorii przyswojenia polega na włączeniu w proces rozumienia siebie momentu krytyki złudzeń podmiotu. Jego obecność jest wynikiem konfrontacji ze światem czy „sprawą” tekstu, dzięki której może dojść do uwewnętrznienia zewnętrznej wobec podmiotu krytyki. Dzieje się to w ramach pracy dystansowania się, uskutecznianej przez odbiorcę-interpretatora i konstytutywnej dla rozumienia siebie w obliczu tekstu. O religijnej specyfice tego momentu będzie mowa szerzej w podrozdziale poświęconym podmiotowi wiary biblijnej. Tutaj napomknijmy tylko,

iz będzie miał on związek z zanikaniem „ja” i wyzuwaniem się z siebie (*Miłość i sprawiedliwość*, 95).

Ostatnią konsekwencją wykorzystania kategorii przyswojenia w rozważaniach nad dyskursem Biblii jest zaakcentowanie z kolei pozytywnego i twórczego aspektu ustanawiania dystansu w rozumieniu siebie. Uwydatnia go rola wyobraźni. To właśnie ta ostatnia, a nie wola, jest miejscem, w którym dochodzą do głosu nowe możliwości, nowe sposoby bycia, projektowane przez tekst biblijny. W tym sensie charakterystycznemu dla poematu (bo tak, według Ricoeura, należy określić pierwotne formy dyskursu wiary) dystansowaniu się w stosunku do powszedniej rzeczywistości odpowiada po stronie rozumiejącego się podmiotu dystansowanie się w wyobraźni. To w niej najpierw, przed wszelką decyzją woli, otwiera się egzystencjalna możliwość przeobrażenia, która płynie z przyznania pierwszeństwa „sprawie” czy światowi tekstu. On bowiem ukonkretnia w różnych postaciach perspektywę wyzwolenia (*Nazwać Boga*, 60).

Podsumowując nasze studium relacji wzajemnego zawierania się hermeneutyki filozoficznej i biblijnej, należy zauważyć, iż odwrócenie wyjściowego stosunku, w którym konfesyjne zastosowanie podporządkowywało się ogólnej teorii, rozciągniętej na dyskursy poetyckie, jest pochodną szczególnej pozycji, jaką w dyskursie religijnym zajmuje przedmiot odniesienia Bóg. Ta wyjątkowa pozycja, ugruntowana już w funkcjonowaniu sensu słowa „Bóg”, podnosi problem autonomii filozoficznego dyskursu, gdy wchodzi on w rolę narzędziową, i rodzi pytanie o ewentualne zaangażowanie przekonań na tym etapie pracy myślowej. Dla właściwego uchwycenia Ricoeurowskiego zamierzenia istotne jest jednak wykazanie, że nie chodzi w nim o prostą racjonalizację przekonań, lecz o możliwe, jakkolwiek swoiste zastosowanie ogólnych kategorii filozoficzno-hermeneutycznych do pewnego rodzaju tekstu, mianowicie religijnego dyskursu Biblii. W praktykowanym przez siebie podejściu do języka pierwotnych wyznań wiary Ricoeur zakłada dwie sprawy (Greisch 2001, 423; *Miłość i sprawiedliwość*, 69–74; Frye 1998). Po pierwsze, domniemywa spójność symboliki Biblii oraz rządzące nią wewnętrzne prawa organizacji i rozwoju, co upodabnia jego postępowanie do Wittgensteinowskich analiz religijnych gier językowych. Po drugie, francuski filozof zakłada możliwość czytania Biblii jako jednej Księgi: wielkiego Poematu. Docho-

dzi tu znów do głosu specjalny status aktu domknięcia kanonu pism biblijnych, który to status wymaga dalszego namysłu. Obie te uwagi prowadzą nas w kierunku kontynuacji poszukiwań swoistości religijnego dyskursu oraz dróg pogodzenia go z autonomią filozoficznego myślenia.

3.2. HERMENEUTYCZNA KONSTYTUCJA WIARY BIBLIJNEJ I SPECYFIKA RELIGIJNEGO DYSKURSU BIBLIJ

W terminologii Ricoeurowskiej hermeneutyki obecne dociekanie sytuuje się na płaszczyźnie konfiguracji biblijnego tekstu i dąży do wykrycia jej szczególnej charakterystyki, a następnie jej wpływu na efekt refiguracji po stronie potencjalnego czytelnika. Z takiego usytuowania niniejszej refleksji płynie istotna konsekwencja dla sposobu traktowania kwestii stosunku filozofii i przekonań religijnych, wyrażających biblijną wiarę. Otóż relacja ta, jak wykazałem poprzednio, sama okazuje się złożona i wysoce problematyczna, co oznacza, że nie można do niej stosować schematu (filozoficzne) pytanie – odpowiedź (wiary)¹⁰¹, gdyż funkcjonuje on w obszarze, co do którego istnieje uprzednie porozumienie. Ricoeur proponuje w jego miejsce inny, odpowiadający hermeneutycznym kategoriom konfiguracji i refiguracji. Chodzi o schemat wezwanie (ze strony tekstowego świata Pisma) – odpowiedź (czytelnika na przedkładane tekstualnie znaczenia, wyrażające jakąś koncepcję istnienia). Trafnie ilustruje go znana metafora Księgi i Zwierciadła.

Zgodnie z naszymi wcześniejszymi ustaleniami Biblia jawi się tutaj jako rezerwuár językowo zinterpretowanego doświadczenia. To językowe i interpretacyjne zapośredniczenie biblijnej wiary oznacza z jednej strony specyfikę właściwych dla niej środków wyrazu. Z drugiej strony te ostatnie zachowały się do naszych czasów jedynie za sprawą przekazu, pociągającego za sobą dalsze interpretacje oraz „pojęciowe zapośredniczenia obce wobec początkowych środków wyrazu wiary dawnego Izraela

¹⁰¹ Dodatkowo akceptacja tego schematu zakładałaby, iż odpowiedź wiary ma ten sam, spekulatywny charakter co pytanie filozoficzne: stanowi teoretyczne rozwiązanie pewnego, również teoretycznego, problemu. Takie założenie dla Ricoeura, analizującego pierwotne, nie zaś spekulatywne formy języka religijnego, jest nie do przyjęcia.

i pierwotnego Kościoła chrześcijańskiego” (*Miłość i sprawiedliwość*, 58). Wynika stąd najpierw postulat myślenia o wierze biblijnej w łączności z całą resztą teoretyczno-praktycznej kultury – postulat oparty na „nie-możliwym do odwrócenia historycznym przeznaczeniu” (tamże, 59)¹⁰². Hermeneutyczny status religijnych przekonań zawartych w Biblii implikuje następnie pewien sposób dochodzenia do tych bardziej pierwotnych czy wręcz najpierwotniejszych interpretacji. Odbyna się ono na drodze pytania wstecz, na modłę Husserla. W tym sensie francuski hermeneuta mówi o „*konfliktowym połączeniu* biblijnego dziedzictwa doświadczenia i języka z kulturowymi i filozoficznymi zapośredniczeniami, z jakich zrodziła się filozofia” (tamże, 60).

Bieżące poszukiwania mieszczą się zatem w obrębie hermeneutycznego „koła”, które od rozumienia naiwnego, poprzez wyjaśnianie, wiedzie do rozumienia krytycznego. W ramach tej struktury partnerem dialogu dla refleksji filozoficznej staje się egzegeza biblijna, która dochodzi do głosu w stadium wyjaśniania, eliminując z dyskusji teologię spekulatywną. Taki wybór oznacza, że w postępowaniu hermeneutycznym nie chodzi o żadną formę filozoficznej apologetyki religii i że nie dopuszcza ono jej dogmatycznych założeń, lecz że pisemne źródła biblijnej wiary traktuje się tutaj jak tekst pośród innych tekstów (Vincent 2008, 38). Czy jednak takie przedsięwzięcie, mimo całej ostrożności krytycznego dystansowania się, nie pociąga za sobą włączenia momentu konfesyjnej przynależności, związanego z preferencją względem określonych tekstów, skazując się tym samym na zarzut stronniczości w aspekcie filozoficznym?

¹⁰² Podobną myśl znakomicie rozwija Stróżewski (Stróżewski 2013, 150–159). A jednak stanowisko Ricoeura odbiega od poglądów polskiego filozofa, który utrzymuje, iż „powiązanie wiary chrześcijańskiej z rozumem, więcej, z jego ucieleśnieniem w myśli greckiej, jest skarbem, z którego chrześcijaństwo nie może zrezygnować. Chrześcijaństwo jest więc w swej istocie co najmniej także helleńskie, toteż wszelkie próby dehellenizacji grożą jego wykrzywieniem” (tamże, 157). Ricoeur natomiast uznaje wprowadzie ten związek i całą wynikłą z niego *Wirkungsgeschichte*, ale w duchu nieredukcyjnego zwielokrotniania potencjałów znaczeniowych, eksploruje przede wszystkim te niewykorzystane możliwości interpretacyjne (także tekstów spekulatywnych), które są najbliższe pierwotnym formom biblijnego dyskursu i które uwzględniają także efekty dziejowego oddziaływania przyjętych rozstrzygnięć (*Lectures* 3, 327–354).

Ricoeur sam dostrzega następujące założenia swojego projektu. Po pierwsze, zakłada on istnienie innego rodzaju myślenia niż dostępne w filozofii typu greckiego. Po drugie, przyjmuje się tu, iż biblijne ga-tunki literackie są właśnie nośnikami tego innego myślenia i jako takie mogą z kolei stać się nietypowym obiektem namysłu filozoficznego; nietypowym, gdyż różniącym się znacznie od „standardowych” tekstów filozoficznych, a najbardziej spokrewnionym z dyskursem poetyckim. Trzecie założenie dotyczy specjalnej relacji między wybranymi tekstami a odczytującą i interpretującą je wspólnotą bądź wspólnotami. Ich wzajemny stosunek przybiera kształt nowego „koła” hermeneutycznego, które formuje tożsamość narracyjną: „interpretując Pisma, dana wspólnota interpretuje samą siebie. Powstaje tu coś w rodzaju wzajemnego wybrania między tekstami uważanymi za założycielskie i wspólnotą” (*Myśleć biblijnie*, 13). A jednak relację tę charakteryzuje asymetria „między słowem, które poucza z mocą autorytetu, a tym, które odpowiada z wdzięcznością” (tamże, 14; także 12–14). Faktycznie więc to ostatnie założenie ogniskuje w sobie trzy problemy składowe: autorytetu wybranego Pisma, zaangażowania wiary w tym preferencyjnym wyborze oraz przypadkowości takiego wyboru uprzywilejowanych świadectw pisemnych. Przyjrzyjmy się pokrótce tym problematycznym komponentom.

Przyjęcie owego trzeciego założenia *in extenso* jest, według Ricoeura, podyktowane nade wszystko „przypadkiem biologicznym, geograficznym i kulturowym”. Może wszelako przemienić się „w dobrowolnie przyjęte przeznaczenie” (*Miłość i sprawiedliwość*, 61) dla tego, kto podejmuje drogę pewnego zakładu i ryzyka. Ryzyko to polega na „pozytywnej odpowiedzi, w taki lub inny sposób, na pozbawione przymusu wezwanie pochodzące z obszaru symbolicznego określonego przez kanon biblijny, żydowski i chrześcijański” (tamże, 62). Chodzi o odpowiedź na wezwanie płynące raczej z tego kanonu niż z jakiegokolwiek innego. Wezwanie to okazuje się jednakowoż pozbawione przymusu, ponieważ, jak to unaocniło studium relacji hermeneutyki filozoficznej i biblijnej, kieruje się ono najpierw do wyobraźni, a nie do woli. Tym samym oznacza moment pewnego rodzaju zawieszenia, *epoché* sądu i działania. Z kolei zakład dochodzący w tym punkcie do głosu przejawia się w zgodzie trwania wewnątrz hermeneutycznego „koła” wiary służącej rozumieniu i rozumienia służącego

wierze. Trwanie owo motywuje nadzieją na to, „iż, poprzez przeniesienie tekstu do życia, to, co zaryzykuje”, „będzie po stokroć zrównoważone przez obfitość rozumienia siebie samego i innego” (*Nazwać Boga*, 62; *Miłość i sprawiedliwość*, 62; *Symbolika zła*, 335). Co więcej, jeśli dla filozofii, dążącej do uniwersalności i konieczności, kompromitująca jest przypadkowość preferencyjnej więzi ze szczególnymi tekstami, to ryzykowne uznanie tej więzi wyraża najpierw założenie zależności refleksji od poprzedzającego ją słowa-pisma (czy w ogólności: od niefilozoficznych źródeł myślenia jako źródeł sensownych, nośników ważnych potencjałów semantycznych). Następnie wzrost rozumienia, którego oczekuje się dzięki interpretacji tych przypadkowych świadectw pisemnych, pozwala żywić nadzieję na odkrycie racji samej tej przypadkowości (*Nazwać Boga*, 61–62; *Symbolika zła*, 337). Autor *Krytyki i przekonania* stara się przyjmowany w ten sposób zakład wytłumaczyć (fr. *en rendre raison*) poprzez „zgodę na konfrontację własnego wyboru z innym wyborem swoich towarzyszy życia i myśli w «miłosnej walce» prawdy” (*Miłość i sprawiedliwość*, 62). Hermeneutyczna refleksja pozostaje zatem przygodnie usytuowana, a spodziewany wzrost rozumienia siebie i innych zależy od nieprzymuszającego autorytetu tych przypadkowych świadectw, których uznanie, poddane krytycznej dyskusji z innymi, pozwala stopniowo zamieniać ów przypadek w przeznaczenie.

Jaki jest wszelako filozoficzny status tej nadziei podtrzymującej refleksję? Jak filozoficznie zdać sprawę z autorytatywnego aktu domknięcia kanonu, który wyznacza korpus tekstów stanowiących w tym przypadku korelat rozumienia siebie? To tylko niektóre z pytań, z którymi trzeba się zmierzyć w toku dalszych dociekań. Na obecnym etapie należy podkreślić jeszcze jedno założenie, które dawało już o sobie znać w ramach dotychczasowych ustaleń. Jest nim językowe i pisemne zapośredniczenie wiary biblijnej, a więc i przekonań, które ją wyrażają. Pośrednictwo takie oznacza, że wiara ta i odpowiadające jej przekonania, zanim staną się przeżyciem, są pouczone, czyli oświecone i uformowane przez „kanoniczne” teksty nazywające Boga (*Miłość i sprawiedliwość*, 65–68; *Nazwać Boga*, 62–63). Tak pojęta tekstualność wiary biblijnej sugeruje określony porządek niniejszych rozważań.

W pierwszej kolejności zajmę się zagadnieniem znaczenia aktu domknięcia kanonu Pisma. Dalej, ciągle w granicach stadium konfiguracji

w hermeneutycznej strukturze rozumienia, zbadam kwestię jedności świata Biblii, następnie polifoniczność jej tekstu, a wreszcie decydujące o jej swoistości środki wyrazu. Te ostatnie staną się potem przedmiotem filozoficznego namysłu przy użyciu tzw. pojęć granicznych. W ten sposób przygotowujemy przejście do fazy refiguracji, tj. zetknięcia się świata Pisma ze światem potencjalnego czytelnika, z której to fazy zdam sprawę w kolejnym już paragrafie. Specyficznie filozoficzne problemy, sygnalizowane zaledwie w trakcie prowadzonych tutaj analiz, podejmę w następnym rozdziale.

3.2.A. TEKST KANONICZNY A WSPÓLNOTA WIERZĄCYCH

Dyskusja skupiona na kwestii religijnych przekonań, których przykładową ekspresją są pierwotne modalności wyznania wiary w dyskursie biblijnym, musi stawić czoła zagadnieniu przyjętego w ten sposób ograniczenia korpusu tekstów, do których się odnosi. Powiedzmy od razu, że Ricoeur umieszcza znaczenie aktu domknięcia kanonu Pisma pomiędzy przypadkowością historii tekstu a niedowolnym uznaniem przez wspólnotę wyznaniową nasycenia tak dookreślonej tekstualnej przestrzeni semantycznej. Samo to uznanie pociąga za sobą dalsze pytania: o (nie)przypadkowość takiego wyboru, o źródło autorytetu, który on implikuje, o filozoficzne reperkusje konfesyjnego charakteru tej decyzji, zwłaszcza jej wpływ na autonomię myślenia. Zagadnienia te wyznaczają zręby bieżącej refleksji.

Stosownie do ustaleń poczynionych w rozdziale pierwszym właściwością procesu rozumienia w filozofii hermeneutycznej jest jego sytuacyjne osadzenie, zaangażowanie i uczestnictwo w pojmowanej rzeczywistości (*Symbolika zła*, 331–332, 334). Jedynie fazie wyjaśniania, oddzielającej i pośredniczącej między momentem przedkrytycznym i pokrytycznym, przysługuje status metodycznej krytyki w ścisłym sensie. Na pierwszy rzut oka, rzecz ma się pod wieloma względami podobnie w stosunku do lektury Biblii, traktowanej jako tekst pośród innych. W tym przypadku funkcję krytycznego ustanawiania dystansu pełni naukowa egzegeza. Albowiem dla filozofa-hermeneuty zrozumienie myśli biblijnej wiąże się od początku z koniecznością wejścia w krąg „wzajemnego wybrania mię-

dzy danym *corpus* tekstów religijnych i daną wspólnotą historyczną”, co pozwala „zamknąć Kanon uważać zarówno za przyczynę, jak i skutek tego pokrewieństwa w wybraniu między fundującymi tekstami a fundowanymi wspólnotami” (*Mysleć biblijnie*, 14). Wejście to nie oznacza jednakże konfesyjnego przystania, tj. podzielania wiary wspólnoty czy wspólnot wyznaniowych, lecz „uczestniczenie przynajmniej w wyobraźni i przez sympatię w akcie przylgnięcia, poprzez który historyczna wspólnota uznaje siebie za założoną i, by tak rzec, pojętą, w każdym znaczeniu tego słowa, przez ów, tak szczególny, *corpus* tekstów” (tamże). Taki jest minimalny warunek rozumienia tych tekstów jako wyrazu religijnych przekonań. Ricoeur porównuje tę decyzję wkroczenia w obręb hermeneutycznego „koła” do przedłożenia „klasyków” judaizmu i chrześcijaństwa nad innych klasyków. Sedno takiego rozstrzygnięcia tkwiłoby zatem w odmienności wyboru kulturowego. W tym punkcie wszelako ujawnia się bardziej fundamentalna różnica, o ile bowiem wpływ „niekanonicznych” klasyków zależy wyłącznie od autorytetu przyznanego im przez każdorazowego czytelnika, o tyle „«klasyki» mówiący o wierze żydowskiej i chrześcijańskiej robią to za sprawą autorytetu, jakim oddziałują na wspólnoty, które podporządkowane są regule – kanonowi – tych tekstów” (*Miłość i sprawiedliwość*, 68).

Ta specyfika autorytetu kanonu biblijnego daje się zauważyć na płaszczyźnie lektury zwanej właśnie „kanoniczną”, czyli lektury biorącej pod uwagę zrozumiałość ostatniej redakcji i układu tekstu w formie przekazanej, skodyfikowanej i autorytatywnie zatwierdzonej przez poszczególne wspólnoty wyznaniowe. Z jednej strony owo kanoniczne odczytanie sytuuje się pomiędzy lekturą czysto deskryptywną a konfesyjnym posłuchem dawanym wybranym tekstom, umieszczając w ten sposób podejście krytyczne do Biblii (egzegezę naukową) w szerszym kontekście innych możliwych jej odczytań, a zarazem dowartościowuje przesłanie końcowej jej redakcji. Z drugiej strony już ta właśnie lektura – a nie dopiero ściśle konfesyjna – wprowadza niefilozoficzny moment uznania specjalnego autorytetu pism kanonicznych w porównaniu z niekanonicznymi, co dalej otwiera drogę kerygmatycznym interpretacjom, charakterystycznym dla teologii konfesyjnych. Różnica dzieląca biblijnych „klasyków” od wszystkich innych pozwala się więc sprowadzić, według Ricoeura, do różnicy postawy w czytaniu: nastawienia przyjętego w recepcji. Lekturę

filozoficzną znamionuje postawa krytyczna, zdystansowana, tak iż nawet zastane, uprzednie wobec refleksji źródła filozofowania przyswajane są w akcie krytyki. Natomiast odczytanie religijne zawiera konstytutywny dlań „moment przystąpienia do słowa uważanego za pochodzące od czegoś dalszego i wyższego niż ja”; moment „zależności lub podporządkowania wcześniejszemu słowu”, zawierzenia mu „według pewnego kodu, w granicach pewnego kanonu” (*Krytyka i przekonanie*, 206). Nie znaczy to jednak, że krytyczny akt filozofii jest aktem nadawania sensu, przeciwnym do uprzedniości sensu odkrywanego na płaszczyźnie religijnej, gdyż zarówno krytyka, jak uległe przystanie mają do czynienia z sensem danym już wcześniej. Na tym m.in. polega dziejowość dociekań hermeneutycznych (tamże, 204–209).

Różnicę między obiema postawami dobrze odzwierciedla wyodrębnienie religijnego i niereligijnego sensu objawienia. Pierwszy z nich odsyła do słowa niosącego w sobie autorytatywne pouczenie i odpowiada lekturze konfesyjnej. Drugi koresponduje z lekturą filozoficzną i zakresowo pokrywa się z funkcją poetycką tekstów, tak jak pojmuje ją Ricoeur, tj. funkcją ujawniającą, heurystyczną w stosunku do nieznanych i niedostępnych w innych typach dyskursów wymiarów bycia w świecie¹⁰³. Innymi słowy, odczytanie konfesyjne uznaje objawiony charakter Pisma, podczas gdy filozof przyjmuje tylko jego walor objawiający czy ujawniający swoiste, możliwe sposoby bycia (*Écrits et conférences* 2, 244–247; Frey 2012, 78).

Uprzytomniwszy sobie to, na czym polega odrębność filozoficznej analizy Biblii w stosunku do jej wersji konfesyjnej, przejdźmy do zbadania samego aktu zamknięcia kanonu ksiąg biblijnych, ponieważ w nim ogniskują się wszystkie interesujące nas zagadnienia: (nie)przypadkowości takiego aktu, wzajemnego implikowania się autorytetu Pisma i wspólnoty, która je czyta i interpretuje jako tekst normatywny, a także sprawa możliwości filozoficznego posłuchu dla tekstu uznawanego w tym sensie za autorytatywny.

¹⁰³ Francuski hermeneuta opisuje postawę krytyczną, podkreślając, iż chodzi mu o uprawianie *filozofii* objawienia: „Znaczy to, że słuchając słowa, które jest dla mnie źródłem, usiłuję przybliżyć się do tego słowa za pomocą wewnętrznych środków filozofii, która nie zawiera elementów objawionych” (*Écrits et conférences* 2, 247, przyp. 77).

Na czoło wysuwa się tu problem więzi pomiędzy Pismem cieszącym się autorytetem a wspólnotą wyznaniową, która podporządkowuje się mu jako regule wiary. Relacja ta bowiem wydaje się przyjmować postać błędnego koła. Odbywa się to tak, jakby pewna wspólnota decydowała o przyznaniu autorytetu danemu korpusowi tekstów, powołując się na zawartość tych tekstów, które wyznaczałyby właśnie ją na instancję decyzyjną w sprawie ich założycielskiego charakteru dla tej wspólnoty (*Le canon biblique*, 93–94). To wspólnota zatem rozstrzygałaby bezapelacyjnie i samowolnie o swojej własnej podstawie. Aby właściwie podjąć tę kwestię, Ricoeur proponuje dwojako ukierunkować refleksję. Po pierwsze, należy uściślić pojęcie tekstu autorytatywnego, normatywnego. Po drugie, trzeba przenieść akcent rozważań z kanonu pojętego jako rezultat pewnego procesu na sam proces formowania się kanonu wraz z jego ostatecznym domknięciem. Zespolenie obu tych orientacji pod znakiem konfliktu interpretacji prowadzi do sformułowania warunków tekstowego autorytetu.

Francuski filozof wymienia cztery takie warunki, z których trzy pierwsze tworzą zwartą całość, podczas gdy ostatni powoduje ich zachwianie. Pierwszym z nich jest zebranie, selekcja tekstów na wzór biblioteki. Drugi warunek tekstowego autorytetu sprowadza się do ustanowienia różnych tradycji lektury i interpretacji zebranego korpusu pism, na modłę komentarzy i/lub cytatów. Jako trzeci czynnik warunkujący normatywność Ricoeur wylicza domniemanie czy założenie wyższości danego zbioru, na podobieństwo relacji mistrza do ucznia, przyjmowane domyślnie w traktowaniu go jako punktu odniesienia dla nauczania, wychowania bądź kształcenia. Ostatnie uwarunkowanie autorytetu tekstualnego płynie z wzięcia odpowiedzialności przez pewną historyczną wspólnotę za cały proces interpretacji oraz za postępowanie w przypadku konfliktów interpretacyjnych. Chodzi tu o wspólnotę ukonstituowaną w oparciu o zbiorową pamięć, zwrócony w przyszłość projekt i bieżące rozstrzyganie wszelkich kontrowersji, w tym interpretacyjnych, w sytuacji rozchodzenia się wielu istniejących tradycji odczytań i wykładni. Ta właśnie wspólnota bierze instytucjonalną odpowiedzialność za znaczenie wyselekcjonowanego korpusu tekstów, a więc odpowiada także za ich uprzywilejowaną pozycję (wyższość), przy czym jej instytucje kontroli znaczenia nie pozostają bez związku z władzą polityczną (tamże, 100–101). Te uściślenia

rzucając światło na problem cyrkularności relacji między tekstami fundującymi wspólnotę i nią samą, przypisującą autorytet owym tekstom.

Przede wszystkim mamy tu do czynienia z „kołem” hermeneutycznym, czyli „kołem” interpretacji: interpretując swoje teksty, wspólnota interpretuje samą siebie. W ten sposób zachodzi równoległe i wzajemne określanie dwóch tożsamości w ramach podwójnego procesu indywidualizacji: *tej* Księgi oraz *tej* wspólnoty. Wyselekcjonowany zbiór tekstów – Biblia – staje się znacznikiem tożsamości: jest tym, po czym dana wspólnota – wyznawców wiary biblijnej – daje się rozpoznać jako *ta* wspólnota, którą *te* właśnie teksty gromadzą. Nawiązując do dociekań poprzedniego rozdziału, należy odnotować, iż mowa tutaj o tożsamości, która uwzględnia faktory zmienności wynikające z pluralizmu i różnych interpretacyjnych, czyli o tożsamości typu narracyjnego. Ona właśnie, z racji charakterystycznej dla niej kruchości, napotyka konieczność jej potwierdzenia zarówno na płaszczyźnie tekstualnej (Pisma), jak i instytucjonalnej (Kościoła). Konieczność ta wiąże się z destabilizującym działaniem wielości wykładni z jednej strony i czasu – z drugiej, wskazując tym samym na dwie istotne funkcje kanonu. Najpierw utworzenie kanonu Pisma zapobiega teraźniejszemu odstępstwom, stymulowanym już choćby przez wewnętrzną różnorodność samych tekstów, a następnie ich komentarzy i współzawodniczących interpretacji. Kanon pozwala utrzymać je razem w sytuacjach konfliktowych, spoić poprzez odniesienie do tego samego tekstu i najbliższej mu siatki interpretacyjnej. Następnie chroni on przed zniekształceniem tożsamości Pisma wraz z upływem czasu, zapewniając i podtrzymując ciągłość przekazu (tamże, 106–109). To zatem hermeneutyczna konstytucja tożsamości wspólnoty interpretującej samą siebie w obliczu swych założycielskich tekstów dopuszcza mówienie o nieprzypadkowości samego aktu domknięcia kanonu ksiąg biblijnych¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Być może, tak jak w przypadku współzależności czasu (wraz z przebiegającym w nim działaniem) oraz narracji, należałoby tutaj mówić o „ponadkulturowej konieczności”, skoro kanon przeciwdziała destabilizacji tożsamości typu narracyjnego... Chodziłoby o zależność, która wyraża się następująco: „czas staje się ludzkim czasem, jeśli jest narracyjnie wyartykułowany, a opowieść zyskuje swoje pełne znaczenie, gdy staje się warunkiem czasowej egzystencji” (*Czas i opowieść* 1, 83).

Powyższa konkluzja, wciąż mocno osadzona w strukturze „koła” rozumienia, wiedzie nas z powrotem do pytania o ostateczne źródło autorytetu, który legitymizowałby taką decyzję. Pytanie to wpisuje się w wielki spór, zainicjowany w czasach oświecenia, skierowany przeciwko wszelkiemu autorytetowi wyniesionemu do rangi zasady różnej od rozumu. Jak zauważa Gadamer, „oświecenie doprowadziło (...) do deformacji pojęcia autorytetu. Na podłożu oświeceniowego pojęcia rozumu i wolności pojęcie autorytetu mogło tylko oznaczać przeciwieństwo rozumu i wolności: ślepe posłuszeństwo” (Gadamer 2007, 385).

Na obecnym etapie refleksji interesuje nas szczególnie sprawa uprawomocnienia autorytetu w jego funkcjonowaniu pomiędzy tekstem a wspólnotą. W studium poświęconym paradoksalności autorytetu Ricoeur kładzie nacisk na jego dwubiegunową konstytucję: prawu nakazującego odpowiada uznanie tego prawa ze strony kogoś, kto daje posłuch nakazowi. Innymi słowy, z prawomocnością, uwierzytelnieniem, wiarygodnością autorytetu koresponduje jego uznanie, udzielenie kredytu zaufania czy wiary (*Paradoks autorytetu*, 299). Powołując się na Hannah Arendt, francuski filozof dostrzega udział perswazji w komunikowaniu wiarygodności autorytetu, jakkolwiek perswazja suponuje równość i posługuje się argumentacją. Pod tym względem status autorytetu okazuje się bliski statusowi każdego świadectwa pochodzącego z tradycji i zdanego na ten rodzaj poznawczej pewności, który uprzednio nazwaliśmy „poświadczeniem”, a który jest najwyższym osiągalnym jej stopniem w optyce hermeneutyki. Przejmując od Georges’a-Louisa Leclerca podział na dwa centra uprawomocnienia: autorytet odwołujący się do wypowiedzi (fr. *énonciative*) i autorytet instytucjonalny, Ricoeur uważa za oczywiste, iż „autorytet związany z idealnym modelem chrześcijaństwa jest w przeważającej mierze autorytetem odwołującym się do instancji wypowiedzi, zważywszy na uznawanie autorytetu przysługującego Pismu Świętemu i tradycji na nim ugruntowanej” (tamże, 301). A jednak słabość tego modelu filozof-hermeneuta upatruje w jego cesze bycia już ustanowionym¹⁰⁵, związanej z instytucjonalizacją. Właśnie ta cecha przyczyniła się bowiem do

¹⁰⁵ Zauważmy, iż to ta charakterystyka odróżnia znaczenie autorytetu kanonu już zamkniętego od znaczenia autorytetu w procesie formowania się tegoż kanonu. Ona

oświeceniowej krytyki autorytetu i tradycji w ogóle. W tym kontekście rodzi się zasadne pytanie o to, „czy instytucjonalny autorytet Kościoła, taki jaki ukształtował się faktycznie na przestrzeni dziejów, nie korzystał ze źródeł różnych od autorytetu Pisma”; „czy autorytet kościelny nie był również spadkobiercą i beneficjentem politycznego w ścisłym sensie źródła autorytetu, mianowicie autorytetu Imperium Rzymskiego” (tamże, 302–303). Ten ostatni zaś polega na przekazywaniu od początku samego założycielskiego wydarzenia, tj. na zrównaniu tradycji autorytetu z autorytetem tradycji, tak iż skupia w sobie dawność, zewnętrżność i wyższość.

Zdaniem Ricoeura w przypadku historycznego chrześcijaństwa mamy do czynienia właśnie z syntezą tego autorytetu fundacyjnego rzymskiej proveniencji oraz autorytetu ustanowionego Kościoła, który uchodzi za ugruntowany w Biblii (tamże, 304). Model taki znajduje się w opozycji do oświeceniowej idei kontraktualizmu, w świetle której uprawnienie autorytetu ma charakter samozwrotny i stanowi równoważnik autonomii moralnej jednostki. Ta ostatnia koncepcja wylała się wszelako w znane aporie przyjmowanego przez Kanta „faktu rozumu” (Kant 1984, 54–55, 80). Według francuskiego myśliciela powyższe przeciwstawienie (chrześcijaństwa kontraktualizmowi) uzasadnia przekonanie, „że żadna władza nie ma zapewnionej stabilności i trwałości, jeśli nie uda się jej wykorzystać na swoją korzyść kapitału minionych dziejów autorytetu” (*Paradoks autorytetu*, 307).

Wyniki dotychczasowych rozważań na temat legitymizacji w ostatniej instancji autorytatywnego domknięcia kanonu biblijnego przynoszą nam już częściowe dookreślenie rodzaju autorytetu, który wchodzi w grę w „kole” wzajemnej implikacji wybranego korpusu tekstów i wybranej wspólnoty. Dla Ricoeura musi to być autorytet zakładający czynnik uznania, dialektycznie równoważący roszczenie władzy do wiarygodności poprzez akt udzielenia jej kredytu zaufania. Ostatecznie bowiem tylko ten czynnik odróżnia autorytet od przemocy w ramach relacji panowania. Francuski hermeneuta stwierdza, iż w odniesieniu do Biblii, jak również instytucji kościelnych, rolę autorytetu można pojmować, wy-

też najlepiej uwidacznia moment dołączenia się instytucjonalnego autorytetu Kościoła, prowadzącego w efekcie do skostnienia modelu (*Paradoks autorytetu*, 302).

chodząc od wielości założycielskich faktorów i poszukując ich wzajemnego uznania. Pociąga to za sobą także możliwość niezgody na udzielenie kredytu zaufania. Taki stan rzeczy oznacza dla chrześcijańskich wspólnot uznanie ich współudziału w akcie fundacyjnym (tu: w domknięciu kanonu), przy równoczesnym otwarciu na inne, heterogeniczne tradycje, z uwzględnieniem nieureczywistnionych bądź zaprzepaszczonych możliwości ich odczytań (tamże, 307–308). Natomiast w stosunku do zjawiska kanoniczności jako takiego, Ricoeurowska propozycja oznacza nade wszystko pamięć o historycznej genezie aktu zamknięcia korpusu tekstów, a także o odznaczającym ów korpus wewnętrznym pluralizmie interpretacyjnym (*Le canon biblique*, 102–106).

Dopiero co wzmiankowane idee otwartości i pluralizmu, do których dołącza się określone rozumienie „wyższości” cechującej Pismo, prowadzą nas na próg ostatniego aspektu problematyki związanej z kanonem, a mianowicie warunków filozoficznej akceptowalności dyskutowanego tu autorytetu. Zaczniemy od analizy dwóch pierwszych idei w kontekście kanoniczności Biblii.

Autor *Lectures* odnotowuje, że „kanoniczne domknięcie (...) uwydatnia zarazem charakter zamknięty i otwarty Księgi” (*Lectures* 3, 322). Zamknięcie kładzie nacisk na znaczeniowe nasycenie Pisma, które odtąd stanowi normę dla późniejszych interpretacji. Otwarcie zaś ujawnia się w granicach tak zdefiniowanego korpusu dzięki utrwalonej w nim, wewnętrznej pracy interpretacyjnej, o której świadczy jego treściowa zawartość. Najpierw zaznacza się ona w specyficznej roli literatury mądrościowej, która zrywa z uprzywilejowaną pozycją żydowskiej tożsamości i zwraca się do całej ludzkości; czy też w apokaliptyce, gdzie przełamana zostaje równowaga czasowa, gwarantowana przez pozostałe gatunki literackie Pisma. Następnie w obrębie samej Biblii hebrajskiej ta praca interpretacyjna przejawia się w dynamice zdwojenia (nagromadzenia reinterpretacji) obejmującej rzeczywistość przymierza, tak w odniesieniu do Prawa, jak i Proroków. To za sprawą tego wewnętrznego dynamizmu kanon hebrajski otwiera się na chrześcijańskie rozwinięcie, wskutek którego, z punktu widzenia Nowego Testamentu (Przymierza), sam uzyskuje status Starego Testamentu (Przymierza). Ale ta inherentna otwartość biblijnego kanonu idzie dalej, a ostatecznie ku temu, co zewnętrzne względem samego teks-

tu: ku wspólnocie – ludu Izraela, narodów „pogańskich” (tak dosięgając całej ludzkości), ludu „Nowego Przymierza” (chrześcijan) – która to wspólnota wypracowuje swoją tożsamość w zależności od określonego korpusu pism (tamże, 322–325; Amherdt 2004, 422). W ten sposób hermeneutyczna relacja wzajemnego implikowania się i ustanawiania zamkniętego korpusu tekstów z jednej strony i wspólnoty – z drugiej, okazuje się wewnętrznie otwarta. Ta otwartość, jak powiada francuski filozof, jest otwarciem „w sposób nieograniczony”, gdyż, za pośrednictwem literatury mądrościowej, obejmuje całą ludzkość. Stąd oparta na kanonie Pism tożsamość chrześcijańska, o tyle, o ile włącza do własnego normatywnego korpusu kanon hebrajski, będzie mogła być jedynie „tożsamością rozbitą” (fr. *identité éclatée*) (*Lectures* 3, 325).

Obok otwartości dialektycznie towarzyszącej kanonicznemu zamknięciu Ricoeur uwypukla obecne w Biblii zjawisko pluralizmu, nazywane przezeń „pluralizmem poddanym regule” (fr. *pluralisme réglé*), gdzie regułą jest właśnie kanon. Jak wynika z dotychczasowych ustaleń, wewnętrzna, merytoryczna dynamika domkniętego korpusu tekstów wskazuje na niedomknięcie czy wręcz rozbitcie budowanej na nim tożsamości wspólnotowej, zawierającej punkty nieograniczonego otwarcia. Skoro konstytuowana w tym dialektycznym procesie wspólnota jest zarazem wspólnotą interpretacji, podobny dynamizm dotyczy również hermeneutyki pism kanonicznych:

tym, co nadaje miarowość tożsamości wspólnoty, jest nie tylko wzorec *trzech pism* hebrajskich [Tory, Proroków i Pism – przyp. R.G.] i ich chrześcijańskiego przedłużenia, lecz także dynamika otwarcia i zamknięcia, przez którą interpretacja odpowiada regularności zamknięcia i otwarcia samej Księgi. (...) Poddany regule pluralizm (...) wynika z tej dialektyki otwarcia i zamknięcia samej Księgi i odpowiadającej jej interpretacji. (tamże)

Zamknięcie spektrum wykładni jest równoważne powstaniu pewnego depozytu. Natomiast gwarancją jego otwarcia staje się wyobrażenie poszukująca adekwatności interpretacji w obliczu nowych sytuacji kulturowych. Poddany regule kanoniczności, a zarazem kierowany wyobraźnią hermeneutyczny pluralizm nie jest wszelako nieograniczony.

Podporządkowuje się on bowiem znaczeniu samego tekstu czy tekstów tworzących normatywny korpus, a także metodycznym procedurom wyjaśniającym, włączonym w integralnie pojęty proces rozumienia (Amherdt 2004, 425; Vincent 2008, 66–67).

Tak zatem otwartość, jak i pluralizm w zarysowanym sensie czynią biblijny autorytet podatnym na czysto racjonalne uznanie. Pozostaje do zbadania filozoficznie akceptowalne znaczenie „wyższości” pism kanonicznych, a więc możliwość takiego ujęcia ich autorytatywności, które nie musi się wiązać z przewagą heteronomicznego komponentu w autonomicznym dyskursie filozofii. Ricoeur powołuje się w tym punkcie na wspomnianą już koncepcję czynnego uznania (fr. *reconnaissance*), któremu przyznaje pierwszeństwo przed biernym podporządkowaniem się w posłuszeństwie panującej instancji. Owo uznanie ma dwa aspekty: przyjęcia na siebie pewnego długu i jednocześnie zobowiązania. W świetle tych uwag uznanie wyższości biblijnego kanonu oznacza rozpoznanie pewnej wielkości w porządku tekstualnym, mianowicie „wielkiego” tekstu: jego doniosłości czy formatu. Pociąga to za sobą relację zadłużenia oraz zobowiązania względem niego. Ten specjalny stosunek najlepiej obrazuje relacja mistrza i ucznia, niesprowadzalna przecież do tej, która łączy pana i poddanego. Zobowiązanie, które wchodzi tutaj w grę ze strony ucznia-hermeneuty, polega na podążaniu za (fr. *suiivre*) tekstem, różniącym się tyleż od poddańczego naśladownictwa, co od prostego podporządkowania się. Niemniej jednak, mimo tych uściśleń, istota wyższości czy wielkości mistrza pozostaje, zdaniem Ricoeura, wciąż zagadkowa, a odpowiedź można znaleźć wyłącznie w świecie samego „wielkiego” tekstu, czyli tu: Biblii (*Le canon biblique*, 113–114).

Takie pojmowanie autorytetu Pisma, niewykluczające autonomii filozoficznego dyskursu, wiedzie ostatecznie autora *L'herméneutique biblique* do wystąpienia przeciw określeniu „święte”¹⁰⁶, stosowanemu do ksiąg biblijnych. Podstawowe wątpliwości w tej materii pochodzą ze strony krytyki tekstualnej. Pojawia się bowiem pytanie o to, czy może w ogóle istnieć coś takiego, jak krytyczne wydanie „świętych” tekstów, tj. wydanie, które

¹⁰⁶ Ricoeur wyznaje: „Jestem przerażony tym słowem «święte»” (*L'herméneutique biblique*, 325).

nie przynależy w zasadzie do żadnej wspólnoty, wyjąwszy być może świat akademicki. Sam akt krytyki wydaje się przeczyć właśnie świętości tekstu, który choć staje się fundamentalny, „nie jest już święty w tym znaczeniu, że nie ma się prawa go dotknąć ani zmodyfikować” (*L'herméneutique biblique*, 321). Toteż „świętości” nie należy traktować jako synonim tekstualnego autorytetu. Natomiast tym, co umożliwia aktywność krytyczną w stosunku do tekstów posiadających autorytet jest starożytne odróżnienie znaku od rzeczy, przy czym zabieg krytyczny dotyczy wymiaru znakowego. Ta rola krytyki tekstu okazuje się nieodzowna, ponieważ to ona sprawia, iż „coś dowolnego i rodzącego niepotrzebny przymus zostaje usunięte” (tamże, 322). Pozwala ona na takie czytanie pism kanonicznych, w którym nie podchodzi się do nich jedynie jak do posiadanego już wyniku, powodującego tekstowe skostnienie. Co więcej, dodatkowym czynnikiem deskralizacji biblijnego kanonu okazuje się praktyka głoszenia słowa na podstawie Pisma. Jest to zarazem praktyka ustawicznej reinterpretacji tekstu, jak też swoistego przyznania pierwszeństwa mowie (tamże, 320–325).

Powyższa analiza doprowadziła do sformułowania i doprecyzowania pojęcia autorytetu tekstualnego, które ma charakter akceptowalny dla filozoficznej lektury Biblii, czyli pewnego zbioru ksiąg kanonicznych. Autorytet ów wiąże się najpierw z rozumieniem biblijnego świata jako objawiającego czy ujawniającego coś w poetyckim sensie tego słowa, a nie jako rzeczywistości objawionej w sensie teologicznym. Sam akt domknięcia kanonu może być uważany za nietożsamy z przypadkiem zaistniałym w historii tekstu, o ile uzna się w nim poręczenie narracyjnej tożsamości, konstytuującej się w hermeneutycznym „kręgu” współzależności między Pismem a wspólnotą wyznaniową, która je interpretuje. W tym znaczeniu Ricoeur mówi o przypadku zamienionym w przeznaczenie poprzez nieustanny wybór (*Krytyka i przekonanie*, 207). Ponadto autorytet Biblii okazuje się możliwy do przyjęcia dzięki uwydatnieniu procesualnej genezy aktu domknięcia kanonu, kosztem jego finalnego rezultatu. W wyniku tego przemieszczenia akcentów wyszły na jaw te faktory kanoniczności, które osłabiają przeciwstawienie heteronomii konfesyjnego źródła autonomii dyskursu filozofii. Należą do nich: dialektyka zamknięcia korpusu przenoszących sens tekstów i otwarcia biblijnego świata, poddany regule pluralizm interpretacyjny, pojmowanie

autorytetu Pisma w kategoriach udzielenia kredytu zaufania „wielkiemu” tekstowi, wreszcie rezygnacja z przypisywania mu „świętości”. Wszystkie te czynniki czynią kanoniczny korpus podatnym na krytykę i otwartym na heterogeniczne tradycje w ramach hermeneutycznego poszukiwania konsensu na drodze argumentacji, gdzie dopuszcza się wszakże rozsądne rozbieżności.

Biorąc pod uwagę inherentny pluralizm Biblii i związany z nim efekt destabilizacji tożsamości jej czytelnika-odbiorcy, dotąd ukazane tylko początkowo, wolno być może zapytać, czy właśnie zamknięcie kanonu nie jawi się w tym kontekście jako jedyna ostoja względnej spójności dla narracyjnej tożsamości człowieka wiary biblijnej. Gdyby tak było, wówczas kanoniczność – w sensie dopuszczającym podatność na krytykę – mogłaby z niejakim prawdopodobieństwem uzyskać status warunku możliwości w ogóle badania czegoś takiego jak tożsamość ukształtowana na bazie zapisu konkretnych przekonań religijnych (*L'herméneutique biblique*, 323).

Podsumujmy ten etap rozważań trafnym, jak się wydaje, spostrzeżeniem Daniela Freya, że o ile w refleksji opartej na źródłach religijnych filozofia istotnie dzieli punkt wyjścia z teologią – jakkolwiek traktuje ów punkt na swój sposób, o tyle ważniejszy jest dla niej punkt dojścia, wyznaczony przez racjonalność i uniwersalność jej dociekań (Frei 2012, 75–76).

3.2.B. BIBLIA – „OBRAZOWA JEDNOŚĆ” JEJ ŚWIATA I POLIFONICZNOŚĆ TEKSTU

Wypowiedziawszy założenia, które w Ricoeurowskim ujęciu kierują filozoficzną lekturą kanonicznego korpusu Pisma, możemy przystąpić do samego jego odczytania pod przewodnictwem francuskiego hermeneuty. Analizy niniejszego podrozdziału dzielą się na dwie fazy. W pierwszej z nich nasza lektura zmierza do odnalezienia obrazowej, symbolicznej koherencji biblijnego świata. W drugiej z kolei, dla kontrastu, służy ona wydobyciu gatunkowej polifonii tekstu Pisma. Obie te perspektywy nie wykluczają się nawzajem, lecz dopełniają na płaszczyźnie konfiguracji, w stadium krytyczno-literackiego obejścia, konstytutywnego dla procesu rozumienia, który osiąga swój punkt kulminacyjny w momencie refiguracji świata potencjalnego czytelnika w zetknięciu ze światem Biblii.

Pierwszy etap rozważań dotyczących konfiguracji Pisma jako tekstu literackiego ma na celu z jednej strony uwydatnienie obcości jego języka względem tego, który obecnie jest najpowszechniejszy w użyciu. Z drugiej zaś strony chodzi w tym stadium o zaakcentowanie wewnętrznych kryteriów organizacyjnej spójności całego biblijnego korpusu jako tworzącego tę szczególną Księgę (choć w istocie „Biblia” znaczy: księgi). Przyjmując semantyczną autonomię tekstu Biblii, w sprecyzowanym uprzednio sensie, Ricoeur za przewodnie obiera pytanie o to, „jak ten tekst tworzy swoje znaczenia w oparciu o wewnętrzne struktury tekstualne” (*Miłość i sprawiedliwość*, 69). Takie podejście pozwala mu, zgodnie z zasadniczą orientacją jego myśli, na decentralizację podmiotowych roszczeń do kontroli operacji konstytuujących sens i umieszczenie momentu rozumienia siebie na ostatniej pozycji w całym procesie hermeneutycznym. Swoje własne przemyślenia autor *Miłości i sprawiedliwości* podbudowuje wynikami pracy Northropa Frye’a, zamieszczonymi w dziele *Wielki Kod*.

Wzmiankowana obcość kerygmatycznego języka biblijnego, tak w porównaniu z argumentacją (językiem metonimicznym, analogicznym), jak i dominującym współcześnie dowodzeniem (językiem opisowym), ma związek z jego poetyckim, metaforycznym charakterem (Frye 1998, 39–62). Frye, za którym Ricoeur podąża, pojmuje tę kerygmatyczną odmianę języka jako bardzo szczególny typ retoryki. Jest on „podobnie jak cała retoryka, mieszaniną typu metaforycznego i «egzystencjalnego» bądź zaangażowanego, ale, w przeciwieństwie do praktycznie wszystkich pozostałych form retoryki, nie jest argumentacją przebraną za mowę figuralną. Jest nośnikiem tego, co tradycyjnie nazywa się objawieniem” (tamże, 61). To właśnie metaforyczność ugruntowuje poszukiwaną wewnętrzną spójność tekstu Pisma. Natomiast rzeczona koherencja wyraża się najpierw w obrazach:

jedność Biblii jako całości (...) nie jest w pierwszym rzędzie metonimiczną zgodnością doktryny adresowaną do naszej wiary, ale jednością narracji, wyobrażeń i tego, co nazwalibyśmy metaforą implicytną [pozbawioną słowa „jest”; tworzoną przez samo zestawienie obrazów – przyp. R.G.]. (...) Jeśli „zamrozimy” Biblię w równoczesną całość, stanie się ona pojedynczą, ogromną, złożoną metaforą, najpierw przez tautologię, w tym

sensie, że wszelkie struktury słowne są metaforyczne przez zestawienie, a następnie w bardziej szczegółowym sensie, zgodnie z którym posiada ona strukturę znacząco powtarzających się obrazów. (tamże, 88–89)¹⁰⁷

W drugiej kolejności – aczkolwiek to jest właśnie punkt decydujący – jedność Pisma przejawia się w typologicznym funkcjonowaniu w nim znaczeń. Tworzy ono rozgałęzioną sieć odpowiedniości chronologicznie wcześniejszych typów i późniejszych antytypów, takich jak: społeczność Izraela – Jezus, wyjście z Egiptu – zmartwychwstanie Chrystusa, prawo synajskie – prawo ewangeliczne, stworzenie według Księgi Rodzaju – prolog do Janowej Ewangelii itp. Typologiczne zależności semantyczne występują zarówno w łonie korpusu łączącego Stary i Nowy Testament, jak też w ramach pierwszego z nich, gdzie unaocznia je np. ciąg Boskich przymierzy zawieranych kolejno z Noem, Abrahamem, Mojżeszem, Dawidem itp. Co więcej, nie chodzi tu tylko o czysto liniowe następstwo powiązanych ze sobą obrazów, lecz o dostrzegalną na płaszczyźnie narracyjnej dynamikę narastania i wzmacniania przy przejściu od typu do antytypu (*Miłość i sprawiedliwość*, 70–72; Frye 1998, 122). W konsekwencji Biblia jawi się jako narracyjnie ustrukturuwana sekwencja figur, zawarta w „opowieści w kształcie litery U, w której człowiek (...) traci drzewo i wodę życia na początku Księgi Rodzaju, aby je odzyskać na końcu Apokalipsy” (Frye 1998, 174). Narracyjny rozwój tej kompozycji, kierowany regułą narastających zależności typologicznych wedle następstwa czasowego, wytyczają więc wzloty i upadki, obrazowane za pomocą apokaliptycznej lub demonicznej metaforyki (tamże, 176; *Miłość i sprawiedliwość*, 72–73).

Tym, co ma dla Ricoeura największe znaczenie pośród krytycznych dokonań Frye’a, jest wykrycie dośrodkowej struktury, która jest wspólna Biblii i innym wielkim dziełom poetyckim. Takie ukonstytuowanie odróżnia najpierw metaforyczny język biblijny od metonimicznego języka argumentacji i opisowego języka dowodu poprzez wewnętrzną samowystarczalność symboliczną, która neutralizuje referencyjną orientację

¹⁰⁷ Ta spójność biblijnego obrazowania uwidacznia się na podwójnej skali: rajskiej lub apokaliptycznej z jednej strony i demonicznej – z drugiej (Frye 1998, 149–198).

tekstu. Pozbawiając w ten sposób dyskurs Pisma zewnętrznego punktu oparcia w przedmiocie odniesienia, dośrodkowa struktura aktywizuje następnie, przy udziale czytelnika, potencjał „wywoływania w słuchaczu i czytelniku pragnienia rozumienia siebie samego w świetle Wielkiego Kodu” (*Miłość i sprawiedliwość*, 74). Tym samym Księga przeobraża się w Zwierciadło (Frye 1998, 148).

Odmiennej perspektywę spojrzenia na Pismo, proponowaną przez Ricoeura, otwiera druga faza bieżącego studium: analiza spotykanych w Biblii rodzajów czy form dyskursu, takich jak: opowieści, przepisy prawne, prorocтва, wypowiedzi mądrościowe, hymny, listy, przypowieści itp. Podejście to różni się od poprzedniego pod dwoma względami. Po pierwsze, kładzie się w nim nacisk na różnorodność wzmiankowanych rodzajów czy form dyskursu zamiast wcześniejszego poszukiwania jedności biblijnego obrazowania. Ponieważ owe formy, jak wyżej wykazałem, determinują odpowiadające im typy wyznania wiary, akcent położony na dyskursywną heterogeniczność wiedzy aż do stwierdzenia nieobecności – już w obrębie samej tylko Biblii hebrajskiej – jakiegoś teologicznego ośrodka, czy to np. w postaci przymierza, czy historii zbawienia. Po drugie, to proponowane nowe podejście ma na celu wychwycenie w Piśmie elementów o charakterze teologicznym (tzw. z gr. *teologumenów*¹⁰⁸). Wynajdywanie ich jest wspólnym dziełem historyczno-krytycznej egzegezy i teologii biblijnej, a więc dziedzin o aspiracjach zgoła odmiennych od argumentacyjno-dowodowych roszczeń, które przyświecają teologii spekulatywnej. Umożliwiają one właściwe rozpoznanie i ujęcie biblijnych gier językowych jako dyskursu typu poetyckiego. Francuski filozof dostrzega zasadność takiego decentralizującego traktowania Pisma – w zestawieniu z uprzednim tropieniem jego jedności – tym bardziej że dla dopiero co wyłuszczonych racji nie przeczy ono specyfice metaforycznego języka, z którym mamy tu do czynienia (*Miłość i sprawiedliwość*, 75–77; Frye 1998, 205–206). Ta nowa optyka stanowi dopełniający składnik Ricoeurowskiej krytyki.

Polifonia elementów teologicznych, zależnych każdorazowo od postaci dyskursu, w którym dochodzą do głosu, wyraża się przede wszystkim

¹⁰⁸ Teologumen (albo theologumenon) to „opinia teologiczna, która nie ma bezpośredniego związku z dogmatem” (*Wielka Encyklopedia PWN*, t. 27, 326).

w nazywaniu Boga. W tym miejscu rozwinę jedynie wcześniejsze ustalenia dotyczące tego zagadnienia. Przypomnijmy pokrótce najważniejsze z nich. W perspektywie narracyjnej przedmiot odniesienia, Bóg, kryje się jako Działający za założycielskimi wydarzeniami, które wykraczają poza zwykły bieg historii. W dziełach czy fragmentach prorockich występuje on jako głos Innego, brzącający w tle głosu proroka, przemawiający poprzez jego słowo. Dyskurs przepisów prawnych ukazuje go jako Autora czy Dawcę Prawa. Pisma mądrościowe z kolei przypisują mu nieostrzegalność w obliczu zwyczajnego biegu rzeczy bądź określają go jako Dawcę mądrości, który czasem wręcz się z nią utożsamia. Wreszcie utwory hymniczne wskazują nań jako Adresata różnorodnych inwokacji: pochwalnych, błagalnych, dziękczynnych. Ten pluralizm form dyskursu rodzi także rozmaite interakcje między nimi. Właśnie z krzyżowania się i merytorycznego współzawodnictwa rozlicznych rodzajów literackich wypływa cecha polifoniczności dyskursu Pisma (*Miłość i sprawiedliwość*, 78–81). O ile spójność obrazowania gwarantuje jego jedność, o tyle wielość występujących w nim form literackich przyczynia się do jej rozpadu. Natomiast wspólna wszystkim dyskursom intencjonalność nazywania Boga przekształca tę „rozbitą jedność” (fr. *unité éclatée*) w polifonię.

Przypomnijmy, że słowo „Bóg” nie jest tutaj traktowane jak spekulatywne pojęcie filozoficzne, związane z pojęciem bytu lub bycia, ale wyłącznie jako oznaczające przedmiot odniesienia, który zakłada kontekst wszystkich form biblijnego dyskursu razem wziętych. Jest on dla nich zarazem punktem zbiegu i znakiem niepełności każdego z nich z osobna (tamże, 82). Takie funkcjonowanie słowa „Bóg” otwiera dwie perspektywy przejścia do stadium refiguracji w procesie rozumienia siebie. Pierwsza z nich uwydatnia korespondencję pomiędzy polifonią rodzajów dyskursu Pisma i polisemią postaci bycia sobą po stronie czytelnika. Druga natomiast podkreśla ciągle odraczanie jedności narracyjnej tożsamości, budowanej w konfrontacji odbiorcy ze światem tekstu. Na obecnym etapie zajmę się jedynie pierwszą z tych perspektyw, rezerwując dla drugiej miejsce w osobnym podrozdziale.

W celu podkreślenia wspomnianej odpowiedniości między polifonią form literackich Biblii i polisemią postaci bycia sobą po stronie jej czytelnika trzeba przenieść zainteresowanie z samych form na współzależne od

nich elementy teologiczne (teologumeny), czyli określone typy wyznania wiary. Okazuje się, iż do znaczenia tych ostatnich przynależą również pewne modele odpowiedzi człowieka sprzężone z poszczególnymi odmianami nazywania Boga. Teologumeny przejawiają zatem inherentną strukturę dialogiczną, „gdyż każda konfrontuje słowa i działania Boga z odpowiedzią, jakiej domagają się od człowieka” (tamże, 83).

Według Ricoeura (za Clausem Westermannem) można mówić o czterech typach takiej odpowiedzi ze strony odbiorcy Bożej inicjatywy. Korespondują one z czterema dominującymi schematami przedstawiania Boga: 1) jako zbawiającego, 2) jako błogosławiącego, 3) jako karzącego i 4) jako okazującego miłosierdzie i przebaczącego. Reprezentacjom tym przyporządkowane są odpowiednio: wypowiedź pochwalna, błogosławienie i wdzięczność u człowieka, żal i skrucha oraz postawa zaufania i nadziei na nową przyszłość. Francuski hermeneuta proponuje uzupełnić to znaczeniowe spektrum ludzkich odpowiedzi, korespondujące z polifonią nazywania Boga, o figurę pamięci stanowiącej replikę na zapomnienie o Bogu, związane z apostazją. Ta postać reakcji człowieka biblijnego byłaby korelatywna w stosunku do przedstawienia Boga jako Zbawcy (tamże, 84–88).

Takie akcentowanie polifoniczności dyskursu Pisma przynosi w zasadzie potwierdzenie założenia, które stoi u początku aktu dania posłuchu dyskursowi religijnych przekonań. Potwierdza mianowicie założenie, które „nie jest już samouzasadnianiem się, początkiem siebie i dzięki sobie, lecz wyniesieniem uprzedniego sensu, który mnie stale poprzedzał. *Słuchanie* wyklucza *uzasadnianie siebie*. Przesunięcie w kierunku słuchania domaga się więc (...) wyrzeczenia się ludzkiej sobości w jej woli panowania, wystarczalności i autonomii” (*Nazwać Boga*, 69–70). Mimo swojej odmienności w porównaniu z poszukiwaniem obrazowej jedności, perspektywa polifonii biblijnego dyskursu, tj. nazywania Boga i ludzkiej odpowiedzi na nie, okazuje się wzmacniać unifikujący punkt widzenia w krytyce złudzenia absolutnego przedmiotu i absolutnego podmiotu. Ma to swoje przełożenie na efekt refiguracji, którego specyfikę omówię na zakończenie niniejszego rozdziału. Tymczasem poddamy bardziej wnikliwemu studium inną jeszcze kategorię, użyteczną w badaniach nad Pismem, a mianowicie tzw. wyrażenia graniczne.

Jeśli omówiona polifonia pierwotnych form dyskursu wiary wskazywała na ich wspólny udział w nazywaniu Boga, to wyrażenia graniczne stanowią z kolei wskaźnik niepełności tego wielogłosowego nazywania. Przyjrzyjmy się im bliżej.

3.2.C. WYRAŻENIA GRANICZNE

Jak powiedzieliśmy, przedmiot odniesienia oznaczany nazwą „Bóg” nie tylko jest punktem zbiegania się wszystkich komplementarnych i heterogenicznych jego nazywań, ale stanowi on także wskaźnik ich niekompletności. Obecna analiza skupia się właśnie na tej drugiej perspektywie.

Biblia wskazuje bowiem z jednej strony na Boga, który się komunikuje, z drugiej zaś strony na tegoż Boga, który coś sobie zastrzega. Kapitalne znaczenie ma tutaj fragment z Księgi Wyjścia, który mówi o gorejącym krzewie (3,13–15)¹⁰⁹. Tradycyjnie jest on określany jako zawierający objawienie imienia Boga. Tymczasem imię to okazuje się właściwie nienazywalne. Jak zauważa francuski hermeneuta, rzeczownik pospolity „Jahwe” nie jest przecież imieniem cokolwiek definiującym, lecz odsyłającym do dzieła wyzwolenia. A zatem nie tylko nie przyczynia się ono do konstruowania na jego podstawie jakiejś pozytywnej ontologii¹¹⁰, ale nadto chroni

¹⁰⁹ W przekładzie *Biblii Tysiąclecia* brzmi on tak: „Mojesz zaś rzekł Bogu: «Oto pójdę do Izraelitów i powiem im: Bóg ojców naszych posłał mnie do was. Lecz gdy oni mnie zapytają, jakie jest Jego imię, to cóż im mam powiedzieć?» Odpowiedział Bóg Mojeszowi: «Jestem, który jestem». I dodał: «Tak powiesz synom Izraela: Jestem [Jahwe – przyp. R.G.] posłał mnie do was». Mówił dalej Bóg do Mojusza: «Tak powiesz Izraelitom: Jestem [Jahwe – przyp. R.G.], Bóg ojców waszych, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba posłał mnie do was. To jest imię moje na wieki i to jest moje zawołanie na najdalsze pokolenia». Przytaczane w książce cytaty z Pisma Świętego pochodzą z internetowego wydania *Biblii Tysiąclecia* opartego na jej IV wydaniu: https://biblia.deon.pl/menu.php?st_id=1.

¹¹⁰ Zagadnieniu przekładu imienia Bożego z Księgi Wyjścia 3,14 i jego historyczno-filozoficznych konsekwencji poświęcił Ricoeur osobne studium pt. *Od interpretacji do przekładu (Myśleć biblijnie, 339–376)*. Wykazuje tam m.in., że wydarzenie intelektualne polegające na tym, iż „pole znaczeniowe hebrajskiego czasownika *haja* zostało tu ściśle i na trwałe związane z polem znaczeniowym greckiego czasownika *einai*, a następnie łacińskiego czasownika *esse*” „pozostaje czymś czysto przypadkowym i spekulatywnie kruchym. Jest to spotkanie przypadkowe w tym znaczeniu, iż nic w greckiej myśli nie skłaniało do zjednoczenia Boga z Bytem”.

tajemnicę czegoś „dla siebie” w Bogu, odsyłając w ten sposób do jego nazywań narracyjnych (oznaczanych imionami Abrahama, Izaaka i Jakuba), a w dalszej kolejności do wszystkich innych. Nowotestamentowym odbiciem wzmiankowanego imienia z Księgi Wyjścia jawi się, według autora *Miłości i sprawiedliwości*, zwrot „królestwo Boże”. „To właśnie jest graniczny środek wyrazu rzeczywistości, która wymyka się wszelkiemu opisowi” (*Miłość i sprawiedliwość*, 90). Oznaczanie królestwa dokonuje się przeto na zasadzie językowo zapośredniczonego przekraczania tego, co ujęte w języku. To nazywanie Boga nie wprost, realizowane równocześnie z nazywaniem królestwa, występuje szczególnie w ewangelicznych przypowieściach (tamże, 88–90; *Nazwać Boga*, 74–75).

W narracyjnym rozwiązaniu przypowieści uwagę Ricoeura przykuwa ich cecha, którą określa on mianem „dziwności” czy „niedorzeczności” (fr. *extravagance*) w porównaniu z realizmem całej opowiadanej w nich historii. Nieoczekiwanie pojawia się „nadzwyczajność w tym, co zwyczajne” (*L'herméneutique biblique*, 225, 227). Ta właśnie cecha, która z jednej strony stanowi impuls do wspomnianego przekroczenia struktur narracyjnych, z drugiej strony wyróżnia przypowieści jako religijną odmianę dyskursu poetyckiego (tamże, 211, 234). Przypowieści bowiem są wynikiem połączenia narracyjnej formy, metaforycznego procesu i odpowiedniego „kwalifikatora” w sensie nadanym temu terminowi przez Ramseya¹¹¹ (tamże, 148–151). Według Ricoeura z podobnym funkcjonowaniem dyskursu mamy do czynienia w przypowieściach. Proste opowiadanki nawiązujące do codziennej rzeczywistości człowieka biblijnego stają się modelami ujawniającymi wymiar ściśle religijny dzięki

Mamy tu do czynienia jedynie z „historycznie przypadkową zbieżnością”, w obliczu której „musimy stawić czoła niefilozoficznym źródłom Boga i jego niekonieczności dla filozofii” (tamże, 339, 367–368).

¹¹¹ Przypomnijmy, że Ramsey stosował go w odniesieniu do sytuacji jakiegoś dziwnego czy niezwykłego rozpoznania, w której pewne zwyczajne, potoczne doświadczenie staje się modelem pośredniczącym tak modyfikowanym przez kwalifikator, aby prowadziło do religijnego odsłonięcia. Zasadnicza różnica w stosunku do analiz Ramseya polega tu na tym, że spostrzeżenia angielskiego filozofa na temat wysoce pojęciowego języka teologicznego Ricoeur rozciąga na bardziej obrazowy język pierwotnych rodzajów biblijnego dyskursu (*L'herméneutique biblique*, 227–228).

roli kwalifikatora, polegającej „na ukazaniu nam modalności, do przemilczenia której zmierza logika: [modalności – przyp. R.G.] logicznego skandalu” (tamże, 229). Temu unaocznieniu służy cecha dziwności zakończenia przypowieściowej fabuły¹¹².

Ów atrybut dziwności sprawia, że można uważać „narracyjny schemat przypowieści za *nietrwały*, za spolaryzowany między czymś zamkniętym i otwartym, i popatrzyć na wymiar dziwności jak na typ narracyjnej *niestosowności* (niekoherencji, niespójności)”, która odsyła „w kierunku interpretacji metaforycznej” (*L'herméneutique biblique*, 211). Na tę metaforyczność znaczenia nakierowuje zresztą już samo zdanie wprowadzające do wielu przypowieści: „królestwo Boże podobne jest do...”. Niemniej jednak czynnikiem decydującym o ich przenośnej interpretacji jest samo narracyjne udziwnienie, które intensyfikuje ich funkcję metaforyczną. W rezultacie „to, co nadzwyczajne, przebija zwyczajne i kieruje się w stronę tego, co ponad opowieścią” (*Miłość i sprawiedliwość*, 91). Królestwo Boże stanowi więc wskaźnik kierujący poza narracyjną strukturę i zwraca uwagę na wymóg poszukiwania czynnika, który odpowiadałby mu pod względem istotności w rzeczywistości ludzkiej, konfrontowanej ze światem Pisma (*L'herméneutique biblique*, 151). Zwrot ten „jest granicznym środkiem wyrazu, na mocy którego różne formy dyskursu używane w języku religijnym są «modyfikowane» i tym samym zbiegają się ku ostatecznemu punktowi, który staje się punktem ich spotkania z tym, co nieskończone” (tamże, 219).

Ricoeur zestawia funkcjonowanie paraboli z dwoma innymi jeszcze przykładami wyrażen granicznych: wypowiedziami eschatologicznymi i przysłowiami. Wśród tych pierwszych nie tyle apokaliptyczna forma odgrywa rolę zasadniczą, co fakt jej równoczesnego zastosowania, przekroczenia i odwrócenia w ramach nowego użycia. Na przykład w powiedze-

¹¹² Niech zilustruje ją kilka wybranych przykładów. W przypowieści o przewrotnych pracownikach winnicy dziwność ujawnia się w zachowaniu właściciela, który po złym potraktowaniu jego posłańców przez nieszczemych dzierżawców posyła do nich swojego syna. W paraboli o wielkiej uczcie niezwykle jest postępowanie gospodarza poszukującego na ulicach i rozstajach zastępców gości, którzy odrzucili zaproszenie. Osobliwe jest zachowanie właściciela winnicy wypłacającego należność za pracę robotnikom zatrudnionym na ostatnią godzinę itp. (*L'herméneutique biblique*, 225–227; *Miłość i sprawiedliwość*, 90).

niu Jezusa: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię!” (Mk 1,15) mamy do czynienia z symboliką, która zarazem przywołuje całość znaczeń zawartych w apokaliptycznym micie o odkupieniu (funkcjonuje wewnątrz niego) i ożywia go dla ludzi, których on aktualnie dotyczy, tak iż może pośredniczyć w ich egzystencjalnym doświadczeniu (a więc funkcjonuje przeciwko dosłownej jego interpretacji, dokonując w niej jakiegoś przewrotu i obalenia wysiłków rachowania czasu) (*L'herméneutique biblique*, 220–221; *Nazwać Boga*, 76).

Podobne zjawisko przekroczenia, wewnętrznego przewrotu i wzmocnienia semantycznego można zauważyć w przysłowiach. Dokonuje się to głównie dzięki zastosowaniu paradoksu i przesadzi, prowadzącemu do jednoczesnego przejścia tradycyjnej, mądrościowej formy dyskursu, wyjścia poza nią i jej unicestwienia. Paradoks charakteryzuje zwłaszcza tę postać intensyfikacji znaczeniowej, która się wiąże ze schematem „odwrócenia losu”, jak np. w przysłowiu: „Kto będzie się starał zachować swoje życie, straci je; a kto je straci, zachowa je” (Łk 17,33). Paradoks tkwi tutaj w dwóch przeciwstawnych sobie twierdzeniach: o możliwości ciągłego projektu własnej egzystencji oraz o ocaleniu życia mimo wszystko. Inna forma wzmocnienia znaczenia, mianowicie przesadnia (np. Łk 6,27–30), ma również na celu, analogicznie do paradoksu, zniweczyć intencję kierowania życiem w normalnych okolicznościach i wyzuć w ten sposób odbiorcę z planu nadania temu życiu jakiejś ciągłości. Obie wzmiankowane postaci intensyfikacji znaczeniowej ucieleśniają zatem, podobnie zresztą jak parabola, tę samą strategię, którą można nazwać „reorientacją przez dezorientację” (*L'herméneutique biblique*, 222–223; *Miłość i sprawiedliwość*, 91).

To zarysowane właśnie zjawisko przekroczenia powszechnie używanych form opowieści parabolicznych, powiedzeń eschatologicznych i przysłów zestawia Ricoeur z fragmentem o nienazywalnym imieniu z Księgi Wyjścia, wyprowadzając z tego zestawienia kategorię wyrażań granicznych. Chodzi mu w tym wypadku o pewien wskaźnik czy modyfikację, która może dotyczyć każdego rodzaju dyskursu. Owa modyfikacja polega na swoistym doprowadzeniu go do granicy. Opowiastki paraboliczne stanowią pod tym względem przypadek modelowy, ponieważ, jak już powiedziano, łączą one graniczne środki wyrazu ze strukturą nar-

racyjną i procesem metaforycznym. Narracyjna budowa przywołuje na myśl pierwotne ugruntowanie języka wiary w opowiadaniu. Proces metaforyczny wskazuje na poetyckość tego języka. Natomiast dodanie doń kwalifikacji wyrażenia granicznego dostarcza matrycy językowi teologicznemu, który zespala w sobie analogię i negację w ramach uwznioślenia. To dlatego przypowieści streszczają w sobie biblijną dynamikę nazywania Boga (*Miłość i sprawiedliwość*, 92; *Nazwać Boga*, 76–77; *L'herméneutique biblique*, 230–231). Dynamika ta przyjmuje w łonie Pisma postać oscylacji pomiędzy polifonicznym przejawianiem się i granicznym utajeniem Bożego imienia (*Miłość i sprawiedliwość*, 92–94; *Nazwać Boga*, 77–79).

W kontekście ciągłości dialektycznej pomiędzy obydwoma „częściami” Biblii (tj. Starym i Nowym Testamentem) należy jeszcze zapytać o ostateczny przedmiot odniesienia biblijnego nazywania Boga, sprzężonego z nazywaniem królestwa. Co wynika z roli wyrażen granicznych jako religijnych kwalifikatorów dyskursywnych modeli Pisma? Ricoeur powiada, iż takie ich pojmowanie

znaczyłoby, że ostatecznym przedmiotem odniesienia języka parabolicznego ([oraz – przyp. R.G.] przysłów i wypowiedzi) jest ludzkie doświadczenie skoncentrowane wokół *doświadczeń granicznych*, które odpowiadałyby *wyrażeniom granicznym* religijnego dyskursu. (...) ludzkie doświadczenie pojęte jako doświadczenie każdego człowieka i wszystkich ludzi, o ile jest ono interpretowane w świetle mimetycznych środków pewnych realistycznych i dziwnych fikcji, które same są wkomponowane w specyficzne struktury narracyjne. (*L'herméneutique biblique*, 152)

Różne formy religijnego dyskursu zwracają się wyraźniej ku temu pozatekstowemu przedmiotowi odniesienia w tej jedynie mierze, w jakiej rozpatruje się je razem, jako zbiór czy sieć krzyżujących się znaczeń. Jeśli ograniczymy się tylko do Nowego Testamentu i zauważymy, że obecne w nim wypowiedzi eschatologiczne, przysłowiowe i paraboliczne mają wspólny horyzont, oznaczany przez symbol królestwa Bożego, to taki stan rzeczy zakłada ich wzajemną przekładalność¹¹³. Ta zamiennność form

¹¹³ Na przykład przysłowia nadają przypowieściom odcień ironii, paradoksu bądź przesadni, wzbogacając je tym samym o element dezorientacji czytelnika. Przy-

dyskursu, z zachowaniem wspólnego dla nich odniesienia, umożliwia myślenie zarazem o tym, co wewnątrz, jak i o tym, co na zewnątrz tekstu. Omawiana tu perspektywa krzyżowania się znaczeń rozciąga się z relacjonowanych słów na czyny Jezusa – od tych zwyczajnych aż po „cudowne”, a następnie z tych mów i działań razem wziętych na same ich ramy ewangeliczne, z centralnym dla nich opowiadaniem o męce. Następstwem takiego rozszerzenia sieci wymiennych znaczeń okazuje się przemieszczenie intencjonalności: Jezus jako autor przypowieści o Bogu sam staje się ich pośrednim przedmiotem – Przypowieścią o Bogu. Natomiast przypowieści jako takie mówią nade wszystko o przerwaniu biegu zwyczajnego życia i ukazaniu się czegoś zadziwiającego. Jakkolwiek zatem pozatekstowe ukierunkowanie religijnego dyskursu Biblii (tu: Nowego Testamentu) pozostaje najpierw *przekonaniem* Ricoeura i nie daje się bez reszty wywieść ze znajomości samej wewnętrznej struktury tekstu, to jednak cały korpus metafor zawiera wskazówki do uznania tej zorientowanej na zewnątrz intencjonalności (*L'herméneutique biblique*, 208–217).

W tym punkcie francuski hermeneuta ponownie przywołuje dociekania Ramseya, który w sytuacjach religijnego odsłonięcia dostrzegał związek dziwnego, niezwykle rozpoznania i totalnego zaangażowania. Jednakowoż rola kwalifikatora, czyli dla Ricoeura: wyrażen granicznych, nie tyle sprowadza się do kierowania i dopełniania ludzkiego dyskursu i działania, ile do ich dezorientacji lub dokonania w nich przewrotu przez wprowadzenie elementów paradoksalnych i wstrząsających czy wręcz gorszących. Jeśli przysłowia, powiedzenia eschatologiczne albo przypowieści w ich normalnym użyciu stanowią modele obrazowe, to dopiero udziwnienie (niedorzeczność), paradoks czy też przesadnia czynią z nich modele objawieniowe. Te ostatnie mogą funkcjonować jako narzędzia heurystyczne dopiero dzięki połączonemu oddziaływaniu orientującemu, dezorientującemu i reorientującemu, które nie pozwala na scalenie ludzkiego doświadczenia. W obliczu możliwego zarzutu o przeakcentowanie

czynią się w ten sposób do rozbicia i przekroczenia narracyjnej struktury, która w konsekwencji schodzi na drugi plan w porównaniu z procesem metaforycznym. Mamy tutaj do czynienia ze szczególnym przypadkiem odwrócenia relacji wzajemnego zawierania się, wskutek którego hermeneutyka biblijna podporządkowuje sobie hermeneutykę filozoficzną jako własne narzędzie.

aspektu nieciągłości, a w następstwie – wymiaru wertykalnego, co prowadziłoby do milczącego uznania jakiejś formy nadprzyrodzoności, Ricoeur podkreśla, że „*nagłe zjawienie się czegoś niebywałego* w naszym dyskursie i w naszym doświadczeniu stanowi właśnie *inherentny*”¹¹⁴ wymiar naszego dyskursu i naszego doświadczenia. Mówić o doświadczeniach granicznych to mówić o naszym doświadczeniu” (*L’herméneutique biblique*, 235). Dodajmy, iż wchodzi tu w grę coś, na co wskazuje na poziomie konfiguracji tekstowych skrajny charakter uskutecznianego dyskursu (nazywania Boga), ponieważ „właśnie jako skrajny, język religijny jest właściwy” (tamże). Jego ostatecznym przedmiotem odniesienia na poziomie refiguracji jest natomiast ludzka rzeczywistość jako całość, w której odsłania on (albo lepiej, zgodnie z koncepcją Ramseya: może odsłonić) religijny (w sensie poetyckim) wymiar doświadczenia, zasadniczo dostępnego wszystkim ludziom.

Takimi granicznymi doświadczeniami, w których może dojść do głosu ów religijny rejestr, są dla francuskiego hermeneuty m.in. Jaspersowe sytuacje graniczne: cierpienie, śmierć, wina, walka, które zwykł on uzupełniać o klęskę (*K. Jaspers et la philosophie*, 183–193, 317–323). Ale są nimi także „doświadczenia szczytowe”, zwłaszcza twórczości i radości. Do przejawiania się tego aspektu niebywałości, oznaczanego przez wyrażenia graniczne, nieodzowna jest wszakże obustronność i jednoczesność sformułowanego w języku religijnym projektu radykalnej wizji egzystencji oraz akcentowania potencjalnie religijnej sfery zwykłego doświadczenia. Dokonuje się to w napięciu i konflikcie z udziałem interpretacji czysto humanistycznych czy wręcz ateistycznych. Toteż biblijny tekst uzyskuje swój ostateczny przedmiot odniesienia jedynie *pod warunkiem uznania*, że to, co powiedziane w tekście, oznacza zwyczajne doświadczenie we wszystkich jego wymiarach (*L’herméneutique biblique*, 232–236; *Nazwać Boga*, 80–82).

Niewątpliwie tak wyartykułowanemu stanowisku Ricoeura można zarzucić pewną niejasność albo, życzliwiej, daleko posuniętą ostrożność. Ma ona jednak swoje racje. Bo jeśli nawet polifoniczne teksty biblijne dokonują w istocie nazywania Boga jako ich przedmiotu odniesienia, w którym się

¹¹⁴ Tak tłumaczę fr. przymek *de*, uwydatniony przez samego filozofa (*une dimension de notre discours et de notre expérience*).

zbiegają, lecz którego określeń nie wyczerpują, to na płaszczyźnie lektury uchwycenie tego przedmiotu pozostaje tylko możliwością. Można je równie dobrze odczytać jako literacki wyraz doświadczeń czysto antropologicznych. Ta niejednoznaczność związana z każdorazową aktualizacją schematów konfiguracyjnych znajduje dalej swe odzwierciedlenie na poziomie refiguracji, w odczycie doświadczeń życiowych odbiorcy. Odsłonięcie ich niezwykłego wymiaru jest czymś, co jedynie może się wydarzyć.

Powyższe rozjaśnienie kwestii referencyjności dyskursu Pisma samo okazuje się już istotnym krokiem na drodze do przejścia z płaszczyzny jego konfiguracji na poziom refiguracji świata jego odbiorcy. Aby wszelako to przejście mogło się urzeczywistnić bez jakichkolwiek nieciągłości, trzeba jeszcze wskazać na konceptualne środki, które pośredniczą między obrazowym, poetyckim językiem pierwotnych form wyznania wiary a spekulatywnym językiem refleksji. W tym ostatnim bowiem zostaną wypowiedziane efekty zastosowania religijnych tekstów do rozumienia siebie.

3.2.D. POJĘCIA GRANICZNE: „LOGIKA” NADMIARU I EKONOMIA DARU

Ricoeur odnotowuje, iż formalny warunek pozatekstowego odniesienia, tj. wzajemny stosunek tekstualnej projekcji chrześcijańskiego sposobu bycia z jednej strony i rozjaśniania potencjalnie religijnego wymiaru zwykłego ludzkiego doświadczenia z drugiej strony, może przybrać różną postać egzystencjalną: od współbrzmienia po otwarty konflikt. Toteż uznając jedynie formalną, a nie merytoryczną korelację świata tekstu i świata odbiorcy, i chcąc zarazem uniknąć konceptualizacji narzuconych językowi religijnemu z zewnątrz, trzeba poddać ten język badaniu z punktu widzenia jego własnych dostępnych zasobów pojęciowych (*L'herméneutique biblique*, 237–240).

W pierwszej kolejności, jak twierdzi francuski filozof, już sam figuratywny charakter języka Biblii uwydatnia tę jego własność, iż jest on synonimem czegoś innego, a więc wymaga nowego, interpretującego go aktu mowy. Ponadto niektóre rodzaje pierwotnego dyskursu wiary zawierają wprost formułę pytającą, która sugeruje konieczność jakiejś wykładni. Równocześnie jednak każda taka wykładnia powoduje częściowo-

wą utratę hermeneutycznego potencjału języka obrazowego. Dlatego też, jeśli dynamiczne znaczenie (napięcie metaforyczne) poetyckich środków wyrazu ma być poddane konceptualizacji, musi pozostać pod kontrolą potencjału hermeneutycznego metafory pierwotnej (tamże, 240–242).

Drugie ogniwo pośredniczące pomiędzy językiem obrazowym i pojęciowym stanowią formy dyskursu, które wyróżnia już połowiczna pojęciowość. Spotyka się je w literaturze dydaktycznej, apologetycznej czy dogmatycznej (np. pierwsze chrystologie). Ricoeur nazywa je (za Frederickiem Strengiem) „językiem przekładu”, gdyż mają one zarazem pewne cechy języka, z którego pochodzą (poetyckiego), i tego, na który są tłumaczone (filozoficzno-teologicznego). W tym kontekście przywołuje on badania Eberharda Jüngela dotyczące korelacji między Pawłowym pojęciem „Bożej sprawiedliwości” a symbolem królestwa Bożego, stosowanym przez Jezusa¹¹⁵. Ten myślowy trop skłania Ricoeura do analizy specyficznej „logiki” religijnego dyskursu: „logiki nadmiaru”, która jest konceptualnym korelatem dziwności przypowieści (*L'herméneutique biblique*, 242–246).

W ujęciu francuskiego hermeneuty logika nadmiaru przeciwstawia się logice kary, odwetu, jako biblijnej postaci logiki równoważności. Domniemywają ją już niektóre teksty Starego Testamentu (np. Rdz 8,21–22), lecz dobitne sformułowanie otrzymuje ona w słowach Jezusa odnotowanych przez ewangelistę Mateusza: „Nie stawiajcie oporu złemu. Lecz jeśli cię kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi! Temu, kto chce prawować się z tobą i wziąć twoją szatę, odstąp i płaszcz! Zmusza cię kto, żeby iść z nim tysiąc kroków, idź dwa tysiące! Daj temu, kto cię prosi, i nie odwracaj się od tego, kto chce pożyczyć od ciebie” (5,39–42). Fragment ten nie zawiera żadnej ogólnej reguły postępowania moralnego, lecz ukazuje w każdym przypadku rzadką czy wręcz nieprawdopodobną, szczególną sytuację, w której ujawnia się przesadzona odpowiedź na nią. Ricoeur uważa, że za tego typu absurdalnymi przykazaniami stoi zamiar odwró-

¹¹⁵ Królestwo bowiem jest zwerbalizowane w Piśmie najpierw w przypowieściach i jako przypowieść. Tymczasem niektóre z parabolicznych opowieści – w szczególności ta, która mówi o wielkiej uczcie (np. Łk 14,15–24) – poddają myśl o możliwości innego wyrażenia tego samego sensu, a mianowicie za pomocą pojęcia „sprawiedliwości Bożej”, jak się to dzieje przede wszystkim w piątym rozdziale Listu do Rzymian.

cenia naszej naturalnej skłonności, poprzez rozmyślnie wprowadzanie napięcia pomiędzy nią a tymi przykazaniami. Lansują one pewien styl życiowego postępowania, który wchodzi w konflikt z logiką zwyczajnych zaleceń etycznych, tak iż kwestionuje tę logikę. Nie mamy tu wszakże do czynienia z jakąś nową regułą, ale właśnie z wyjątkiem od reguły.

Podobne napięcie ujawnia się także w innych wypadkach użycia skrajnego języka przez Jezusa, jak choćby rozważane wyżej przypowieści, przysłowia czy wypowiedzi eschatologiczne. Wszystkie one dezorientują tylko po to, aby nadać nową orientację ludzkiej wyobraźni (a nie woli). W ten sposób wyzwalają zdolność widzenia spraw inaczej: dojścia do nowej reguły dzięki pouczeniu, które płynie z wyjątku. Za pośrednictwem owych skrajnych przykazań daje o sobie znać pewien styl przesadnej odpowiedzi w porównaniu z normalnie oczekiwaną w podobnych okolicznościach: odpowiedzi, która daje więcej, niż na to wskazuje wymóg zwykłej roztropności. To dawanie więcej, wieńczące skrajne nakazy, stanowi wyraz „logiki” hojności, która przeciwstawia się „logice” równoważności (*Équivalence et surabondance*, 167–171).

Na tę właśnie „logikę nadmiaru” kładzie nacisk Paweł w piątym rozdziale Listu do Rzymian, uciekając się do bardziej abstrakcyjnego i dogmatycznego rejestru językowego. Kluczowy w tym względzie fragment brzmi następująco:

Ale nie tak samo ma się rzecz z przestępstwem jak z darem łaski. Jeżeli bowiem przestępstwo jednego sprowadziło na wszystkich śmierć, to *o ileż obficie* spłynęła na nich wszystkich łaska i dar Boży, łaskawie udzielony przez jednego Człowieka, Jezusa Chrystusa. I nie tak samo ma się rzecz z tym darem, jak i ze [skutkiem grzechu, spowodowanym przez] jednego grzeszącego. Gdy bowiem jeden tylko grzech przynosi wyrok potępiający, to łaska przynosi usprawiedliwienie ze wszystkich grzechów. Jeżeli bowiem przez przestępstwo jednego śmierć zakrolowała z powodu jego jednego, *o ileż bardziej* ci, którzy otrzymują obfitość łaski i daru sprawiedliwości, królować będą w życiu z powodu Jednego – Jezusa Chrystusa. (5,15–17 – podkreśl. R.G.)

Rzeczona „logikę” uwydatnia tu nade wszystko retoryczny zwrot „o ileż bardziej” („o ileż obficie”), jak również charakterystyczne przeciw-

stawienia: potępienia i usprawiedliwienia, śmierci i życia, a w szerszym kontekście – także prawa i łaski. Według Ricoeura fragment Listu do Rzymian (Rz 5) interpretowany przez pryzmat cytowanego wyżej urywka Mateuszowej Ewangelii wydobywa na światło „logikę nadmiaru”, a przy tym identyfikuje owo znamię „o ileż bardziej” z Jezusem Chrystusem, wskutek czego staje się ono swoistym rysem nazywania Boga. Dlatego wolno w tym przypadku mówić także o „logice Jezusa”. Rolą tej ostatniej, w zestawieniu z ustaleniami etnologii, jest m.in. przypomnienie o większej starożytności ekonomii daru w stosunku do ekonomii wymiany (*Équivalence et surabondance*, 171–173; *Pamięć, historia, zapomnienie*, 631–635; Bała 2007, 192–194).

Uogólniając to końcowe spostrzeżenie dotyczące „logiki nadmiaru”, francuski myśliciel utrzymuje, iż „religia dąży do umiejscowienia wszelkiego doświadczenia, włączając w to doświadczenie moralne, lecz nie tylko je, w *perspektywie ekonomii daru*” (*Lectures* 3, 276). Każdy z użytych przez autora terminów ma tutaj swój ciężar gatunkowy. Gdy mówi on o „perspektywie”, ma na myśli zarówno znaczenie, jak i pewien określony kierunek¹¹⁶. Termin „dar” zwraca uwagę na pierwotne obdarowanie (donację), z którego korzysta wszelkie stworzenie, a nie jedynie sama ludzkość. Wreszcie słówko „ekonomia” odsyła do bardzo rozległej sieci symbolicznej, w której wypowiada się dar, a która to sieć przekracza symbolikę wyznania i odpuszczenia grzechów. Sięga ona najpierw do określeń dobroci poprzedzających porządek etyczny i moralny czy wręcz ponadetycznych i ponadmoralnych¹¹⁷, związanych zaś z byciem stworzonym, jak to przedstawiają początkowe strony Księgi Rodzaju. Wychodząca od pierwotnie dobrego stworzenia, policentryczna symbolika biblijna, osadzona w perspektywie ekonomii daru, osiąga swój kres w symbolu Boga jako źródła nieznanych możliwości. To w ramach tej ekonomii rozwija się „logika nadmiaru” (tamże, 276–277; *Miłość i sprawiedliwość*, 39–42; Drwięga 2007, 239–240).

¹¹⁶ Oba te aspekty zawiera pole semantyczne fr. słowa „sens”.

¹¹⁷ Ricoeur odróżnia teleologiczną płaszczyznę etyczną od deontologicznej, znamionującej moralność (*O sobie samym*, 280–284). Ściśle rzecz biorąc, można powiedzieć, że predykat „dobry” sytuuje on w dziedzinie etyki, podczas gdy moralność jest określana przez powinność.

W tym miejscu należy uściślić status, przysługujący według Ricoeura takim pojęciom, jak ekonomia daru lub logika nadmiaru, w porównaniu z odmianami dyskursu na wpół konceptualnymi, w rodzaju określenia „Boża sprawiedliwość”. Mówi on w tym kontekście o pojęciach granicznych, odpowiadających takiemu rodzajowi myślenia, „które zachowuje napięcie pomiędzy «obrazowością» i «znaczeniem», ponieważ przedłuża rolę kwalifikatorów na poziomie pojęciowym” (*L’herméneutique biblique*, 246). Od strony filozoficznej specyfikę tych pojęć pozwala uchwycić „pohegłowski powrót do Kanta” (tamże). Francuski hermeneuta wyjaśnia ten postulat, poszukując trwałej wartości Heglowskiej i Kantowskiej filozofii religii.

Zaletą ujęcia Hegla jest zwłaszcza uznanie potencjalnie spekulatywnej intencji religii. Choć świat religijnych przedstawień cechuje własna autonomia i dialektyka, to jednak w efekcie dają one początek pojęciowości. Na podstawie równoległej lektury *Fenomenologii ducha* i *Wykładów z filozofii religii* Ricoeur formułuje dwie propozycje dotyczące współczesnej hermeneutyki dyskursu religijnego. Po pierwsze, swoistość epistemologicznej pozycji myślenia spekulatywnego sprawia, iż potrzebuje ono nieustannego wsparcia ze strony myślenia figuratywnego. To pierwsze bowiem nie tylko ma tę samą treść co drugie, ale również dokonuje jedynie rekapitulacji wszystkich reprezentacji, które je zrodziły, a bez których byłoby bezprzedmiotowe (Hegel 2007, 362). Po drugie, w następstwie uwagi poprzedniej, hermeneutyka religijna oznacza niekończący się proces wzajemnego generowania się myślenia przedstawieniowego i spekulatywnego, w toku którego to pierwsze zmierza ku drugiemu, nie tracąc swojej specyfiki. To dwukierunkowe pobudzanie się myśli wyróżniają trzy czynniki: 1) nieosiągalna bezpośredniość „objawienia”; 2) figuratywne zapośredniczenie, umożliwiające przyswojenie sobie założycielskiego zdarzenia niedostępnego wprost, tylko pośrednio, wskutek czego zostaje powołana wspólnota interpretacji; 3) konceptualizacja pozwalająca na takie rozumowe ujęcie, które odzwierciedla wewnętrzną dynamikę przedstawienia (*Lectures* 3, 59–62; *L’herméneutique biblique*, 247–248). Ricoeur uważa, że w jedności tych elementów leży nieprzemijająca wartość stanowiska Hegla, a w tej interpretacji odgrywa ważną rolę w dookreśleniu statusu pojęć granicznych.

Sprecyzowawszy, na czym polega „poheglowski” rys perspektywy przyjętej przez autora *Krytyki i przekonania*, trzeba zapytać, co oznacza dlań „powrót do Kanta”. Przede wszystkim ma on związek z odróżnieniem pojęcia intelektu (niem. *Verstand*) od pojęcia rozumu (niem. *Vernunft*). Jak powiada królewiecki filozof, „rozum zastrzega dla siebie wyłącznie całość bezwzględną w stosowaniu pojęć intelektu (...), dochodząc aż do tego, co bezwzględnie nieuwarunkowane” (Kant 2010¹¹, 35). To w odniesieniu do pojęć rozumu (idei) pojawia się koncepcja granicy (niem. *Grenze*), która w wykładni Ricoeura nie tylko akcentuje ograniczoność wiedzy obiektywnej, lecz także ogranicza absolutne roszczenia tej wiedzy przez poszukiwanie tego, co bezwzględnie nieuwarunkowane. Francuski hermeneuta proponuje następnie, aby obok tej funkcji restryktywnej nadać Kantowskim pojęciom granicznym bardziej pozytywne znaczenie. Możliwość wypełnienia merytorycznej pustki (wynikającej z bezprzedmiotowości empirycznej), właściwej dla idei ukierunkowanych na to, co bezwarunkowe, dostrzega on w pośrednich przedstawieniach języka metaforycznego, który nie mówi, jaka rzeczywistość jest, ale do czego jest ona podobna. W tym sensie, tak jak chciał Kant, mamy tutaj do czynienia jedynie z hipotetycznym i heurystycznym użyciem rozumu (tamże, 286–287, 303–305). Pozwala to Ricoeurowi na następującą konstatację: „logiczna przestrzeń otwarta przez Kanta pomiędzy *Denken* i *Erkennen*, między «myśleniem» i «wiedzą», jest miejscem pośredniego dyskursu, symbolu, przypowieści i mitów, jako pośrednich przedstawień tego, co nieuwarunkowane” (*L’herméneutique biblique*, 249–250). Autor *Lectures* przyznaje, iż wchodzi tutaj w grę tworzenie nowego języka i nowej ontologii, z tym wszakże zastrzeżeniem, że nie jest to przedsięwzięcie, które można przeprowadzić wprost, jak u Heideggera. Jest tak dlatego, że język brany w tym przypadku pod uwagę ma właśnie charakter pośredni, obrazowy i korzysta z całego swojego potencjału hermeneutycznego, wskutek czego nie jest obiektywny. Pomiedzy dążeniem do obiektywności wiedzy i poetyckim przedstawieniem nieuwarunkowanego musi zatem utrzymywać się napięcie, widoczne w tym nowym języku, który wyraża przecież bycie-jako, tzn. dialektykę bycia i niebycia tak a tak, cechuje się więc niejednorodnością (tamże, 246–251). W obliczu takiego ujęcia trzeba wszelako ponowić pytanie o to, czy

płaszczyzna obecnych rozważań wciąż jeszcze należy do krytycznie uprawianej filozofii.

Odpowiedź Ricoeura jest negatywna. Ściśle rzecz biorąc, należy zaznaczyć, że pojęcia graniczne, jak ekonomia daru czy logika nadmiaru, wiążą się z wyznaniem wiary i wprowadzają w życzeniową modalność dyskursu: w dyskurs nadziei, który Kant odróżnia zarówno od teoretycznej, jak i od praktycznej krytyki, nadając mu postać osobnej kwestii: „Czego mogę się spodziewać?” (Kant 2010¹¹, 404). Pytanie to „jest praktyczne i teoretyczne zarazem, tak iż to, co praktyczne, prowadzi jedynie jako nic przewodnia do odpowiedzi na pytanie teoretyczne, a jeżeli ta mierzy wysoko, na pytanie spekulatywne” (tamże, 404–405). Francuski filozof tak to komentuje: „pytanie to powstaje zarazem *w obrębie i poza obrębem* krytyki. W obrębie krytyki – dzięki słynnym «postulatom»; poza obrębem krytyki – dzięki zwrotowi refleksji ku radykalnemu złu¹¹⁸” (*Podług nadziei*, 294; także, 294–296).

Dla rozpatrywanych przez nas przykładów pojęć granicznych, mianowicie ekonomii daru i logiki nadmiaru, płynie stąd najpierw wniosek o ich teoretycznej przynależności do teologii, nie zaś do filozofii. Na gruncie tej ostatniej nie można ich rozwijać za pomocą teoretycznej refleksji, bez ryzyka popadnięcia w transcendentalne złudzenie. Wprowadzają one bowiem w perspektywę, którą Ricoeur nazywa „porządkiem miłości”, a która różni się od „porządku sprawiedliwości”. Ich odrębność tkwi m.in. w tym, że „miłość nie argumentuje”, podczas gdy „sprawiedliwość argumentuje” (*Miłość i sprawiedliwość*, 31)¹¹⁹. Hipotetyczne przeświadczenie nie może przecież stać się przedmiotem krytyki w sensie kantowskim. Wolno natomiast w ramach filozoficznego dyskursu uwzględniać praktyczne wezwanie, którego nośnikami są poetyckie propozycje znaczeniowe, wypełniające treścią pojęcia graniczne, jak również praktyczną odpowiedź po stronie potencjalnego odbiorcy tego wezwania. Jak powiada Gilbert Vincent: „język religijny pełni tutaj funkcję maksymalnej dez-

¹¹⁸ Zagadnienia radykalnego zła nie rozwijam w tym miejscu, lecz powrócę do niego w rozdziale następnym, w kontekście namysłu nad filozoficznym przybliżeniem nadziei.

¹¹⁹ Francuski hermeneuta postrzega „stosunek między miłością i sprawiedliwością jako praktyczną formę relacji między tym, co teologiczne, i tym, co filozoficzne” (*Lectures* 3, 271, przyp. 1).

orientacji. A jeśli nadaje nam nowy kierunek, to jedynie po dogłębnym zdeorientowaniu; (...) reorientacja nas obciąża: dezorientacja domaga się od nas praktycznej odpowiedzi” (Vincent 2008, 134).

Jeśli chodzi o usytuowanie w obrębie stanowiska Ricoeura przedstawień religijnych, to mają one status „schematyzmu» nadziei. Nie mieszczą się one ani «wewnątrz» racjonalnej filozofii, ani nie obywają się «bez» niej. Znajdują się na linii granicznej” (*L’herméneutique biblique*, 252). Natomiast branie ich pod uwagę w hermeneutyce religijnego dyskursu sprawia, że ta ostatnia staje się dyscypliną niejednorodną, a tym samym pozbawioną właściwego dla niej umiejscowienia – „atopiczną”, jak się wyraża autor *Lectures*. Z tego też względu, ściśle rzecz biorąc, nie jest ona przedłużeniem filozoficznej krytyki, czy to teoretycznej, czy praktycznej, jakkolwiek może ją zasilać tematycznie (*Lectures* 3, 40). Hermeneutyka religijnego dyskursu oznacza zatem poruszanie się po granicy dzielącej filozofię od religii, co wiąże się z uprawianiem swego rodzaju „kontrolowanej schizofrenii” (*Krytyka i przekonanie*, 8). Rozdzielanie tych dziedzin na poziomie krytyki dopuszcza wszelako ich spotkanie na praktycznym poziomie refiguracji: w łonie narracyjnie kształtowanej tożsamości, bycia sobą określanego przez wielość dyskursywnych form (Messner 2011, 85). Niemniej jednak spotkanie to nie dokonuje się bez swoistych napięć, których analizie poświęcona jest część finalna bieżącego rozdziału.

Tytułem podsumowania dotychczasowych ustaleń przywołajmy serię „kół” hermeneutycznych, konstytutywnych dla dyskursu religijnych przekonań, a które zarazem zapowiadają złożoną strukturę tożsamości człowieka biblijnego, dla którego Księga funkcjonuje jak zwierciadło rozumienia siebie. Pierwszy z tych „kręgów” tworzy pierwotnie żywe słowo Boga, dostępne wszelako jedynie pośrednio, w Piśmie, przez które się przejawia. Żywe słowo wprowadzie funduje Pismo, ale tylko to ostatnie je udostępnia, ucieleśnia. Pismo zaś o tyle może się powoływać na doświadczenie fundacyjne, o ile odsyła do żywego słowa. To pierwsze „koło”, jako określone słowo-pismo natchnione, formuje drugie „koło” wraz z daną wspólnotą interpretacji i wyznania, tak iż zachodzi pomiędzy nimi stosunek wzajemnego wybrania. To w jego ramach kształtuje się wspólnotowa tożsamość narracyjna, uruchamiając pomniejsze „kręgi” hermeneutyczne. Jeden z owych wewnętrznych „kręgów” obejmuje samo Pismo oraz historię

jego interpretacji (Tradycję), które stopniowo tworzą znaczenie samego Pisma, zgodnie z dialektyką nawarstwiania i nowatorstwa, wierności i kreatywności. Drugi z wewnętrznych „kręgów”, na mocy „nieprzekraczalnego losu historycznego” (*Lectures* 3, 270), łączy z kolei te efektywne dzieje interpretacji Pisma (Tradycję) z wykładaniami wnoszonymi przez konceptualizacje głównie greckiego pochodzenia (mediacje kulturowe i pojęciowe), skutkując ich dwukierunkowymi oddziaływaniami. Ostatnie „koło”, które zawiera poprzednie, uaktywnia się w stosunku do każdego wierzącego, dla którego znaczenie Biblii staje się aktualne i w świetle którego pojmuje on siebie. Tym samym wyjściowy przypadek, zwłaszcza narodzin (ich geograficzno-kulturowego umiejscowienia i czasu), ale także np. konwersji, przekształca się w przemyślany wybór, stale ponawiany, który w szczytowym punkcie może stać się rodzajem przeznaczenia. Korzyść wynikająca z wejścia w to egzystencjalne „koło” pozostaje ze strony wierzącego zakładem, „pięknym ryzykiem” (*Miłość i sprawiedliwość*, 128). Jest interpretacyjnym przekroczeniem granic czysto filozoficznego dyskursu w kierunku jego religijnego zastosowania. Badanie tożsamości typu narracyjnego, ukonstytuowanej w efekcie przyswojenia sobie świata Pisma przez odbiorcę, pomaga uchwycić sens tego ryzyka transgresji czysto argumentacyjnej drogi filozofii (*Lectures* 3, 268–271).

3.3. CZYTELNIK UKSZTAŁTOWANY W KONFRONTACJI ZE ŚWIATEM PISMA

Ricoeur zaznacza, że „ustanowienie siebie (sobości) za pośrednictwem Pisma i zastosowanie do samego siebie rozlicznych postaci nazywania Boga dokonuje się na poziomie naszej najbardziej podstawowej zdolności do działania” (tamże, 271, przyp. 1). Z tego punktu widzenia, który nawiązuje do myśli Kanta (Kant 2007¹, 72–83, 149–165), rola religijnych określeń bycia sobą wiąże się z odnową czy odrodzeniem zdolności podmiotu do działania wedle obowiązku, co urzeczywistnia się w perspektywie ekonomii daru. Zaraz jednak autor *Miłości i sprawiedliwości* formułuje istotne zastrzeżenie, iż sobość ukształtowana i dostosowana do biblijnych wzorców nie stanowi bynajmniej jakiegoś zwieńczenia hermeneutyki filozoficznej. Jego zdaniem „oznaczałoby to zdradę (...)

jednoznacznego twierdzenia, zgodnie z którym chrześcijański sposób życia jest zakładem i losem, a ten, kto go przyjmuje, nie jest upoważniony przez swoje wyznanie ani do przyjmowania obronnego stanowiska, ani też do nadawania sobie wyższej wartości wobec wszystkich innych rodzajów życia, z braku kryteriów porównawczych zdolnych do rozstrzygnięcia między rywalizującymi roszczeniami” (*Miłość i sprawiedliwość*, 100). Toteż filozoficzne ujęcie refiguracji w obliczu tekstu religijnego musi przybrać kompleksowy charakter, z którego trzeba będzie tutaj zdać sprawę. Przyjrzyjmy się tej złożoności z bliska.

3.3.A. CZŁOWIEK ZDOLNY ADRESATEM RELIGII

W ujęciu Ricoeura adresatem religii jest człowiek zdolny: do mówienia, działania, opowiadania (w tym o sobie), odpowiedzialności itp. Wyniki, które zwięzły poprzedni rozdział, streszczają te wielorakie uzdolnienia. Trzeba wszelako zauważyć, iż mają one swój negatyw w postaci odpowiadających im ułomności czy słabości. Uwzględniając fakt, iż klasyfikacyjnie religia oscyluje pomiędzy etyką i ontologią, należy w tym kontekście szczególnie wyeksponować zdolność podmiotu do podlegania przysądzaniu mu jego działań w ich kwalifikacji normatywnej. Ma ona swój równoważnik w zdolności działającego do podporządkowania swojego działania wymogom płynącym z porządku symbolicznego. W ten sposób tworzy się związek podmiotu z różnymi formami norm: nakazami, imperatywami, radami, wskazaniami, zwyczajami lub tradycjami, opowieściami założycielskimi itp. Każdy porządek symboliczny posiada wymiar dialogiczny, tj. odznacza się tym, iż jest współdzielony z innymi. Wynika stąd także swoista dlań kruchość: zdolność przystąpienia do tego porządku pozostaje w ścisłej korelacji ze zdolnością wkroczenia w porządek wzajemnego uznania. To dlatego wejście w system symboliczny zakłada jednocześnie zdolność wzniesienia się ponad jednostkowy punkt widzenia i osiągnięcia poziomu bezstronności, która pozwala na przyjęcie w wyobraźni perspektywy lub perspektyw odmiennych od własnej. Wreszcie z przynależnością do porządku symbolicznego łączy się zdolność działającego do poddania swojego działania regule sprawiedliwości. Wszystkie te szczegółowe konsekwencje stanowią czynni-

ki konstytutywne zdolności podmiotu do przystąpienia do porządku symbolicznego, ukonkretnionej w przysądzeniu mu, jako autorowi, jego własnych działań. Przysądzenie to odbywa się z uwagi na normatywne kwalifikacje tychże działań: dobre/złe, dozwolone/zakazane, sprawiedliwe/niesprawiedliwe (*Le destinataire de la religion*, 19–23).

Religia zwraca się zatem, według Ricoeura, do człowieka zdolnego do udziału w porządku symbolicznym, czyli takiego, któremu można przysądzić jego działania jako normatywnie określone. Jeżeli hermeneutyczną fenomenologię człowieka zdolnego cechował na płaszczyźnie epistemologicznej typ pewności zwany „poświadczeniem”, to dyskurs religijny stanowi swoiste jego przedłużenie. Ponieważ „twierdzenia odnoszące się do zdolności są zdaniem egzystencjalnymi wywnioskowanymi z praktyki, lecz jako egzystencjalne, zawierającymi roszczenia prawdziwościowe, a poza tym specyficzne znaczenie ontologiczne” (tamże, 24), francuski filozof porównuje ich status teoriopoznawczy z postulatami praktycznego rozumu u Kanta. Religia natomiast wkracza w punkcie, w którym dochodzi do głosu „kryzys poświadczenia”, związany z nieprzeniknionym charakterem źródła zła. W ten sposób wychodzi wszakże na jaw ułomność, która odpowiada pierwotnej ludzkiej dyspozycji do dobra, wpisanej w zdolność do bycia podmiotem przysądzenia. „To ta swoista nieprzeniknioność, wpływająca na niemożność w łonie najbardziej podstawowej zdolności do bycia podmiotem przysądzenia, decyduje o epistemologicznym losie wszystkich wypowiedzi dotyczących odrodzenia i dróg odrodzenia” (tamże, 32). W tym właśnie kontekście Ricoeur definiuje religię jako „wyzwolenie dobroci” i przyznaje jej miejsce na przedłużeniu poświadczenia, które zostaje zastąpione przez religijny dyskurs nadziei. Ten natomiast ma bardziej status świadectwa niż poświadczenia (tamże, 34).

Jak rozumieć to ostatnie rozróżnienie: poświadczenia i świadectwa? Po pierwsze, idąc za sugestią Jeana Greischa, koncepcja świadectwa w myśli Ricoeura odpowiada pytaniu o możliwość napotkania w historii świadków czegoś absolutnego, podczas gdy poświadczenie koresponduje z pytaniem „kto?” w ramach hermeneutyki bycia sobą. Po drugie, o ile ustalenia hermeneutyki sobości pretendują do powszechności, o tyle świadectwo charakteryzuje się nieredukowalną wyjątkowością, jednostkowością, jak-

kolwiek jest ona pojmowana jako przykładowa, wzorcza (Greisch 2001, 375–376, 382, 392–396; *Pamięć, historia, zapomnienie*, 441–445). Z tych dwóch powodów dyskurs religijny pozostaje bliższy świadectwu¹²⁰.

3.3.B. PODMIOT SUMIENIA

Konstytutywny rdzeń antropologiczny, do którego, zdaniem francuskiego hermeneuty, odwołuje się religia, można określić bliżej na ontologicznej płaszczyźnie refleksji. Tym poszukiwanym czynnikiem okazuje się sumienie. Ricoeur bada je jako jedną z ontologicznych implikacji hermeneutyki bycia sobą, czyli określeń podmiotu w terminach zdolności, a więc działania i ograniczającego go doznawania¹²¹. Usiłuje on sprecyzować znaczenie „podłoża bytowego, zarazem potencjalno-możliściowego i faktycznie istniejącego” (fr. *fond d'être à la fois puissant et effectif*), które stanowi podstawę mówienia o sobie samym jako działającym i cierpiącym. Pojęcie to służy zdaniu sprawy z zakorzenienia w bycie ludzkiego działania i doznawania. Ujmuje zatem specyfikę bycia sobą, którą przybliży i uwydatnia m.in. Heideggerowskie odróżnienie sposobu bycia *Dasein* od bycia czymś obecnym (niem. *Vorhandenheit*). W tym właśnie punkcie dochodzi do głosu sumienie (niem. *Gewissen*), które w perspektywie bardziej źródłowej od moralnej poświadcza tę swoistość sobości. Wedle Ricoeura potwierdza to słuszność jego hipotezy wyodrębnienia tożsamości *ipse* od *idem* nie tylko na poziomie semantycznym, ale również ontologicznym (*O sobie samym*, 512–514, 523–524)¹²².

¹²⁰ Do tematyki świadectwa powracam jeszcze obszerniej w rozdziale następnym.

¹²¹ Warto zauważyć, że ten faktor decydujący o zawężeniu otwartości podmiotowego bycia w świecie jest obecny w całej twórczości Ricoeura, tak iż może nawet zostać uznany za klucz interpretacyjny do całości dzieła francuskiego filozofa (Jakubowski 2017). Takie podejście z pewnością pozostaje wierne głębokiej intencji tej twórczości, wyrażającej się w poszukiwaniu dialektycznego zrównoważenia przeciwnych aspektów, choć nie brakuje głosów podkreślających, że faktyczny kształt Ricoeurowskiej myśli w większej mierze dowartościowuje działanie (Sautereau 2013).

¹²² W ramach adaptacji określenia bytu jako aktu i możliwości do współczesnego ujęcia swoistości bycia sobą autor *O sobie samym jako innym*, w ślad za Franco Volpim, dokonuje zestawienia Arystotelesowskiego pojęcia działania (gr. *praxis*) z Heideggerowskim pojęciem troski (niem. *Sorge*), które umieszcza to pierwsze na płaszczyźnie ontologicznej. W następstwie takiej interpretacji zachodzi odpowiedność pomie-

Na płaszczyźnie ontologicznej wszelako sumieniu przypada w udziale bardziej zasadnicza rola, niż podkreślanie operatywności w tym wymiarze rozróżnienia na tożsamość bycia sobą (fr. *ipséité*) i tożsamość czegoś obecnego, trwale takiego samego (fr. *mêmeté*). Ucieleśnia ono mianowicie szczególną postać inności w łonie samego bycia sobą, wskazując w ten sposób na komplikację dialektycznej budowy¹²³ tożsamości specyficznie ludzkiej („narracyjnej”, w terminologii autora *Czasu i opowieści*). Pojęcie sumienia ma przy tym charakter fenomenologiczny i odsyła do wewnętrznego doświadczenia bierności, receptywności, które dostarcza przeżyciowego poświadczenia jednego z określeń inności. Tymczasem sama kategoria „inności” przynależy do metadyskursu filozoficznej spekulacji (tamże, 527–530). Jednocześnie ukonstytuowanie bycia sobą w dialektycznej relacji z sumieniem (jako najskrytszą figurą inności) okazuje się bardziej podstawowe niż stosunek sobości do tożsamości typu *idem*, ponieważ „inność nie przyłącza się do bycia sobą z zewnątrz (...), lecz przynależy do zawartości sensu i do ontologicznej struktury bycia sobą” (tamże, 528).

Aby konceptualnie przybliżyć treść funkcjonalnej w tym punkcie metafory „głosu” sumienia, francuski hermeneuta korzysta nade wszystko z analiz Heideggera, przeprowadzonych w *Byciu i czasie* (§§ 54–60; Lubowicka 2000). Rozwijają one dwojaką charakterystykę opisywanego fenomenu, a mianowicie jego dialogiczny rdzeń oraz pokrewieństwo ze świadectwem. Podczas gdy pierwszy z tych aspektów zwraca uwagę na sedno zagadkowości sumienia: tożsamość w rozdzieleniu i dwoistość czegoś prostego (obcość w mojości), drugi odrywa jego pojmowanie od czysto moralnej interpretacji, którą ilustruje obraz trybunału, występujący u Kanta (Heidegger 2008, § 59: 368–369)¹²⁴. Heidegger poszerza

dzy rozsądkiem/mądrością praktyczną (gr. *fronesis*) u Arystotelesa i sumieniem (niem. *Gewissen*) u Heideggera (*O sobie samym*, 518–519; Lubowicka 2000, 115–120).

¹²³ Złożona konstytucja tej tożsamości wynika z nakładania się na siebie dwóch dialektyk: *idem* i *ipse* z jednej strony oraz *ipse* i rozmaitych figur inności (ciała własnego, drugiego człowieka i sumienia) z drugiej strony, przy czym ta druga dialektyka ma dla Ricoeura pierwszeństwo.

¹²⁴ Interpretacja Ricoeura opiera się na przyjętym odróżnieniu Kantowskiego terminu *Wille* od *Willkür*, których znaczeniowa odmiennność nie jest oczywista w każdym kontekście *Krytyki praktycznego rozumu* (Kant 1984, 35, przyp. 1).

zakres doświadczenia sumienia w stosunku do wcześniejszych jego ujęć, lecz za cenę jego „od-moralnienia” (*Miłość i sprawiedliwość*, 129–132; *O sobie samym*, 568–572, 578). Pociąga to za sobą porzucenie w źródłowym badaniu tego zjawiska takich kategorii, jak „nieczystość” (pod wpływem Nietzschego: *O sobie samym*, 573–578) lub „czystość”, a obranie za nie przewodnią właśnie pojęcia świadectwa sumienia.

Ricoeur rozpoczyna swoje odczytanie Heideggera od spostrzeżenia, iż „metafora głosu rozbrzmiewającego zarazem wewnątrz mnie i nademną jest objawem lub wskaźnikiem (...) nie mającej sobie równej bierności” (*O sobie samym*, 568). Ów głos stanowi rodzaj zewu (niem. *Ruff*) bądź wezwania (niem. *Anruff*), które zaświadcza. Heidegger następująco ujmuje treść tego świadectwa:

Ponieważ (...) jestestwo *zatraciło się* w Sie, musi się ono najpierw *odnaleźć*. Aby w ogóle się odnaleźć, musi zostać „pokazane” sobie samemu w swej możliwej właściwości. Potrzebuje ono świadectwa możliwości-bycia-Sobą, którą zgodnie z *możliwością* zawsze już *jest*. To, co w poniższej interpretacji podejmujemy jako takie poświadczenie, powszedniej samowykładni znane jest jako *głos sumienia*. (Heidegger 2008, § 54: 338)

Właśnie w owym świadczącym wezwaniu francuski hermeneuta dostrzega nowy wymiar wewnętrznej rozmowy z sobą samym, które Kant, w świetle interpretacji Hegłowskiej i Nietzscheańskiej, miałby przedwcześnie zaanektować do wizji czysto moralizatorskiej, w której sumienie jest równoznaczne z przeżyciem jego wyrzutów¹²⁵ (*O sobie samym*, 569–578).

Równocześnie uwagę Ricoeura przykuwa wertykalna asymetria między instancją wzywającą a wzywaniem sobą. Heidegger utrzymuje bowiem, iż „jestestwo wzywa w sumieniu samo siebie”. Zaraz jednakże dodaje: „Zew nigdy nie bywa przez nas samych ani planowany, ani przygotowy-

¹²⁵ Nie rozwijamy tutaj tej znanej krytyki moralizującego ujęcia sumienia, ale przejmujemy na własny rachunek jej rezultaty. Zasadność takiego kroku zostanie sprawdzona dalej, w dyskusji statusu przekonań w pluralistycznym kontekście, a zatem w obliczu konfliktów aksjologicznych i tych związanych z wielością porządków normatywnych.

wany, ani wedle naszej woli realizowany. «Coś» wzywa («Es» *ruft*) wbrew oczekiwaniom, a nawet wbrew woli. Z drugiej strony zew bez wątpienia nie nadchodzi od innego, który wraz ze mną jest w świecie. Zew idzie ze mnie, a przecież przeze mnie” (*über mich*)¹²⁶ (Heidegger 2008, § 57: 346). Wypowiedź ta formułuje centralną trudność Heideggerowskiego stanowiska, które dopuszcza, według Ricoeura, tak konfesyjne, jak i ateistyczne interpretacje egzystencjalne. Autor *O sobie samym jako innym* odnosi to ujęcie sumienia do doświadczenia niepanowania nad sobą, które zarazem przywołuje na myśl sokratejskiego „daimoniona”. To właśnie na tym radykalnym niewybraniu i niepanowaniu nad sobą polega właściwa sumieniu bierność, która jest zarazem najintymniejszą figurą inności (*Miłość i sprawiedliwość*, 132–136; *O sobie samym*, 578–580).

Ta specyfika wewnętrznego głosu jestestwa ma związek z jego kondycją bycia rzuconym w świat, czego oznaką jest uczucie nieswojości (niem. *Unheimlichkeit*), obcości, wyrrywające jestestwo z upadania (niem. *Verfallen*) w rozumienie siebie na sposób przedmiotów swojego codziennego zatroskania, wedle „publicznej gadaniny Sie” (Heidegger 2008, § 57: 349). W tym kontekście sumienie ukazuje się jako „zew troski z nieswojości bycia-w-swiecie, który pozywa jestestwo ku najbardziej własnej możliwości bycia winnym” (tamże, § 59: 363; *Miłość i sprawiedliwość*, 136–137). O jaką wszelako winę (niem. *Schuld*) i jakie bycie winnym czy też bycie-w-długu (niem. *Schuldigsein*) tutaj chodzi? W tym punkcie francuski myśliciel wyraźnie oddala się w swej interpretacji od autora *Bycia i czasu*.

Dla Heideggera wina ma charakter egzystencjalnego warunku możliwości fenomenów moralnych, sama przeto okazuje się bardziej źródłowa niż one. Bycie winnym w sensie ontologii egzystencjalnej zostaje sprecyzowane jako „bycie podstawą bycia określonego przez Nie – tzn. bycie podstawą nie-ważności” (Heidegger 2008, § 58: 357). Jestestwo egzystuje jako podstawa, którą ono samo nie włada, która wymyka się jego panowaniu. Jest rzuconym, upadającym projektowaniem siebie na możliwości (tamże, 358–359). Taka formalizacja winy (długu) stanowi, według

¹²⁶ Problem przekładu owego „über mich” jest w tym punkcie kluczowy, gdyż tłumaczenie Barana niweluje wertykalną asymetrię, o którą chodzi Ricoeurowi. Dlatego np. Lubowicka przekłada odnośne zdanie następująco: „Wołanie idzie ze mnie, a jednak mnie przekracza” (Lubowicka 2000, 93).

Ricoeura, decydujący krok w stronę całkowitego pozbawienia kwalifikacji moralnych. Odtąd manifestuje się ono „jako charakteryzujące bycie jestestwa *świadectwo*, w którym wzywa samo to jestestwo przed jego najbardziej własną możliwością bycia”, tj. właśnie: „bycia winnym” (tamże, 363; *Miłość i sprawiedliwość*, 138–139; Lubowicka 2000, 102–104). Możliwość tę można rozumieć w terminach nieustannego uznawania i radzenia sobie z nicością, która jako rdzenna ludzka ranliwość „ugruntowuje” wszelkie stawianie się (Moskalewicz 2018)¹²⁷.

Pod adresem tej ontologicznej koncepcji winy (długu) Ricoeur formułuje następujący zarzut. Jeśli przedsięwzięciem Heideggera kieruje zamiar zerwania z Kantowskim formalizmem i materialną etyką wartości Maxa Schelera (Heidegger 2008, § 59: 365–370), wskutek czego pozbawia się sumienie wszelkiego zabarwienia moralnego, można zapytać, w czym tkwi specyfika winy (długu) w porównaniu z byciem rzuconym czy z upadaniem. W następstwie mielibyśmy do czynienia z alternatywą: albo już sama związana z upadaniem nieautentyczność nosi zabarwienie moralne, a wówczas idea winy traci swoistość, albo to zabarwienie jest tam zupełnie nieobecne (jak tego chce Heidegger), a wtedy nie wiadomo, jak w ogóle powiązać fenomeny moralne z tak neutralną ideą ontologicznej winy (długu). Jakikolwiek wymaganie czy zobowiązanie trzeba by łączyć jedynie ze sferą publiczną, społeczną (Się)¹²⁸. Toteż, zdaniem francuskiego hermeneuty, należałoby odróżnić rzucenie, czyli niebycie autorem własnego bycia, od upadania, jako niedostawiania do własnego

¹²⁷ Wydaje się, iż tak można interpretować np. następujące opisy wyjęte z *Bycia i czasu*: „Negatywny charakter tego Nie określa się egzystencjalnie: będąc *Sobą*, jestestwo jest rzuconym bytem *jako* *Sobą*. *Nie przez siebie samo, lecz ku sobie samemu zwolnionym* z podstawy, aby być *jako ona*. Jestestwo o tyle nie jest samo podstawą swego bycia, że ta wypływa dopiero z własnego projektu, jednak jako bycie *Sobą* jest *byciem* podstawy. Ta zaś jest zawsze tylko podstawą bytu, którego bycie ma przejąć bycie podstawą” (Heidegger 2008, § 58: 358). Chodzi więc o podjęcie przez jestestwo fundującego je bycia rzuconym, którego ono samo nie jest podstawą, i stawianie się podstawą tego, czego samo nie położyło (Pöggeler 2002, 65–66), albo też o wybieranie swojego nie-wyboru czy bycie fundamentem dotkniętym przez Nie (Lubowicka 2000, 97, 103).

¹²⁸ Przyłębski także zauważa niemożność wyprowadzenia zjawiska moralności z etosu autentyczności, akcentując z kolei społeczne pochodzenie fenomenów moralnych (Przyłębski 2010, 75–76).

bycia, postrzeganego w kategoriach obowiązku czy powinności (wyrażanych przez autentyczność), gdzie dołącza się już aspekt moralny. Dopiero rezygnacja z rozdziału pomiędzy perspektywą bycia i perspektywą działania sprawia, że różnica między dobrem i złem może się stać częścią troski w rozumieniu Heideggera (*Miłość i sprawiedliwość*, 139–141).

W rezultacie tej krytyki Ricoeur formułuje własną koncepcję sumienia, w której z jednej strony zachowuje Heideggerowskie pierwszeństwo poświadczenia możliwości bycia sobą przed oskarżaniem (wyrzutami, sumieniem „nieczystym”), jakkolwiek to ostatnie, choć wtórne, znajduje również swe nieodzowne miejsce. Z drugiej strony inherentne dla sumienia poświadczenie łączy on z nakazem, tak iż posłuch dla głosu sumienia oznacza równocześnie bycie-pod-nakazem pochodzącym od jakiejś inności. Przyjrzyjmy się bliżej tym dwóm aspektom.

Prymat poświadczenia w stosunku do nakazu stanowi element Ricoeurowskiej polemiki z Emmanuelem Lévinasem. Wbrew autorowi *Całości i nieskończoności* francuski hermeneuta kładzie nacisk na źródłową przynależność nakazu do poświadczenia siebie, osłabiając tym samym heteronomię tego pierwszego, tak charakterystyczną dla myśli Lévinasa. Jeżeli bowiem w rzeczy samej jest tak, że nakaz przekracza tego, który znajduje się pod jego wpływem, a więc przychodzi z wymiaru obcości, to jednakże, jak dowiodły tego wcześniejsze rozważania o autorytecie, domaga się on przyjęcia (fr. *accueil*), uznania/rozpoznania (fr. *reconnaissance*) czy wręcz rozróżniania/rozeznania (fr. *discrimination/discernement*). Nakaz zakłada więc instancję, która byłaby zdolna odróżnić „mistrza od oprawcy (...) Mistrza wzywającego ucznia od pana, który potrzebuje tylko niewolnika” (*O sobie samym*, 564). Sumienie staje się dla Ricoeura zdolnością rozeznania, która poważnie liczy się z rzeczywistością zła, z faktem, że Inny może nie tylko przybrać postać mistrza sprawiedliwości (tamże, 561; Lévinas 1998, 70), ale również krzywdziciela i oprawcy. Dopiero rozróżnienie i uznanie nakazu czyni zeń osobiste przekonanie, sprawia, że obcy głos przeradza się we własny. Dochowanie mu wierności to zarazem podtrzymywanie siebie, pozostanie sobą, czyli zachowanie tożsamości typu *ipse*. Ponadto francuski myśliciel akcentuje pośrednictwo zasobów językowych w tym akcie przyjęcia, rozeznania i uznania nakazu, aby mógł on przekształcić się

w przekonanie. To zapośredniczenie ze strony porządku symbolicznego, jak to już wyżej uwidoczniliśmy, pociąga za sobą ważne konsekwencje: 1) wzajemność cechującą relacje dialogiczne, odwracalne w aspekcie odgrywanych ról; 2) wkroczenie w sferę wzajemnego uznania; 3) zdolność do pewnego rodzaju bezstronności, tzn. do przeniesienia się przynajmniej w wyobraźni i sympatii na pozycję kogoś innego; a także 4) poddanie się regule sprawiedliwości. W ten sposób relacyjna wzajemność powraca do łask, wypierając Lévinasowską asymetrię. Wreszcie w przestrzeni określonej przez stosunki wzajemnego uznania kluczowa okazuje się kategoria świadectwa. Jeśli to ostatnie oznacza przejaw czegoś absolutnego – w drugim człowieku, w czyichś czynach, postawie lub po prostu życiu, to takie świadectwo wymaga rozpoznania właśnie jako świadectwo. Ale równocześnie, świadcząc o czymś absolutnym, stanowi ono poświadczenie tego absolutu tu oto, w danym konkretnym byciu sobą (niem. *Dasein*). Ta relacja świadczenia w porządku symbolicznym, gdzie świadectwo jest szeroko pojętym znakiem-śladem, pozostaje relacją odwracalną, wzajemną (*O sobie samym*, 559–566; Tischner 2011, 300–306).

Ricoeurowska koncepcja sumienia, przyznając – wbrew Lévinasowi – pierwszeństwo poświadczeniu siebie przed nakazem, w dyskusji z Heideggerem kładzie z kolei nacisk na pierwotny związek poświadczenia i obcości nakazu, niuansując w ten sposób odnośne doświadczenie autonomii. Heidegger wprawdzie dostrzega nieswojość wezwania sumienia, która stanowi jego wyróżnik na tle „publicznej gadaniny”, ale mimo wszystko obcość tę niweluje, skoro „jestestwo wzywa w sumieniu samo siebie” (Heidegger 2008, § 57: 346). Nie pozostawia tym samym miejsca na radykalną inność, właściwą sumieniu. Ricoeur widzi wszelako możliwość jej restytucji, i to bez ustępstw na rzecz czysto negatywistycznego i moralistycznego punktu widzenia badanego fenomenu, z jakim zmagał się autor *Bycia i czasu* (sumienie „nieczyste”, „wyrzuty” sumienia). W efekcie tego zmagania, zdaniem francuskiego hermeneuty, Heidegger dokonał izolacji sumienia od problematyki działania i współdziałania (współbycia) oraz przedwczesnej ontologizacji tematyki długu (winy)¹²⁹.

¹²⁹ W tak sformułowanej krytyce wyraźnie pobrzmiewają sygnalizowane w pierwszym rozdziale założenia Ricoeurowskiej hermeneutyki.

Tymczasem inne ujęcie stoi otworem, o ile uwzględni się konieczność „długiego obejścia” przez zapośredniczenia działania. Ta długa droga oznacza, iż nakazu sumienia nie utożsamia się z porządkiem czysto normatywnym (moralnością, w terminologii Ricoeura), z powinnością (obojętne, czy wymóg płynie z imperatywu rozumu czy od wartości¹³⁰), lecz ulega on znacznemu poszerzeniu. Integruje on w sobie mianowicie z jednej strony etyczne dążenie do dobrego życia, stanowiące antropologicznie ważki kontekst czy niezbędny grunt dla wszelkiego w ogóle prawa moralnego. Chodzi tu o moment teleologiczny, o dążenie określone konkretnie przez wszelkie czynniki skończoności pojętej indywidualnie (jak charakter, jednostkowe uwarunkowania życiowe) i zbiorowo (obyczajowość, uwarunkowania związane z przynależnością wspólnotową). Z drugiej strony nakaz sumienia włącza w swój zakres moment sytuacyjnego przekonania, czyli jak powiedzieliśmy, wymiar osobistego przyjęcia, rozeznania i uznania tegoż nakazu¹³¹. Wówczas wyraża ono charakterystyczną dla przekonania bierność: trzymanie się czegoś, niemożność postąpienia inaczej. Dopiero na tym tle staje się zrozumiała pośrednia pozycja samej powinności, tj. wkroczenia moralności. Kiedy bowiem dążenie, a zarazem wezwanie do dobrego życia – życia z innymi – napotyka przeszkodę w postaci zła, przemocy, wtedy owo wezwanie przeobraża się w prawo, a to z kolei otrzymuje (negatywną) formę zakazu (zabójstwa, jak u Lévinasa). Nieredukowanie sumienia do jego „nieczystej” wersji nie wymaga więc jego odmoralnienia, lecz wskazania na dochodzące w nim do głosu zasoby etyczne i przekonaniowe, związane z poświadczeniem bycia sobą. Te zasoby etyczne, do których przekonanie się odwołuje, Ricoeur określa jako „jeszcze nie zbadane” (*O sobie samym*, 585), gdyż wyrażają one pragnienie, życzenie (dobrego życia), stąd też wymagają uniwersalizującego probierza normy, która wszelako nie wyczerpuje analizowanego fenomenu. Reasumując, można stwierdzić, że koncepcja sumienia autora *Krytyki i przekonania* w naszkicowany sposób wytycza drogę pośrednią pomiędzy stanowiskami Lévinasa i Hei-

¹³⁰ Mamy na uwadze Heideggerowską dyskusję w tym względzie tak z Kantem, jak z Schelerem.

¹³¹ W następnym rozdziale powrócę jeszcze bardziej szczegółowo do tej, odznaczającej propozycji Ricoeura, triady etyczno-moralno-przekonaniowej.

deggera (*O sobie samym*, 584–586, 590–591; Lubowicka 2000, 132–136). Tak pojęte bycie sobą, czyli bycie-pod-wpływem-nakazu, nie odsyła jedynie, jak u Heideggera, do najbardziej własnej możliwości bycia tego-który-jest-sobą (fr. *soi*). Odsyła raczej do „sytuacji słuchania, w jakiej podmiot etyczny znajduje się wobec głosu kierującego się doń w drugiej osobie”; głosu, który wskutek wpisania moralności pomiędzy etyczne źródła i osobiste przekonania, wyraża nakaz „życia dobrego z innymi i dla innych w sprawiedliwych instytucjach oraz powożania siebie samego jako tego, kto żywi takie pragnienie” (*O sobie samym*, 586).

Czy jeszcze coś pozytywnego oznajmia ów „głos” sumienia? Zasadniczo poświadcza on, że istnieje źródłowy związek między nakazem czy też wymogiem odróżniania działania dobrego od złego (wymaganiem sprawiedliwości) a czysto formalną zdolnością takiego odróżniania, które treściowo jest determinowane dopiero przez codzienne wspólne doświadczenie. W tym kontekście ontologiczne bycie winnym (bycie-w-długu) wskazuje na uprzednią wobec faktycznego działania otwartość na alternatywę dobre/złe, której podlega rzeczywista aktywność. Otwartość ta pociąga za sobą zobowiązanie do wartościującego rozstrzygnięcia, nie zaś neutralność. Sumienie zatem, jako instancja od początku krytyczna, poświadcza zdolność każdego człowieka do tego, co formalnie czynić powinien, tj. do odróżniania dobra od zła (*Miłość i sprawiedliwość*, 142–143)¹³².

Przeprowadzona analiza podmiotu sumienia ujawniła kilka istotnych punktów, które wymagają dalszych dociekań i namysłu. Po pierwsze, o ile sedno rozpatrywanego fenomenu tkwi nie tylko w transcendentnym wezwaniu, ale nadto w jego podmiotowym rozeznaniu i daniu mu posłuchu, to jest tak z uwagi na rzeczywistość zła: na możliwość udzielenia posłuchu zwodniczemu apelowi. Znaczenie tej realności winno być wnikliwiej zbadane, aby móc bliżej określić faktyczną wymowę zdolności podmiotu sumienia. Po drugie, nasuwa się pytanie o to, na czym opiera się rzeczona zdolność. Mobilizuje ono poszukiwania w dwóch kierunkach: w sferze

¹³² W świetle krytycznych uwag Tischnera pod adresem autora *Bycia i czasu* (Tischner 1982, 126–127) należałoby powiedzieć, iż w powyższym sformułowaniu Ricoeur nie zrywa wprawdzie całkiem z Heideggerowską wersją formalizmu, inspirowaną myślą Kanta, lecz wzbogaca ją o wymiar normatywny, wpisany jako potencjalność w ludzkie sumienie.

wspomnianych zasobów etycznych, które pozostają wciąż niezbadane, a stanowią rezerwuar inspiracji dla przekonań; w dziedzinie świadectw, które poświadczają urzeczywistnienie analizowanej zdolności do bycia sobą w zgodzie z nakazem (*Nazwać Boga*, 44–45). Po trzecie, *last but not least*, należałoby rozjaśnić fenomenologiczny aspekt sumienia, czyli to, na czym konkretnie polega przeżycie właściwej mu bierności (i czy do bierności się ono sprowadza). Nie chodzi przy tym oczywiście o redukcję badanego fenomenu do czegoś już znanego, choćby we wcześniejszej myśli Ricoeura, lecz o ustalenie, jakie antropologiczne komponenty on zakłada. Można się tu zapewne dopatrywać doświadczenia typu afektywnego: szacunku (Lubowicka 2000, 210–218). Niewątpliwie wraz z doznaniem odsłania się ważny wymiar przeżycia nakazu sumienia, o ile ten ostatni dotyka jego odbiorcę, porusza go wewnątrz. Taki wydzźwięk ma w szczególności studium (z inspiracji Kantowskich) uczucia szacunku, łączącego w sobie skłonność i bojaźń – uczucia, które obejmuje zarówno prawo (nakaz), jak i (zwrotnie) autonomiczny podmiot w jego godności (Kant 1984, 122–134; Heidegger 2009, 145–148). Uwzględnienie go pomaga faktycznie zrozumieć to, w jaki sposób wymóg dosięga podmiotu działania, jak staje się dlań pobudką i jakie reperkusje powoduje to w byciu sobą¹³³. W tym sensie sumienie postrzegane w perspektywie doznania zbliża się do Kantowskiego *Gemüt* (umysłu/serca¹³⁴), do którego nawiązuje Ricoeur w swej refleksji nad konstytutywnym dla człowieka wewnętrznym zróżnicowaniem¹³⁵. A jednak w tej afektywnej optyce po-

¹³³ „Szacunek jest sposobem bycia odpowiedzialnym wobec siebie samego, właściwym byciem sobą” (Heidegger 2012, 156).

¹³⁴ W polskim przekładzie Jerzego Gałęckiego mamy „umysł” (Kant 1984, 239–241, 248, 255–256). W tłumaczeniu francuskim François Picaveta, z którego korzysta Ricoeur, znajdują się w tym miejscu takie określenia, jak „duch”/„umysł” (fr. *esprit*) lub „dusza” (fr. *âme*) (Kant 1888, 271–274, 281, 288), choć wyjątkowo pojawia się też termin „serce” (fr. *cœur*) (tamże, 291), który jednakowoż autor *L’homme faillible* uprzywilejowuje.

¹³⁵ Wprawdzie u Kanta *Gemüt* oznacza czynnik umożliwiający pobudzenie przez prawo (nakaz obowiązku), tj. „wrażliwość właściwą czystemu zainteresowaniu moralnemu, a tym samym siłę mobilizującą czystego przedstawienia cnoty” (Kant 1984, 241), a więc sytuuje się po stronie deontologii, to jednak próba zbliżenia go do sumienia w ujęciu Ricoeura nie wydaje się chybiona. Ten ostatni bowiem nie tylko deklaruje swobodne korzystanie z kantyizmu i zdradę jego

zostaje niejasne działanie sumienia jako instancji krytycznej, aktywnie dokonującej rozróżnień. Wymiar doznania nie rozjaśnia fenomenologicznie możliwości uszczegółowienia treści odbieranego nakazu i samego aktu rozeznania¹³⁶. Aby stało się to wykonalne, potrzebny jest wszakże duchowy i naoczny akt, który z jednej strony stanowiłby istotowy wgląd pod kątem wartości w to, co podlega rozróżnianiu, a z drugiej strony odnosiłby rozróżniane w aspekcie wartości istoty do jakiegoś hierarchicznego porządku preferencji. Akt taki wymaga jednakże uprzedniego zabiegu w rodzaju redukcji ejdetycznej (*Finitude et culpabilité*, 134–135).

Toteż wydaje się, iż afektywny wymiar sumienia należałoby na płaszczyźnie fenomenologicznej uzupełnić o opisy związane z funkcjonowaniem uwagi. Ona bowiem, jako „najwyższa aktywność [która – przyp. R.G.] urzeczywistnia największą odbiorczość” (*Le Volontaire et l'involontaire*, 201), nie tylko trafnie streszcza paradoks sumienia, ale również dostarcza modelu dla zrozumienia jego działania w hermeneutycznym kręgu poświadczenia. Ricoeur ujmuje następująco tę swoistą dla uwagi dialektykę:

Możliwość, którą jestem, (...) to ta, którą *zapoczątkowuję* w sobie, czyli w moim ciele i w mojej przyszłości jako wolności, czyniąc skok związany z projektem. Analiza uwagi upoważnia nas do cofnięcia się, poza tę możliwość działania, która *wypływa* z samego aktu projektu, aż do tej możliwości [wyboru – przyp. R.G.] przeciwieństw, która znajduje się u samego *źródła* motywacji. Lecz znamienne jest, że gdy tylko refleksja uchwyci się tej radykalnej możliwości i zawiesi samorzutność postępującej świadomości, która realizuje swoje możliwości, zagłębia się ona w jałowy niepokój zdolności ujmowanej na marginesie radosnego biegu (...). Jedyne skok (...) rzeczywisty, a nie myślowy, ani bezustannie dzielony przez refleksję, może przerwać niewzruszony pochód refleksji

ortodoksji już na etapie wypracowywania antropologii „niespokojnego serca”, ale właśnie ten wczesny projekt wpisuje od razu w szersze ramy teleologiczne, gdzie *Gemüt* ma charakter ontologiczny, jednoczący pragnienie i prawo moralne. Spełnia więc funkcje podobne do tych przyznanych później sumieniu (*Finitude et culpabilité*, 116–123).

¹³⁶ W tym afektywnym sensie można mówić jedynie o sumieniu biologicznym, jak np. w niektórych koncepcjach z zakresu filozofii psychiatrii (Kępiński 2017¹, 81–124; Moskalewicz 2018; Murawski 1987; Stawnicka 1999, 109–121).

i jej smutek. Ale ten skok nie jest owocem niepokoju, jest odbiciem się od niego jako wtórna bezpośredniość woli. A niepokój nie był pierwotny, lecz sam stanowił odbicie od samorzutności biegu. Usuwam nawias, który usuwał akt”. (tamże, 241, 243)

Jest to dialektyka o postaci analogicznej do tej, jaką czterdzieści lat później autor *Czasu i opowieści* wyrazi w terminach narracyjnych: życie – pośrednictwo opowieści – powrót do życia (*O sobie samym*, 270). Interpretację inności sumienia w kategoriach uwagi rozwinie my jeszcze w dalszej części książki.

Obecny etap dociekań skupionych wokół podmiotu sumienia zakończmy kilkoma uwagami na temat związku tej najintymniejszej figury inności, jaką reprezentuje bycie-pod-wpływem-nakazu, z pozostałymi postaciami ludzkiej odmienności, mianowicie ciałem własnym i drugim człowiekiem. Francuski myśliciel sam sugeruje taki kierunek namysłu, kiedy utrzymuje, że „sumienie rzutuje po fakcie na wszystkie doświadczenia bierności (...) swoją siłą poświadczenia, w tej mierze, w jakiej sumienie jest również na wskroś poświadczeniem” (tamże, 530). Przeprowadzone wyżej rozważania ujawniły, że o ile podmiot sumienia jest zarazem podmiotem wielorakich zdolności, o tyle jest on również ucieleśniony. Dodatkowo ustaliliśmy, iż fenomenologiczne badanie sumienia odsłania w nim aspekt doznaniowy. Tym samym odsyła ponownie i na własny rachunek do fenomenu ciała własnego (tamże, 530–546). Albowiem tylko ciało, które jest zarazem ciałem pośród innych ciał oraz ciałem żywym, ma wszelkie dane ku temu, by stać się „pośrednikiem między wewnętrznością «ja» i zewnętrżnością świata” (tamże, 535). Jedynie ucieleśniony podmiot jest zdolny tak do działania, jak do cierpienia. Jeśli, zdaniem Ricoeura, do wyrażenia pośredniczącej pozycji ciała własnego najbardziej nadaje się egzystencjalne pojęcie rzucenia (niem. *Geworfenheit*) jestestwa jako rzuconego projektu, czyli jego faktyczność, która w powszednim byciu ukazuje się na sposób upadania (niem. *Verfallen*) i podejmowania swego bycia, to owo pojęcie wypowiada zarazem zawsze jakieś doznanie, ciężar i zadanie bycia sobą, co w istocie oznacza praktyczne zawężenie otwarcia na świat tego-który-jest-sobą (Heidegger 2008, § 29–30, 38: 172–183, 224–230; *O sobie samym*, 542–545; Jakubowski 2017, 275–296).

Gdyby idąc dalej tym tropem, podjąć wątek więzi sumienia z *Gemüt*, wówczas nawet afektywność może się okazać nośnikiem funkcji krytycznej w specyficznym sensie (Stanghellini, Rosfort 2013, 163–187, 221–295). Francuski hermeneuta podpowiada taką ewentualność, kiedy interpretując Heideggerowskie nastrojone położenie (niem. *Befindlichkeit*), wskazuje na żywe ciało jako praktyczne zapośredniczenie ludzkiego bycia w świecie. Jako zawsze jakoś nastrojowo położone, może ono pomóc „pomyśleć ściśle bierne rodzaje naszych pragnień i naszych nastrojów jako znak, objaw, wskaźnik przypadkowości naszego zaczepienia w świecie” (*O sobie samym*, 543, przyp. 40). W szczególności za sprawą tzw. uczuć ontologicznych („bezkształtnych”, „tonujących”¹³⁷) wychodzi na jaw czyjś fundamentalny stosunek do świata, artykułowany na osi: szczęśliwość zakorzenienia – niepokój wyobcowania, gdzie ta pierwsza ma charakter pierwotny (*Finitude et culpabilité*, 151–153; Kępiński 2017¹¹; Tischner 1982, 415–433).

Wreszcie sumienie rzutuje wstecz swe poświadczenie także na sferę intersubiektywności, bycia z drugim człowiekiem. Tutaj nie rozwijam szerzej tego wątku, lecz odraczam go do momentu namysłu nad rozzeznaniem świadectw i przekonań w sferze publicznej. Podkreślmy jedynie to, co już wydobyło dotychczasowe studium, mianowicie fakt, że Inny człowiek ujawnił swoje zasadniczo niejednoznaczne oblicze. Bywa, że okazuje on twarz mistrza, ale zdarza się, iż jest to również twarz oprawcy; świadka prawdomównego, a innym razem kłamliwego. Ta ambiwalencja znajduje odzwierciedlenie w samym „głosie” sumienia, którego rodowodu poszukuje się nieraz w modelu pokoleniowym, uwewnętrznionym w strukturze odpowiadającej freudowskiemu superego. Tak zinterioryzowane słowo przodków bywa niekiedy dla jego odbiorcy patogenne. Dlatego też wydaje się – i takie jest w tym względzie stanowisko Ricoeura – iż proste utożsamienie sumienia z nakazem pochodzącym od drugiego człowieka nie da się utrzymać. Możliwość dopuszczenia w ten sposób do głosu zła, które przecież człowiek podejmuje i przedłuża, zarazem je zastając (*Symbolika zła*, 242–244), przestrzega przed taką identyfikacją. Lepiej przeto mówić tu jedynie o śladzie Innego, i to Innego ostatecznie

¹³⁷ W sensie nadawania specyficznego zabarwienia, charakteru, tonu (fr. *tonalité*).

niedookreślonego: drugiego człowieka, przodka, Boga (żywego, nieobecnego), pustki? Ślad bowiem wprowadza subtelny dialektykę obecności (znaku-skutku) i nieobecności (oznaczanej przyczyny, genezy relacji znaczeniowości), krótko mówiąc: „oznacza bez ujawniania” (*O sobie samym*, 564, 588–591; *Czas i opowieść* 3, 171–180). Pytanie o to, skąd przychodzi „głos” nakazu, pozostaje zatem otwarte. Jest tak tym bardziej wtedy, gdy tym, co budzi ów „głos”, jest zapośredniczenie tekstualne, zwłaszcza inność całkiem szczególnego tekstu.

3.3.C. CZYTELNIK BIBLIJNYCH TEKSTÓW

Jeżeli teraz powrócimy do utrzymywanej tymczasowo w zawieszeniu problematyki refiguracji i ponownie uświadomimy sobie, że to najpierw do wyobraźni człowieka religijnego przemawia tekst Pisma, to sumienie okazuje się być tą dialogiczną strukturą ontologiczną, która stanowi warunek możliwości przyjęcia odmiennych sposobów rozumienia własnego działania (i doznawania), innych możliwych jego wartościowań. Albowiem do ludzkiego działania i doznawania odnosi się potencjał refiguracji, którego nośnikiem jest tekstowy świat Biblii. Pozostaje więc zbadać, w jaki sposób konstytuuje się narracyjna tożsamość siebie w konfrontacji ze specyficznym religijnym wezwaniem: jak kształtuje się „sobość powiernika” (fr. *soi mandaté*)¹³⁸, „sobość wezwana” (fr. *soi mandé*). Najbardziej newralgiczny moment stanowi tu przejście od antropologiczno-filozoficznej do przekonaniowo-religijnej interpretacji samej struktury sumienia, a także następstwa tego kroku dla przyswojenia sobie tekstowej (biblijnej) propozycji bycia.

Ricoeur zaznacza najpierw ogólnie, iż w przypadku odbiorcy biblijnego przesłania mamy do czynienia z kimś, kto zajmuje pozycję odpowiadającego, czyli z kimś, kto jest sobą w relacji do sieci symbolicznej Pisma. Aby scharakteryzować wchodzące tutaj w grę bycie sobą, proponuje on prześledzić dwie zasadnicze postaci tej odpowiadającej sobości: starotestamentowe wezwanie prorockie oraz nowotestamentowe przekształcenie na obraz Chrystusa, jak również dwie dalsze interpretacje tej ostatniej

¹³⁸ Albo: „sobość upoważniona” (*Miłość i sprawiedliwość*, 97–101, 105).

figury (tj. uformowania na Chrystusowe podobieństwo), a mianowicie postać wewnętrznego nauczyciela i świadectwo sumienia (*Miłość i sprawiedliwość*, 99–129). To właśnie podjęcie ryzyka jednej z takich interpretacji znamionuje moment nadmienionego przejścia z obszaru filozofii w obszar przekonań religijnych.

Jeśli chodzi o pierwszą z figur: bycia wezwanym powiernikiem, rysują ją starotestamentalne opowiadania o powołaniu prorockim, wskutek typizacji ich dialogicznej struktury. W wyniku przekształcenia jej we wzorzec staje się możliwe wyodrębnienie charakterystycznych elementów kompozycyjnych tych opowiadań, dookreślających odpowiadającą sobość¹³⁹. Tworzą one prorockie „ja” w oparciu o podstawową parę składników: wezwanie – posłanie, które dopełniają się wzajemnie, czyniąc proroka najpierw wyjątkiem pośród wspólnoty jego ludu, a następnie wiążąc go z nią na powrót. Prorok jest postacią „kryzysową” (przełomową), występującą w sytuacji zaistniałego przekroczenia prawa bądź pouczenia, przeto jego mowa z istoty łączy wyjątkowe bycie sobą z tradycyjną wspólnotą. Dlatego też, według Ricoeura, ta postać sobości wezwanego powiernika może odgrywać rolę modelu autointerpretacyjnego dla wspólnoty chrześcijańskiej, w ślad za podobnym jej funkcjonowaniem we wspólnocie żydowskiej (tamże, 101–110).

Z przesłaniem nowotestamentowym z kolei koresponduje sobość przekształcona na obraz Chrystusa, zgodna z nim. Wzorzec ten okazuje się najbliższy wezwanemu powiernikowi ze Starego Testamentu i nawiązuje do tematu chwały Bożej, której przejawem staje się w świetle wiary pierwotnego Kościoła życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Chrześcijanin jest tym, kto przemienia się na ten obraz, co dobrze oddaje motyw zstępowania chwały: z Boga na Chrystusa, i dalej na chrześcijanina. Wyraża to pełną zależność, a jednocześnie pełną spójność sobości tego ostatniego (*Miłość i sprawiedliwość*, 111–113).

¹³⁹ Są to kolejno: 1) konfrontacja wzywanego z Bogiem, przerywająca bieg życia proroka; 2) prastare słowo wprowadzające, podbudowujące i uwierzytelniające prorocką tożsamość; 3) decydujące słowo ustanawiające tożsamość posłanego; 4) zastrzeżenie lub sprzeciw ze strony adresata wezwania i misji; 5) ponowne zapewnienie czy upewnienie, skutkujące ustanowieniem i przeznaczeniem proroka do określonego zadania.

Obie te szkicowo przedstawione postaci bycia sobą, projektowane przez świat Pisma jako paradygmatyczne – odpowiednio – dla Starego i Nowego Testamentu, francuski hermeneuta usiłuje następnie zweryfikować pod kątem ich podatności na nowsze sformułowania problematyki refiguracji świata odbiorcy. Chodzi o to, żeby sprawdziły się one w kontekstach kulturowych bardziej odległych od dziedzictwa hebrajskiego i bliższych konceptualizacji filozoficznej. W tym celu autor *Miłości i sprawiedliwości* ucieka się do dwóch innych figur wezwanej i odpowiadającej sobości: „wewnętrznego nauczyciela” u Augustyna z Hippony oraz świadectwa sumienia w ujęciu Pawła z Tarsu i Gerharda Ebelinga.

Augustyńska koncepcja „wewnętrznego nauczyciela” (mistrza) interesuje Ricoeura zwłaszcza ze względu na ów aspekt wewnętrzności. Stanowi ona bowiem, jego zdaniem, ważny krok w kierunku interioryzacji stosunku współzależności pomiędzy Boskim wezwaniem a ludzką odpowiedzią. Generalnie rzecz biorąc, trzeba zaznaczyć, że dwie cechy odznaczają relację nauczania: brak zamienności ról czy pozycji mistrza (wyższa) i ucznia (niższa) oraz zewnętrżność pierwszego względem drugiego. W Augustyńskiej koncepcji pierwsza cecha podlega uwzniośleniu, druga natomiast – zatarciu. Kluczowy fragment dialogu *O nauczycielu* mówi, co następuje: „w sprawie wszystkich rzeczy, które rozumiemy, radzimy się nie słów rozbrzmiewających na zewnątrz, lecz prawdy, która wewnątrz nas kieruje samym umysłem, słowa zaś może pobudzają nas, abyśmy się jej radzili. A ten, kogo się radzimy, jest nauczycielem: jest to Chrystus, o którym powiedziano, że mieszka w wewnętrznym człowieku” (Augustyn 1953, XI, 38: 62–63). Ta relacja wewnętrznego nauczania dotyczy nie tylko kwestii religijnych, lecz zaczyna się już od poznania świeckiej rzeczywistości, a swoją pełnię osiąga wraz z przedmiotami poznawanymi „przy pomocy inteligencji i rozumu” (tamże, XII, 40: 64). To zatem człowiek wewnętrzny odkrywa w sobie prawdę ze wsparciem nauczyciela, a słowa funkcjonują w tym zakresie jedynie jako bodziec. Obecna tu modyfikacja Platonijskiej teorii anamnezy polega na utożsamieniu wszelkiej wewnętrznej i wyższej prawdy z Chrystusem, dzięki czemu sama jego postać upodabnia się do odwiecznej Mądrości, znanej z tradycji poświadczanej w Biblii hebrajskiej. Toteż odkrywanie prawdy pojmował-

nej umysłowo oznacza radzenie się wewnętrznej prawdy – „nauczyciela” (mistrza) – na drodze kontemplacji uskuteczniejszanej w jej wewnętrznym świetle¹⁴⁰ (*Miłość i sprawiedliwość*, 113–119; Gilson 1953, 95–106). Tak przedstawia się pierwsza z przywoływanych przez Ricoeura postaci zinterioryzowanej korelacji między Boskim wezwaniem i odpowiedzią człowieka.

Inną figurą korespondującą z sobością uformowaną w spotkaniu ze światem Pisma jest świadectwo sumienia. Jawi się ono jako najbardziej uwewnętrzniona postać takiego bycia sobą, które odpowiada na biblijne wezwanie. Na tym przykładzie francuski filozof usiłuje pokazać nowe możliwości interpretacyjne dialogicznej struktury chrześcijańskiej egzystencji, która stanowi kontynuację prorockiej sobości powiernika. Należy przy tym dodać, że wszystko, co powiedziano wyżej o ontologii sumienia jako najbardziej wewnętrznej figury inności siebie samego w optyce konfesyjnej neutralności, jest zakładane w jego religijnej wykładni: „Właśnie na dialogu z samym sobą zasadza się odpowiedź sobości profetycznej i chrystomorficznej” (*Miłość i sprawiedliwość*, 120–121). A jednak dokładanie w tym punkcie dochodzi do znaczącego posunięcia. Albowiem dociekania na temat sumienia, które w obrębie czysto filozoficznego dyskursu pozostają w stanie aporii (*O sobie samym*, 591), otrzymują w świetle religijnej interpretacji swoiste, możliwe rozwinięcie, usuwające nieprzezwyciężalną inaczej trudność. W tym wypadku dokonuje się to z obopólną modyfikacją składowej neutralnej (antropologiczno-filozoficznej) oraz składowej religijnej rozpatrywanego fenomenu. Z jednej strony wezwania jestestwa skierowane do niego samego zostaje wzmocnione i prze-

¹⁴⁰ Pojawiająca się w tym kontekście problematyka oświecenia wydaje się unicestwiać relację nauczania, skoro kontemplacja obywateli odbywa się bez pośrednictwa języka. A jednak oświecenie nie znosi tej relacji całkowicie, ponieważ kontemplacja prawdy nie jest po prostu odczytywaniem wrodzonych idei, lecz ukazuje się jako wewnętrzne odkrywanie czy właśnie nauczanie. Kluczową rolę w tym względzie, inaczej niż w platonizmie, odgrywa oddzielenie anamnezy – która u Augustyna jest pamięcią teraźniejszości, a nie przeszłości – od preegzystencji duszy, wskutek czego pozostaje miejsce zarówno dla odkrywania, jak i poszerzania wiedzy. Co więcej, używana w teorii iluminacji metafora światła nie wyklucza figury „wewnętrznego nauczyciela” (mistrza), gdyż światło utożsamia się w tym wypadku ze słowem, zgodnie z myślą zawartą w prologu do Ewangelii Janowej, z którą, według Augustyna, współbrzmi filozofia neoplatońska (Gilson 1953, 101, oraz przyp. 36).

mienione w zależności od wzorczej czy archetypicznej figury (Chrystusa), której nośnikiem jest wykładnia religijna. Z drugiej strony sama ta zewnętrzna wobec sumienia figura ulega uwewnętrznieniu w procesie przyswojenia, który czyni z niej głos wewnętrzny. Potwierdzenie takiego połączenia czysto antropologicznej i teologicznej interpretacji sumienia, wprowadzające element heteronomii do autonomicznego dyskursu filozofii, znajduje francuski hermeneuta u Pawła z Tarsu, a także u Ebelinga (*Miłość i sprawiedliwość*, 120–127).

Paweł jako pierwszy, zdaniem Ricoeura, dostrzegł związek tego wcale nie swoście chrześcijańskiego zjawiska (gr. *syneidesis*: wiedza współdziałona z kimś, wtajemniczenie) z kerygmatem chrystologicznym¹⁴¹. Toteż sumienie ukonstituowane jako dwoista struktura wezwania i odpowiedzi, poświadczająco-osądzająca, stanowi u niego instancję odbiorczą kerygmatu, głoszonego w terminach „usprawiedliwienia dzięki wierze”. Ma ono zatem status antropologicznego warunku możliwości uwewnętrznienia treści kerygmatacznych. W tym sensie jest ono niezbywalną strukturą egzystencji, odpowiedzialną za samopoznanie. Wykazuje przy tym minimalną cechę relacyjności, która pozwala na odnoszenie się doń jako instancji określonej przez zdolność odróżniania dobra od zła (Bultmann 1965, 216–218; *Miłość i sprawiedliwość*, 121–123).

Jeśli chodzi o bardziej współczesne i lepiej opracowane konceptualnie, a zarazem współbrzmiające z filozofią teologii sumienia, francuski myśliciel akcentuje stojące przed nimi podwójne wyzwanie. Polega ono na reinterpretacji, która osłabiałaby tyleż pojmowaną na modłę Kanta autonomię sumienia, co transcendencję kerygmatu. Rzeczono podejścia teologiczne miałyby zatem rozwijać wykładnie mówiące o niepanowaniu nad instancją wewnętrznego poświadczenia, mimo jej najbardziej własnego charakteru, dokonując równocześnie ciągłej reinterpretacji symboliki biblijnej. Wedle Ricoeura szczególnie godną uwagi z punktu widzenia realizacji tego podwójnego zadania jest refleksja Ebelinga.

¹⁴¹ W Nowym Testamencie Paweł używa rzeczownika *syneidesis* 14 razy, a raz czasownika *synoida*, szczególnie w obydwu Listach do Koryntian i w Liście do Rzymian. To on wprowadził terminologię sumienia do Nowego Testamentu (Haręzga 2013, 1198–1199).

Ów protestancki myśliciel usiłuje w swoim podejściu godzić myśl Pawła z Tarsu z poglądami Heideggera, ujmując właściwą dla badanego fenomenu „wspólną wiedzę” (*syneidesis*), tj. efekt relacji siebie do siebie, w kategoriach tożsamości osobowej, rozpatrywanej w perspektywie ostatecznej troski. Widziane w takich ramach sumienie jest nieuwarunkowanym wydarzeniem słowa, włączającym moment słuchania Boga. W tej optyce „nieczyste” sumienie „jest, przed wszelką moralną charakterystyką, bolesnym odczuciem braku tożsamości (*non-identité*), z którego wyłania się tożsamość bycia sobą (*ipséité*)”. Natomiast czyste, wolne od „wyrzutów” sumienie „jest radością przychodzącą z wyrażenia siebie samego” (*Miłość i sprawiedliwość*, 126).

Na bazie zarysowanych koncepcji sobości wezwanej i odpowiadającej na słowo Pisma Ricoeur prezentuje własną propozycję dookreślenia bycia sobą na sposób powiernika. Jednakże, w porównaniu z Ebelingiem, skłania się on ku ujęciu, w którym mniej podkreśla się ciągłość, za to bardziej dialektycznie opisuje się charakterystyczną dla sumienia zależność stawania wobec samego siebie i wobec Boga. Ze swej strony Ricoeur akcentuje, że w komunikacji wydarzenia-słowa ma udział interpretacja całej sieci biblijnych symboli; interpretacja, której zarazem podmiotem i przedmiotem jest sobość. Dlatego dialogiczna konstytucja sumienia nie niweczy napięcia, które utrzymuje się między jego zlagodzoną autonomią (w sensie niepanowania nad nim jako własnym) i posłuszeństwem płynącym z wiary. Napięcie to udziela się tożsamości tego-który-jest-sobą odpowiadającym na wezwanie. Jedynie bowiem zdolność samodzielnego osądu „w sumieniu” umożliwia sobości (temu-który-jest-sobą) udzielenie odpowiedzialnej odpowiedzi na słowo pochodzące z Pisma. Dlatego nie można po prostu powiedzieć, że to Bóg przemawia „głosem” sumienia, gdyż taka bezpośredniość „nie dostrzega między autonomią sumienia a posłuszeństwem wiary zapośredniczenia interpretacji” (tamże, 128).

Według autora *O sobie samym jako innym* współczesna kondycja sobości powiernika polega właśnie na połączeniu autonomii sumienia z pośrednio-symboliczną strukturą wyznania wiary. W świetle tego związku chrześcijanin to ktoś, kto w „głosie” sumienia rozpoznaje „zgodność z obrazem Chrystusa”. Uczciwość intelektualna każe wszelako przyznać,

iż to rozpoznanie pozostaje interpretacją, jedną z możliwości. W tym sensie nie mamy tu do czynienia z dokończoną syntezą świadectwa sumienia i optyki wiary, lecz wyłącznie z „pięknym ryzykiem” (Platon 1982, 114D: 479), ewentualnością przeprowadzenia takiej syntezy. Tylko stale ponawiana decyzja wystawiania swojego życia na takie ryzyko pozwala na to, aby rozpoznanie w wezwaniu sumienia podobieństwa do Chrystusa z zakładu przemieniło się w los (tamże, 127–129). Więź między antropologiczną strukturą, do której zwracają się przekonania religijne, a samymi tymi przekonaniem ma zatem, w ujęciu Ricoeura, nieodzownie hermeneutyczny, zapośredniczony status.

Ów charakter niedokończonej syntezy, znamionujący religijną sobość, wychodzi w końcu na jaw także przy okazji studium samego efektu refiguracji po stronie czytelnika, skonfrontowanego z konfiguracją biblijnego świata. Rys ten ukazuje się w postaci „rozbitej” tożsamości czy też w ciągłym odraczaniu momentu, w którym osiągnęłaby ona jedność. Kiedy się weźmie pod uwagę trójpodział Biblii hebrajskiej, każdemu z jego konstytutywnych członów odpowiada pewien szczególny typ tożsamości wierzącej wspólnoty odbiorców biblijnego przesłania. Tora (Prawo) rodzi etyczno-narracyjną tożsamość ludu; tożsamość, która zasadza się na poczuciu bezpieczeństwa i stabilności tradycji. Prorocy z kolei wprowadzają do tożsamości wspólnoty wiary faktor zagrożenia, który rozбивa ciągłość historii, dającej poczucie bezpieczeństwa. Natomiast Pisma, składające się w głównej mierze z ksiąg mądrościowych, łączą historyczną jednostkowość z powszechnością, ustanawiając tym samym tożsamość zarazem zindywidualizowaną, jak i uniwersalizowaną; tożsamość, przed którą stoi wyzwanie uzgodnienia własnej jednostkowości z powszechnością kultur. Toteż historycznie ucieleśniona świadomość religijna tworzy się w obrębie hermeneutycznego „koła”, uformowanego przez współzależności trojkiej tożsamości oraz troistej kompozycji Biblii hebrajskiej. Rozszerzając zaś te ustalenia na Nowy Testament, Ricoeur zauważa, że „chrześcijański kerygmat może tylko bazować na tej trójkowej mierze tożsamości, którą można nazwać rozbitą, skoro ów kerygmat głosi «wypełnienie Pism»” (*Lectures* 3, 325; także 324–325; *Expérience et langage*, 36–37).

Na problematykę bycia sobą kształtowanego przez biblijny świat można ponadto spojrzeć jeszcze z poziomu metarefleksji, która uwzględ-

niałaby to, co wyżej powiedziano o konfiguracji tego konkretnego świata tekstu. Wcześniejsze dociekania przeciwstawiały sobie dwa odmienne, acz komplementarne podejścia do Pisma: z jednej strony poszukiwanie jego „obrazowej jedności”, z drugiej – ukazanie polifonii jego tekstowego świata. Otóż właśnie, czytelnik Biblii powtarza – w sensie „wzbogacenia jednostkowej świadomości o wymiar transcendentnej idei” (Świderski 1992, 13), jak u Kierkegaarda – tę strukturalnie organizującą tekst dynamikę koncentracji i rozpraszania. Wielorakości form nazywania Boga (królestwa) oraz wycofywaniu się Nienazywalnego Imienia odpowiada po stronie tożsamości tego-który-jest-sobą zanikanie „ja” i wyrzucie się z siebie (*L'herméneutique biblique*, 268–272). Z kolei z poszukiwaniem „obrazowej jedności” Wielkiego Kodu koresponduje szukanie przez odbiorcę osobowego centrum, przy czym rezultat tych poszukiwań stale ulega odraczaniu na skutek wymykania się Nienazywalnego Imienia (*Miłość i sprawiedliwość*, 94–95). Refleksja drugiego stopnia potwierdza zatem niestabilność tożsamości, która konstytuuje się w akcie lektury Biblii, a której jedność okazuje się zadaniem wciąż odsuwanym w czasie.

Analizy niniejszego podrozdziału wykazały, iż religijny dyskurs Pisma jest skierowany do człowieka zdolnego: zdolnego wpierw do przystąpienia do porządku symbolicznego, a w konsekwencji – do podlegania przysądzaniu mu jego działań z uwagi na ich moralne kwalifikacje. Ściślej rzecz biorąc, można powiedzieć, że adresatem biblijnego przekazu jawi się ontologiczna struktura w człowieku, której budowa cechuje się minimalną dialogicznością w łonie bycia sobą samym, mianowicie sumieniem. To ono stanowi egzystencjalny warunek możliwości udzielenia odpowiedzi na wezwanie i odpowiedzialności. Religijna interpretacja sumienia nie oznacza wszakże prostej identyfikacji jego przekonaniowo neutralnego „głosu” z kerygmatem obwieszczającym ukształtowanie na obraz Chrystusa. Nie jest zwykłym przedłużeniem antropologiczno-filozoficznego dyskursu, generującego w tym aspekcie aporie, nieprzekraczalne mocą samego rozumu. Przeciwnie, wykładnia religijna pozostaje interpretacyjnym ryzykiem i zakładem: pewną możliwością. Ten, kto podejmuje ów zakład, musi się liczyć z niedokończonym charakterem syntezy filozoficznego i religijnego ujęcia w łonie korespondującej z nim tożsamości narracyjnej. Znamionuje ją rozbitcie, a jej poszukiwana jedność jest nieustannie odraczana.

Domykany właśnie trzeci rozdział książki przyniósł szereg ważkich ustaleń. Stosunek wzajemnego zawierania, uchwycony pomiędzy hermeneutyką filozoficzną a religijną, uwydatnił specyfikę formowania się sensu słowa „Bóg” i specjalną pozycję Boga jako przedmiotu odniesienia cząstkowych dyskursów, składających się na Biblię. Ów szczególny sposób tworzenia się rzeczowego sensu oraz centralna pozycja odpowiadającego mu referenta zakładała możliwość odczytywania Pisma na sposób jednej poetyckiej Księgi, a także wewnętrzną koherencję jej symboliki. Pierwsze z tych założeń prowadziło wprost do badania znaczenia aktu kanonicznego domknięcia biblijnego korpusu. Okazał się on zrozumiały w ramach hermeneutycznej korelacji między tak określonym Pismem a konkretną wspólnotą, interpretującą się w jego świetle. W tym kontekście zamknięcie kanonu uzyskało status rękojmi minimalnej spójności narracyjnej tożsamości wspólnoty odbiorców (ale też każdego z nich z osobna). Natomiast kanoniczny autorytet stał się filozoficznie akceptowalny dzięki ujęciu go w kategoriach poetyckiego ujawniania i udzielenia mu kredytu zaufania jako „wielkiemu” tekstowi, nadto dzięki podkreśleniu otwarcia biblijnego świata i wewnętrznego dlań, regulowanego pluralizmu interpretacyjnego, a wreszcie dzięki rezygnacji z przypisywania Pismu „świętości”. Drugie założenie związane z centralną dla Biblii tematyką nazywania Boga, czyli symboliczna spójność jej świata, pozwoliło wyróżnić dwie dopełniające się perspektywy, które pozwalają objąć jej całość: poszukiwanie „obrazowej jedności” Biblii i akcentowanie jej polifoniczności. Oba te podejścia okazały się zbieżne w punkcie krytyki absolutnej przedmiotowości i absolutnej podmiotowości. Biblijne nazywanie Boga, obok funkcji ośrodka zbiegania się cząstkowych dyskursów wiary, ujawniło też aspekt ich niepełności, który umożliwił wyodrębnienie wyrażen, pojęć i doświadczeń granicznych. To one otworzyły drogę przejścia z płaszczyzny konfiguracji świata Pisma na płaszczyznę refiguracji świata jego czytelnika. Ten ostatni, uzdolniony do uczestnictwa w sferze symbolicznej, okazał się też podmiotem zdolnym do przysądzania mu jego działań o kwalifikacjach moralnych, by w końcu odsłonić się jako człowiek sumienia. To do niego zwraca się dyskurs religijnych przekonań, wystawiając go, w obliczu antropologiczno-filozoficznych aporii, na ryzyko możliwej interpretacji samego

siebie w kategoriach zgodności z obrazem Chrystusa. Taka wykładnia jednakże, stanowiąc specyficzne zastosowanie ogólnohermeneutycznych kategorii i przekroczenie autonomii czysto racjonalnej refleksji, rozbija narracyjną tożsamość jej podmiotu i stale odsuwa w czasie ewentualną filozoficzno-religijną syntezę w procesie rozumienia siebie. Podkreślimy jednak, że mimo nieparadygmatycznego charakteru takiej „regionalnej” aplikacji hermeneutyki, nie stanowi ona nieuprawnionej racjonalizacji przekonań za pomocą środków filozoficznych, lecz otwiera możliwy kierunek rozwijania pełni semantycznego potencjału tekstowych propozycji świata – w tym wypadku biblijnych, które służą wzbogaceniu rozumienia.

Poczynione analizy zlokalizowały również kilka punktów problemowych, które wymagają dalszego studium i namysłu. Pierwszym z nich jest kwestia zła, dająca o sobie znać przy okazji rozważań na temat krytycznej funkcji sumienia jako instancji rozeznającej. Sprawa druga wiąże się ze wspomnianymi zasobami etycznymi, które pozostają niewyjaśnione, a tymczasem umożliwiają odnowę działającego podmiotu, niejako wbrew złu. Problem trzeci to zewnętrzne świadectwa, które poręczają faktyczne i historyczne istnienie takich zasobów i domagają się rozpoznania i odróżnienia od świadectw fałszywych. I wreszcie ostatnie zagadnienie, które wymaga rozwinięcia na przedłużeniu wyników bieżącego rozdziału, przedstawia dokładniejszy opis fenomenologiczny, który zdawałby sprawę nie tylko z właściwej sumieniu bierności, ale także z jego aktów krytycznych. Z tymi i dalszymi kwestiami przyjdzie nam się zmierzyć na kolejnych stronach rozprawy.

ROZDZIAŁ 4

Dyskurs jako świadectwo w otwartym horyzoncie nadziei

Obecne studium wychodzi od rezultatów dokonanej dotąd syntezy myśli Ricoeura na temat dyskursu religijnych przekonań. Od strony formalnej stanowi ono przedsięwzięcie oparte na twórczej filozoficznej interpretacji symboliki biblijnej, a zatem podejście zarazem związane i wolne. Jest ono związane, gdyż nie może się obejść bez pewnych założeń, wypowiadanych sukcesywnie w toku wywodu. Pozostaje wszelako wolne, ponieważ integruje w sobie moment krytyki, demitologizacji. Prowadzi w ten sposób, przez utratę „pierwotnej naiwności”, tj. wiary bezpośredniej, ku postkrytycznej „powtórnej naiwności”, związanej ze zdolnością nowego rozumienia dawnej symboliki za pośrednictwem interpretacji. Dlatego też, według Ricoeura, filozof jako filozof nie może poprzestać na właściwej dla egzegezy czy komparatystyki neutralizacji wierzeń lub przekonań, lecz musi w swej pracy pójść dalej. Skoro tkwi on już w hermeneutycznym „kole” refleksji konkretnej, czyli związanej z określoną siecią symboliczną, od której wychodzi jego myślenie i która do jej rozumienia wymaga wiary¹⁴², to z kolei uzyskane przezeń zrozumienie

¹⁴² Chodzi tutaj o wiarę w sensie uznania minimalnych roszczeń prawdziwościowych, tkwiących w każdym komunikacie pochodzącym z tradycji. Trafnie wyraża to Gadamer: „Rozumienie nie spełnia się oczywiście w technicznej sprawności «rozumienia» wszelkiego zapisanego tekstu. Jest to raczej rzetelne doświadczenie, tzn. spotkanie z czymś, co chce być prawdą. (...) Rozumiejący zawsze jest już

wiedzie go z powrotem do wiary, ale wiary krytycznie przemyślanej: „wierzenie dla zrozumienia jest równocześnie rozumieniem dla uwierzenia”. Oznacza to wszakże, iż „trzeba porzucić stanowisko, jeśli nie wygnanie, bezinteresownego widza, by móc sobie przyswoić za każdym razem któryś z poszczególnych symbolizmów” (*Symbolika zła*, 334).

Takie przyswojenie nie jest jednak zwieńczeniem filozoficznej hermeneutyki. Ma ona bowiem za zadanie nieustanne równoważenie przynależności do badanej dziedziny poprzez ustanawianie krytycznego dystansu względem niej. Odbywa się to na drodze przekształcenia „kolistej” struktury rozumienia w zakład: „zakładając się *co do* znaczenia symbolicznego uniwersum, zakładam się równocześnie, że zakład mi się zwróci w postaci czysto refleksyjnej, w żywiole spójnych wywodów” (tamże, 335). Narażona stale na zarzut kulturowego zawężenia i przypadkowości swego dyskursu „filozofia osadzona na symbolach (...) próbuje dzięki refleksji i spekulacji odkryć racjonalność swej własnej podstawy”, a czyni to za pomocą tematyzacji tego wszystkiego, „dzięki czemu struktura jej zaangażowania okazuje się uniwersalną i racjonalną” (tamże, 337; także 328–337).

Formalne ramy dociekań bieżącego i następnego rozdziału przedstawiają zatem decydujący krok w stronę zastosowania do konkretnych przekonań ogólnych filozoficzno-hermeneutycznych ustaleń dotyczących dyskursu. Takie postępowanie oznacza przyjęcie perspektywy interpretacyjnej odmiennej od wiodącej w Ricoeurowskim przedsięwzięciu, jakkolwiek w nim obecnej. O ile bowiem w tym ostatnim zasadniczą intencją jest otwarcie dyskursu na najrozmaitsze pola znaczeniowe, przy jednoczesnym rygorystycznym przestrzeganiu granic filozoficznej racjonalności, o tyle tutaj umieszczamy się wprost wewnątrz jednego z takich pól znaczeń, mianowicie religijnych. Dopiero to usytuowanie ma podlegać krytycznemu sprawdzeniu w obrębie hermeneutycznej refleksji filozofii.

Od strony merytorycznej analizy podejmowane w bieżącym rozdziale koncentrują się wokół dwóch zagadnień: nadziei oraz świadectwa.

wciągnięty w proces, w którym ustanawia się sens. (...) Ustanawia się on, a my od początku jesteśmy nim o władnięci, zanim jeszcze zdołamy niejako przyjść do siebie i sprawdzić zasadność jego roszczenia do sensowności. (...) Jako rozumiejący, jesteśmy wciągnięci w dziejowy proces prawdy i niejako spóźniamy się, gdy chcemy wiedzieć, w co powinniśmy wierzyć” (Gadamer 2007, 654, 656).

Rozdział kolejny uzupełni je o kwestie relacji miłości i sprawiedliwości oraz charakterystycznej dla podejścia hermeneutycznego kontrowersji pomiędzy zaangażowaniem i krytycznym dystansowaniem się podmiotu, który uczestniczy w procesie rozumienia. Filozoficzne opracowanie przez Ricoeura wymienionych kwestii służy uwydatnieniu specyficznej pozycji dyskursu przekonań i, korelatywnie, tożsamości podmiotu wiary w pluralistycznej przestrzeni publicznej. Na obecnym etapie współistniejący z przekonaniem czynnik krytyki ucieleśniają poglądy takich autorów, jak Kant i Nabert. W rozdziale następnym dołączą do nich Rawls i Habermas. W ten sposób Ricoeurowska teoria dyskursu religijnych przekonań i narracyjnej tożsamości człowieka wierzącego zostaje poddana krytycznej weryfikacji w toku jej zastosowania w ramach kolejnych pól problemowych, otwieranych przez wspomnianych myślicieli. Zwieńczeniem tej konfrontacji będzie próba odpowiedzi na pytanie o racjonalność i uniwersalność takiego hermeneutyczno-filozoficznego ujęcia tematu religijnych przekonań, które pozostawałoby wierne inspiracjom ze strony autora *Krytyki i przekonania*, a równocześnie podejmowało wyzwania światopoglądowego pluralizmu. Spróbujemy także dookreślić wpływ religijnej optyki na założenia leżące u podstaw takiego ujęcia.

4.1. FILOZOFICZNE PRZYBLIŻENIA NADZIEI

Rozważania poprzedniego rozdziału zakończyliśmy przywołaniem zagadnień problemowych, które wymagają dalszego opracowania. Wśród nich znalazły się m.in. dwie współzależne kwestie, mianowicie z jednej strony problem zła, z drugiej zaś – sprawa etycznych zasobów umożliwiających odnowę podmiotu działania. Z obydwoma trudnościami mierzą się filozofowie, z którymi Ricoeur podejmuje istotną dla naszych pytań dyskusję. Są nimi Kant i Nabert. Obydwaj też znacząco problematyzują sprawę uzasadnienia żywionej przez nas nadziei oraz dostępnych nam jej poświadczeń. Zaczniemy nasze dociekania od dysputy z pierwszym z tych myślicieli, umieszczając je w szerszej perspektywie, wyznaczanej właśnie przez zasadność nadziei.

Sama ta problematyka pojawia się stosunkowo wcześniej w myśli Ricoeura, bo już w pierwszej połowie lat pięćdziesiątych, m.in. w kontek-

ście metarefleksji nad sensem dziejów i jednością prawdy, a więc w luźnym związku z jej ściśle religijnym pojmowaniem. Jednak i w tym początkowym stadium twórczości inspiracje przekonaniowe, a ściślej: chrześcijańskie, są obecne u francuskiego filozofa tytułem źródeł, tj. głębokich motywacji jego intelektualnych poszukiwań. W tekście *Chrześcijaństwo i sens dziejów* (z 1951 r.) zauważa on, iż globalny bilans orzekający o sensowności lub bezsensie historii jako całości jest kwestią apriorycznego zaufania, czyli przedmiotem wiary, a to z racji jego niewykonalności. W tym właśnie punkcie dochodzi do głosu nadzieja: „skłania ona do przemyślenia na nowo objawiającej się w dziejach niejednoznaczności i niepewności, mówi nam: poszukuj sensu, staraj się zrozumieć. (...) Nadzieja mówi mi: sens istnieje, szukaj go. Ale mówi mi także: ten sens jest ukryty. Obracając się przeciwko absurdowi, przeciwstawia się też systemowi” (*Podług nadziei*, 195). Metodologicznym następstwem przyjęcia tej optyki nadziei okazuje się dopuszczenie wielu komplementarnych i korygujących się interpretacji, rozlicznych podejść poznawczych i odrębności poruszanych problemów, słowem: „złożoności wszystkiego” (tamże, 196). Dając impuls wielopłaszczyznowym dochodzeniom ukrytego sensu, nadzieja staje się rękojmnią racjonalności dziejów naznaczonych dramatyzmem (tamże, 194–197).

Podobną wymowę posiada o dwa lata późniejszy tekst, traktujący o historii filozofii i jedności prawdy (*Histoire et vérité*, 51–68). Tu również wymóg integracji dociekań filozoficznych wokół regulatywnej (w sensie kantowskim) idei prawdy idzie w parze z dowartościowaniem wielogłosowości, wieloaspektowości i wielokierunkowości historycznych dyskusji. Natomiast zwornikiem tej różnorodności pod egidą idei prawdy jawi się właśnie nadzieja pojęta ontologicznie. Wyraża ją formuła: „Mam nadzieję, że jestem w prawdzie”¹⁴³ (tamże, 66). Oznacza to, iż prawda stanowi nie tylko horyzont czy kres rozmaitych badań poszczególnych, lecz także ich „ośrodek” (fr. *milieu*), czyli całokształt zapośredniczeń, w obrębie których one się utrzymują, których są częścią. Ugruntowanie intencjonalnie odrębnych poszukiwań w tym samym bycie i komunikatywnym języku gwarantuje ich aprioryczną dostępność dla siebie nawzajem, umożliwiając również ponadczasowy dialog między nimi. „Nadzieja ontologiczna” pełni

¹⁴³ Niekiedy wyraz „prawda” zapisuje Ricoeur dużą literą.

zatem podwójną funkcję: negatywną i pozytywną. Najpierw przestrzega przed jakąkolwiek przedwczesną, historycznie zrealizowaną syntezą wielości stanowisk i jedności prawdy, czyli przed przejściem od ich współbrzmienia do systemu (*Podług nadziei*, 56). Takie scalenie nie daje się wyśłowić, toteż w dalszej kolejności nadzieja odgrywa rolę pozytywną, orientując poszczególne, odmienne dociekania w głąb, ku istocie rzeczy, aby w ten sposób dotrzeć do ich wspólnej bytowej podstawy:

im bardziej zgłębia się jakąś filozofię, im bardziej się zgadza na to, by dać się jej wyobcować (w konsekwencji bardziej rozumiejąc niesprowadzalność tej filozofii do pewnych typów), im bardziej potwierdza się jej autonomię w stosunku do wpływów, którym podlegała, im bardziej podkreśla się jej *odmienność* wobec każdej innej – tym bardziej wówczas zostaje się nagrodzonym radością dotykania sedna. To tak, jakby zanurzając się w głębi jakiejś filozofii, jej trudności, intencji, sprzeciwów, doświadczało się jej niewymownej harmonii z każdą inną i dochodziło do przekonania, że Platon, Kartezjusz, Kant otwierają się *za sprawą* tego samego bytu. (tamże, 67)

Zakładając przeto tożsamość przednaukowego rozumienia relacji różnych myślicieli do samego bytu, nadzieja pozwala stale podtrzymywać dialog i wprowadza życzliwość nawet w najzacieklejsze spory. Otwierając się na szukanie sensu i jedności prawdy, nie dopuszcza ona do zamknięcia tych poszukiwań w gotowych ujęciach systemowych, lecz zwraca je ku odraczanej bez końca syntezie, osadzonej w ontologii, której zarys wciąż się oddala jak horyzont. Nadzieja wiąże się zatem z domniemaniem niejawnej części wiedzy (Philibert 1976, 32–34; Henriques 2010, 189).

Problematyka nadziei, traktowana w ten wstępnie zarysowany sposób, a więc ontologicznie, stanowi zasadniczo wyróżnik wczesnej fazy poglądów francuskiego hermeneuty. Niemniej jednak w dalszym ich rozwoju również zaznacza ona swoją obecność, przyjmując wszelako nieco inną postać (ale nie funkcję!), a mianowicie stając się faktorem formalnej charakterystyki filozoficznego dyskursu, odpowiedzialnym za jego istotowe otwarcie.

Marguerite Léna (Léna 2011, 405–429) próbuje całościowo spojrzeć na rzeczoną kwestię i w tym celu proponuje zdefiniować nadzieję w my-

śli Ricoeura nie tyle jako specyficzną kategorię, pojęcie czy temat, ile jako „swoistą perspektywę zrozumiałości, rodzaj nieredukowalnej intencjonalności, pewne według (na miarę)” (fr. *selon* – tamże, 406), w nawiązaniu do tekstu samego filozofa („Wolność na miarę nadziei” – *Podług nadziei*, 277–302). W rezultacie przyjęcia takiego określenia cytowana autorka umieszcza problematykę nadziei w trzech obszarach. Po pierwsze, skoro mamy w tym przypadku do czynienia ze specjalną odmianą intencjonalności – i z optywnym trybem wypowiedzi – nie można go zredukować do rdzenia znaczeniowego odpowiadającego modalności przedstawieniowej (orzekania), w duchu logistycznego przesądu Husserla (*À l'école de la phénoménologie*, 76–77). Przeciwnie, właściwością nadziei jest to, iż ukazuje się ona jako „[wektor] sensu między zawsze już danym początkiem i wciąż jeszcze nieziszczonym końcem” (Léna 2011, 416). Po drugie, sytuuje się ona w punkcie zbiegu religijnych źródeł filozofowania i ich filozoficznej tematyzacji (*L'herméneutique biblique*, 105; Léna 2011, 417). Ta pozycja wyznacza jej rolę łącznika pomiędzy wymaganiem całkowitości rozumienia z jednej strony, a z konieczności niedokończonym charakterem każdego poszczególnego racjonalnego dyskursu z drugiej strony. Po trzecie, nadzieja streszcza charakter całego dzieła Ricoeura jako twórczego projektu: nigdy nieurzeczywistnionej w pełni „poetyki woli” (*L'herméneutique biblique*, 96). To dlatego ontologia człowieka zdolnego, który poszukuje poświadczeń swoich zdolności, a więc dróg wyzwolenia woli, pozostaje w nim zaledwie szkicem, a finalna refleksja ucieka się do optywnego trybu wypowiedzi (*O sobie samym*, 494–592; *Pamięć, historia, zapomnienie*, 603–667). Właśnie z uwagi na owo rozproszenie sfer, w których dochodzą do głosu znaczenia nadziei, oraz na wynikające stąd trudności natury teoretycznej, tj. ze względu na „«atopiczny» i «aporetyczny» charakter” nadziei (Léna 2011, 410), filozoficzna refleksja nad nią może przyjąć jedynie postać hermeneutyki.

4.1.A. HERMENEUTYCZNE ODCZYTANIE KANTA

Na mocy dopiero co wskazanej racji Ricoeur podejmuje się opracowania interesującej nas kwestii w ramach podejścia, które jego zdaniem może nosić miano „filozoficznej hermeneutyki religii” (*Lectures* 3, 19–40).

W rozważanym przypadku czerpie ono obficie ze spuścizny Kanta, co oznacza, iż zasadniczy kontekst problemowy tego ujęcia określa zagadnienie źródła zła w człowieku. O ile bowiem nadzieja stanowi „specyficzny przedmiot hermeneutycznej filozofii religii” (tamże, 21), o tyle ujawnia się on w punkcie, w którym wyznanie radykalnego zła krzyżuje się z przedsięwzięciem środków służących odrodzeniu. Dlatego kluczową dla tej kwestii Kantowską rozprawę pt. *Religia w obrębie samego rozumu* kwalifikuje Ricoeur jako „próbę filozoficznego uzasadnienia nadziei” (tamże, 20). Dodatkowo swoiste traktowanie w tym dziele faktu religii pociąga za sobą nieodzowność nastawienia hermeneutycznego. Rozpatrywanie bowiem religii w takich trzech aspektach, jak: właściwe jej przedstawienia, wierzenia i instytucje, nie poddaje się uniwersalizacji podobnej do tej zastosowanej w *Krytykach*, lecz może się dokonać jedynie na granicy filozoficznego dyskursu, gdzie religia uchodzi za niefilozoficzne źródło filozofii¹⁴⁴. Dzieje się tak ze względu na kulturową historyczność tych trzech wymiarów fenomenu religii. Mieszany status prowadzonej w ten sposób refleksji filozoficznej implikuje podejście hermeneutyczne, czyniąc z Kantowskiej filozofii religii „filozoficzną hermeneutykę nadziei” (tamże, 19–22). Tworzy ona podwaliny własnego stanowiska Ricoeura. Religia dostarcza w tym kontekście praktycznej odpowiedzi na wyzwanie rzucone przez radykalne zło; odpowiedzi wypływającej właśnie z perspektyw znaczeniowych nadziei. Wyjdźmy zatem od ustalenia, na czym polega owa radykalność zła.

Zło, według Kanta, tkwi w dotyczących działania maksymach ludzkiej woli, a dokładnie w przyznaniu pierwszeństwa tym z nich, które czynią zadość naturalnym skłonnościom (do miłości własnej), względem tych,

¹⁴⁴ Historyczna religia wchodzi w obręb tego dyskursu wyłącznie za cenę racjonalizujących reinterpretacji swoich przedstawień, wierzeń i instytucji. Tym samym przekracza granicę między historycznością a transcendentalnością. To właśnie konieczność przeprowadzenia owych reinterpretacji wymaga filozoficznej hermeneutyki. Co więcej, związek nadziei ze złem, określony przez relację praktycznego sprzeciwu („wbrew”, „na przekór”) tej pierwszej wobec tego drugiego, wskazuje na egzystencjalną sytuację ludzkiej wolności jako woli faktycznie niewolnej. Dziejowość takiej kondycji człowieka łączy się z historycznością wspomnianych kulturowych czynników religii, a zachodzi to w ramach niejednorodnego dyskursu, który zestawia obydwa te sensy: historyczno-kulturowy i transcendentalny.

które dają wyraz obowiązkom wynikającym z prawa moralnego. Te ostatnie wskazują na obowiązki powszechne, które obligują wszystkie istoty rozumne, niezależnie od historyczno-kulturowych uwarunkowań. Zło kryje się zatem w zasadach kierujących ludzką wolnością, a nazwanie go „radikalnym” ma na celu uwydatnienie pełnej za nie odpowiedzialności ze strony człowieka (Kant 2007¹, 57–58, 201–205; Kuderowicz 2000, 96–97). W tej optyce transcendentálním warunkiem wszelkich złych maksym jawi się naturalna skłonność człowieka do zła, konstytutywna dla jego wolnej woli, a współistniejąca z pierwotną predyspozycją do dobra. Ta ostatnia predyspozycja określa możliwości koniecznie należące do ludzkiej natury (Kant 2007¹, 48–51). Ricoeur zaznacza, że tak oto mamy u Kanta do czynienia z paradoksem podwójnej przynależności – dobra i zła – do natury człowieka. W jej ramach zła skłonność nakłada się na dyspozycję do dobra, co powoduje „rozstrojenie” ludzkiej woli.

Właśnie ów paradoks po raz pierwszy rzuca światło na związek zła z nadzieją. Jeżeli bowiem uległość wobec złej skłonności można zobrazować jako poddanie się pokusie, tzn., że człowiek, wraz ze swą pierwotną predyspozycją, „przy grzesznym sercu ma jeszcze zawsze dobrą wolę”. Tym samym zachowuje on zdolność do poprawy, a więc i „nadzieję powrotu do dobra, od którego się odwrócił” (tamże, 71; także 67–71; *Lectures* 3, 25–27). W ten sposób radykalne, pochodzące z ludzkiego sprawstwa zło staje się współczynnikiem uzasadnienia nadziei i otwiera drogę poszukiwaniu środków odrodzenia. W tym kontekście ukazuje się właściwa rola zracjonalizowanych przedstawień, wierzeń i instytucji religijnych¹⁴⁵, mianowicie ich pomocniczość względem moralności (Kuderowicz 2000, 97–100). Tutaj również najdobitniej dochodzi do głosu Ricoeurowska wykładnia Kanta.

Religia dostarcza praktycznej odpowiedzi na wyzwanie rzucone przez zło, gdyż pozostawiając myślenie o nim w stanie aporii (Kant 2007¹, 71;

¹⁴⁵ Trafne spostrzeżenie na ten temat czyni Aleksander Bobko, zauważając, iż wprawdzie Kantowski projekt racjonalnej etyki, brany abstrakcyjnie, nie wymaga odwołania do religii, to jednak odniesienie go do człowieka koniecznie już pociąga za sobą wkroczenie w dziedzinę religii. Dzieje się tak dlatego, że jedynie religia stanowi rękojmię ludzkiej tożsamości – w sensie pogodzenia racjonalności i zmysłowości – i strzeże jej przed skrajnościami jej deprecjonowania (sama zmysłowość) czy przeceniania (czysta racjonalność) (Bobko 1992, 12–13).

Zło, 33–34; Drwięga 2012, 221–224), niesie ze sobą środki zdolne uskutecznić odrodzenie, a więc przywrócić moc pierwotnej dyspozycji człowieka do dobra. W pierwszej kolejności dzieje się to na płaszczyźnie religijnych przedstawień. Aby te religijne zasoby odnowy można było uwzględnić w ramach refleksji filozoficznej, potrzeba wpierw uznania ich odmienności od filozofii, a następnie dokonania takiej ich interpretacji, która pozwoliłaby na ich uzgodnienie z autonomicznym dyskursem filozoficznym (*Lectures* 3, 28–29). Rozpoznanie inności religii w perspektywie chrześcijańskiej wiąże się najpierw ze szczególną pozycją zajmowaną w niej przez postać Chrystusa. Ta ostatnia, w rozumieniu kantowskim, jest przedstawieniem (personifikacją) idei dobrego pryncypium moralnego postępowania, sprowadzonej do czysto rozumowego „ideału ludzkości miłej Bogu”. Niemniej jednak obecność owego prawzoru w człowieku pozostaje niezrozumiała do tego stopnia, iż „lepiej jest powiedzieć: ów prawzór zstąpił do nas z nieba, a ludzkość go przyjęła”, albo też „że to ten ideał przyjmuje ludzkość (...) i zniża się do jej poziomu” (Kant 2007¹, 92). Mamy tu do czynienia z próbą niełatwego uzgodnienia całkowicie racjonalistycznej i symbolicznej interpretacji figury Chrystusa (jako transcendentalnego prawzoru) z oryginalną wykładnią historycznych aluzji do twórcy chrześcijaństwa, które to aluzje poddaje się osądowi powszechnie obowiązujących kryteriów etycznych (Chrystus jako zobrazowanie paradygmatu) (Tilliet 1996, III–III4; Kant 2007¹, 91–98). Zasadniczym problemem w tym punkcie jest paradoksalny status ucieleśnionej w ten sposób idei ludzkości miłej Bogu, mianowicie jej jednoczesna transcendencja i immanencja.

Przewycięzeniu tej trudności ma służyć dialektyczna interpretacja tej idei, dokonana z praktycznego punktu widzenia i odwołująca się do jej potencjału odrodzenia zniewolonej woli. Taka wykładnia wymaga zastosowania wyjaśniającego, a dokładniej egzemplifikującego schematu analogii, który zachowałby zarazem inność tej archetypicznej idei i zapewnił jej odpowiedniość względem filozoficznej zasady autonomii woli. Uciekanie się w tym przypadku do zabiegu analogii do istot naturalnych, zmysłowych okazuje się nieodzowne dla zrozumienia pojęć własności ponadzmysłowych (Kant 2007¹, 96). A jednak taki wyjaśniający (egzemplifikujący) schemat nie ma charakteru poznawczego. Wyraża on jedynie podobieństwo między relacjami zachodzącymi w obrębie każdego z czło-

nów porównania, lecz nie może być użyty w celu określania przedmiotów, gdyż wówczas prowadziłby do błędu antropomorfizmu (tamże, 97).

Komentując to epistemologicznie restryktywne zastosowanie analogii przez Kanta, Ricoeur upatruje jego wartości w uniknięciu dwóch skrajnych interpretacji postaci Chrystusa. Z jednej strony oddalona zostaje jego wykładnia w terminach przypadkowego historycznego wydarzenia, a z drugiej strony taka, która mówi o koniecznym refleksyjnym momencie stawiania się Ducha absolutnego w heglowskim sensie. W rezultacie idei ludzkości miłej Bogu, ucieleśnionej w figurze Chrystusowej, może przysługiwać wyłącznie status ideału praktycznego. Niemniej jednak, jak podkreśla francuski hermeneuta, funkcja symbolicznej schematyzacji tego ideału nie sprowadza się tylko do jego egzemplifikacji, która okazuje się przecież bezużyteczna z punktu widzenia praktycznego rozumu. Właściwa jej rola polega na ustanawianiu zapośredniczenia pomiędzy wyznaniem radykalnego zła a ufnością w zwycięstwo dobrego pryncypium. To dlatego figura Chrystusa przedstawia „autentyczny schemat nadziei” (*Lectures* 3, 32; także 29–32; Kant 2007¹, 93).

Po racjonalizacji przedstawień religijnych chrześcijaństwa, w szczególności figury Chrystusa, następuje racjonalizująca reinterpretacja jego wierzeń. Te ostatnie skutecznieją reprezentacje religijne. Poszukiwanie nowej wykładni koncentruje się w tym wypadku wokół filozoficzno-religijnego sporu o usprawiedliwienie przez wiarę. Wchodzi tu w grę podstawowa antynomia, której wierzenie religijne musi stawić czoła, a mianowicie możliwość pogodzenia radykalnego zła w człowieku z jego zdolnością do tego, co wynika z obowiązku. Religijnej wierze w przychodzące z zewnątrz zadośćuczynienie, tj. ofiarę zastępczą, filozofia przeciwstawia własną, czysto moralną wiarę w możliwość samousprawiedliwienia za sprawą czynów, dla którego motywację stanowi powinność. Kantowska interpretacja usiłuje ocalić coś ze znaczenia każdego z członów rzeczony antynomii, jakkolwiek odbywa się to za cenę ich istotnych modyfikacji. Te reinterpretacyjne przeróbki służą z jednej strony zagwarantowaniu niezbywalnej odpowiedzialności, z drugiej zaś strony uznaniu w dyspozycji do dobra pewnego rodzaju daru, „niezbadanej, niebiańskiej pomocy”, ofiarowanej człowiekowi, „pozytywnego zwiększenia [jego – przyp. R.G.] sił” (Kant 2007¹, 72–73).

Ricoeur dostrzega w tym zabiegu królewieckiego myśliciela zasadne przekształcenie antynomii w paradoks, który zestawia wysiłek z darem. Paradoks ów jest konstytutywny również dla nadziei, skoro przedłuża motyw współistnienia w człowieku złego pryncypium obok dobrego. Przyjęcie daru oznacza w tym przypadku uruchomienie środków odnowy naczelnej podstawy wszelkich maksym postępowania: odrodzenie w „głębi serca” naturalnej predyspozycji do dobra. Natomiast odwołanie się do tej głębokiej podstawy woli, wzmocnione dodatkowo przez przyznanie się do zła, jest równoznaczne z postawą gotowości do przyjęcia daru. Tym samym, na niezbadanym poziomie pierwotnej dyspozycji do dobra, autonomia wysiłku okazuje się nieodróżnialna od heteronomii daru (*Lectures* 3, 33–34).

A jednak, według francuskiego hermeneuty, Kantowska wykładnia wiary w usprawiedliwienie pozostaje zanadto uwikłana w polemikę z religią ustawową, instytucjonalną. Skutkuje to przeakcentowaniem ahistoryczności archetypu ludzkości miłej Bogu, tak iż traci się z pola widzenia paradoksalną konstrukcję samego tego wierzenia, tj. współczynnik inności. Jest on z istoty związany najpierw z obecnością rzeczoności archetypu w obrębie rozumu, a dalej – i przede wszystkim – z jego skutecznością dla moralnej odnowy. Ricoeur sugeruje, iż ostatecznie to właśnie ów faktor inności odróżnia nadzieję od zwykłej moralnej poprawy czy doskonalenia. Jego zdaniem, choć Kant nie jest daleki od uznania tego integralnego dla odrodzenia momentu bierności i inności, to jednak jego stanowisko raczej tylko dopuszcza obecność tego czynnika, niż poważnie go rozpatruje. Życzliwy komentator, jakim jest sam autor *Lectures*, rację takiego stanu rzeczy widzi w braku u filozofa z Królewca refleksji nad religijną wyobraźnią, a ściślej: nad mitotwórczą funkcją wyobraźni¹⁴⁶. Konsekwentne rozwijanie tego brakującego u Kanta ogniwa, pod postacią schematyzmu nadziei odkrywającego dodatkowe znaczenia figury Chrystusa, stanowi oryginalny Ricoeurowski wkład interpretacyjny. W omawianej sferze wierzeń religijnych, gdzie najjaskrawszym przejawem zła jest zaniechanie wysiłku w imię nieodpowiedzialnego

¹⁴⁶ Jedyne jej ślady reprezentuje wspomniany wyżej schemat analogii, odnoszący się do idei Chrystusa, jako ideału ludzkości miłej Bogu (*Lectures* 3, 34–36).

oczekiwania na „niebiańską pomoc”, inność (heteronomiczność) nadziei zostaje uwytłumaczona wprost proporcjonalnie do wielkości autonomicznego wysiłku. Wysiłek ów wzmacnia bowiem receptywność woli względem tej ewentualnej pomocy (Kant 2007¹, 80, 156–161; Kuderowicz 2000, 99).

Kolejny krok, czyli przejście od wierzeń do instytucji religijnych, występuje wraz z przełożeniem skuteczności tych pierwszych na praktykę kultyczną. Dzieje się to w „sferze publicznej jawności” (Arendt 2000, 56–65, 218–224), w której prawdziwy, przyczyniający się do umoralnienia człowieka kult (służbę Bożą) należy wyraźnie odróżnić od fałszywej jego formy (pseudosłużby). Czysto rozumowe dociekania filozoficzne stykają się tutaj z przypadkowym, historycznie i kulturowo danym istnieniem konkretnych wspólnot religijnych. Wspólnoty te są związane z pewnymi postaciami i wydarzeniami założycielskimi, zbiorami reguł i zwyczajów, wyznań wiary i rytów, które z racji swej przypadkowości, przeciwstawiają się rozumowej konieczności (Kant 2007¹, 143).

Ricoeur, który interpretuje Kantowską hermeneutykę religijnych instytucji, musi stawić czoła narzucającej się przeciwstawności dwóch tez. Z jednej strony „czysta wiara religijna to jedyna wiara, która sama jest w stanie utworzyć powszechny kościół, ponieważ jest czystą wiarą rozumową przemawiającą każdemu do przekonania”. Z drugiej strony „na czystej wierze nie można jednak nigdy polegać tak, jakby na to zasługiwała, nie można mianowicie utworzyć kościoła wyłącznie w oparciu o nią”, za co jest odpowiedzialna „jakaś szczególna słabość ludzkiej natury” (Kant 2007¹, 141). W rezultacie zarysowuje się ambiwalentny, ostrożny stosunek Kanta do ustanowionych instytucji religijnych, skoro „kościółowi opartemu na wierze objawionej (...) brakuje najważniejszej oznaki jego prawdziwości, mianowicie uzasadnionej pretensji do powszechności”. Jednakże przyznaje on, że „z powodu naturalnej potrzeby wszystkich ludzi, którzy dla najwyższych zasad i podstaw rozumu wymagają zawsze czegoś dającego się uchwycić zmysłami (...), jakiegokolwiek doświadczonego potwierdzenia, (...) musi być także w jakiś sposób wykorzystana historyczna kościelna wiara, która zazwyczaj jest już czymś zastanym” (tamże, 149). Wystarczalność, lecz nieefektywność religii rozumu idzie tutaj w parze z daleką niewystarczalnością, ale za to skutecznością historycznej wiary kościelnej. Toteż czysta rozumowa religia ma czerpać swą

efektywność z uzmysłowienia sobie przez człowieka etycznej wspólnoty, co ma się dokonać na podstawie historycznego chrześcijaństwa, tak iż ponownie dochodzi tu do głosu schemat analogii, który stanowi zarazem schemat nadziei (tamże, 170, 175). Opiera się on na domniemaniu związków podobieństwa między historyczną rzeczywistością chrześcijaństwa i ahistoryczną religią rozumu. Autentyczność i powszechność przysługuje przy tym jedynie wykładniom formułowanym z punktu widzenia zasad religii rozumu.

Tak oto filozoficzna hermeneutyka nadziei, odniesiona do religijnych instytucji, okazuje się nie tylko możliwa, ale wręcz doprowadza do końca racjonalność nadziei. Tym samym przestrzega przed największym zwyrodnieniem instytucji religijnych, a mianowicie „patologią całości”, czyli każdą przedwcześnie zrealizowaną syntezą. Wskutek takiej syntezy doszłaby bowiem do głosu zasada heteronomii, o tyle przeciwstawna dyskursowi filozoficznemu, o ile hipotetyczny (postulatywny) status całkowitego przedmiotu woli przedstawia ona na sposób urzeczywistnienia. Tymczasem schematyzm nadziei uzmysławia jedynie nieustanne przybliżanie się do tego, co oczekiwane: „do kościoła jednoczącego na zawsze wszystkich ludzi” (tamże, 175; *Lectures* 3, 36–40).

4.1.B. KANTOWSKI „RDZEŃ” MYŚLENIA ORAZ JEGO TEOLOGICZNE I FILOZOFICZNE MODYFIKACJE

Już dotychczasowe studium pozwala na konstatację, iż Ricoeurowska interpretacja Kanta wychodzi poza przyznawanie religijnym przedstawieniom, wierzeniom i instytucjom czysto umoralniającej roli na drodze kształtowania zsekularyzowanej ludzkości pod przewodem rozumu¹⁴⁷. Dzieje się tak, ponieważ twórcza lektura z perspektywy hermeneutyki

¹⁴⁷ Tymczasem takie odczytanie filozoficzno-religijnego wkładu królewieckiego myśliciela przeważa wśród komentatorów (Borowski 1986, 251–261; Bobko 1992, 15–19; Kuderowicz 2000, 97–103; Wolicka 2002, 222–248). Interesującą jego lekturę proponuje wszelako Bobko (Bobko 2004, 323–332), który z perspektywy *Religii w obrębie samego rozumu* podkreśla m.in., że racjonalność, która w Kantowskiej filozofii praktycznej przysługuje konceptualizacji etycznej, zależy zwrotnie od siatki pojęciowej rozwijanej później przez filozofa na użytek religii rozumu.

nadziei konsekwentnie odsłania moment inności, tkwiący w istocie tego, co religijne. Ów moment inności pozostaje równocześnie inherentny i zagadkowy dla autonomicznego rozumu. Definiuje on główny problem prowadzonego obecnie namysłu: czy oznacza on nieodzowne przejście na obszar religii albo teologii, czy też można zdać z niego sprawę w ramach konceptualizacji filozoficznej?

Uwypuklanie przez Ricoeura owego faktora inności w relacji pomiędzy filozofią a religią uznaje się za trwały ślad oddziaływania nań spuścizny intelektualnej K. Bartha, a szczególnie jego teologii Całkiem Innego¹⁴⁸ (*O interpretacji. Esej*, 477–478; Dosse 2008, 203–213; Amherdt 2004, 529–532; Wierciński 2010, 248–263). Dla obecnej dyskusji specjalne znaczenie ma uwydatniona przez szwajcarskiego teologa postać inności, którą wyraża pojęcie łaski. W omawianej Ricoeurowskiej hermeneutyce religii funkcjonuje ono w sposób porównywalny do pojęcia bierności, zaczerpniętego od Husserla (Dosse 2008, 208). Problem polega tutaj na tym, że o ile u Kanta, jak to wyraziła przeprowadzona wyżej analiza, możliwość jakiegś łaski zakłada ludzki wysiłek i zdolności, o tyle dla Bartha przyjęcie takiego antropologicznego założenia byłoby równoznaczne ze zniweczeniem inności charakteryzującej działanie łaski (Blundell 2005, 264–265; Blundell 2010, 144; Milerski 1996, 71–75; Jeanrond 1999, 155–165).

¹⁴⁸ François Dosse (Dosse 2008, 206–209, 556–557, 559–560) wymienia następujące znamiona tego wpływu: 1) pierwszeństwo słuchania słowa przed samostanowieniem podmiotu; 2) centralne miejsce tego uprzedniego słowa odsyłającego do wydarzenia i chroniącego przed systemowym zamknięciem bądź przedwczesną syntezą poznawczą; 3) odróżnianie poznania obiektywnego od egzystencjalnego; 4) przyznanie łasce miejsca porównywalnego z biernością u Husserla; 5) akcentowanie obustronnej autonomii filozofii i teologii (*O sobie samym*, 42–45; *Nazwać Boga*, 61–62; *Podług nadziei*, 55–56, 85, 195–196; Jeanrond 1999, 156–159). Z kolei Francesca Brezzi (Brezzi 2003, 215–225) upatruje go w: 1) filozoficznym agnostycyzmie Ricoeura; 2) „zawieszeniu broni” pomiędzy filozofią a religią; 3) uznaniu niefilozoficznych źródeł filozofii, wymykających się panowaniu autonomicznej podmiotowości (*Krytyka i przekonanie*, 14, 213–215). Wierność Ricoeura przejętemu od Karla Bartha poszanowaniu odrębności dyskursów filozofii i teologii stanowiła skądinąd ważny wątek dyskusji, które z autorem *L'herméneutique biblique* toczyli przedstawiciele tzw. Yale School, podając w wątpliwość jego podejście (np. Vanhoozer 2007, 275–289). François-Xavier Amherdt (Amherdt 2004, 525–590) uchyla znaczną część zarzutów podnoszonych przez tych ostatnich, dowodząc tym samym pośrednio kwestionowanej przez nich trwałości wpływu Bartha na francuskiego hermeneutę.

Fakt, iż Ricoeur opowiada się w tym punkcie po stronie Kanta, ma walor decyzji uprawiania raczej filozofii religii i wiary niż teologii, skoro „to, co teologia przyporządkowuje chrystologicznemu jądro świadectwa, filozofia religii przyporządkowuje ludzkiemu pragnieniu bycia” (*Podług nadziei*, 227). Dyskurs filozoficzny służy bowiem uwydatnieniu powszechnych antropologicznych uwarunkowań rozpatrywanych fenomenów, czyli, w studiowanym przypadku, przekonań religijnych dotyczących możliwości jakiejś przypadkowej, „niezbadanej pomocy”. Toteż w obrębie owych czynników warunkujących taką pomoc należy poszukiwać filozoficznie adekwatnego i spójnego z całokształtem myśli Ricoeura ujęcia inności łaski w stosunku do autonomii ludzkiego wysiłku. W ten sposób odsłoniłyby się racjonalne i niekonfesyjne podstawy nadziei.

Poszukiwaną charakterystykę człowieczej kondycji trafnie definiuje niewspółmierność przeżywanego konkretnie bycia sobą w relacji do samego siebie, danego na sposób wewnętrznego wymagania. Oznacza to, że Ricoeurowska lektura Kanta posiłkuje się interpretacją Naberta. Ów rozdzwięk czy dysproporcja tworzą rodzaj specyficznie ludzkiego ograniczenia: ułomności (omylności – fr. *faillibilité*). Syntetycznie wyraża je inspirowana formalnie Kantowską kategorią jakości, acz ukonkretniona triada: źródłowej afirmacji, egzystencjalnego zróżnicowania oraz ludzkiego zapośredniczenia. W jej ramach dochodzi do głosu potrójne uczestnictwo człowieka: 1) w radości z przynależności do całokształtu właściwych człowieczeństwu możliwości myślenia i działania (afirmacja); 2) w „smutku skończoności”, tj. zawężeniu tego pierwotnego otwarcia przez własną perspektywę i przypadkowość charakteru, które ograniczają dostęp do pełnego spektrum ludzkich potencjalności (negacja); 3) w uczuciowo danym konflikcie czy napięciu (trwodge), które stanowi źródło afektywnej kruchości oraz ciągłego poszukiwania praktycznej syntezy, stale jednak odraczanej (mediacja). To owa niewspółmierność człowieka okazuje się antropologiczną strukturą umożliwiającą współistnienie predyspozycji ku dobru oraz skłonności i możliwości czynienia zła (*Finitude et culpabilité*, 32–34, 37–40, 184–199; *Podług nadziei*, 31–32, 42–47, 304–309; Mukoid 1993, 172–176; Bała 2007, 74–83; Drwięga 2012, 205–211).

Istotnym wyróżnikiem tego ludzkiego nieprzystawania do samego siebie okazuje się wszakże w koncepcji Ricoeura pierwotność afirmacji: radość uczestnictwa w byciu. Jak u Naberta (gdzie mowa o doświadczeniach winy, porażki i samotności) jest ona dana za sprawą refleksji nad przejawami człowieczej skończoności (ułomności). Przybiera postać podwójnej negacji: przekroczenia (i w tym sensie wtórnego zanegowania) wyjściowego ograniczenia (a więc pierwotnej negacji) faktycznej kondycji, dzięki czemu odsłania się połowiczny jedynie charakter doświadczeń negatywnych (*Podług nadziei*, 303–330; Nabert 1943, 3–69; Mukoid 1993, 61–64; Zuziak 1998, 147–162; Gadacz 2009¹, 436–438). W rezultacie Ricoeurowska „filozofia bez absolutu” (jak u Philippe’a Thévénaza: *Lectures* 3, 247–256; Greisch 2001, 430–432), pojętego jako zewnętrzna transcendencja, a jednak „wobec absolutu” danego pośrednio w świadectwach¹⁴⁹, czyni twórczy użytek z pojęcia źródłowej afirmacji, przejętego od Naberta, u którego ostatecznym odniesieniem tego pojęcia jest absolut wewnętrzny, „najbardziej intymna aspiracja naszego bytu” (Mukoid 2007, 74; Tarnowski 2011, 25–27).

Ontologiczne, chociaż nie efektywnie dane pierwszeństwo źródłowej afirmacji sprawia, iż bycie sobą człowieka jawi się jako egzystencja, w którą pierwotnie wpisuje się najszerzej rozumiany wymóg etyczny. Polega on na wysiłku istnienia, ukierunkowanym na faktyczne dorównywanie swym możliwościom. Jest projektowaniem się na te możliwości, poprzez pośredniczenie między faktorami (biegunami) dysproporcji, konstytutywnej dla ludzkiej kondycji: otwarciem (nieskończonością) i zamknięciem (skończonością). Dopiero w ramach takiej struktury antropologicznej, gdzie „wyznanie winy jest równocześnie odkryciem wolności” (*Finitude et culpabilité*, 32), nawet przypisana wolnemu podmiotowi sprawczość zła pozostawia otwartą możliwość odnowy.

W wyniku konfrontacji z dziełem Freuda francuski hermeneuta upatruje genezy tej pierwotnej pozytywności i afirmującej mocy w nieprzekraczalnej pozycji życia i pragnienia¹⁵⁰ – pragnienia bycia: „życie staje się

¹⁴⁹ Pojęcie transcendencji utożsamiam tutaj z pojęciem absolutu w szerokim sensie, niesprowadzalnym do religijnego jedynie rozumienia. Cenne uwagi na ten temat formułuje Jakubowski 2017, 458–460; 2019, 62.

¹⁵⁰ Za pomocą tego terminu oddają fr. *désir*, które Maciej Falski tłumaczy już to jako „życzenie”, już to jako „pożądanie”.

innym, a sobość [*le soi*] nigdy nie przestaje zdobywać na nim samej siebie” (*O interpretacji. Esej*, 432).

Właśnie ta pozytywność istnienia jest podstawą najbardziej pierwotnej afirmacji, tej, która głosi: „Ja jestem” (...). Ta afirmacja konstytuuje nas, i to jej pozbawieni jesteśmy na różne sposoby; o tę afirmację trzeba walczyć bez końca i wciąż do niej na nowo dochodzić, choć w gruncie rzeczy jest ona nieprzemijająca, niezbywalna, pierwotna. Wysiłek ten jednakże – jakkolwiek jest równocześnie afirmacją – jest od razu zróżnieniem samego siebie, brakiem, pragnieniem tego, co inne. (*Podług nadziei*, 224)

To pragnienie bycia lub wysiłek istnienia pojmuje Ricoeur, w ślad za Paulem Tillichem, na modłę Spinozjańskiego *conatus* – usiłowania czy dążności do pozostawania w istnieniu, i przyznaje mu sens ontologicznego fundamentu. Nie chodzi tu wszelako o fundament pojęty substancjalnie, lecz o fundamentalny akt (tamże, 223–225; *Egzystencja i hermeneutyka*, 281; *O sobie samym*, 524–527; Spinoza 2010, 138–139; Tillich 1983, 27–28). Tym samym „etyka, która za przedmiot ma pragnienie bycia lub wysiłek istnienia” (*Podług nadziei*, 222), okazuje się bardziej podstawowa aniżeli etyka powinności.

Taki stan rzeczy rodzi dwa ważne następstwa. Pierwsze, negatywne, daje impuls krytyce Kantowskiej filozofii moralności w imię zerwania z jej formalizmem, do czego przyczynia się religijny punkt widzenia. Druga konsekwencja, pozytywna, prowadzi do odkrycia w pozaetycznym myśleniu i egzystencjalnych strukturach antropologicznych, które z nim korespondują, poszukiwanej płaszczyzny współistnienia autonomii rozumu i heteronomii czynników przekonaniowych. Omówimy pokrótce każde z tych następstw.

Jak zauważają niektórzy komentatorzy Kanta, religia stanowi u niego swoiste dopełnienie racjonalności etycznej, przyczyniając się do krytycznego przemyślenia tej ostatniej w aspekcie jej deklarowanej autonomii i ujawniając jej otwarcie na „etykę nadziei” (Bobko 2004, 329–331; Jakubowski 2004, 369–379). Wymaga to takiego odczytania myśli królewieckiego filozofa, w którym podkreśla się wtórny charakter obecnego w niej formalizmu. Tak też postępuje Ricoeur. Dla niego formalizm

„okazuje się drugorzędną racjonalizacją, efektem przeniesienia rozróżnienia aktualnego dla rozumu teoretycznego w sferę rozumu praktycznego” (*Egzystencja i hermeneutyka*, 275, 282). Jednakowoż zabieg ów przeczy wewnętrznej konstytucji działania, zatracą jego swoistość względem poznania i skutkuje oderwaniem zasady moralności od władzy pożądlivości, czyli od pragnienia (*Podług nadziei*, 223–224). Tymczasem już ejdetyczna analiza wolitywno-emotywnych struktur świadomości ukazuje nieadekwatność takiego rozdzielienia. Z perspektywy szerokiego ujęcia fenomenologii motywacji i decyzji okazuje się bowiem, iż „z jednej strony wszystkie ludzkie uczucia, włącznie z pragnieniem (skłonnością) i bojaźnią, są dostosowane do woli, z drugiej zaś strony najbardziej rozumne prawo «dotyka mnie» poprzez uczucie podobne do uczuć witalnych [tj. szacunek – przyp. R.G.]” (*Le Volontaire et l'involontaire*, 173–174; także 172–176; *O sobie samym*, 355–357)¹⁵¹.

Co więcej, czysto formalna reguła uniwersalizacji maksym działania – „postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem” (Kant 2001, 38) – odsłania swą zależność od „materialnej” wartości innych podmiotów, które nakazuje ona uwzględniać przy wyborze praktycznej maksymy¹⁵². W konsekwencji norma uniwersalizacji ujawnia swój status reguły, która rządzi raczej samą operacją rozumnego namysłu, wskazując na jego nieodzowność, niż kieruje ściśle pojętą motywacją (*Le Volontaire et l'involontaire*, 176). Wynika stąd nade wszystko wtórny charakter prawa – i w ogóle deontologicznie pojętej moralności – względem teleologicznego czynnika motywacyjnego: dążenia etycznego, nieodzownie czerpiącego z przekonania (*O sobie samym*, 282–283, 479–480). Dążenie to, skonfrontowane z wymaganiem całkowitości, tj. wzięcia pod uwagę wszystkich ludzi, a także

¹⁵¹ Sprawę tę rozwijam bardziej szczegółowo gdzie indziej (Grzywacz 2016, 116–120).

¹⁵² Taka jest faktyczna wymowa kolejnych sformułowań imperatywu kategorycznego, które Kant, jak wiadomo, porządkuje w kluczu kategorii ilości: od jedności formy, poprzez wielość „materii” (autotelicznych osób), po zupełność (wszystkość) panowania celów (osób jako celów samych w sobie): „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”, co należy uzupełnić o ideę „woli każdej istoty rozumnej jako woli powszechnie prawodawczej” (Kant 2001, 46, 48; także 45–53; *O sobie samym*, 350–351).

licząc się z „materialną” wartością innych podmiotów, „wpływa na sam sens autonomii”, tak iż „autonomia okazuje się zależna od heteronomii” (tamże, 456, 458; także 455–458). Ta zawistość autonomii od tego, co w stosunku do niej inne, wiedzie już wprost do znamiennej konstatacji: „woli nie ustanawia (...) sam tylko stosunek między samowolą a prawem (w terminologii kantowskiej stosunek między *Willkür*, czyli wolą samowolną, a *Wille*, czyli wolą zdeterminowaną prawem rozumu). Wolę w sposób bardziej fundamentalny ustanawia pragnienie spełnienia czy zupełności” (*Podług nadziei*, 275)¹⁵³.

Ten ugruntowujący wolę „wzgląd na zupełność” sygnalizuje, po pierwsze, wkroczenie na teren filozofii religii: wejście w obszar nadziei, gdyż spełnienie nie jest czymś danym, ale co najwyżej spodziewanym (tamże, 227–229, 273–275). Po drugie natomiast, odsyła on do pozaetycznych faktorów ludzkiej kondycji, gdzie bardziej źródłowo niż w porządku wolitywnym może dojść do spotkania autonomii rozumu z heteronomią czegoś, co dlań obce i co go poprzedza. Tym samym odnajdujemy drugą, obok krytyki Kantowskiego formalizmu, pozytywną konsekwencję priorytetowej pozycji pragnienia bycia i wysiłku istnienia wobec obowiązku.

Owo „myślenie pozaetyczne”, w sensie czegoś pierwotniejszego niż wszelka powinność, odnosi się do tego wymiaru ludzkiego podmiotu,

w którym autonomia naszej woli jest zakorzeniona w zależności i posłuszeństwie nie skażonym przez oskarżenie, zakaz i potępienie. To miejsce przedetyczne jest miejscem „nasłuchiwania”: tak odnajduje-

¹⁵³ Wart odnotowania jest Ricoeurowski sposób odczytywania znaczenia Kantowskiego terminu *Willkür* (wola uwarunkowana empirycznie). Otóż, francuski hermeneuta proponuje przełożyć go jako „rozjemca” (fr. *arbitre*), podkreślając w rzeczy samej medacyjną rolę woli wahającej się między prawem a pragnieniem. Tym samym *Willkür* zajmuje pozycję analogiczną do *Gemüt* (i do Platońskiego *thymos*), jakkolwiek należałoby zapewne dialektykę pragnienia, charakterystyczną dla *Gemüt*, potraktować jako biegun szerszej relacji dialektycznej o profilu deontologiczno-teleologicznym, w której wola w jej skończonej kondycji (*Willkür*) pośredniczy właśnie między *Gemüt* a biegunem czystej woli, samookreślanej przez prawo (*Wille*). Jest rzeczą interesującą, że w kontekście rozważań filozoficzno-religijnych Kant stosuje przeważnie termin *Willkür*, co mogłoby wskazywać na mocniejsze osadzenie empiryczne tych refleksji, które konfrontują się z problematyką zła (*O sobie samym*, 347–348; Kant 1984, 34–37, 123; Kant 2007¹, 21).

my sposób istnienia, który jeszcze nie jest sposobem czynienia czegoś i z tej racji wymyka się alternatywie poddaństwa i buntu. (...) mamy wtedy do czynienia z czymś, co można określić jako zdarzenie słowne – coś zostało wypowiedziane, czego nie jestem początkiem ani właścicielem. (...) W zdarzeniu słownym niczym nie rozporządzam, niczego nie narzucam, nie panuję nad tym (...). W tej sytuacji niepanowania leży wspólne źródło posłuszeństwa i wolności. (*Egzystencja i hermeneutyka*, 278–279)

Wchodzi tu jednakże w grę, podkreślmy to raz jeszcze, „rodzaj posłuszeństwa, wyzbyty wszelkiego etycznego pogłosu”, posłuszeństwa w stosunku do „słowa poety czy myśliciela, a nawet w ogóle do wszelkiego wystawiającego coś słowa, odsłaniającego coś, co dotyczy bytów i samego bycia” (*Egzystencja i hermeneutyka*, 278–279; *La Parole instauratrice*, 493–507; Heidegger 2008, § 34: 206–209)¹⁵⁴.

W punkcie wyjścia filozoficznej refleksji stoi zatem zdarzenie słowne: wieloraki sens, niesprowadzalny do leksykalnej polisemii użytych słów, lecz semantycznie nowatorski, a realizowany w mowie poetyckiej albo symbolicznej, tj. łączącej w sobie językowy aspekt metaforyczności z niesemantycznym aspektem „energetyki”: siły czerpanej ze związku z życiem, rzeczywistością (*Język, tekst, interpretacja*, 134–147, 252–254; *O interpretacji. Esej*, 69–70, 395–420). Właśnie ów mieszaný status zdarzenia mowy sprawia, że

słowo ma władzę zmieniania sposobu, w jaki pojmujemy samych siebie. Władza ta pierwotnie nie ma natury imperatywu: nim zwróci się ku woli w postaci rozkazu, któremu trzeba być posłusznym, słowo kieruje się najpierw ku temu, co nazwałem naszą egzystencją, pojętą jako wysiłek i pożądanie [albo: pragnienie, fr. *désir* – przyp. R.G.]. Słowo zmienia nas nie dlatego, że przez nie jakaś obca wola narzuca się naszej woli, lecz z tej racji, że „rozumiejące słyszenie” wprowadza w nas coś no-

¹⁵⁴ W punkcie tym dochodzi do głosu podwójne założenie Ricoeurowskiej filozofii: po pierwsze, przekonanie o uprzedniości sensu względem konstytutywnej aktywności świadomości, a po drugie, przekonanie o „ontologicznej natarczywości” (lub „zapalczywości”, jak tłumaczy J. Margański) tego poprzedzającego świadome działanie sensu, czyli „o pierwszeństwie bycia-do-wyrażenia [*être-à-dire*] względem naszego wypowiadania” (*O interpretacji*, 211–212; *Fenomenologia i hermeneutyka*, 165–171; *Język, tekst, interpretacja*, 91–92; *Finitude et culpabilité*, 40–41).

wego. Słowo dosięga nas na poziomie struktur symbolicznych naszej egzystencji, dynamicznych schematów, w których wyraża się nasze pojmowanie zarówno sytuacji, jak naszych możliwości. Istnieje więc coś, co poprzedza wolę i zasadę powinności (...). To coś to nasze istnienie zmieniane poprzez słowo. (*Egzystencja i hermeneutyka*, 283)

Na pytanie o to, co jest tą władzą człowieka, która „poprzedza władzę decydowania się i wyboru”, a która uzdalnia go „do tego, by się dać porwać nowym możliwościom”, Ricoeur odpowiada: wyobraźnia. Możliwości związane z przeobrażeniem istnienia, tzn. „nowe bycie kształtuje się we mnie najpierw w *wyobraźni*. (...) Wyobraźnia jest tym wymiarem podmiotowości, który odpowiada tekstowi jako *Poematowi*” (*Nazwać Boga*, 60; *Proces metaforyczny*, 273–282; *Du texte à l'action*, 241–253). Jeśli zatem wyobraźnia jawi się jako bardziej fundamentalna od woli, gdyż otwiera podmiot na potencjalnie transformującą nowość czy inność zdarzenia-słowa, staje się zrozumiałe, iż Ricoeurowska krytyka formalizmu zasady powinności idzie w parze z akcentowaniem przezeń, na gruncie filozofii religii, niedowartościowania właśnie mitotwórczej roli wyobraźni czy też w ogóle nieobecności w ujęciu Kanta odpowiedniej refleksji na ten temat (*Lectures* 3, 35). Toteż na uzupełnieniu głównie tego braku koncentruje się własny wkład francuskiego hermeneuty.

4.1.C. WOLNOŚĆ I DISKURS ZGODNE Z NADZIEJĄ – ZAKRES FILOZOFII PRZEKONAŃ WEDŁUG PAULA RICOEURA

W jaki sposób jednakowoż sprzeciw wobec formalizmu i uwypuklenie struktur pragnienia oraz roli wyobraźni przenosi filozoficzne dociekania na obszar religii z jej specyficznym przedmiotem, czyli nadzieją? I jakie są konsekwencje tego przemieszczenia dla statusu prowadzonego dyskursu z jednej strony oraz dla pojmowania nadziei – z drugiej?

Za Kantem charakteryzuje Ricoeur przedmiot religii poprzez zupełność przedmiotu woli, „wzgląd na całość”, tj. najwyższe dobro, co wymaga „pogodzenia dwu momentów, które rygoryzm rozdzielił: (...) uległości wobec czystego obowiązku oraz szczęścia, czyli zaspokojenia pragnienia. To pogodzenie jest kantowskim odpowiednikiem nadziei”

(*Podług nadziei*, 275; także 227–228, 292–293). Dlatego też „kwestia religii (...) rozwija się na poziomie zajmowanym przez schematyzm pragnienia całości”, a „Chrystus Kanta (...) nie jest (...) bohaterem obowiązku, lecz spełnienia; nie jest (...) przykładem obowiązku, lecz wzorcem najwyższego dobra. (...) dla filozofa (...) jest schematem nadziei; jawi się On wyobraźni mityczno-poetyckiej, która dotyczy *zupełności* pragnienia bycia” (tamże, 229). Religia dostarcza więc wyobraźni możliwościowych projekcji (przedstawień) spełnienia ludzkiego pragnienia bycia, na którym dopiero bazuje wola. Natomiast impuls do poszukiwania tej spodziewanej całości przedmiotu woli daje rozum, którego scalające działanie może wprawdzie prowadzić do złudzeń w porządku teoretycznym, lecz w dziedzinie praktyki przekłada się na wymóg, zyskuje rys postulatywny (tamże, 278, 289–295). Wprowadza zatem

moment założenia – czy lepiej: zaprowadzenia – tej całości, która jako taka jest do zrobienia. (...) [Ustanawia – przyp. R.G.] „hipotetyczny” charakter egzystencjalnego przeświadczenia spowitego w żądanie *zupełności* (...) minimalną implikację egzystencjalną (...) pewnego praktycznego względu (...) „rozszerzenie” (...), „przyrost” (...), które nie jest samym rozszerzeniem wiedzy i poznania, ale „otwarcie” (...) filozoficznym równoważnikiem nadziei” (tamże, 295).

Tak rozumiana nadzieja uzyskuje status „idei regulatywnej całości dobrego bytu”, która to całość wszelako „nie jest dana, ale pożądana” (*Podług nadziei*, 293; także 49–50; *Le Volontaire et l'involontaire*, 598–599). Stąd też filozofia granic, uprawiana wedle modelu „poheglowskiego kantyzmu”, okazuje się w ocenie Ricoeura najściślejszym racjonalnym przybliżeniem nadziei, i to powiązaniem z problematyką wolności (*Podług nadziei*, 288–289).

Związek nadziei z wolnością najjaskrawiej wychodzi na jaw w obliczu fenomenu zła, które na płaszczyźnie etycznej generuje paradoks: „jest tym, czego *mogłem* nie zrobić”, a zarazem „jest uprzednim zniewoleniem, skutek którego *nie mogę* nie czynić zła” – rodzi więc „niemoc możliwości, niewolę wolności” (*Podług nadziei*, 272; *O sobie samym*, 361). Z jednej strony zatem „ta sama wolna wola” stanowi zarazem „autentyczną przyczynę uczynku” i „zarodek odnowy” (*Podług nadziei*, 46) oraz wskazuje na swój

fundament: wspólny „korzeń” czynów, tj. źródłową afirmację. Ona jest „tym czułym punktem, w którym dar może się odcisnąć na wolności” (tamże, 47). Z drugiej strony konkretna symbolika, w której zostały kulturowo zobiektywizowane rozmaite formy wyznania zła, naprowadza na pojęcie „niewolnej woli” (fr. *serf-arbitre*), pozbawione wszelkiego bezpośredniego odniesienia przedmiotowego, gdyż powoduje ono „spięcie idei woli, która nie ma innego znaczenia jak wolny wybór, (...) z ideą niewoli, kiedy to nawet wolność przestaje sobą rozporządzać” (*Symbolika zła*, 144). „Niewolna wola” jest przeto ideą czy pojęciem granicznym, a swój sens wywodzi wyłącznie z całej sieci symboli zła i osiąga go jako intencjonalny obiekt spekulacji nad tą symboliką, reprezentowany w pojęciu ułomności. Otóż właśnie bezpośrednia niewyraźność tej idei granicznej wymaga wsparcia ze strony twórczej wyobraźni, która nie tylko ma udział w symbolicznym wypowiedaniu „tego, że wolność trzeba uwolnić (...) z jej własnej niewoli” (tamże, 145), ale również jest instancją, do której zwracają się różne tekstowe postaci wyzwolenia, a więc figury nadziei (*Nazwać Boga*, 60; *Podług nadziei*, 272–273)¹⁵⁵.

Filozofia religijnej wyobraźni, czyli Ricoeurowskie uzupełnienie Kanta, przedstawia się jako poetycka odpowiedź na wyzwanie ucieleśniane przez zło (*Podług nadziei*, 228–230, 273–276, 299–302; *Zło*, 34; *Czas i opowieść* 3, 10–11). Schematyzuje ona nadzieję w tej mierze, w jakiej dokonuje poświadczenia źródłowej afirmacji, tj. pierwotnej predyspozycji do dobra, obecnej w człowieku wbrew jego skłonności do zła (*Podług nadziei*, 46–47, 49–50; Abel, Porée 2009, 11–14; *Lectures* 2, 245–246). To poświadczenie odbywa się w ramach wyobraźni, do której przemawiają religijne przedstawienia, wierzenia i instytucje, poręczając w ten sposób, bardziej źródłowo niż sprawstwo wszelkiej moralnie złej decyzji,

155 Poruszam się tu swobodnie między dwoma ujęciami hermeneutyki, funkcjonującymi u Ricoeura: tym, które kładzie nacisk na zapośredniczenie rozumienia siebie przez interpretacje symboli, i tym, które za takie interpretacyjne zapośredniczenie uznaje teksty. O ile pierwsze z nich jest szersze zakresowo, ponieważ obejmuje także wymiar oralny czy wręcz niewerbalny, o tyle drugie ma charakter bardziej techniczny, ściśle, dzięki czemu zyskuje na ostrości. Jednakowoż, zdaniem francuskiego myśliciela, drugie podejście nie unieważnia pierwszego (*O interpretacji*, 208–209).

możliwość odrodzenia (*Podług nadziei*, 283–284). Z poświadczeniem tym koresponduje życzeniowy tryb wypowiedzi, właściwy dla nadziei (tamże; także 299–302; *Pamięć, historia, zapomnienie*, 649–652).

W tak nakreślonych ramach religijna reprezentacja, jaką jest postać Chrystusa, funkcjonuje jako figura spełnienia, „zupełności pragnienia bycia”, rękojmia ufności w zwycięstwo dobrej zasady w człowieku (*Podług nadziei*, 229; *Lectures* 3, 32). Z kolei wierzenie religijne w usprawiedliwienie przez wiarę poręcza obecność czynnika inności, konstytutywnego dla nadziei na odrodzenie. Ów faktor inności ustanawia nową ekonomię w stosunku do wspartej na równoważności (odpłacie) ekonomii prawa (choćby to było własne prawo rozumu): ekonomię daru z właściwą dla niej „logiką nadmiaru”, „nadobfitości” (*Podług nadziei*, 255–260, 273–276, 285–286; *Lectures* 3, 34–35). Przy jej pomocy zostaje zobrazowana dysproporcja („o ileż bardziej”) pomiędzy spodziewanym wyzwoleniem (usprawiedliwieniem, pojednaniem) a aktualnym, niewolnym stanem człowieczej wolności: łaska okazała się o wiele obfitsza od przestępstwa. W istocie to „na przekór” zniewolonej woli zostaje potwierdzona ludzka zdolność do odnowy. W końcu, w wymiarze instytucjonalnym, kościelna wspólnota, która odznacza się cechami podobnymi do tych znamienych dla początków chrześcijaństwa, dostarcza schematu nadziei na odrodzenie się całej ludzkości (*Lectures* 3, 38–39).

Z punktu widzenia dyskursu filozofii te religijne wyobrażenia okazują się pomocne w charakterze bodźców dla myślenia, gdy idzie o poszukiwanie ściśle filozoficznych przybliżeń znaczenia „wolności na miarę nadziei”; takich przybliżeń, które swe racjonalne umocowanie znajdują w Kantowskich postulatach praktycznego rozumu (*Podług nadziei*, 294–298). Już samo postulowanie istnienia tych przedmiotów, które odpowiadają praktycznemu spełnieniu, otwiera perspektywę na nadziei: scalenia w podmiotowości powinności i pragnienia, moralności i szczęśliwości¹⁵⁶.

¹⁵⁶ Nieśmiertelność duszy daje nadzieję na pełną realizację moralności (czyli na świętość), istnienie Boga pozwala się spodziewać dojścia do doświadczenia szczęśliwości, a wolność w ogóle uzdalnia do działania moralnego w oparciu o autonomiczny rozum (Kant 1984, 197–215).

W Ricoeurowskiej interpretacji postulat wolności transcendentalnej wyraża możliwość istnienia w pełni dobrej woli, nieograniczonej w żaden sposób w swej zdolności do samookreślenia zgodnie z prawem rozumu, a zarazem możliwość przynależności do systemu powiązań wolnych istot rozumnych. Postulat nieśmiertelności duszy podkreśla z kolei czasowo-egzystencjalny wymiar tej uprzednio postulowanej wolności, dając wyraz oczekiwaniu – i wierze w istnienie – porządku, w którym byłaby osiągalna zupełność moralności, a więc całkowicie wolne determinowanie woli przez prawo, które nie jest do urzeczywistnienia w doczesności. Dla Ricoeura stanowi to filozoficzny ekwiwalent nadziei na zmartwychwstanie (*Podług nadziei*, 295–297). Natomiast postulat istnienia Boga „ukazuje wolność egzystencjalną jako filozoficzny równoważnik daru” (tamże, 298). Dopiero bowiem hipotetyczne przyjęcie Boskiego istnienia gwarantuje uskutecznienie syntezy powinności i szczęśliwości w dobru najwyższym; syntezy, która nie leży w ludzkiej mocy i w tym sensie może być jedynie darowana (*Nadzieja a struktura*, 1144–1145).

Zdaniem Ricoeura tak wypracowywana hermeneutyka religijnej wyobraźni pociąga za sobą dwa następstwa. Pierwszym z nich jest filozoficzna nierozstrzygalność konfliktu pomiędzy dwiema interpretacjami zaangażowania podmiotu moralnej odnowy: czy mianowicie pierwszeństwo w tym przypadku należy przyznać autonomii osobistego wysiłku czy heteronomii przyjętego daru, a więc aktywności czy bierności (*Pamięć, historia, zapomnienie*, 651, przyp. 48; Kant 2007¹, 72–73, 79–80). Wprawdzie z filozoficznego punktu widzenia nawet odbiorczość daru zakłada autonomiczne działanie podmiotu, to jednak nie przesądza to kwestii wystarczalności tej samodzielnej aktywności (*Lectures* 3, 34). W każdym razie autonomiczne działanie człowieka ma na celu ożywienie w nim źródłowej predyspozycji do dobra (afirmacji), poświadczenie jej, czego w odniesieniu do wyobraźni dokonują religijne schematyzacje. W ten sposób przekształcają one teoretyczną antynomię, a mianowicie samodzielność wysiłku kontra inność daru, w praktyczny paradoks, który nadaje kształt nadziei. W rezultacie jedyną filozoficznie dostępną postacią inności okazuje się źródłowa afirmacja, którą wolno zapewne utożsamić z „niezbadaną głębią serca” (niem. *die Tiefe des Herzens* (...) *unerforschlich*), czyli „podmiotową pierwszą podstawą maksym” w terminologii Kantowskiej (Kant 2007¹, 80–81).

Drugą konsekwencją filozofii wyobraźni religijnej jest możliwościowy, hipotetyczny charakter jej dyskursu. Jeżeli nawet dostarcza ona schematyzacji przedstawień, wierzeń czy instytucji nieodzownych do urzeczywistnienia odrodzenia – a taki status przysługuje, według Kanta, np. Kościołowi jako wspólnocie etycznej, opartej na analogii do początków chrześcijaństwa – to pozostają one wyłącznie ideami, których realizacja stanowi co najwyżej przedmiot nadziei (tamże, 135, 138–141, 170–175, 197–200, 206–207). Dlatego Ricoeur używa w tym kontekście wymiennie takich określeń, jak „poetyka woli” lub „eschatologia” rozpatrywana pod znakiem szczęścia, uwydatniając już to możliwościowy charakter wchodzących tu w grę urzeczywistnień, już to ich związek z kresem historii i spełnieniem, do którego aspiruje dynamizm ludzkiego pragnienia (*Podług nadziei*, 230, 294, 299; *Pamięć, historia, zapomnienie*, 653; *L'herméneutique biblique*, 96; Léna 2011, 422–428; Abel, Porée 2009, 43–46). Jeżeli zaś spełnienie jest rzeczą eschatologii nadziei, to tym samym wychodzi na jaw istota zła, któremu przeciwstawia się ta perspektywa: „Prawdziwe zło, zło najgorsze ujawnia się wraz z fałszywymi syntezami, czyli ze współczesnymi zafałszowaniami procesów scalających doświadczenia kulturowe, jakie występują w wielkich instytucjach politycznych i kościelnych. (...) najgorsze zło to kłamliwość przedwczesnych syntez, gwałtem dokonywanych scaleń”¹⁵⁷ (*Podług nadziei*, 275; także 55–58, 68–85, 227–228, 300–301; *Lectures* 3, 38–40). Nadzieja pozostaje przeto gwarancją otwartości i pluralizmu. Eschatologiczny sens jedności prawdy wyraża się bowiem historycznie w „poszanowaniu złożoności *porządków* praw-

¹⁵⁷ Dwie najważniejsze postaci takich scaleń to klerykalna oraz polityczna synteza prawdy. Pierwsza z nich polega na tym, iż „władza, jaką ma nad człowiekiem Słowo Boże, wydaje się uwierzytelniać i wspierać władzę człowieka nad człowiekiem – autorytet księdza, autorytet książąt Kościoła”, co znajduje wyraz w „pretensji, jaką Kościoły roszczą sobie do łączenia wszystkich płaszczyzn prawdy w *aktualny* system, mający być jednocześnie *doctriną* i cywilizacją” (*Podług nadziei*, 72–73). Druga, polityczna synteza ma swój impuls w filozofii dziejów, która z jednej strony „jest jednym z konkretnych przejawów owej woli jedności, w której rozpoznajemy wielkość rozumu i uczucia”; z drugiej zaś strony „jest ona świadectwem pierwotnej przemocy, która przekreśla wszystkie roszczenia do «systemu»” (tamże, 78). Obie te syntezy wyznaczają zatem „*fałszywy krok od totalności do totalitarności*” (tamże, 83).

dy; jest wyznaniem wielości”, a czas historii „pozostaje czasem rozprawy, rozróżnień i cierpliwości” (*Podług nadziei*, 75, 84; Philibert 1976, 32–34).

Tak pojęta nadzieja, zgodnie z poglądem Ricoeura, odgrywa specjalną formalną rolę względem filozoficznego dyskursu w ogóle, wpływając na jego strukturę, a dokładniej: na jego (nie)domknięcie, horyzont, w którym on przebiega (*Nadzieja a struktura*, 1133–1147). Uciekając się do zestawienia heglowskiego i kantowskiego typu myślenia z zewnętrznego dla obu punktu widzenia, francuski hermeneuta wyróżnia dwa aspekty nadziei. Negatywna jej strona, która daje się streścić w zwrocie „jeszcze nie” w stosunku do zupełności poznania, wskazuje na wciąż jeszcze nieosiągniętą jedność prawdy. Natomiast pozytywna strona nadziei, którą lapidarnie wyraża słowo „odtąd”, ukazuje ją jako źródło afirmacji. Poświadczenie, które ona skutecznia, ma bardzo szeroki zakres: potwierdza dominację sensu nad bezsensem w logicznym, etycznym, egzystencjalnym i religijnym wymiarze ludzkiego życia (tamże, 1137, 1142; *Histoire et vérité*, 21; Philibert 1976, 34; *Podług nadziei*, 13–14).

Reasumując: obydwa aspekty nadziei można sprowadzić do jej dwójakiego wpływu na zamknięte systemy dyskursywne: rozszczepiającego oraz reorganizującego sens (*Podług nadziei*, 288; Léna 2011, 414–422). Obydwa, czy to wskutek ograniczania absolutnych pretensji poznania teoretycznego, czy to w efekcie ustanawiania teleologicznej perspektywy, ukierunkowanej na eschatologiczną jedność prawdy, utrzymują filozoficzny dyskurs w otwartości. Uprzywilejowują tym samym dialektykę w kantowskim stylu, bez ostatecznych rozstrzygnięć. Na tym też, koniec końców, polega formalno-metodologiczne przełożenie religijnego kerygmatu nadziei na polu filozofii (*Nadzieja a struktura*, 1146–1147; *Histoire et vérité*, 18–20).

Zapytajmy na koniec tych analiz: czym w istocie jest tak pojęta nadzieja? Francuski myśliciel kwalifikuje ją jako „uczucie regulatywne”, „uczucie, które jest racją (fr. *raison*), ale nie wiedzą”, „aktualne racjonalne uczucie”, tożsame ze źródłową afirmacją (*Histoire et vérité*, 13; Philibert 1976, 55–56). Odzwierciedla ono przeżycie przynależności do tego samego bytu, a zatem stoi u podstaw przekonania o ostatecznej jedności prawdy. Uczucie nadziei opatruje zarazem refleksję wskaźnikiem „ontologicznej natarczywości”, skoro stanowi jej „rację regulatywną”, za sprawą

charakterystycznej dla niego struktury intencjonalno-uwewnętrzniającej, będącej odwrotnością obiektywizacji (*Proces metaforyczny*, 282–285; *À l'école de la phénoménologie*, 315–331). Dlatego też zasługuje na miano „nadziei ontologicznej” (*Histoire et vérité*, 66–67; Philibert 1976, 33). Jako uczucie motywuje ona, a zarazem ukierunkowuje poszukiwanie wciąż pełniejszego, lecz póki dociekanie trwa, nigdy definitywnie zupełnego sensu. Zauważmy, że założenie takiej nadziei podbudowuje całokształt filozoficznego postępowania Ricoeura, gdyż to ostatnie jest nieustannym tropieniem płaszczyzn umożliwiających porozumienie, wbrew wielości i różnorodności historycznych polemik.

4.1.D. PODSUMOWANIE

Powyższe dociekania wykazały, iż kwestia nadziei, jakkolwiek peryferyjna dla myśli Ricoeura z punktu widzenia jej miejsca i częstotliwości wystąpień w całym dziele, okazuje się wszelako kluczowa, biorąc pod uwagę jej rolę u omawianego myśliciela. Istota tej roli polegałaby na tym, że nadzieja ustanawia „swoistą perspektywę zrozumiałości” (*intellectus spei*) (Léna 2011, 406–407, 415–416, 422–423; *Podług nadziei*, 5–6, 11–14). Charakteryzuje ona bowiem samo podejście Ricoeura, balansujące pomiędzy samoograniczeniem dyskursu spekulatywnego a jego moderowaną otwartością, dochodzącą do głosu w eksplorowanym tutaj przypadku, czyli przy stosowaniu filozoficzno-hermeneutycznych kategorii do dyskursu poetyckiego, a szczególnie religijnego. Oddziaływanie optyki nadziei daje się ponadto zidentyfikować w obecnym u podstaw myśli Ricoeura, specyficznym dla niej, pascalskim rysie zakładu. Nie chodzi tu wszelako o zakład dotyczący istnienia Boga, lecz o zakład sensu, co przystaje do projektu Ricoeurowskiej „filozofii bez absolutu”, uprawianej nie tyle „wobec Boga”, co „wobec Tekstu” (Greisch 2001, 430–433; *Lectures* 3, 246–247). Nadzieja daje impuls właśnie do poszukiwania sensu: ukrytego, dostępnego pośrednio, w wielości interpretacyjnych ujęć; więcej nawet, ona stanowi po prostu inne miano samego tego domniemującego sensu zakładu (*Podług nadziei*, 195; Léna 2011, 413).

Rozważania skoncentrowane wokół nadziei prezentują myśl Ricoeura jako filozofię ufundowaną na założeniach, które wyrażają mocne prze-

konania. Do najważniejszych z nich należy supozycja uprzedniości sensu, która to uprzedniość u francuskiego hermeneuty idzie w parze z uprzednością dobra (*Podług nadziei*, 13, 49–50, 323–324, 327; *Finitude et culpabilité*, 198; Mongin 1994, 252–253). Poświadczenie tej pierwotności w modalności poznawczej, którą stanowi rozumna wiara, dokonuje się na drodze refleksji odzyskującej wciąż na nowo akt źródłowej afirmacji (*Egzystencja i hermeneutyka*, 281; Philibert 1976, 34). Instancją poświadczającą, w której egzystencjalna pewność łączy się z wymogiem moralnym, okazuje się tutaj „głos” sumienia (*O sobie samym*, 186–187, 513–514, 524–527; *Podług nadziei*, 323–325; Abel, Porée 2009, 27). Jego świadectwo ręczy, iż najbardziej własne możliwości człowieka „są pierwotnie ustrukturuwane przez zdążanie ku życiu dobremu”, a „bierność bycia-pod-wpływem-nakazu polega na sytuacji słuchania, w jakiej podmiot etyczny znajduje się wobec głosu kierującego się doń w drugiej osobie” (*O sobie samym*, 586). Wciąż wymaga dalszego dookreślenia zarówno znaczenie „życia dobrego”, jak i podmiotowej sytuacji dawania posłuchu sumieniu. Czysto filozoficzny dyskurs pozostawia nadto nierozstrzygnięte zagadnienie źródła tego wewnętrznego nakazu¹⁵⁸ (tamże, 591). Problematyzuje natomiast samą relację zależności od poprzedzającego go czynnika heteronomicznego. Niekonfliktowy związek dającego tu o sobie znać posłuszeństwa i podmiotowej autonomii okazuje się możliwy dzięki semantycznej składowej słownego zdarzenia, bo „jeśli zdarzenie zawiera swoje znaczenie, jego czynne odczytanie, z udziałem wszystkich zasobów naszej kultury, wymaga naszego wolnego myślenia. W ten sposób dochodzimy do całkiem pierwotnej więzi między słuchaniem i rozumieniem” (*La parole*

¹⁵⁸ Z jednej strony źródłowa afirmacja poświadcza inność siebie względem siebie, czyli wewnętrzne zróżnicowanie (rozróżnienie pomiędzy wymogiem a rzeczywistością), oraz autotranscendencję jako najbardziej własną możliwość bycia każdego człowieka. Z drugiej strony „najbardziej respektuję «formalną» wartość mojej własnej racjonalności [tj. regułę uniwersalizacji maksym działania – przyp. R.G.], gdy przystaję na «materiałną» wartość drugiego”. Stąd poświadczenie-nakaz sumienia, by dążyć do dobrego życia, pozostaje sprzężony z imperatywem szacunku, afirmując zarazem innych jako źródło wartości przerastających własną perspektywę (*Le Volontaire et l'involontaire*, 176; także 174–176; *O sobie samym*, 586; także 584–586, 591; Ziółkowska 2011, 332–336).

instauratrice, 505). Działanie sumienia powinno zatem odzwierciedlać coś z istoty tego związku.

W tym punkcie autor *Podług nadziei* daje wyraz osobistemu przekonaniu:

Sądzę bowiem, iż nasza pierwotna autonomia polega na naszej zdolności do interpretowania naszego życia kulturowego w świetle Ewangelii oraz samej Ewangelii przy użyciu wszystkich zasobów tejże kultury – włączając te na pozór najbardziej negatywne i niszczycielskie – w niekończącym się kolistym ruchu, w którym nieoddzielnie już mieszają się posłuszeństwo naszego słuchania i wolna spontaniczność naszego pojmowania. (*La recherche philosophique*)

Przekonanie to nie tylko nie znosi autonomii filozofii, ale wręcz nadaje jej dyskursowi strukturę otwarcia:

głoszenie [chrześcijańskiego orędzia – przyp. R.G.] nie stawia mnie wobec czegoś, co skrycie powodowałoby zamknięcie filozoficznego dyskursu, jego dokończenie. Wpisuje się ono w strukturę niedomknięcia. W sam środek dialogu każdego ze wszystkimi wprowadza ono, jako znak nadziei, zapewnienie, że wszyscy jesteśmy w Bycie i że poprzez wielorakie zagadnienia, które sprawiają, iż ścieramy się ze sobą, przemawia do nas prawdziwie ten sam Byt. W ten sposób głoszenie nie jest dla zdolności pojmowania granicą, która ją zatrzymuje, wprawiającym w oniemienie czy osłupienie zakazem, lecz środkiem odwoławczym i zapasem znaczenia, które daje jej wciąż na nowo i stale do myślenia (tamże).

Mając na uwadze wyniki powyższych dociekań, wolno zapewne sformułować wniosek, iż myśl Ricoeura zasługuje na miano „filozofii nadziei”. Jak wykazało nasze studium, stwierdzenie to nie dotyczy w pierwszej kolejności tematyki dzieła francuskiego hermeneuty, lecz struktury i organizacji jego dyskursu: swoistego dlań niedomknięcia, niesystemowości, dialektyczności. Następnie określenie „filozofia nadziei” odnosi się także do założeń podtrzymujących badany dyskurs. Pierwszym z nich jest uprzedniość sensu związanego ze zdarzeniami słownymi, które wymykają się panowaniu podmiotu procesu rozumienia, a w rezultacie przyznają pierwszeństwo słuchaniu przed aktywnością konstytutywną tegoż

podmiotu. Drugim założeniem, które stanowi następstwo poprzedniego, okazuje się ontologiczna doniosłość i implikacje zapośredniczonego językowo rozumienia siebie. Natomiast posłuch dawany religijnemu (tu: chrześcijańskiemu) orędziu okazuje się z punktu widzenia krytycznej, niekonfesyjnej lektury, jedynie szczególnym przypadkiem motywacyjnej zależności filozofii od jej pozafilozoficznych źródeł (*Egzystencja i hermeneutyka*, 279; *Nazwać Boga*, 61; *O interpretacji*, 211–212; *Krytyka i przekonanie*, 210, 214–215; *Refleksja dokonana*, 39). Jednakże te religijne, chrześcijańskie inspiracje występują tutaj w charakterze obwieszczonych przez autora motywacji czy źródeł refleksji, które równocześnie zostają przełożone na język filozoficznej argumentacji.

Konceptualnie odzwierciedla ów przekład motywacyjnych źródeł na argumenty przybliżane stopniowo pojęcie źródłowej afirmacji, którego specjalna pozycja uzyskuje autonomiczne uzasadnienie. Przebiega ono następująco: skończoność ludzkiej egzystencji, tj. perspektywiczność, zaprzeczenie jej całkowitej otwartości, pozwala odkryć w przekraczających ją aktach teoretycznych i praktycznych podwójną negację. Z kolei owo zaprzeczenie przeczeniu można uznać za afirmację. Następny krok stanowi przejście od możliwości uchwycenia afirmacji w dwustopniowej negacji do faktycznej jej dostępności w najbardziej nawet radykalnych egzystencjalnych zaprzeczeniach, takich jak bunt czy protest. Wreszcie konieczne pośrednictwo negacji na drodze ku afirmacji ujawnia zarazem nieugruntowanie w bycie tej pierwszej, jej połowiczność, określenie przez skończoność, a tym samym wskazuje na pierwotny charakter afirmacji (*Podług nadziei*, 303–330). Kwestią do zbadania pozostaje wyłączność tej refleksyjnej drogi ugruntowania źródłowej afirmacji. Sam autor *Czasu i opowieści* werbalnie wydaje się potwierdzać jedynność tej ścieżki w optyce hermeneutycznej (*Nazwać Boga*, 42–46). Niemniej jednak nie jest przesądzone, że jego wcześniejsze dociekania fenomenologiczne nie dopuszczają innych rozwiązań.

Ricoeur usiłuje budować swój projekt hermeneutycznej antropologii tylko na jasno obwieszczonych w języku filozofii założeniach, podczas gdy dyskurs wiary religijnej pozostaje dlań komunikowalny innymi sposobami (Bouchindhomme, Rochlitz 1990, 212). Wszelako, jego zdaniem, odmówienie temu ostatniemu miejsca w przestrzeni publicznej

i skazanie jego podmiotów na brak dialogu rodzi pytanie o to, czy takie postępowanie nie tworzy sytuacji, w której „myśliciele nowoczesności mogą słyszeć tylko ich własny dyskurs, zresztą niekonsensualny” (tamże).

A jednak przyjęcie za punkt wyjścia sensowności słowa, które poprzecza podmiot rozumienia, tzn. wymyka się jego panowaniu nad sensem, niesie ze sobą nowy problem specyficznie filozoficzny. Każe mianowicie uznać „kompromitującą dla myśli przypadkowość jako oznakę założenia, które łączy się z słuchaniem” (*Nazwać Boga*, 62). Problematyzuje to dodatkowo samą koncepcję źródłowej afirmacji, która ujawnia swoją hermeneutyczną strukturę: zależność od przygodnych faktów kulturowych, jak dzieła i inne nośniki wymiany znakowej (tamże, 42)¹⁵⁹. Temu oto zagadnieniu, zogniskowanemu w problematyce świadectwa, poświęcony jest kolejny podrozdział niniejszej rozprawy.

4.2. HERMENEUTYKA ŚWIADECTWA

Ricoeurowskie przemyślenia na temat świadectwa inspirowane są głównie pismami Naberta (Nabert 1966), jakkolwiek posiłkują się też pracami Lévinasa i Heideggera, jak również literaturą z zakresu epistemologii historii. Wybór Naberta jako przewodnika w rzeczonyj materii nie jest u autora *Nazwać Boga* przypadkowy i nie wynika wyłącznie z racji pozycji tego filozofa refleksji, czyniącej zeń rzadki wyjątek, jeśli chodzi o podejmowanie odnośnej problematyki¹⁶⁰. Powody, które w tym przypadku kierują francuskim hermeneutą, sięgają meritum zagadnienia, a mianowicie sposobu pojmowania samej refleksji. Tę ostatnią Ricoeur od po-

¹⁵⁹ Przy tej okazji powraca kantowska kwestia religii ustawowej (instytucjonalnej), tworzącej publiczną płaszczyznę przekonań ludzi wierzących, które to przekonania, na skutek instytucjonalizacji, nieodparcie znamionuje właśnie przypadkowość.

¹⁶⁰ Zainteresowanie świadectwem w sensie absolutnym, który pozostaje do sprecyzowania, kulminuje u Ricoeura w latach siedemdziesiątych XX w. Natomiast bardziej ogólna debata wokół poznawczej wartości świadectwa, tocząca się na gruncie epistemologii uprawianej w paradygmacie analitycznym, przypada na lata późniejsze, a zbliżają się do niej te dociekania autora *Pamięci, historii, zapomnienia*, które przynależą do dziedziny epistemologii historii (np. Bińczyk 2013; Lackey, Sosa 2006; *Pamięć, historia, zapomnienie*, 212–219). Problem dostrzegano wszelako już w starożytności (Karłowicz 2000, 107–150).

czątku swojej drogi intelektualnej usiłował otworzyć na transcendencję, wyprowadzając z zamknięcia w immanencji świadomości. Temu właśnie przedsięwzięciu toruje drogę dzieło Naberta (*Nazwać Boga*, 15; *Écrits et conférences* 2, 256; *Méthode réflexive appliquée; Le conflit des interprétations*, 211–221; *Egzystencja i hermeneutyka*, 65–67). Ponadto wyróżniona przez nas tematyka wpisuje się w kontekst Ricoeurowskiej dyskusji z odziedziczoną po nowożytności koncepcją autonomicznie stanowiącej o sobie podmiotowości, której prymat ulega w tej debacie zakwestionowaniu (*Écrits et conférences* 2, 255–257; *Nazwać Boga*, 42).

Tak zarysowany obszar badań, w którym dochodzi do głosu zagadnienie świadectwa, określają dodatkowo trzy wymienione przez autora *Krytyki i przekonania* czynniki jego filozoficznej, a w szczególności religijnej problematyzacji. Filozoficzno-religijny namysł nad świadectwem wymaga mianowicie: 1) przyjęcia sensowności idei absolutu dla ludzkiej świadomości; 2) dopełniającej tę ideę roli doświadczenia oraz 3) specyfikacji świadectwa w jego funkcji pośredniczącej między świadomością a doświadczeniem, czyli między wewnętrznością refleksji a zewnętrznością znaków, w porównaniu z innymi możliwymi zapośredniczeniami (jak przykład czy symbol) (*Nazwać Boga*, 15–18). Ta potrójna filozoficzna problematyzacja absolutnego świadectwa uwydatni się dzięki uściśleniu jego znaczenia skontrastowanego z innymi zastosowaniami tego pojęcia: zwłaszcza potocznym, historycznym i jurydycznym. Dokonane precyzacje semantyczne, poszerzone o rozważania hermeneutyczne, posłużą dalej ocenie przydatności kategorii świadectwa do rozwinięcia zagadnienia religijnych przekonań podmiotu sumienia.

4.2.A. POTOCZNE OKREŚLENIE PRZEDMIOTU

Wyjdźmy od potocznej definicji świadectwa, odnoszącej się do sytuacji powszednich rozmów, uprzednich wobec wszelkich zastosowań historycznych i prawnych. Ricoeur przejmuje ją na własny rachunek od Renauda Dulonga. Zgodnie z tą formułą świadectwo jest autobiograficznie potwierdzoną opowieścią o przeszłym zdarzeniu, uskutecznianą w nieformalnych bądź formalnych okolicznościach (*Pamięć, historia, zapomnienie*, 215–219). Definicja ta streszcza istotne cechy czynności świad-

czenia. Najpierw stwierdzenie faktyczności pewnego zdarzenia idzie tutaj w parze z uwierzytelnieniem oświadczenia czy zeznania składającej je osoby, która przez akt świadectwa dokonuje zarazem oznaczenia siebie jako świadka. Ten poziom określa quasi-empiryczny sens świadectwa, realizującego przemieszczenie znaczenia od naoczności, która była udziałem świadczącego, do posłuchu, który jego relacji daje odbiorca (*Nazwać Boga*, 18–25). Na tej komunikacyjnej płaszczyźnie recepcji świadectwa dochodzi do głosu aspekt zaufania mu, jego wiarygodności w obliczu podejrzeń. Z kolei możliwość podejrzenia wskazuje na kontekst jakiejś kontrowersji, w ramach której świadectwo funkcjonuje jako dowód na rzecz pewnego rozstrzygnięcia, argument służący wydaniu sądu. Z jednej strony kontekst ów umieszcza świadka wraz z jego świadectwem w przestrzeni publicznej, gdzie dochodzi do konfrontacji z innymi świadkami i ich relacjami (zeznaniem), co wymaga gotowości do powtórzenia swojego świadectwa i nadaje mu trwały charakter, zbliżony do obietnicy (*Drogi rozpoznania*, 123–124). Z drugiej strony ścieranie się świadectw w ramach jakiejś kontrowersji ustanawia swoistą sytuację dyskursu: proces, którego potoczne i analogiczne rozumienie obejmuje trzy komponenty sytuacyjne. Są nimi: 1) spór, który angażuje toczące go strony; 2) decyzja czy rozstrzygnięcie, polegające na przypisaniu praw i podatne na uchylenie; oraz 3) argumentacja, która korzysta z perswazyjnych środków retorycznych i innych¹⁶¹. Warte podkreślenia jest tutaj szczególnie owo rozstrzygnięcie w łonie sporu, które odbywa się na mocy askrypcji praw. Takie przypisywanie (askrypcja) odróżnia się zasadniczo od opisywania, gdyż polega na zestawieniu sprzecznych roszczeń i unieważnieniu jednego z nich na skutek wyczerpania akceptowalnych uzasadnień, dostarczanych na drodze argumentacyjnej (*O sobie samym*, 165–166). Świadectwo wiąże się właśnie z askrypcją, ponieważ sensownie mówi się o nim wówczas, „gdy uwyraźnia się różnica pomiędzy dyskursem opisowym i dyskursem przypisyującym: świadectwo pojawia się zawsze na poparcie prawa do...” (*Nazwać*

¹⁶¹ W świetle Arystotelesowskiej klasyfikacji, do której odwołuje się Ricoeur, świadectwo manifestuje swoistą dłoń zewnętrzną. Pojawia się bowiem wśród środków przekonywania spoza retoryki, tzn. wymykających się panowaniu mówcy, skoro wiarygodność świadectwa zależy od wiarygodności świadka (*Nazwać Boga*, 23–24).

Boga, 21). Dodatkowo, jak wskazywaliśmy wyżej, skutek takiego przypisania oznacza ono podmiot działania w charakterze wyjątkowego „posiadacza” tegoż działania (*Drogi rozpoznania*, 86), czyli angażuje go osobiście.

Ponieważ w rozpatrywanym kontekście procesu świadectwo jawi się jako sposób przekonywania, którego wartość dowodowa pozostaje w ścisłej korelacji z wartością świadczącego, prawdziwość lub fałszywość sprawozdania implikuje kwestię prawdomówności bądź kłamliwości sprawozdawcy. W ten sposób również odsłania się wymiar zaangażowania świadka, obecnego w składaniu świadectwa, które nie tylko już relacjonuje jakieś zewnętrzne zdarzenie, ale też odwrotnie – „poświadczając (...) na zewnątrz samego człowieka wewnętrznego, jego przekonanie, jego wiarę” (*Nazwać Boga*, 25). Zachodzi więc swoiste utożsamienie się świadczącego ze sprawą, o której zaświadcza, i to niejednokrotnie aż po narażenie życia, a w krańcowych wypadkach – po męczeństwo¹⁶².

Semantyka świadectwa urzeczywistnia zatem „kontrolowane przejście od świadectwa rozumianego jako relacja o faktach do poświadczenia przez działanie i przez śmierć” (tamże). Natomiast w przestrzeni publicznej owo zaangażowanie świadka łączy się ze wspomnianą uprzednio jego gotowością do powtórzenia swojego zeznania, podtrzymywania go wraz z wpływem czasu. Widać tu wyraźnie jego związek z tożsamością typu *ipse*: z dotrzymywaniem słowa, wiernością obietnicy. Co więcej, przyczynia się to wydatnie do zabezpieczenia sieci relacji tworzących więź społeczną, u podstaw której leży roztropnościowa zasada zaufania słowu drugiego człowieka: fundament obietnicy jako instytucji społecznej. Tak też świadectwo, z ludzkiej zdolności samo staje się instytucją, która podtrzymuje kredyt zaufania udzielany słowu kogoś drugiego. Tym samym ze świata społecznego czyni, traktowany zdroworozsądkowo, świat dzielony z innymi (*Pamięć, historia, zapomnienie*, 219).

¹⁶² Poręcza to greckie słówko *martyria*, które znaczy i świadectwo, i męczeństwo. Ricoeur przejawia wszelako daleko posuniętą ostrożność wobec zbyt oczywistego łączenia obydwu fenomenów. W ich związku dostrzega swoiste ryzyko, gdyż „argument męczeństwa jest zawsze podejrzany. Sprawa, która ma swoich męczenników, niekoniecznie jest sprawą słuszną” (*Nazwać Boga*, 24). Toteż męczeństwo odnosi się raczej do sytuacji granicznych, które w normalnych warunkach mają swój odpowiednik w pierwotniejszym fenomenie świadectwa.

4.2.B. ŚWIADECTWO W OBSZARZE HISTORII, PRAWA I RELIGII

Gdy teraz te nakreślone powyżej wyznaczniki potocznego pojęcia świadectwa uzupełnimy o kilka elementów znamiennych dla jego użycia w dziedzinie historii i prawa, pozwoli nam to poczynić obserwacje istotne również dla jego religijnego sensu. Jeżeli z jednej strony historyka i sędziego łączy uciekanie się do tej samej językowej struktury świadectwa, troska o jego wartość dowodową i wiarygodność świadków, to z drugiej strony występują między nimi wyraźne różnice (tamże, 425–445; *Rola sędziego, rola historyka*, 22–25). Być może najbardziej jaskrawą z nich stanowi przeciwstawienie prowizoryczności i otwarcia osądu historycznego, opartego na świadectwie, rozstrzygającej i zamykającej spór naturze podobnego osądu, dokonywanego w świetle prawa. Następnie, ponadindywidualne zainteresowania historyka kontrastują z indywidualizacją odpowiedzialności prawnej, co sprawia, iż „można się zastanawiać, czy sędzia i historyk tym samym uchem wysłuchują świadectwa, tworzącego wstępną strukturę w przypadku obu ról” (*Pamięć, historia, zapomnienie*, 432; *Rola sędziego, rola historyka*, 24). Te zaledwie zasygnalizowane rozbieżności: prowizoryczności i definitywności, uogólniania i jednostkowości – wychodzą na jaw w postaci swoistej w ramach hermeneutycznej konstytucji świadectwa religijnego. W efekcie upodobniają to ostatnie już to do postępowania prawnego, już to do działania historyka.

Znamienne więc okazuje się uzupełnienie przez Ricoeura porównywanej właśnie pary odbiorców świadectwa (historyka i sędziego) o człon trzeci: osobę postronną, którą jest obywatel. To on jest podmiotem przekonania i jako taki „pod każdym względem pozostaje ostatecznym arbitrem”, dokonując swoistej mediacji pomiędzy osądem natury historycznej i tym o specyfice jurydycznej. O ile bowiem jego obywatelska „interwencja nigdy się nie kończy, co lokuje go raczej po stronie historyka”, o tyle poszukiwanie przezeń „pewnego sądu, z zamierzenia, jak w przypadku sędziego, definitywnego” (*Pamięć, historia, zapomnienie*, 445), upodabnia go do tego ostatniego. Ta pośrednia pozycja obywatela, będącego podmiotem przekonania, podkreśla w podejściu do świadectw cechę wyróżniającą jego zadanie, a mianowicie balansowanie momentu przekonaniowej przynależności za pomocą elementu jej krytyki.

Przeanalizowane wyżej potoczne pojęcie świadectwa, wzbogacone o historyczno-prawne i obywatelskie aspekty jego odbioru, uzyskuje nowe walory znaczeniowe wraz z jego religijnym zabarwieniem, zaczerpniętym z biblijnych tekstów prorockich i kerygmatycznych (*Nazwać Boga*, 26–36). Pierwszy plan w optyce profetycznej zajmuje moment posłania świadka. W ten sposób podkreśla się pochodzenie świadectwa skądinąd, z absolutnej inicjatywy, niezależnej od osoby świadka, który nie rozporządza dowolnie swoim świadectwem. Co więcej, to ostatecznie dotyczy istotnego sensu całości ludzkiego doświadczenia i jako takie jest przeznaczone dla wszystkich. Natomiast prawny wymiar rozstrzygającej decyzji, tj. wyboru Boga przeciw bożkom, przyjmuje w tym kontekście swoistą postać: przyznania się i wyznania zarazem. Obecna jest tutaj również quasi-empiryczna, historyczna warstwa świadectwa, na której dopiero nabudowuje się wyznanie wiary, nierozzerwalnie łącząc fakty, zdarzenia z przypisaniem im jakiegoś sensu. Toteż, jak konkluduje Ricoeur, nie ma „świadka absolutu, który nie byłby świadkiem historycznych znaków, nie ma wyznawcy absolutnego sensu, który nie byłby narratorem ośwobodzicielskich czynów” (tamże, 28).

Nowotestamentowy kerygmat przejmując wszystkie te składniki świadectwa, wprowadzając wszelako znaczące różnice w ich akcentowaniu. Różnice te tworzą spektrum wariantów, ograniczone z jednej strony przez świadectwo rozumiane jako opowiadanie o faktach, a z drugiej strony przez świadectwo pojęte jako wyznanie sensu wydarzeń. Równocześnie quasi-empiryczny wymiar świadectwa oscyluje tu między widzeniem a słyszeniem, tak iż naoczność ustępuje miejsca sytuacji, w której daje się jedynie „usłyszeć niewidzialne” (zgodnie z celnym wyrażeniem Tarnowskiego: 2005). Z kolei nowotestamentowa perspektywa przynosi też daleko idące uwewnętrznienie świadectwa, wskutek semantycznej bliskości czynności świadczenia i ujawniania się (w osobie świadczącego) działania Tego, o którym się świadczy. Wreszcie obecność prawnej optyki procesu, czyli kwestionowania i oskarżenia, dokonuje scalenia świadectwa jako wyznania wiary i jako opowieści o zdarzeniach.

W rezultacie „na poziomie ludzkim świadectwo jest podwójne: jest wewnętrznym świadectwem, pieczęcią przekonania; ale jest również świadectwem dzieł, to znaczy, na wzór Męki Chrystusa, świadectwem

cierpienia”, gdzie „męczeństwo oznacza najwyższą pieczęć świadectwa” (*Nazwać Boga*, 36). Biblijne użycia rozpatrywanego pojęcia, zachowując przeto ciągłość względem jego potocznego, a także historycznego i jurydycznego zastosowania, uwypuklają inne jeszcze jego walory znaczeniowe: pochodzenie od obcej, absolutnej i nierozporządzalnej inicjatywy; całożyciowy i ogólnoludzki sens świadectwa; jego maksymalne uewnętrznienie, które nie zrywa wszelako dialektycznej więzi z zewnętrznym działaniem i cierpieniem, sięgającym nieraz aż po ofiarę z życia.

4.2.C. ŚWIADECTWO A POŚWIADCZENIE

Zanim uzyskane wyniki odnośnie do koncepcji świadectwa włączymy w hermeneutyczne badanie świadectw czegoś absolutnego, trzeba jeszcze poczynić dalsze uściślenia tej przewodniej koncepcji. Możemy bowiem zapytać: co takiego decyduje o odrębności świadectwa (fr. *témoignage*) względem znanej nam już kategorii „poświadczenia” (fr. *attestation*)? Co więcej, jeśli wzrost rozumienia siebie przez podmiot religijnych przekonań następuje w oparciu właśnie o napotykanne świadectwa jakiegoś absolutu, to co odróżnia te ostatnie od przykładów lub symboli, na które powoływał się Kant w swej filozofii religii? A wreszcie, w jakim stosunku pozostaje świadectwo wobec objawienia w sensie religijnym, a w szczególności wobec poetyckiego ujawniania w uprzednio już sprecyzowanym i filozoficznie akceptowalnym sensie? Te oto zagadnienia wymagają obecnie bliższego naświetlenia.

Linia demarkacyjna pomiędzy świadectwem a poświadczeniem przebiega zasadniczo tak, iż po jednej stronie plasuje się zewnętrżność, intersubiektywność funkcjonowania tego pierwszego, a po drugiej – wewnętrzność danej w poświadczeniu pewności bycia sobą w działaniu i cierpieniu. Innymi słowy, o ile poświadczenie definiuje typ poznawczej pewności właściwy dla hermeneutycznej refleksji dotyczącej tego-który-jest-sobą (sobości), o tyle świadectwo stanowi zewnętrzny korelat tej refleksji, zwłaszcza tam, gdzie w grę wchodzi historyczne przejawy czegoś absolutnego (Greisch 2001, 375).

Podział ten nie jest jednak wolny od niejasności. Po stronie świadectwa dało się wszakże odnotować przesunięcie znaczeniowe ku postępu-

jącej interioryzacji i zastąpienie widzenia słyszeniem, a ogólnie – oscylowanie pomiędzy relacją o faktach a rodzajem wyznania na temat ich sensu. Poświadczenie z kolei jest właśnie swoistym wyznaniem, które wymyka się kryteriom prawdziwości dyskursu opisowego: „wymyka się widzeniu, jeśli widzenie wyraża się w zdaniach, które można uznać za prawdziwe lub fałszywe” (*O sobie samym*, 123). Dzieje się tak dlatego, że prawdziwość wyznania wiąże się tutaj nierozdzielnie z prawdomównością składającego je podmiotu, a „prawdomówność nie jest prawdą w sensie adekwatności poznania wobec jego przedmiotu” (tamże). Tak jak świadectwo w kontekście kontrowersji cechuje się podatnością na uchylenie w obliczu odmiennych zeznań, tak poświadczenie może się spotkać z podejrzeniem. Tym samym wychodzi na jaw „pokrewieństwo między poświadczeniem a świadectwem: nie ma świadka «prawdziwego» bez «fałszywego». Ale nie ma innego sposobu przeciw fałszywemu świadectwu niż inne, bardziej wiarygodne świadectwo; i nie ma innego sposobu przeciw podejrzeniu niż poświadczenie bardziej *godne zawierzenia*” (tamże, 39–40).

Dwa człony przeprowadzonego przez nas porównania okazują się więc w istocie bardzo sobie bliskie, osłabiając poważnie zaproponowane wyżej rozgraniczenie. Dodatkowo ich podobieństwo najwyraźniej uwiadacznia się w obrębie hermeneutyki sobości religijnej (Greisch 2001, 382), czyli w punkcie zainteresowania niniejszego studium. W czym, wobec tego, tkwi jednak odrębność świadectwa w stosunku do poświadczenia?

Wydaje się, iż można ją wykazać poprzez zwrócenie uwagi na związek poświadczenia ze źródłową afirmacją (Abel, Porée 2009, 27). Ricoeur sam sugeruje trafność hipotezy Greischa, zgodnie z którą świadectwo stanowi przedłużenie poświadczenia bycia sobą przy przejściu na płaszczyznę religijną, a więc w rejestrze optywicznego dyskursu nadziei (*Le destinataire de la religion*, 34). W tym obszarze świadectwo czegoś absolutnego, nie tracąc swej specyfiki względem drugiego z porównywanych aktów (poświadczenia), samo poświadcza te możliwości bycia sobą, które odpowiadają mierze wyznaczanej przez źródłową afirmację. Poświadczenie tożsamości siebie zostaje w ten sposób skorelowane ze źródłową afirmacją, tworząc immanentny wymiar rozumienia samego siebie przez ludzki podmiot. Świadectwo natomiast przedstawia trans-

cententny wymiar tego procesu rozumienia, który polega na konfrontacji wewnętrznego aktu interpretującej refleksji z zewnętrznymi znakami bądź dziełami, świadczącymi o jakiejś absolutności. Tak funkcjonujący proces hermeneutyczny ujawnia strukturę eliptyczną, której zbliżając się, lecz zarazem niesprowadzalne do siebie ogniska stanowią odpowiednio: poświadczenie współzależne od źródłowej afirmacji oraz świadectwo (a właściwie: świadectwa) absolutu (*Nazwać Boga*, 37). Jeżeli pierwsze z tych ognisk, czyli wewnętrzne poświadczenie tego-który-jest-sobą, charakteryzuje dialektyczna polaryzacja tożsamości (wyznawanej w poświadczeniu) i inności (uświadamianej w akcie źródłowej afirmacji), to drugie, tym razem zewnętrzne ognisko, tworzy biegun inności dla pierwszego, potencjalnie zwiększając rozumienie siebie przez reflektujący podmiot (Tarnowski 1999¹¹, 166–167). Ricoeur opowiada się zatem za taką filozofią świadectwa, „w której poświadczenie siebie oraz chwała absolutu byłyby równie źródłowe” (*Lectures* 3, 103; także 81–103). Ta ich współdzielona pierwotność przemawia na rzecz bliskości, a zarazem odrębności poświadczenia i świadectwa określonego przez wymiary wysokości i zewnętrżności¹⁶³.

4.2.D. ŚWIADECTWO WOBEC PRZYKŁADU, SYMBOLU I OBJAWIENIA

Odróżnione od poświadczenia świadectwo odznacza się także swoistością w zestawieniu z przykładem i symbolem. Jest to szczególnie istotne w kontekście odrębności Ricoeurowskiej myśli w stosunku do Kanta. Francuski hermeneuta podaje dwa powody, dla których wymagane przez immanentną refleksję dopełnienie ze strony transcendentnego doświadczenia absolutu nie może być zapośredniczone przez przykład, lecz właśnie przez świadectwo (*Nazwać Boga*, 16–17). Po pierwsze, w przykładzie pojedynczy, szczególny przypadek zostaje przesłonięty przez regułę bądź prawo, które on jedynie ilustruje. Nie powiększa przeto świadomości o żadną nową treść. Jak pamiętamy, taki status przysługuje, według Kanta,

¹⁶³ Ricoeur charakteryzuje fenomeny świadectwa i religii za pomocą tych samych trzech wymiarów: uprzedniości (która zostanie jeszcze uwydatniona w dalszej części wywodów), zewnętrżności i wysokości (wyższości) (*Krytyka i przekonanie*, 229, 242–243).

reprezentacjom religijnym, jak np. idei Chrystusa. Po drugie, przykłady należą do dziedziny moralności. Z tej też racji okazują się bezsilne, jako jednostkowe zobrazowania norm, wobec zła, czyli tego, co nie do usprawiedliwienia; co dyskwalifikuje choćby wszelkie próby teodycealne, ponieważ te operują ciągle jeszcze w granicach zakreślonych przez porządek normatywny, przekroczony wszakże w doświadczeniu zła. Tymczasem świadectwo stanowi gwarancję jakiejś prawdy lub tryumfu nad tym, czego nie da się usprawiedliwić, nie inaczej, jak „w swej konkretnej jednostkowości” (tamże, 17). Natomiast o nieredukowalności świadectwa do roli symbolu przesądza z kolei historyczna niespoistość tego ostatniego: efekt nacisku, który kładzie się w nim na sens, kosztem historyczności. W tej sytuacji „jednostkowe świadectwo udziela sankcji rzeczywistości ideom, ideałom, sposobom bycia, które symbol nam przedstawia i przed nami odkrywa jedynie jako nasze najbardziej własne możliwości” (tamże). W konsekwencji świadectwo pojmowane absolutnie – w dwojakim znaczeniu: absolutyzujące moment swojego pojawienia się oraz dotyczące czegoś absolutnego – odznacza się z jednej strony efektywną jednostkowością, stymulującą refleksyjną świadomość siebie, a z drugiej strony – historyczną konsystencją. Dopiero jako tak ukonstytuowane może ono zostać wprzęgnięte w zadanie, które specyfikuje hermeneutycznie uprawianą filozofię religii: „poświadczenie, iż to, co nie do usprawiedliwienia, zostaje tu i teraz przekroczone” (tamże, 36).

Tytułem dopełnienia uściśleń terminologicznych, należy jeszcze skonstrastować świadectwo z objawieniem, a w szczególności z poetyckim ujawnianiem w wyłuszczonej poprzednio, filozoficznym sensie tego słowa. W równej bowiem mierze zależność¹⁶⁴ refleksji od nowatorskich kreacji językowych i jej zależność od świadectw przyczyniają się do uchylenia roszczeń świadomości do autonomii samostanowienia. Toteż otwarcie refleksji na poetyckie ujawnianie i na świadectwo wiąże się nieodłącznie ze zrzeczeniem się tych idealistycznych pretensji (*Écrits et conférences* 2, 255–256). Zdaniem Ricoeura świadectwo i poetyckie ujawnianie poprzez

¹⁶⁴ Ricoeur mówi tu o „zależności bez heteronomii” (*Écrits et conférences* 2, 268), gdyż wezwanie pochodzące z utworów poetyckich (lub traktowanych jako takie) jest pozabawione przymusu, jak to wykazały analizy przeprowadzone w rozdziale trzecim.

świat tekstu stanowią dwa uzupełniające się wymiary: „subiektywny” i „obiektywny” w ramach hermeneutycznego podejścia do idei objawienia.

Tak jak (...) poetyckie doświadczenie w „obiektywnym” aspekcie idei objawienia, tak doświadczenie świadectwa w jej aspekcie „subiektywnym” może co najwyżej odsłonić horyzont dla specyficznie religijnego i biblijnego doświadczenia objawienia, nie dając nigdy możliwości, aby wywieść to doświadczenie z czysto filozoficznych kategorii prawdy jako przejawiania się oraz refleksji jako świadectwa. (tamże, 268)

Zarówno więc ujawniający walor świata tekstów poetyckich (zwłaszcza Biblii, zgodnie z orientacją naszego studium), jak i świadectwo w sensie absolutnym, pełnią tylko funkcję przygotowawczą w stosunku do ściśle religijnego doświadczenia. O ile jednak poetyckie ujawnianie wykazuje zależność przede wszystkim od „sprawy” tekstu (i w tym sensie jest „obiektywne”), o tyle interpretację świadectwa cechuje zawisłość od podmiotowej refleksji: od jej każdorazowej „kryteriologii boskości” (czyli swego rodzaju „subiektywność”). Wbrew pozorom, wskazującym na powrót do paradygmatu filozofii świadomości, Ricoeur mówi o „przewadze świadectwa wobec refleksji”, tak iż jest ono swoistym „darem, który religia składa filozofii, udzielając jej pomocy w jakimś sensie bez zastawu” (*Krytyka i przekonanie*, 229; *Écrits et conférences* 2, 266). Inicjatywa leży zatem po stronie świadectwa, a nie refleksji, zgodnie z całościową intencją dzieła francuskiego myśliciela.

4.2.E. FILOZOFICZNA PROBLEMATYKA ŚWIADECTWA

Dokonana w szerokim kontekście precyzacja Ricoeurowskiej koncepcji świadectwa pozwala obecnie na przejście do istoty jego filozoficznej problematyzacji. Odnosi się ona do absolutnego świadectwa o absolutie. Pierwszy aspekt problemowy stanowi tutaj hermeneutyczna struktura źródłowej afirmacji, która nie jest pozytywną daną żadnego doświadczenia, lecz nieprzekraczalnie zaczątkową, normatywną ideą świadomego podmiotu o sobie samym (idealną „stroną” jego świadomości). Toteż jej przyswojenie w refleksji, jako wewnętrzznego wymiaru absolutu, może

nastąpić tylko pośrednio, na drodze interpretacji poświadczających ją znaków, które w konkretnej rzeczywistości historycznej (tu i teraz) potwierdzają jej ucieleśnienie w czyichś czynach, postawie, życiu itp.

W tym punkcie wychodzi też na jaw kluczowa rola świadectwa jako historycznie szczególnego, jednostkowego przedstawienia źródłowej afirmacji. Nie chodzi tu zatem tylko o zewnętrzną ilustrację znanego świadomości ogólnego prawa bądź reguły, lecz o zapośredniczone wprowadzenie, lecz rzeczywiste doświadczenie, które zmienia samą tę świadomość dotyczącą absoliutu: wzbogaca ją o nowe jego określenia, nowe orzeczniki, udostępniane w jego dziejowej konkretyzacji.

I oto nasuwa się druga trudność związana z filozofią absolutnego świadectwa: przypadkowość jego wkładu do refleksji o charakterze uniwersalnym, albo, inaczej rzecz ujmując, możliwość absolutyzacji pewnego historycznego momentu, w którym dochodzi do ujawnienia się czegoś absolutnego w konkretnie jakiegoś niepowtarzalnego świadectwa. Zestawiając ze sobą obydwie problemowe kwestie hermeneutyki świadectwa, wolno rzec, iż szuka ona możliwego sposobu, w jaki da się „połączyć wewnętrzność źródłowej afirmacji oraz zewnętrzność czynów i egzystencji, o których mówi się, że świadczą na rzecz absoliutu” (*Nazwać Boga*, 18; także 16–18; *Écrits et conférences* 2, 255–260). Jak uzasadnić tę odpowiedniość, która zdolna byłaby sprawić, iż dzięki transcendentnemu zapośredniczeniu urealnia się to, co w czystej immanencji pozostaje irrealne (tj. źródłowa afirmacja), i która to odpowiedniość czyni w ogóle możliwą filozofię świadectwa w wydaniu hermeneutycznym? (*Nazwać Boga*, 37–40; *Écrits et conférences* 2, 260–263).

Docieramy tu do jeszcze jednej trudności, która ogniskuje się w przypuszczeniu, że w przypadku świadectwa wolno mówić jedynie o doświadczeniu hermeneutycznym. Dlaczego miałoby tak być, skoro wydaje się, iż w akcie ujawniania się czegoś absolutnego w świadectwie dochodzi do głosu jakaś bezpośredniość, która kładzie kres operacjom interpretacyjnym? Jakkolwiek istotnie świadectwo odsyła ostatecznie do swoistej bezpośredniości absoliutu, to, jak podkreśla Ricoeur, jego dialektyczne ukonstytuowanie, wykrywalne na trzech różnych płaszczyznach, rodzi ów nieodzowny wymóg hermeneutyki. Rozpatrzmy bliżej tę potrójną dialektykę.

W pierwszej kolejności świadectwo jest ukształtowane przez nakładanie się pewnego sensu na jakieś zdarzenie. Stanowi je nieodłączny związek relacji o faktach z wyznaniem tegoż sensu, co czyni zeń wydarzenie znaczące. Tymczasem, zgodnie z trójczłonowym modelem semiotycznym zaproponowanym przez Peirce'a, stosunek pomiędzy dowolnym znakiem i jego przedmiotem można wyrazić za pomocą innego znaku, a dokładniej udostępnionego przezeń sensu: interpretanta ich relacji. Taki stan rzeczy daje początek otwartemu łańcuchowi takich interpretantów, ustanawiając „niekończące się zapośredniczenie rozbitej bezpośredniości” (*Nazwać Boga*, 39; Janik 2011, 89–90) poprzez ciąg interpretacji. W dziedzinie przekonań religijnych ilustruje to nowotestamentowe świadectwo, ukonstytuowane przez nakładanie się mesjańskiego sensu (Chrystus) na wydarzenie życia historycznego Jezusa z Nazaretu. Biblijna relacja o Jezusie-Chryście korzysta tu z całej siatki znaczeń starotestamentowych (jak np. syn człowieczy, król, pasterz, sędzia, arcykapłan itp.), stanowiących wykładnię sensu wyrażanego słowem „Chrystus” w stosunku do wydarzenia o nazwie „Jezus”. Krótko mówiąc, można stwierdzić, że jako znaczące, zdarzenie przestaje być „nagie” czy izolowane, natomiast zostaje od razu włączone w porządek symboliczny, a w efekcie staje się czymś zapośredniczonym przez wielorakie odniesienia, funkcjonujące w tym porządku.

Druga konstytutywna dla świadectwa dialektyka obejmuje stosunek tego, co widziane, i tego, co powiedziane, tak iż „świadectwo tego, co widziane, dosięga [poziomu] osądu jedynie poprzez opowieść, to znaczy za pośrednictwem tego, co powiedziane, oraz (...) sędzia w osądzie decyduje o tym, co widziane, tylko słysząc to, co powiedziane” (*Nazwać Boga*, 39–40). Stosownie do wcześniejszych uwag na temat ostatecznego arbitra w przestrzeni publicznej, to obywatelowi, jako podmiotowi przekonań, przypada w udziale rozstrzygnięcie pomiędzy prawdziwym a fałszywym świadectwem; pomiędzy przejawem absolutu a idolem¹⁶⁵. A dokonuje

¹⁶⁵ Można by tutaj, dla uściślenia tego, na czym polega różnica odnośnych doświadczeń, zastosować Marionowskie pojęcia ikony i idola. Ikonie, czyli nieskończonemu odsyłaniu przez coś widzialnego (czy quasi-widzialnego) ku niewidzialnemu, gdzie spojrzenie świadka podlega nieustannej korekcie pod auspicjami transcendentnej inicjatywy, przeciwstawia się idol, tj. jakby niewidzialne zwierciadło, od-

on tego wyłącznie za sprawą odniesienia do kontekstu jakiejś opowieści, która wymaga interpretacyjnej decyzji. Dlatego w tym właśnie punkcie ujawnia się potrzeba każdorazowo krytycznego i normatywnego aktu refleksji, nazywanego przez Naberta „kryteriologią boskości”, a który dostarczałby kryteriów dla rzeczzonej decyzji. Akt ów trzeba będzie jeszcze dalej dookreślić (Nabert 1966, 225–259; Mukoid 2007, 81–83; Gadacz 2009¹, 445). Oto drugi z powodów hermeneutycznego charakteru doświadczenia absolutu za pośrednictwem świadectwa.

Trzecia wreszcie racja takiego stanu rzeczy wiąże się z dialektyką świadka i jego świadectwa. To ostatnie dotyczy najpierw czegoś lub kogoś innego – jakiegoś przedmiotu. Jest więc tematyczne, tzn. coś ujawnia. Niemniej jednak, skoro angażuje ono osobę świadka, staje się tym samym jego podmiotowym świadectwem: jego czynów, dzieł, życia aż po mękę, które to środki wyrazu „człowieka wewnętrznego” (*Nazwać Boga*, 25) uzyskują walor znaków absolutu. Archetypiczna figura cierpiącego sługi, prześladowanego sprawiedliwego albo też historyczne postaci Sokratesa czy Jezusa stanowią w tym względzie eminentne przykłady. Następuje tu przejście od świadectwa, że coś zaszło, od tematu-przedmiotu, do dawania świadectwa czemuś lub komuś, czyli włączenia samego świadczącego podmiotu, którego czyny i dzieła uzyskują znakowy status, a tym samym implikują podejście hermeneutyczne.

Po tym uzasadnieniu adekwatności nastawienia interpretacyjnego w filozofii świadectwa powróćmy do kwestii zasadniczej: co daje podstawę do przyjęcia, iż zachodzi korespondencja pomiędzy składową immanentno-refleksyjną tej filozofii, związaną z czystym aktem źródłowej afirmacji, i drugą, transcendentno-historyczną, czyli przypadkowymi, empirycznymi przejawami tejże afirmacji? Co zatem ugruntowuje samą możliwość filozofii świadectwa, która ideę absolutu łączyłaby z doświadczalnym ucieleśnieniem czegoś absolutnego? Według Ricoeura, pierwszym krokiem kładącym podwaliny pod takie połączenie jest niepeł-

bijające jedynie skończoną intencję ludzkiego spojrzenia (Marion 1996, 27–48). Zastosowanie takie wydaje się o tyle uprawnione, o ile okazuje się zbieżne z analizami samego Ricoeura, poświęconymi dynamice człowieczych pragnień (*Finitude et culpabilité*, 137–153, 175–182).

ność czy niewystarczalność każdej z jego składowych, wziętej z osobna (*Nazwać Boga*, 40–46).

Czysty akt źródłowej afirmacji, czyli konstytutywnego zdwojenia samości świadomości na niedościgniony wymóg i faktyczną alienację, cechuje irrealność, zaczątkowość, niewypowiedzalność¹⁶⁶. Aby mógł on się urzeczywistnić albo utrzymać, aby w ogóle dał się wysłowić, potrzebny jest przedłużający go akt krytyczny, zwany „kryteriologią boskości”, polegający na kumulacji rozmaitych predykatów, wyrażających boskość. Refleksja czerpie te orzeczniki z każdorazowego doświadczenia, które czyni ją wciąż otwartą, uniemożliwiając jakieś scalenie bądź systematyzację tak uzyskanych określników. Podobnie ma się sprawa z empirycznymi przejawami absolutu. Traktowane w izolacji, charakteryzują się nieusuwalną przypadkowością i podobieństwem do pozornych tylko manifestacji czegoś absolutnego. Rozpoznanie tych właściwych oraz wyodrębnienie ich od idolatrycznych konkretyzacji absolutu nie może się skutecznici bez wsparcia pewnych kryteriów, dostarczanych właśnie przez kompo-

¹⁶⁶ Warto w tym punkcie odnotować, iż Ricoeur na potrzeby swojej hermeneutycznej filozofii świadectwa czerpie z Naberta w sposób dość swobodny, podobnie jak gdzie indziej odbiega od „ortodoksji” Kantowskiej. I tak np. nie przestrzega wszystkich niuansów w uzusie terminologii wprowadzonej przez autora *Le désir de Dieu*, w szczególności rozróżnienia na absolut i boskość. Dla porządku przypomnijmy, że dla Naberta absolut stanowi inherentny i konstytutywny, wręcz fundacyjny wymiar świadomości, który nie jest jej wytworem, ale warunkuje identyfikację boskości i znajduje swoje spontaniczne potwierdzenie w źródłowej afirmacji. Boskość okazuje się również wymiarem świadomości, lecz jej wymiarem idealnym i normatywnym, aprioryczną ideą, odpowiadającą świadomości oczyszczonej z wszelkiego partykularyzmu „ja empirycznego”; utożsamia się więc z „ja czystym”. Jest predykatem przysługującym zarówno temu „czystemu ja”, jak i jego przejawom (działaniom, aktom) w świecie. Ten predykat („boskość”) zostaje skonkretyzowany, czyli uszczegółowiony w postaci wielości predykatów przez krytyczny akt refleksji, zwany „kryteriologią boskości”. W ten sposób staje się możliwe odrzucenie fałszywych (historycznych i wielorakich) idei Boga, wobec których boskość funkcjonuje normatywnie, co uskutecznia się w kryteriologii. Sama idea boskości nie jest statyczna: z jednej strony służy rozpoznaniu boskości w doświadczeniu, z drugiej strony odnawia się i pogłębia wskutek tego doświadczenia. A jednak nawet u samego Naberta nie mamy do czynienia z bezwzględną konsekwencją w respektowaniu przywołanego rozróżnienia absolutu i boskości (Nabert 1966, 175–259; Tarnowski 2000, 25–28; Zuziak 1998, 227–244; Gadacz 2009¹, 444–445).

nent refleksyjny: „kryteriologię boskości”. A zatem obie składowe uzupełniają się w tym sensie, iż wzajemnie warunkują swoją efektywność. Na możliwy tutaj zarzut, przywołany przez Ricoeura, jakoby stawianie reflektującej świadomości w pozycji arbitra autentycznych przejawów absolutu przyznawało jej na powrót zwierzchnią rolę w konstytuowaniu sensu, należałoby odpowiedzieć, że krytyczny akt, w którym dochodzi do predykatywnego uświadomienia sobie boskości, ma w istocie charakter największego możliwego ogołocenia świadomości z tego wszystkiego, co ją ogranicza, bo jest wyłącznie subiektywne i jednostkowe. Dopiero takie wyzucie się z partykularności umożliwia jej rozpoznanie absolutu w jego empirycznych przejawach. Nie tylko zatem nie tworzy ona sensu boskości, ale wręcz dochodzi tu do zrzeczenia się prób domknięcia tego sensu w jakimkolwiek apriorycznym zawężeniu doświadczenia (Mukoid 2007, 83)¹⁶⁷.

Kolejny krok łączy się z pytaniem o wzajemny stosunek sądów, w których wyrażają się dwa rozważane składniki filozofii świadectwa. Czy między sądem przypisującym boskości, tj. czystemu wymiarowi świadomości, określone orzeczniki i sądem stwierdzającym autentyczność pewnego historycznego przejawu absolutu (a więc przypisującym mu predykat „boskości”) zachodzi tożsamość? Jej wykazanie stanowiłoby przecież silny argument na rzecz spójności całego przedsięwzięcia. Jednak, zdaniem Ricoeura, tożsamość owa nie jest w żadnym wypadku daną, lecz może najwyżej stać się przedmiotem twórczej interpretacji, czyli stanowi raczej zadanie i doniosłą stawkę hermeneutyki absolutnego świadectwa. Tą stawką jest odpowiedniość „największej wewnętrzności aktu” (refleksyjnego ogołocenia) z jednej strony i „największej zewnętrzności znaku” (absolutnego ujawnienia się absolutu) – z drugiej (*Nazwać Boga*, 41). Francuski myśliciel mówi w tym kontekście o współzależności, która przybiera postać „przymierza”. Specyfikuje ono, uszczegóławia postrzeganie boskości przez skończoną ludzką świadomość, dla której

¹⁶⁷ Inny zarzut może dotyczyć błędnego koła, które miałoby tu występować. Na ten wszelako należałoby odpowiedzieć tak, jak w przypadku wątpliwości zgłaszanych pod adresem samej hermeneutycznej struktury rozumienia: czyni się tutaj zakład, że ta ścisła korelacja refleksji i świadectw okaże się obustronnie płodna. Następnie zakład ten podlega weryfikacji w postaci spójności bogatszego rozumienia (*Symbolika zła*, 335).

percepcja czegoś absolutnego ma z konieczności charakter hermeneutyczny, zapośredniczony, adekwatny do struktury samej źródłowej afirmacji, która konstytuuje ludzki podmiot jako aspekt wymogu, skorelowany z aspektem faktyczności.

A jednak w przypadku refleksji na temat boskości i historycznych znaków absolutu faktycznie chodzi o dwie niesprowadzalne do siebie inicjatywy, tak iż ostatecznie nie da się wykazać tożsamości korespondujących z nimi sądów. Można ją jedynie założyć i starać się uargumentować. Argumentacja Ricoeura polega na wykazaniu jednorodności obydwu nieredukowalnych inicjatyw: ich aktowości (w sensie: charakteru aktu) powiązanej z czynnością osądzania. Jeśli jako sądy są one współzależne w sensie wzajemnego warunkowania się w ich realizacji, to jako akty cechuje je wzajemność w sensie rozpoznania ich istotowej zgodności.

Korelacja obydwu sądów: refleksyjnego, uszczegółowiającego ogołocone świadomości z partykularyzmu za pomocą predykatów boskości, oraz interpretującego zewnętrzne, historyczne świadectwo czegoś absolutnego, uwidacznia się w dzielonej przez nie modalności prawdopodobieństwa. Chodzi tu wszelako o prawdopodobieństwo, którego sens jest zmodyfikowany przez przynależność do poznawczej kategorii poświadczenia, zasadniczo różnej od weryfikacji właściwej dla logicznego empiryzmu. Poświadczenie jest bowiem, zgodnie z poczynionymi już ustaleniami, „za-
ręczeniem – uwiarygodnieniem i zawierzeniem, i zaufaniem – że *istnieje* się na wzór bycia sobą” (*O sobie samym*, 503). Stanowi zatem typ pewności moralnej, albo lepiej: praktycznej, charakterystyczny dla dynamicznej tożsamości bycia sobą (łac. *ipse*), odrębnej od statycznej i quasi-przedmiotowej tożsamości bycia tym samym (łac. *idem*). Odmienność poświadczenia w porównaniu ze sprawdzianami doświadczalnymi odpowiada odróżnieniu filozofii rozpoznania od filozofii poznania bądź też samowiedzy od wiedzy (*Drogi rozpoznania*, 42–56, 89–92; Abel, Porée 2009, 24–27; Piłat 2013¹, 257–260). Współzależność obydwu sądów składających się na hermeneutykę świadectwa: wewnątrz-refleksyjnego orzekania o boskości (tj. jej predykatywnej specyfikacji) oraz zewnątrz-interpretacyjnego orzekania o prawdziwości ujawniającego ją zdarzenia (czyli przypisania mu predykatu „boskości”), wiarygodności sprawozdania z niego czy też prawdomówności świadka absolutu – podpada pod kategorię rozpoznania.

Jednakże to stwierdzenie epistemologicznej korelacji sądów składających się na filozofię absolutnego świadectwa może być wzmocnione przez wykazanie, że podbudowujące je inicjatywy w istocie są aktami: оголошення свідомості oraz aktem ujawnienia się czegoś absolutnego w znaku (czynie, postawie, dziele, sposobie życia itp.). Świadectwo ukazuje urzeczywistnienie tego, co na poziomie czystej świadomości pozostaje jedynie aspiracją: „wolności, którą pragniemy być”, dynamizmu „wyzwolenia, który ja sytuuję wyłącznie w idealności” (*Nazwać Boga*, 44–45). Aby to refleksyjne rozpoznanie historycznej realizacji pragnienia świadomości czystej (a także wciąż oczyszczanej¹⁶⁸) było w ogóle możliwe, trzeba, według Ricoeura, przyjąć, że zachodzi właśnie zgodność bieguna idealności i bieguna urzeczywistnienia, tj. obydwóch rozpatrywanych aktów. Sama ta zgodność staje się zresztą przedmiotem filozoficznego rozpoznania, co oznacza, że hermeneutyka absolutnego świadectwa nie sięga nigdy pułapu absolutnej wiedzy, lecz zachowuje status prawdopodobnego założenia. Pozostaje ona „na zawsze niedokończona” (tamże, 45), bo jest każdorazowo wzbogacana o nowe określenia przez zapośredniczone znakowo, niepowtarzalne wydarzenia ujawniania się absolutu, niepodatne ze swej strony na totalizację. Ale hermeneutykę świadectwa znamionuje niedokończenie także i z tego powodu, że rozpoznająca znaki absolutu świadomość może postępować w oczyszczaniu się (ogółaniu z ograniczeń), wskutek czego staje się wewnętrznie coraz wrażliwsza na nowe zewnętrzne znaki boskości, a przez to bogatsza o jej nowe predykaty. Nigdy jednak nie udaje jej się opanować całego tego procesu. Tak ustanawia się „niepokonalny dystans”, który „dotyczy rozumu i wiary, filozofii i religii”, i który udaremnia „podporządkowanie, na sposób heglowski, religijnych reprezentacji pojęciu” (tamże, 46). Zakładana więc i jedynie uprawdopodobniana wewnętrzna spójność Ricoeurowskiej hermeneutyki świadectwa zbiega się z granicą, którą generalnie napotyka u tego autora filozoficzny namysł nad przekonaniami religijnymi.

¹⁶⁸ Dokładnie należałoby powiedzieć tak: czystej jedynie ulotnie i początkowo, w spontanicznym akcie źródłowej afirmacji; a nieustannie oczyszczanej na nowo w każdorazowym krytycznym akcie refleksji, czyli „kryteriologii boskości”.

Powróćmy zatem do zawieszonego tymczasowo pytania o to, jak przedstawia się wkład refleksji dotyczącej świadectwa do dyskusji na temat relacji między autonomią i heteronomią, między wymogami racjonalności i historyczną przypadkowością, między immanencją i transcendencją w dziedzinie filozofii religii. Jak hermeneutyka świadectwa przyczynia się do jakiegoś rozstrzygnięcia w sprawie możliwego kształtu rozumnego współistnienia religijnych przekonań? Ricoeur podkreśla trzy funkcje świadectwa, które wynikają z jego potrójnie dialektycznej struktury i pociągają za sobą swoisty stosunek do wymienionych zagadnień (*Écrits et conférences* 2, 263–269).

Pierwsza dialektyka, zdarzenia i sensu, odzwierciedla postać, jaką przybiera sam proces rozumienia siebie. Rola świadectwa w tym kontekście tkwi przede wszystkim w przekształcaniu przypadku w los. Jak to się dzieje? Życie poszczególnych osób, jak również wspólnot, do których one należą, zależy od pewnych założycielskich bądź szczególnie przejmujących wydarzeń, które z jednej strony po prostu się przydarzają, z drugiej natomiast – odznaczają się specjalną trwałością. W całej ich przygodności pozostają wszak znaczące (w sensie: ukierunkowujące rozumienie, a przeto ważne): stanowią znaki pośredniczące w rozumieniu siebie przez osoby czy wspólnoty, które mają w nich udział. Dzięki włączeniu tych zdarzeń w narracyjną strukturę tożsamości rozumiejącego siebie podmiotu (jednostkowego lub zbiorowego) to, co było jedynie przypadkiem, trafem, na mocy retrospektywnej konieczności związanej z umieszczeniem w ramach opowieściowej konfiguracji, zostaje przekształcone w los (*O sobie samym*, 244–245).

Dialektyczna budowa świadectwa wyraża się następnie w jego rozpięciu pomiędzy tym, co widziane, a tym, co powiedziane (bądź zapisane), a ta dialektyka z kolei implikuje odróżnienie świadectwa prawdziwego od fałszywego, a ściślej: wiarygodnego od niewiarygodnego. Dokonuje się to na podstawie zasłyszanej (bądź odczytanej) relacji, tj. sprawozdania z bezpośredniego doświadczenia. Badanie świadectwa wiąże się więc z krytycznym doń podejściem, podobnym do praktykowanej w teologii „drogi uwznioślenia”. Otóż w relacjonowanych wyjątkowych słowach, czynach bądź sposobach życia dostarcza ono wzniosłego punktu odniesienia dla refleksyjnego rozumienia siebie. Natomiast refleksja nad sobą, w celu

rozpoznania źródłowej afirmacji, posługuje się negacją ograniczeń płynących ze skończoności ludzkiej świadomości, czyli podąża właśnie „drogą uwzniośniania” (*Podług nadziei*, 303–330). Ta obustronna krytyka przyczynia się do rozwoju świadomości i wzrostu rozumienia siebie; do uzyskania „siebie poszerzonego, jako propozycję istnienia odpowiadającego w najstosowniejszy sposób na oferowaną w [świadectwie – przyp. R.G.] propozycję świata” (*Język, tekst, interpretacja*, 244; Vincent 2008, 118–119). Świadek pośredniczy zatem w „promocji” sobości, zgodnie z normatywnym aspektem źródłowej afirmacji, na drodze obiektywizującego „długiego obejścia”. A jednak świadectwo, mimo iż samo w swej mediacyjnej roli podlega interpretacji, daje coś więcej niż jakikolwiek tekst (chyba że ów tekst sam jest świadectwem w rozważanym tutaj sensie, czyli relacją z wydarzenia-manifestacji absolutu): o ile tekst proponuje pewne możliwości bycia właśnie jako możliwości, o tyle świadectwo ukazuje je jako już gdzieś i kiedyś urzeczywistnione. Promocją tego-który-jest-sobą zgodnie z wymiarem absolutnym zyskuje więc niejako mocniejszą rękojmię.

Trzecia konstytutywna dialektyka, świadka i świadectwa, pomaga wreszcie zrozumieć, co oznacza dopiero co wspomniana promocja z punktu widzenia odbiorcy przekazu o absolutnym ujawnieniu się absolutu. Odbiór ów upodabnia się do aktu lektury. Tak jak w obliczu tekstu podmiotowość staje wobec zadania odnalezienia siebie w następstwie utraty siebie, a „dociera do siebie samej jedynie o tyle, o ile doznaje zawieszenia, zostaje odrealniona, wprowadzona w stan potencjalny na tej samej zasadzie, co świat roztaczany przez tekst” (*Język, tekst, interpretacja*, 244), tak iż „włącza nauki płynące z lektur do swojego obrazu świata, aby zwiększyć jego dotychczasową czytelność” (*Czas i opowieść* 3, 261), podobnie ma się rzecz ze świadectwem czegoś absolutnego. Jego odbiorca musi zrzec się panowania nad sensem boskości, wyznaczonym przez dotychczasowe jej kryteria zawarte w świadomości, nie może próbować „domknąć” tego jej sensu, aby móc przyjąć nowe określające ją predykaty, ujawnione w świadectwie¹⁶⁹. W miejsce „pana siebie samego” musi stać się „ucznieniem tekstu” (*Refleksja dokonana*, 37). Toteż trzecią

¹⁶⁹ Równocześnie wszakże potrzebuje dotychczasowych, by móc rozpoznać w danym znaczącym zdarzeniu autentyczny przejaw czegoś absolutnego.

doniosłą funkcją świadectwa jest przyznanie pierwszeństwa znaczącemu zdarzeniu przed roszczeniami świadomości do samostanowienia. Równolegle przeto z komplementarnością świadectwa i refleksji Ricoeur akcentuje „nierównoważny (*non réciproque*) charakter tego dopełniania się, tak dalece inicjatywa należy do historycznego świadectwa” (*Écrits et conférences* 2, 266). Natomiast stosunek refleksji do świadectwa określa jako „zależność bez heteronomii” czy „nieprzymuszające wezwanie”, gdyż nie chodzi tu wprawdzie o woliwne podporządkowanie się, lecz o otwarcie wyobraźni, które wzbogaca sobą o nowe propozycje sensu (tamże, 268–269).

4.2.F. TRUDNOŚCI HERMENEUTYKI ŚWIADECTWA

Przejdźmy obecnie do krytycznego rozpatrzenia kilku dyskusyjnych kwestii, podniesionych przez Ricoeurowską hermeneutykę absolutnego świadectwa, zwłaszcza tych najbardziej znaczących dla dalszego opracowania tematyki przekonań religijnych. Ograniczę się tutaj do podjęcia trzech z nich. Hasłowo można je uporządkować w następujących sformułowaniach: 1) absolutyzacja przygodności, 2) narracyjna uniwersalizacja historycznego przypadku i 3) kryteria rozpoznawania zewnętrznych wobec świadomości świadectw absolutu.

Na pierwsze z wyszczególnionych zagadnień naprowadza już samo określenie studiowanego w bieżącym podrozdziale przedmiotu: „absolutne świadectwo absolutu”. Z jednej strony mowa jest o świadectwie absolutnym, podczas gdy z drugiej strony napotykane każdorazowo w przypadkowych okolicznościach i momentach, odznacza się ono fundamentalną przygodnością historyczną. Pojawia się zatem pytanie o to, czy „mamy prawo (...) nadać absolutny charakter pewnemu momentowi historii” (*Nazwać Boga*, 17–18). I, ewentualnie, na jakiej zasadzie możemy to prawomocnie uczynić? Jak sprostać temu wariantowi opozycji między autonomią (uniwersalnością absolutu) i heteronomią (partykularnością przypadku)?

Interesującą próbę wyjścia z zarysowanego impasu przedstawia Vincent (Vincent 2008, 119–121). Proponuje on, aby zapośredniczone przez świadectwa doświadczenia czegoś absolutnego traktować jako równoważne w stosunku do doświadczeń pewnego nadmiaru, który w języku

religijnym nosi miano „łaski”, a który w pismach nowotestamentowych wyraża się w Pawłowym zwrocie „o ileż bardziej”. Wpisane w ten sposób w biblijny dyskurs nadziei, z właściwą dlań „logiką nadmiaru”, znaczenie absolutu zostaje zmodyfikowane przez komplementarny i korygujący zarazem wskaźnik tej religijnej optyki, streszczający się w wyrażeniu „na przekór”, „wbrew”: złu, śmierci itp. (*Podług nadziei*, 285–286). Absolut nie oznacza więc w tym kontekście ani ostatecznego wyjaśnienia zła, ani uchylenia pytania o nie, ani też odwołania do jakiegokolwiek ontoteologii, uciekającej się do idei bytu koniecznego (*Lectures 2*, 262). Przeciwnie, właśnie w powiązaniu z całkowicie przypadkowymi zdarzeniami czy działaniami – i tylko tak – ujawnienie się czegoś absolutnego może poświadczyć, że „to, co nie do usprawiedliwienia, zostaje tu i teraz przewzięzione” (tamże, 255).

Transcendentne wobec refleksji świadectwo poświadcza zatem absolut, który dla autonomii refleksyjnego odbiorcy jest przede wszystkim „nadwyżką” znaczenia (w sensie przekraczania logiki równoważności na płaszczyźnie zarazem semantycznej, jak i aksjologicznej), swoistym darem, otwierającym porządek ponadmoralny i ponadetyczny, gdzie dochodzi do głosu nadzieja na odrodzenie (tamże, 255–256; *Miłość i sprawiedliwość*, 39–42). Taki absolut, w tej mierze, w jakiej daje się pojąć w autonomicznej refleksji, stanowi co najwyżej zakładany wspólny przedmiot odniesienia wszystkich częściowych i przygodnych świadectw o nim, o ile te ostatnie ujawniają wspomnianą znaczeniową „nadwyżkę”. Jednocześnie każdorazowe świadectwo o nim cechuje się z istoty płynącą niepełnością, znaną nam ze studium religijnego dyskursu Pisma (Vincent 2008, 123). Choć zatem za każdym razem unikalna inicjatywa ujawnienia się czegoś absolutnego ma charakter bezwarunkowy, to dla historycznej świadomości zachowuje ona rys względności i przygodności (*Nazwać Boga*, 44).

Jeżeli w świadectwie zachodzi absolutyzacja czegoś przygodnego w wyeksplikowanym dopiero sensie, to zachodzi w nim również – gdy się je pojmuje jako sprawozdanie z faktów, świadectwo składane świadectwu absolutu¹⁷⁰ – narracyjna uniwersalizacja jakiegoś historycznie przypadko-

¹⁷⁰ Chodzi tu więc o świadectwo drugiego stopnia, dawane ujawniającym coś absolutnego czynom bądź życiu, które to czyny albo życie same stanowią świadectwo

wego zdarzenia o znaczeniu fundamentalnym dla jednostki lub wspólnoty. Tym samym przechodzimy do drugiej kwestii krytycznej, z którą musi zmierzyć się hermeneutyczna filozofia świadectwa. Ricoeur mówi w tym kontekście o przemianie trafia w los, przypadku w przeznaczenie, używając tych samych określeń, które stosuje on do wypowiedzenia swojej wyznaniowej przynależności, trzymania się własnych religijnych przekonania (*Écrits et conférences* 2, 263; *O sobie samym*, 244; *Miłość i sprawiedliwość*, 61–62; *Krytyka i przekonanie*, 207–208; *Żyć aż do śmierci*, 99–103; Vincent 2008, 122). Ta przemiana przypadku w los dokonuje się za pośrednictwem nieustannie ponawianego wyboru, który na poziomie egzystencjalnym oznacza właśnie przekonanie: „tego się trzymam, na tym polegam” (*Żyć aż do śmierci*, 102). Pozostaje natomiast do sprecyzowania znaczenie takiej uniwersalizacji przypadku w związku z opowieścią świadka.

Wpierw trzeba jednak pokrótce ukazać, na jakiej zasadzie odbywa się ta dociekana uniwersalizacja trafia w obrębie narracyjnej struktury świadectwa (*Czas i opowieść* 1, 66–69, 99–102, 243, 280–281; *O sobie samym*, 244–245). Poprzez ustanawianie i przedstawianie pewnego układu zdarzeń opowieść świadka nadaje temu, co faktyczne i jednostkowe, rangę czegoś możliwego i ogólnego, a tym samym prawdopodobnego lub koniecznego: czyni zeń tzw. poetycki powszechnik¹⁷¹. Uniwersalizowanie ma bowiem początek w myśleniu w kategoriach więzi przyczynowej między poszczególnymi zdarzeniami, to jest wówczas, gdy nieprawdopodobne następstwo epizodów zostaje zastąpione prawdopodobną – bo przyczynową – łącznością między nimi. Ricoeur zaznacza, że chodzi tu o „uniwersalia spokrewnione z praktyczną mądrością, a więc z etyką i polityką. Intryga rodzi takie uniwersalia, gdy struktura akcji opiera się na wewnętrznej więzi akcji, a nie na zewnętrznych przypadkach. Wewnętrz-

pierwszego stopnia. To dlatego świadectwa drugiego stopnia składane są przez „świadków świadków” (*Lectures* 3, 92).

¹⁷¹ Zauważmy przy tym, iż mówienie w aktualnym kontekście o tego rodzaju „poetyckich powszechnikach” nie prowadzi na powrót do pomieszczenia świadectwa z przykładem czy też symbolem, od których francuski filozof je odróżnia. Narracyjna intryga bowiem, przejawiając swoistą ogólność (typowość), zachowuje zarazem własną jednostkowość, niepowtarzalność, co ją oddala od przykładu. Natomiast uhistorycznienie opowieści, znamienne nawet dla fikcji literackich (*Czas i opowieść* 3, 274–278), dystansuje ją od ahisterycznego symbolu.

ne połączenie jako takie jest początkiem uniwersalizacji” (*Czas i opowieść* 1, 68). Z kolei uniwersalizacja intrygi wnosi swój wkład do uniwersalizacji postaci. Konstytutywna dla tej pierwszej dialektyka zgodności i niezgodności (porządku i przygodności) „sprawia, że przypadkowość zdarzenia przyczynia się do jakby retrospektywnej konieczności historii życia, z którą zrównuje się tożsamość postaci. Tak więc traf przemienia się w los. (...) Właśnie tożsamość historii tworzy tożsamość postaci” (*O sobie samym*, 244–245). To narracyjne zapośredniczenie osobowej tożsamości stanowi łącznik między wyodrębnionymi wyżej płaszczyznami przekształcania się przypadku w los: między opowieściową konfiguracją relacji świadka i czymś egzystencjalnym wyborem, wciąż ponawianym.

Powróćmy zatem do wyjściowego pytania: co jest odpowiednikiem egzystencjalnego wyboru, gdy się go odniesie do narracyjnej struktury świadectwa pojętego sprawozdawczo? Praktyczno-życiowej decyzji trzymania się swoich przekonań odpowiada wówczas inna decyzja: rozumienia nas samych za pośrednictwem pewnych założycielskich zdarzeń, tych o fundamentalnym znaczeniu. Dodajmy zaraz: chodzi również o rozumienie samych siebie za pośrednictwem świadectw-relacji, które tych zdarzeń dotyczą. Jak powiada autor *Miłości i sprawiedliwości*, „zadanie rozumienia nas samych poprzez nie to zadanie przekształcania przypadku w los. Zdarzenie jest naszym zwierzchnikiem. (...) Same w sobie stanowią one zdarzenia-znaki. Rozumienie nas samych jest przedłużaniem ich poświadczania, świadczenia o nich” (*Écrits et conférences* 2, 263). Potwierdzając przez nieustannie ponawiany wybór te wydarzenia (czyny, słowa, koleje życia) i świadectwa-teksty, które mają dla nas znaczenie fundacyjne (tj. szczególną wartość w ramach pewnych narracji), a tym samym są wytycznymi dla samoidentyfikacji, jako podmioty refleksyjnego rozumienia siebie stajemy się świadkami „trzeciego stopnia”: tymi, których wewnętrzne świadectwo jest „zaszczepione na świadectwie danym absolutnemu świadectwu absolutu” (*Lectures* 3, 92).

Owa trójstopniowość świadectwa: aktów, sprawozdania z nich oraz refleksji tworzącej samorozumienie odzwierciedla więc trzy momenty mimetyczne procesu rozumienia siebie: prefigurację, konfigurację i refigurację. W rezultacie świadectwo, będąc w punkcie wyjścia „oznaką”, „żywym dowodem” przekonań, również po ich przyswojeniu za pośred-

nictwem narracyjnego układu poświadczających je działań (czyli świadectwa drugiego stopnia), staje się „pieczęcią” tych przekonań w odbiorcy: świadectwem trzeciego stopnia (*Nazwać Boga*, 25, 36).

Co wobec tego oznacza narracyjna uniwersalizacja przypadku, tj. jego przemiana w los? W perspektywie nakreślonej przez hermeneutyczno-egzystencjalną refleksję nad byciem sobą transformacja ta wskazuje na ciągłą konfrontację, „na planie *studium*, z wszystkimi innymi przeciwnymi i zgodnymi tradycjami” (*Życie aż do śmierci*, 100). Stale wybierany w jej wyniku los to w istocie „sam status przekonania, o którym mogę powiedzieć: właśnie tego się trzymam, na tym polegam” (tamże, 102). W tej mierze, w jakiej wchodzi tu w grę przekonania religijne, Ricoeur nadaje im miano „relatywnego absolutu”: relatywne są one z zewnętrznego, porównawczego punktu widzenia; absolutne zaś okazują się z wnętrza sytuacji przynależności, w której funkcjonują jako nieporównywalne przyznanie się i wyznanie, „nie radykalnie wybrane, nie arbitralnie ustanowione”¹⁷² (tamże, 103). Określenie „relatywny absolut” stanowi więc jednocześnie „wyznanie publicznej słabości” religijnych przekonań oraz „silnej przynależności”, z jaką przyznaje się do nich ludzki podmiot. To właśnie ów „relatywny absolut” przekonań jest udostępniany w świadectwie.

Ponieważ dla dziejowo zorientowanej myśli hermeneutycznej przypadek zawsze poprzedza świadomy wybór, który dopiero *post factum* przekształca go w los, historyczne świadectwo odznacza się pierwszeństwem wobec filozoficznej refleksji nad nim; albo też: refleksja zawsze „spóźnia się” w porównaniu ze świadectwem (*Krytyka i przekonanie*, 229; *Écrits et conférences* 2, 266). Podmiot-odbiorca absolutnego świadectwa absolutu na skutek jego recepcji sam staje się świadkiem: „podmiotem obudzonym” (Tarnowski 1999¹¹, 16, 19–20, 32). W ten sposób przyjmuje on także pewien integralny i pretendujący do powszechności sens egzystencjalny, zawarty w religijnym świadectwie (*Nazwać Boga*, 27). Natomiast jako podmiot przekonań, a zarazem obywatel funkcjonujący w przestrzeni publicznej, odbiorca świadectwa absolutu staje w obliczu zadania poszukiwania równowagi między prowizorycznością i definitywnością własnej

¹⁷² Tym samym zostaje zakwestionowana trafność prostej alternatywy autonomii rozumu i heteronomii wiary religijnej (Vincent 2008, 122).

„silnej przynależności”, między jej prywatnością i publicznością (*Pamięć, historia, zapomnienie*, 445). Dopiero w tak poszerzonej o współistnienie odmiennych przekonań sferze intersubiektywności, gdzie występuje konfrontacja świadectw, z całą mocą dochodzi do głosu trzecie pytanie krytyczne, nadmienione we wstępie bieżącego podrozdziału. Dotyczy ono kryteriów rozpoznawania autentycznych świadectw absolutu, które stają się następnie podstawą „promocji świadomości”, wzrostu rozumienia siebie i, jako takie, mogą również służyć innym: obywatelskiej wspólnotie, instytucjom itp. (*Krytyka i przekonanie*, 240–241).

Tak jak wcześniej jednym z warunków filozoficznej akceptowalności uprzywilejowania pewnego korpusu pism okazało się przyzwolenie w odniesieniu doń na interpretacyjny pluralizm, tak bieżące zagadnienie powstaje w związku z wyszczególnionym (choć niedomkniętym!) korpusem świadectw w obliczu wielości innych, dostępnych publicznie. Z jednej strony przygodność każdorazowego świadectwa i jego interpretacji generuje wymóg tej wielości, która może działać korygująco względem przypadkowości (i jakby stronniczości – sic!) poszczególnych ujawnień absolutu (Vincent 2008, 125). Trzeba wszak pamiętać, że w przestrzeni publicznej ujawnienia te, choćby z racji interpretacyjnego otwarcia, znamionuje relatywność. Z drugiej strony sama wielość świadectw nie wystarcza w charakterze kryterium, skoro nie można wykluczyć obecności wśród nich świadectw fałszywych. Mamy tu zresztą do czynienia z zależnością cyrkularną: do właściwego wyboru (otwartego) korpusu autentycznych świadectw potrzeba dobrze poinstruowanej refleksji; z kolei dobre ukształtowanie refleksji zakłada jej oparcie na właściwie dobranym korpusie świadectw (*Écrits et conférences* 2, 265; *Lectures* 2, 260–261). W terminach odpowiadających świadectwu drugiego stopnia, tj. narracji świadka absolutu o ujawniających go faktach, aktualny problem mógłby przyjąć następujące brzmienie: czy Ricoeurowska hermeneutyczna filozofia religii „dostarcza nam zasad rozróżniania pożytecznych i szkodliwych tekstów?” (Roy 2003, 301; Wolicka 2010, 36, 87–88).

Francuski hermeneuta zdaje sobie sprawę z trudności, które rodzi jego filozofia absolutnego świadectwa o absolicie (*Nazwać Boga*, 43). Dlatego też akcentuje on względność i niedomknięcie poszukiwanego zbioru refleksyjno-empirycznych kryteriów rozpoznawania przejawów

czegoś absolutnego: jakieś ponadetycznej wzniosłości (tamże, 43–45). Względność tego zbioru wynika z prawdopodobnego jedynie charakteru interpretacji każdorazowego świadectwa, natomiast jego nieomówienie, asystemowość jest pochodną empirycznej po części natury składających się nań kryteriów. Otwarcie odbiorców na nowe doświadczenia pociąga więc za sobą otwartość zestawu kryteriów służących rozeznawaniu świadectw. Stąd Ricoeurowską „kryteriologię boskości”, czyli krytyczną refleksję identyfikującą absolut znamionującą: cyrkularność, relatywność i otwartość. Cechy te sygnalizują kluczową w niej rolę takiej procedury, jak „zbiorowe uczenie się rozpoznawania” świadectw (Vincent 2008, 125). Równocześnie, o ile nie ma ona pociągać za sobą silnych założeń metafizycznych w stylu jakieś ontoteologii (*Lectures* 2, 262), lecz ma się utrzymać na płaszczyźnie filozoficznej antropologii, otwartej na uznanie istnienia „idealnych miar człowieczeństwa” (Tarnowski 1999¹¹, 25), to pozostaje jej odwołanie się do sfery intersubiektywności i dyskusji wspartej argumentacją, angażującej inne podmioty przekonań. Nim jednak przejdziemy do ukazania z bliska procedur rozstrzygania między tymi odmianami „relatywnego absolutu”, którymi w przestrzeni publicznej stają się przekonania, zapytajmy na powrót o podmiot świadectwa. Skoro poczynione ustalenia przyczyniły się do uwydatnienia aspektu zdarzeniowego po stronie interpretowanego przejawu absolutu, to czy po stronie odbiorcy-interpretatora odpowiada im jakiś specyficzny rodzaj doświadczenia? Czy krytyczne rozróżnianie świadectw absolutu odwołuje się do takiej subiektywnej zdolności, która byłaby swoista w stosunku do określić podmiotu etyczno-moralnej odpowiedzialności?

4.3. PODMIOT JAKO ŚWIADEK

Nasz aktualny problem streszcza się w gruncie rzeczy w następującym zagadnieniu: czy podmiotowi jako świadkowi ujawnienia się czegoś absolutnego w sensie aksjologiczno-religijnym można przypisać jakieś dodatkowe atrybuty – w szczególności te ufundowane fenomenologicznie – w porównaniu z tymi, za pomocą których dotychczas opisywaliśmy podmiot sumienia i praktycznej mądrości? Gdybyśmy pozostali jedynie w perspektywie późnej filozofii Ricoeurowskiej, być może należałoby na

to pytanie odpowiedzieć przecząco. Być może, gdyż specjalnego przebadania domagałby się tutaj trop związany z pamięcią, a dokładniej z pożytywnie pojętym zapomnieniem: przetrwaniem w niej śladów. Wśród tych trwałych śladów można bowiem dopatrywać się jednego z potencjalnych sposobów rozumienia owych niepamiętnych źródeł odnowy ludzkiej podmiotowości, o których Kant pisał, iż pozostają niezbadane (*Pamięć, historia, zapomnienie*, 581–584, 649–652). Choć ubocznie ów wątek powróci, to zasadniczo podążymy tutaj inną ścieżką: taką, która nawiązuje do wczesnej myśli autora *Czasu i opowieści*, a mianowicie do jego fenomenologii struktur wolitywnych. Przedtem jednak zrekapitułujmy syntetycznie te determinanty podmiotu przekonań, które czynią zeń z jednej strony odbiorcę świadectwa, a z drugiej – świadka.

Zgodnie z całokształtem naszych ustaleń przyjąć czyjeś świadectwo może jedynie ktoś zdolny do uczestnictwa w porządku symbolicznym: ucieleśniony podmiot narracyjnej tożsamości – mówiący, działający, odpowiedzialny narrator, określony dialektycznie przez rezerwuar pamięci i poczynione obietnice, podmiot sumienia, wezwany powiernik, aktywnie pośredniczący między przeszłością i przyszłością. Ale odbiorcą świadectwa jest on także jako nosiciel pierwotnej dyspozycji do dobra (źródłowej afirmacji) i skłonności do zła (tj. wielorakiego zawężenia otwarcia na świat); jako ktoś zdolny do odnowy, do nadziei, czyli do przekraczania, przez budowanie własnej tożsamości typu *ipse*, owego zawężenia otwarcia na świat, które czyni go omylnym, ułomnym, słowem: skończonym (Jakubowski 2017, 416–443). Dodatkowo, jak to również uprzednio wykazano, idzie tu o kogoś zdolnego do działania i rozeznania (tj. aktywnego, krytycznego i autonomicznego przyjęcia wezwania-nakazu), a także do cierpienia (a więc i doznania, bycia poruszonym, afektywnie dotkniętym przez owo wezwanie-nakaz). Ta skrótowa charakterystyka pokrywa się w zasadzie z zarysem „ontologicznej struktury” świadka, przedstawionym przez Karola Tarnowskiego (Tarnowski 1999¹, 191–193, 201–202). Tym, co być może najbardziej zasługuje tu na odnotowanie z tytułu specjalnej emfazy, wydają się takie znamiona świadka, jak: poruszenie, indywidualizacja i dynamizacja (budzenie z „uśpienia” w egzystencjalnej neutralności, zajmowanie stanowiska, a zatem formowanie się przekonań), przekraczanie siebie dla sprawy (dla osoby) nacechowanej aksjo-

logicznie oraz włączenie się w dziejową i intersubiektywną przestrzeń świadczenia wobec innych, w formalnym lub nieformalnym procesie (krytyce), któremu poddane jest świadectwo.

Podmiot świadectwa, wedle tej sumarycznej specyfikacji, okazuje się tyleż odbiorczy, co aktywny. Jest on odbiorczy o tyle, o ile ulega pobudzeniu przez coś, co Jean-Luc Marion nazwałby „fenomenem przesyconym”, nadmiarowym w aspekcie naoczności w stosunku do intencji: coś, co ma strukturę wydarzenia, zakłada doznającą cielesność, jak również ma wymiar idolatryczny i ikoniczny zarazem. Momenty te zespala w sobie fenomen objawienia (Marion 2007, 244–293; Karpiński 2019, 92–99). Ricoeur jednak byłby sceptyczny wobec wszelkiej „bezpośredniości, wy-lewności, intuicjonizmu” (*Krytyka i przekonanie*, 200, 212) i niechętny samemu pojęciu objawienia. Stąd nawet jeżeli można byłoby uznać akt źródłowej afirmacji za jakiś rodzaj predonacji w stylu marionowskim (*Pamięć, historia, zapomnienie*, 582) – co wszelako pozostaje problematyczne – to z pewnością, jak ukazaliśmy to wyżej, dostęp do niej należałoby rozumieć jako zawsze zapośredniczony refleksyjnie. Podobnie też, gdyby w roli absolutnej donacji osadzić coś, co za Charlesem Taylorem wolno byłoby nazwać „dobrem konstytutywnym” czy „moralnym źródłem” (Taylor 2001, 179–202), francuski hermeneuta przyjąłby takie rozwiązanie co najwyżej w aspekcie głębokiej motywacji, która wymaga przekładu na język filozoficznej argumentacji (*Krytyka i przekonanie*, 214–215; *O sobie samym*, 42–43), ale nie jako rozstrzygający fenomen. To, co niewątpliwie jest dla Ricoeura filozoficznie akceptowalne, stanowi świadectwo tekstualne. Ale nie tylko ono, skoro także rozumne działanie ma dla niego strukturę tekstu (*Model tekstu*). Toteż właśnie znaczące działania jako czynności, zachowania, postawy oraz dzieła jako wytwory, upamiętnienia, utrwalenia bądź relacje z owych działań są tym, co odbiera podmiot jako świadek. Lecz jak powiedzieliśmy uprzednio, absolutną donacją, tj. świadectwem, staje się także sama refleksja, która usiłując zdać sprawę z absolutnego wymogu danego jej irrealnie i radykalnie ulotnie w afirmacji źródłowej, tłumaczy go na predykaty boskości, które zarazem odkrywa jako zrealizowane w jakimś zewnętrznym świadectwie (*Lectures* 3, 92; Tarnowski 1999¹, 195).

Jednakowoż zgodziliśmy się, że w podmiocie świadectwa naszkicowana odbiorczość pozostaje najściślej skorelowana z aktywnością: z kry-

tycznym uznaniem, rozeznaniem i interpretacją świadectwa. Właśnie dlatego, żeby to umożliwić, jak pamiętamy, podmiot świadectwa musi być podmiotem sumienia, czyli zdolności krytycznej. Nie można poprzestać na samej receptywności. Albowiem, jak powiada Ricoeur,

odpowiedzialność, jakkolwiek pasywnie byłaby wyznaczona, wymaga jakiegoś „kto”, tego-który-jest-sobą (...) kto nie byłby tym samym w sensie odrzucanej tożsamości [tj. pojętej rzeczowo, przedmiotowo], niemniej jednak kimś-kto-jest-sobą. (...) czy ten-który-jest-sobą byłby rezultatem [wyznaczenia do odpowiedzialności, w sensie Lévinasowskim], gdyby nie był wprawdzie założeniem, czyli potencjalnie zdolnym do tego, by usłyszeć akt wyznaczenia [do odpowiedzialności – tu i wcześniej przyp. R.G.]? (*Lectures 3*, 102–103; Tischner 2011, 302–305)

Podmiot sumienia to ktoś zdolny do krytycznego słuchania.

Wątki te nieobce są wszakże Heideggerowi, któremu autor *O sobie samym jako innym* wiele zawdzięcza w zakresie studium poświadczenia-sumienia, a do którego wypada nam się obecnie odwołać w odniesieniu do aspektów mniej eksplorowanych przez francuskiego hermeneutę. Prześledźmy bardzo skrótowo wybrane tropy, zarysowane w *Byciu i czasie*, które mogą okazać się pomocne w dookreśleniu, na czym polega podmiotowa aktywność, o którą nam tutaj chodzi, a której sam Ricoeur bliżej nie opracowuje. Dokonujący się pod wpływem zewu sumienia powrót z zastraty w nieautentycznym sposobie bycia, tj. w jego publicznej modyfikacji („Się”), do najbardziej własnego siebie nazywa Heidegger m.in. „nadganiem wyboru”, „wybieraniem tego wyboru”, „wybieraniem wyboru bycia Sobą” lub po prostu „zdecydowaniem” (niem. *Entschlossenheit* – Heidegger 2008, § 54: 338, 340). Chodzi więc o szczególny rodzaj warunkującej otwartości¹⁷³, której na płaszczyźnie egzystencyjnej, a więc dookreślonej materialnie, odpowiadałoby to otwieranie zawężenia na świat, jakie stanowi budowanie tożsamości typu *ipse*, dochowanie wierności przekonaniom (*Podług nadziei*, 314–329; Jakubowski 2017, 436–443).

¹⁷³ Przypomnijmy, że wskazuje na to niemiecka gra słów, zamierzona przez autora, w której *Entschlossenheit* przywołuje *Erschlossenheit*, czyli właśnie otwartość jestwa (Heidegger 2008, 340, przyp.). Tutaj wszelako stawką jest bardziej źródłowa otwartość (tamże, 341).

Sumienie bowiem, dając coś do zrozumienia, zarazem otwiera (Heidegger 2008, § 54: 339; § 55: 342). Jest więc ono związane z jakąś donacją, która podlega interpretacji. Dotarcie bezpośrednio do tego, co dane (zewu), zakłada umożliwienie takiego słyszenia, które przerywa niedosłyszanie czy przesłyszanie, znamionujące publiczną wykładnię Sie i skutkujące zagubieniem siebie. Słyszenie zewu różni się całkowicie od słyszenia zagubionego, gdyż odbywa się „bez zgiełku, niedwuznacznie, nie dając oparcia ciekawości” (Heidegger 2008, § 55: 341). Okazuje się jednakże, iż jest to słyszenie milczenia (Heidegger 2008, § 56: 344; § 57: 349). Aby to wymowne – bo przywracające Siebie¹⁷⁴ samemu Sobie – milczenie wymówić, trzeba jego sens w istocie wyinterpretować, wyłożyć. Fenomen sumienia bardziej zatem wywołuje efekt wyrwania z zatruty w nieautentyczności, niż daje coś pozytywnego w aspekcie zawartości, jakiejś gotowej treści. Czy w konsekwencji do pozytywnie określonej autentyczności bycia (źródłowej afirmacji Siebie w zdecydowaniu) wiodłaby jedynie droga zanegowania jej negacji, czyli refleksyjnego – skoro związanego z wykładnią – przekroczenia nieautentyczności? (*Podług nadziei*, 314–329) Wydaje się, iż Ricoeur tak właśnie sądzi. Dociekania Heideggera podsuwają wszelako jeszcze inną możliwość. Wobec beztreściowości zewu ewentualne zniekształcenia mogą się pojawić nie w wyniku tego, co jest słyszane, lecz wskutek tego, jak jest słyszane (Heidegger 2008, § 56: 345; § 57: 352). Właściwe słyszenie zabezpieczają dopiero zamilknięcie i gotowość (Heidegger 2008, § 57: 349; § 58: 362). Wówczas „jestestwo pozwala najbardziej własnemu Sobie *działać w sobie* na gruncie jego wybranej możliwości bycia” (tamże, 362). Dochodzi tu więc do swoistego „dopuszczenia-działania-w-sobie najbardziej własnego Siebie na podstawie jego samego” (Heidegger 2008, § 60: 371) i doprowadzenia się w ten sposób do faktycznego działania (Heidegger 2008, § 59: 370). Aktywność, z którą mamy tu do czynienia, zarazem krytyczna i pozytywna, to wybieranie posiadania-sumienia, słowem: gotowość do bycia wezwanym (Heidegger 2008, § 58: 362–363). Staje się ona świadectwem autentyczności w głębi samego jestestwa. Przeprowadzona analiza, jak się wydaje, upoważnia

¹⁷⁴ Tu, gdzie odwołuję się wprost do Heideggera, dostosowuję pisownię do tej przyjętej w *Byciu i czasie*.

nas do wniosku, iż Heideggerowski szkic fenomenu sumienia łączy w sobie wymiar pasywności, tj. specyficzne słuchanie, wymagające dopiero pracy refleksji dla pozytywnych określeń, ze swoistą aktywnością, która polega na zdecydowaniu, wybieraniu posiadania-sumienia. W języku Ricoeura można by rzec, że *de facto* mamy tu do czynienia ze świadectwem pierwszego i trzeciego stopnia, a mianowicie z samym aktem (zewem) i jego refleksyjną wykładnią (*Lectures* 3, 92)¹⁷⁵.

Dla naszych poszukiwań ustalenia Heideggera mają ważne znaczenie. Jeżeli bowiem, jak przyjęliśmy wyżej, podmiot świadectwa odznacza indywidualizacja, dynamizacja, autotranscendencja motywowana aksjologicznie oraz udział w intersubiektywnym procesie, to bierne aspekty antropologicznej struktury bycia-pod-wpływem-nakazu wydają się niewystarczające do zrozumienia wszystkich tych znamion. W szczególności dotyczy to skorelowanego ze słyszeniem pozwalania na działanie w sobie najbardziej własnego siebie, czyli, w języku Heideggera, wybierania posiadania-sumienia. W tym kontekście można ponowić pytanie, czy utożsamianie podmiotu świadectwa-sumienia z dokonującym namysłu podmiotem mądrości praktycznej stanowi rozwiązanie zadowalające (*O sobie samym*, 518–519, przyp. 17; 586; Gadamer 2002, 243–268).

Lekturę przygotowującą odpowiedź twierdzącą zdaje się wszakże sugerować sam Ricoeur, przywołując błyskotliwe utożsamienie Arystotelesowskiej *fronesis* z *Gewissen*, dokonane niegdyś przez Heideggera¹⁷⁶.

¹⁷⁵ Zauważmy, że zachodzi tu dialektyka analogiczna do tej, która u Naberta wiąże akt źródłowej afirmacji z krytyczno-refleksyjnym aktem „kryteriologii boskości”: dialektyka przekładu afirmacji na konkretne predykaty. Marion uznaje taką dialektykę za konstytutywną dla każdej w ogóle donacji: „pierwsza jest także ostatnią. Donacja określa, być może podobnie do kredy, choć o niezmarywalnym śladzie, najściślej hermeneutyczne koło” (Marion 2007, 369). Oczywiście wolno tu mówić co najwyżej o analogii, gdyż dla Heideggera sumienie, mimo nieswojności jego zewu, który jakby przekracza jestestwo, pozostaje konstytuanta tegoż jestestwa w jego fundamentalnej skończoności.

¹⁷⁶ Gadamer bynajmniej nie uważa takiego odczytania za wzorcowe, opisując specyficzny seminaryjny kontekst Heideggerowskiej wypowiedzi (Gadamer 2002, 243–268): „Pomimo całej swej ścisłości [filologicznej], zwłaszcza kiedy chodziło o interpretację Arystotelesa, Heideggerowski przystęp do rzeczy pozostał jednak zdominowany przez pobudki jego własnych pytań, co prowadziło go zbyt często do proponowania dość naciąganych aktualizujących odczytań, nawet jeśli robiły

Wydaje się, iż przejmując tę Heideggerowską identyfikację na własny rachunek, choć przy wyłuszczeniach już wcześniej zastrzeżeniach. Świadczy o tym nie tylko miejsce, jakie problematyka sumienia zajmuje w książce *O sobie samym jako innym*, gdzie funkcjonuje ona jako ontologiczne zwieńczenie badań poświęconych mądrości praktycznej, ale również ogólniejsza aprobata autora dla ontologizującej lektury Arystotelesowskich pojęć etycznych¹⁷⁷. Aprobata ta ma swoje niebagatelne następstwa.

Pierwszą konsekwencją odczytywania filozofii praktycznej Arystotelesa przez pryzmat Heideggerowskiej analityki jestestwa wydaje się milczące przyjęcie określonego statusu praktycznej mądrości (gr. *fronesis*¹⁷⁸), a tym samym i sumienia (niem. *Gewissen*): takiego mianowicie, który do-

one wielkie wrażenie. [...] Rozróżniwszy te dwa pojęcia, *techné* i *fronesis*, [Heidegger] podsumował posiedzenie, pytając prowokacyjnie: «co to może naprawdę znaczyć, że w przypadku *fronesis* nie występuje zapomnienie? [komentarz do: Arystoteles 2008, 1140b: 198] Panowie, tu chodzi o fenomen sumienia (*Gewissen*)». Jest oczywiste [podsumowuje Gadamer], że chodzi tu o przyswojenie myśli, która pochodzi z bardzo odmiennej przestrzeni pojęciowej, a które [to przyswojenie – tu i wcześniej przyp. R.G.] dokonuje się, wychodząc od chrześcijańskiej nowożytności i pochrześcijańskiej nowoczesności. Z tego względu z pewnością nie jest to wzorec interpretacji Arystotelesa, lecz w istocie jest to wzór świadomej i przemyślanej konfrontacji z filozoficzną tradycją” (http://mapageweb.umontreal.ca/grondin/j/pdf/chemins_de_heidegger.pdf – 23.05.2020). Sam Ricoeur również dostrzega trudności takiego przedsięwzięcia (*O sobie samym*, 518).

¹⁷⁷ Trzeba przyznać, że aprobata owa nie jest pozbawiona pewnej dozy rezerwy. O ile bowiem Ricoeur akceptuje podstawowe zestawienie Arystotelesowskiego pojęcia *praxis* z Heideggerowską troską (niem. *Sorge*) – zestawienie wyrażające poszerzenie zakresu i ontologizację pierwszego członu porównania w interpretacyjnym zbliżeniu go do drugiego – o tyle dystansuje się już od przypisywania temu drugiemu członowi hegemonicznej roli, unifikującej ludzkie doświadczenie (*O sobie samym*, 518–520). Natomiast wydaje się, że francuski hermeneuta zgodziłby się na te ontologizujące interpretacje, które dotyczą charakterystyk działania podporządkowanych trosce, a które nie implikują redukcji czy eliminacji któregoś ze sposobów bycia człowieka, wymaganych przez hermeneutykę siebie. Ta ostatnia zaś rezerwuje właściwe miejsce zarówno dla bycia sobą (*Selbstheit*), jak i bycia tym samym (stale obecnym – *Vorhandenheit*), skoro dialektyka rozumienia siebie wymaga przejścia przez obiektywizujące wyjaśnianie. Ponadto samorozumienie korzysta także z poręczności (*Zuhandenheit*), w szczególnym jej przypadku: wytworów poetyckich (tamże, 514–517, 520; Heidegger 2008, § 64: 398–406; Volpi 1995; Lubowicka 2000, 119–120).

¹⁷⁸ Przyjmujemy tutaj ten Ricoeurowski odpowiednik terminu, który w polskim przekładzie *Etyki nikomachejskiej* tłumaczony jest przeważnie jako „rozsądek”, choć

maga się uzupełnienia charakteru trwałej dyspozycji o rys niepodlegania zapomnieniu. Ten właśnie status – niezapomnianej trwałej zdolności – stanowi wszakże koronny argument Heideggera na rzecz utożsamienia *fronesis* z *Gewissen* (Heidegger 1997, 39; Volpi 1995; Lubowicka 2000, 118; Arystoteles 2008, 1140b: 198). Oznacza to, iż rzeczona zdolność do praktycznego osądu, ontologicznie uwarunkowana przez sumienie – zdolność, która swe źródło (gr. *arché*) i kres (gr. *telos*) znajduje w samym człowieku (Heidegger 1997, 38, 40) – ma coś wspólnego z głębokim zapomnieniem, pojętym pozytywnie w znaczeniu przetrwania śladów pamięciowych (*Pamięć, historia, zapomnienie*, 581–584). W tym sensie sumienie stanowiłoby *locus* zasobów odnowy, w którym „[p]amięć głęboka i pamięć-przyzwyczajenie zbiegają się (...) w ogólnej figurze rozporządzalności [*disponibilité* – czy lepiej: gotowości – przyp. R.G.]”. Owa gotowość mogłaby prawdopodobnie pretendować do rangi istotnego kwalifikatora podmiotu świadectwa-sumienia. Dalej wrócimy do tej kwestii.

Drugim następstwem Heideggerowskiej interpretacji Arystotelesowskich pojęć etycznych jest ontologizacja i radykalizacja znaczenia nie tylko samej *praxis*, skorelowanej z całokształtem ludzkiej egzystencji, oraz praktycznej mądrości, jako odpowiedniego w tym przypadku typu poznawczej pewności, lecz i innych, podporządkowanych im składników odnośnej siatki pojęciowej, wraz z ich wzajemnymi powiązaniami. W szczególności interesuje nas tutaj transpozycja w wymiar ontologiczny tego, co Arystoteles określa jako (po)stanowienie¹⁷⁹ (gr. *proairesis*) i odpowiednia chwila (gr. *kairos*). Jeśli chodzi o (po)stanowienie, to jak wiadomo, dla Stagiryty przekracza ono podział na rozum i wolę, oznaczając rozumne zdecydowanie co do konkretnych środków, wiodących do spełnienia również rozumnej życiowej możliwości (rozumnego pragnienia – gr. *boulesis*): co do sposobu życia zgodnego z uwewnętrznioną przez człowieka

bywa też nazywany „mądrością praktyczną” (*O sobie samym*, 289; Arystoteles 2008, 1140, 1141b: 197–198, 200).

¹⁷⁹ Na brak jednolitego terminu w tłumaczeniu tego pojęcia Arystotelesa zwraca uwagę m.in. Jacek Filek (2014, 67, przyp. 55). Obok postanowienia inne możliwe w tym przypadku przekłady, niekiedy bardziej zależne od specyficznego kontekstu użycia, to: stanowienie, zamiar, wybór itp. (Arystoteles 2008, 1111b–1112a: 126–127).

„dobrą duchowością” (gr. *eudajmonia*) czy dobrem duchowym (szczęściem) (Filek 2014, 65–69; Jaśtał 2009, 138–140). Okazuje się ono w istocie rodzajem stanowienia o sobie, opartym na namyśle (gr. *bouleusis*), skoro jest tyleż „sprawdżaniem wartości etycznej lepszym aniżeli [same] czyny”, co wyborem „pewnych rzeczy z pominięciem innych” (Arystoteles 2008, IIIIB–III2A: 126–127). Charakter bowiem, jak dodaje Arystoteles, „zależy od tego, czy postanawiamy to, co dobre, czy też to, co złe, a nie od tego, czy jesteśmy o czymś przekonani” (tamże). Zdaniem Volpiego to właśnie swoista wykładnia ufundowanego na namyśle (po)stanowienia – skoro tak namysł, jak i (po)stanowienie odnoszą się do przyszłości – przesądziła o uprzywilejowaniu przez Heideggera tego wymiaru czasu (Volpi 1995; Arystoteles 2008, II39b: 194–195). W rezultacie tak jak *praxis* u Stagiryty jest zorientowana teleologicznie, tak wedle autora *Bycia i czasu* jestestwo ma być (niem. *Zu-sein*) jako egzystujące w napięciu między pasywnością nastrojonego położenia (niem. *Befindlichkeit*) i aktywnością projektującego rozumienia (niem. *Verstehen*), gdzie stawką jest to, co Arystoteles nazwałby „dobrym życiem” (gr. *eu dzen*), a Heidegger określa jako „właściwość” (niem. *Eigentlichkeit*) sposobu bycia. W tym kontekście (po)stanowienie przybiera postać zdecydowania (niem. *Entschlossenheit*), które oznacza „właściwą otwartość”, „właściwe bycie Sobą” czy wreszcie „właściwą prawdę jestestwa” (Heidegger 2008, § 60: 373–374). Chodzi tu niewątpliwie o źródłowo aletyczny (tj. odkrywający) sposób bycia w świecie, zarówno przy tym, co bytuje przedmiotowo, jako stale obecne czy poręczne, jak i wspólnie z innymi egzystującymi jestestwami. Mowa tu zatem o takim sposobie bycia, który pozwala być innym współbytującym i który za sprawą troskliwości wyzwała ich właściwe bycie. Co istotne, zdecydowanie, pojęte jako moment¹⁸⁰ konstytutywny jestestwa, cechuje nieokreśloność, dookreślana dopiero w decyzji odnośnie do aktualnej faktycznej możliwości, otwieranej w przebiegu samej egzystencji (tamże, 373–375). Być może wolno tę nieokreśloność rozumieć, przez analogię do Arystotelesowskiej

¹⁸⁰ W kontekście rozważań egzystencjalnych terminu „moment” używam na określenie czynnika, który daje się wyabstrahować w ramach pewnego sposobu bycia (lub w innym paradygmacie fenomenologicznym: istnienia), zgodnie z praktyką np. Heideggera (2008, § 2: 7; § 4: 18, *passim*) czy Ingardena (1947, 89–90).

teorii cnót, jako rodzaj dyspozycji czy preferencji (gr. *hexis*), kształtowanej w długotrwałym procesie, a która przejawia się w rzeczywistych zachowaniach, zarazem umożliwiając je: „nie jest jednorazowym podjęciem decyzji, ale składa się na nią cały ciąg decyzji (*proaireseis*) o bardzo różnym zakresie i wadze” (Jaśtał 2009, 149). W tym sensie owa preferencja, jako „swojego rodzaju «wybór» dyspozycji, przejawia się zatem w wyborach konkretnych działań” (tamże) – ma charakter antycypacji samookreślenia w efekcie tychże wyborów, tj. „wybiegającego zdecydowania” (Heidegger 2008, § 62: 385–390). To ostatnie (wybiegające zdecydowanie) stanowi zarówno o właściwej ciągłości Siebie, jak i samodzielności (niezależności)¹⁸¹, czyli konstituuje tożsamość swoiście ludzką: charakter Siebie (niem. *Selbstheit*) (Heidegger 2008, § 64: 405–406). Charakter ów, ujęty pod względem właściwej mu czasowości, ale od strony współczesności „tu oto”, czyli bycia jestestwa, otrzymuje w *Byciu i czasie* miano „okamgnienia” (niem. *Augenblick* – Heidegger 2008, § 79: 514).

Wraz z tą specyficzną czasowością okamgnienia, znamionującą jestestwo, Heidegger dokonuje reinterpretacji kolejnego elementu praktycznej filozofii Arystotelesa, a mianowicie tych jej fragmentów, w których podkreśla się, iż dobro określone w perspektywie (ontologicznej) kategorii czasu oznacza odpowiednią chwilę (gr. *kairos*) (Arystoteles 2008, 1096a: 84). Od tej odpowiedniej chwili zależy z kolei cel działania (a jest nim, jak pamiętamy, samo działanie, jego odpowiedniość), a więc należy ją uwzględniać w namyśle i wyborze sposobu działania. Toteż staje się ona materią rozeznania mądrości praktycznej (tamże, 1110a: 123). Dla Heideggera natomiast tylko w zdecydowaniu można być właściwie, tj. okamgnieniowo. Znaczy to przede wszystkim bycie dziejowe, posiadanie losu jako właściwej „rozpiętości” i ciągłości Siebie: „jestestwo jako los trzyma narodziny, śmierć i ich «pomiedzy» (...) «włączone» w swą egzystencję” (Heidegger 2008, § 75: 490). Innymi słowy, autentyczna tożsamość Siebie to nieustanne dzianie się, wydarzanie się, które z wybiegania ku śmierci powraca w swoją byłość, z której przekazuje swą odziedzicz-

¹⁸¹ Taki jest zapewne sens Heideggerowskiego zapisu „Selbst-ständigkeit”, który czyni aluzję zarazem do *Ständigkeit des Selbst* (ciągłości Siebie) i do *Selbständigkeit* (samodzielność, niezależność) (Heidegger 2008, § 64: 405–406).

ną możliwość egzystencji (powtarza ją w sensie odzwierciedlenia) w faktyczne, współczesne „tu oto” (Heidegger 2008, § 74: 483–485; Pöggeler 2002, 67–68). W ten sposób ten-który-jest-sobą pozostaje wierny sobie, co definiuje właściwą mu ciągłość zdecydowania, różną od ciągłości tego, co stale obecne, określanej od strony bytu wewnątrzświatowego (Heidegger 2008, § 75: 490). Trzeba jeszcze dodać, że to okamgnieniowe potwierdzanie ciągłości egzystencji wiąże się z „wolnością ku wymaganemu sytuacyjnie możliwemu *porzuceniu* jakiejś określonej decyzji” (tamże) albo też z odzwyczajaniem się od „nawyków Sie”, bo te ostatnie zapoznają dostępność „powrotu” (tj. odzwierciedlenia) możliwości w zdecydowanym powtórzeniu (tamże, 491). Tak też otwiera się „możliwość tego, że coś nas *zaskoczy*” (tamże, § 69a: 447).

Wszystkie przywołane tu charakterystyki okamgnieniowego rysu zdecydowania, które wszak stanowi właściwy sposób bycia, zgodny z zewem sumienia, wskazują na dziejowość, czyli czasową specyfikę zdecydowania. Wydaje się, że mamy tu do czynienia z ważkim ustaleniem w naszych poszukiwaniach fenomenologicznego korelatu podmiotowej zdolności do przyjmowania/bycia poruszonym i rozpoznawania/uznawania świadectwa czegoś absolutnego. Przypomnijmy, że chodzi nam o wskazanie takiego korelatu, który zdawałby sprawę w równej mierze z podmiotowej aktywności (rozeznanie-uznanie), jak i z pasywności (przyjęcie-pobudzenie) w sytuacji posłuszeństwa sumieniu (podlegania jego „głosowi”). Taka kwerenda okazuje się bowiem o tyle zasadna, o ile zgodzimy się na to, że struktura bycia-pod-wpływem-nakazu, jako moment konstytutywny dla tego-który-jest-sobą, niedostatecznie rozjaśnia ów aspekt aktywności. Natomiast wydaje się, iż przychodzi tu nam w sukurs Ricoeurowska wczesna fenomenologia woli, w ramach której decydowanie (jako proces i akt) obejmuje nie tylko projekt, samookreślenie się i motywację, ale również historię decyzji, rozciągającą się od wahań do wyboru (*Le Volontaire et l'involontaire*, 108–116, 177–252). W obrębie tej historii kluczową rolę odgrywa fenomen uwagi, określany już to jako „panowanie nad [czasowym – przyp. R.G.] następstwem” (tamże, 194) czy trwaniem (tamże, 202), kierowanie nim, już to jako „znak subiektywności” (tamże, 197), który wyraża jej fundamentalną dwubiegunowość, skoro sposób przeżywania czasowego następstwa może być zarówno czynny, jak i bierny. Z punk-

tu widzenia przeprowadzonych w pierwszym rozdziale rozważań metodologicznych sugestia strukturalnej analogii, zachodzącej pomiędzy momentami historii decyzji (motywacja – samookreślenie – projekt) z jednej strony i dziejowości jestestwa (nastrojone położenie – zdecydowanie – rozumienie) z drugiej strony, nie budzi poważnych zastrzeżeń (Tugendhat 1986, 207)¹⁸². W rezultacie takiej transpozycji fenomen uwagi znalazłby się w pozycji odpowiadającej funkcjonowaniu sumienia.

Przejdźmy obecnie do trzeciej konsekwencji Heideggerowskiej lektury etyki Arystotelesa. Otóż pierwszy z rozpatrywanych myślicieli, ontologizując i radykalizując tym samym siatkę pojęciową drugiego z nich, sytuuje ją *de facto* w obszarze samoświadomości (refleksywności, samozwrotności), tak iż ontologiczno-egzystencjalne analizy odślaniają momenty konstytutywne egzystencji tego-który-jest-sobą (Tugendhat 1986, 150–170; Tischner 2006, 133, 234–237). Czyniąc to, autor *Bycia i czasu* uchyla się wszelako od równie radykalnego rozpoznania wszystkich założeń refleksyjnego, a więc zapośredniczonego charakteru całego przedsięwzięcia, co miałoby być konsekwencją jego sposobu pojmowania prawdy¹⁸³ (Tugendhat 1986, 213–214). Stąd zdaniem Ernsta Tugendhata

¹⁸² Mimo że wczesne dzieło Ricoeura zawiera badania ejdetyczne, trudno byłoby odnieść do niego Heideggerowskie zarzuty pod adresem Husserla już choćby dlatego, że autor *Philosophie de la volonté* odmiennie pojmuje redukcję. W konsekwencji podmiotowość jest u niego źródłowo ucieleśniona, określona przez afektywność, rozumiana praktycznie jako egzystująca w świecie. A jeśli nawet – inaczej niż w *Byciu i czasie* – konfrontuje się ona z obiektywnością w celu konstruktywnego dialogu z nauką, czyni to zawsze z własnej perspektywy: „tylko ludzkiej”, czyli skończonej wolności (ograniczonej przez to, co mimowolne). To przedmiotowość jest więc rozumiana na podstawie odniesienia do podmiotowości, a nie odwrotnie (*Le Volontaire et l'involontaire*, 20–39, 601–605). Naturalnie, mamy świadomość faktu, iż w przedłożonym właśnie uzasadnieniu już sam język wyraża zależność od myślenia obiektywizującego, na co nie zgodziłby się Heidegger. Jednakże zabieg taki wydaje się nieunikniony komuś, kto podziela z Ricoeurem założenie o dwojakiej funkcji *Lebenswelt* i jej następstwach: pierwotnej przynależności doń w porządku ontologicznym i jego epistemologicznej roli ostatecznego odniesienia dyskursu, zależnej wszelako od normatywnej idei nauki (*À l'école de la phénoménologie*, 376–377).

¹⁸³ Krok taki ze strony niemieckiego myśliciela pozostaje w zgodzie z wyłuszczonej przez nas w pierwszym rozdziale, bezpośrednim charakterem Heideggerowskiej ontologii.

(z którym zapewne zgodziłby się Ricoeur) brakuje w Heideggerowskim dziele dookreślenia koncepcji dobra, praktycznego namysłu czy wreszcie uzasadnienia wartościujących i normatywnych sądów. Jeśli bowiem prawdę ujmuje się wprost jako właściwą otwartość, czyli autentyczną egzystencję, z pominięciem warunkowego momentu jej ukierunkowania na autentyczne dobro i faktycznego momentu włączenia w konfliktowe konstelacje normatywne, to zarazem przeocza się szereg spraw, takich jak: 1) moment samowiedzy¹⁸⁴, a więc przejrzystości dla samego siebie, w szczególności transparencji własnych motywów; 2) uzasadnienie następujących założeń: tych, które dotyczą faktycznych implikacji własnych intencji; założeń normatywnych odnośnie do własnych zobowiązań wobec innych oraz założeń wartościujących co do własnego dobrostanu. To dlatego nie ma już miejsca na poprzedzający decyzję namysł, a tym samym problematyczna staje się pozycja samego rozumu jako zdolności argumentacyjnej. Tymczasem Heideggerowskie stanowisko wydaje się wcale nie wykluczać koncepcji namysłu i refleksyjnej samoświadomości (pod pewnymi warunkami, związanymi z krytycznym dystansem wobec niektórych rozstrzygnięć normatywnych – efektów bezpośredniej ontologii), a w wersji ich pozbawionej okazuje się wręcz nie do utrzymania. Ponadto zdradza ono niedostateczny krytycyzm, gdyż jest milcząco podtrzymywane przez niewyeksplikowane do końca ujęcie rozumności, a mianowicie pojęcie prawdy jako otwartości (tamże, 214–217).

Ale to nie wszystko. Tugendhat i Ricoeur są sobie bliscy w argumentacji, iż taka radykalna ontologizacja prawdy i jej bezpośredni charakter (identyfikujący się ze sposobem bycia jestestwa), które jedynym kryterium czynią to, co właśnie dopiero wymaga kryterium, tj. właściwość (autentyczność) egzystencji, czyli zdecydowanie wobec śmierci, skutkują w rzeczy samej brakiem jakiegokolwiek kryterium materialnego, a nawet w tej sytuacji je uniemożliwiają (Tugendhat 1986, 216; *Czas i opo-*

¹⁸⁴ Chodzi o taki rodzaj wiedzy o sobie, który rodzi samozobowiązanie, o ideał praktyczny stanowiący esencjalny komponent tożsamości, obwarowany kolejno warunkami faktyczności (faktyczna prawda o sobie), normatywności (uwydatnienie relacji faktycznej prawdy o sobie do uznawanych przez siebie norm) i racjonalności (uzasadnienie tej relacji w świetle najlepszych dostępnych sobie racji) (Piłat 2013¹¹, 8–19).

wieść 3, 99–100)¹⁸⁵. Wydaje się, iż rozstrzygająca rola przypada tutaj wyłącznie właściwej czasowości czy inaczej: dziejowości (losowi), w kontekście której autentyczność współczesności oznacza okamgnieniowość egzystowania (Heidegger 2008, § 74: 482–483). Gdy tę ostatnią znowu pojmuje się zgodnie z Heideggerowskim radykalizmem, w świetle którego „w okamgnieniu nic nie może zająć”, a zarazem w nim „następowałaby unifikacja trzech ekstaz czasowości w ich właściwych *modi*, a *Dasein* «stawałoby się» rozpostartą, ekstatyczną ciągłością” (Woźniak 2013, 114), to natrafiamy w istocie na aporię dwóch konkurencyjnych doświadczeń czasu, którą po mistrzowsku wyraził kiedyś Ingarden, a która jak w soczewce skupia w sobie dyskusyjne kwestie. Instruktywne dla nas będzie przyjrzenie się jej bliżej.

Chodzi o doświadczenie z jednej strony transcendowania czasu, a z drugiej – ulegania anihilacji przezeń albo inaczej mówiąc: jego konserwującej bądź unicestwiającej roli (Ingarden 1987, 41–69; *Czas i opowieść* 3, 137–138). Jest rzeczą znamionną, że Ingarden dopatruje się ścisłego związku pomiędzy tymi przeciwstawnymi doświadczeniami czasu a kwestią sposobu istnienia i tożsamości ludzkiego podmiotu, a dokładniej mnogością tych sposobów (Ingarden 1987, 56–60, 65–66). Wydaje się wszelako, iż na czoło wysuwają się dwa ich typy. Jeden pozostaje bliski Heideggerowskiemu „Sie”: polega na „zabijaniu” czy „wypełnianiu” czasu, na zatracaniu się, przez budowanie świata dokoła i tłumienie lęku przed zagrażającą pustką (tamże, 61). Drugi wyraża się w tym, że ktoś umie „przy sobie pozostać bez lęku zatruty siebie w czasie i bez ulegania pozorowi bycia rzeczą na świecie. (...) mieć się we władzy swojej i w starciu z przeciwnościami losu, z sobą, z zagadnieniami życia budować siebie samego jako wciąż wzmagającą się moc wewnętrzną” (tamże, 63). Ta żywa moc natomiast rodzi się z „w przeszłości zrodzonej

¹⁸⁵ Heidegger sam zdaje sobie sprawę z tej trudności, gdy zapytuje w swym dziele: „Jak w ogóle określić właściwość egzystencji, jeśli nie przez wzgląd na właściwe egzystowanie? Skąd wziąć tego kryterium?” (Heidegger 2008, § 45: 295–296). Okazuje się, iż właściwe zdecydowanie, czyli wybiegające projektowanie się na śmierć, nie dostarcza jednakowoż „faktycznie otwartych możliwości egzystencji”, lecz że otwierają się one „na podstawie dziedzictwa, które [jestestwo – przyp. R.G.] przejmuję [...] jako rzucone” (tamże, § 74: 481).

i nagromadzonej siły, z wiar, które żywiłem, ukochań, którymi żyłem, z pragnień, które starałem się urzeczywistnić” (tamże, 64). Świadczą o niej spełnione, swobodne czyny moje, w których przejawia się trwałe Ja. Jednakże, co szczególnie godne podkreślenia, ten rodzaj trwałości w czasie wymaga zdaniem Ingardena nade wszystko skupienia, aby móc działać na rzecz realizacji wartości, podczas gdy rozproszenie oznacza trwonienie sił: zdradę siebie (tamże, 65–69). W rezultacie okazuje się, iż poszukiwanie kryterium właściwego sposobu bycia w czasie odsyła albo do świadectwa czynów, które znów trzeba ocenić w świetle jakiegoś kryterium, albo do budowania wewnętrznej mocy, związanej z urzeczywistnianiem wartości. Tak czy owak, zakłada się tutaj podmiot konkretnego działania, który „największe skarby zachwyty i szczęścia w tęsknocie sobie uraja i do ich urzeczywistnienia dąży”, a równocześnie jest gotów „wszystkich ich rzec się (...) za samą możność przetrwania” (tamże, 68). Mamy tu zatem do czynienia z podmiotem ucieleśnionym, wrażliwym na wartości, być może przypominającym Tischnerowskie „Ja aksjologiczne”, które ma konstytucję dialektyczną, jest indywidualne i konkretne, zarazem somatyczne, poznające i osobowe, oraz dokonuje egotycznej solidaryzacji z tym, co dlań wartościowe (Tischner 2006, 400–410).

Powyższe rozważania tylko pozornie oddaliły nas od głównego wątku myśli. Jeżeli bowiem usiłowaliśmy przybliżyć trzecie z następstw Heideggerowskiej lektury Arystotelesa, tzn. pozbawienie refleksyjnego wymiaru zontologizowanej siatki pojęć praktycznych, a w efekcie brak kryterium właściwości (autentyczności) egzystencji, to przecież właśnie ujawniła się przypuszczalna racja takiego stanu rzeczy w *Byciu i czasie*. Wydaje się nią nade wszystko tak konsekwentne zerwanie z „filozofią (stałej) obecności”, iż pociąga ono za sobą niemożność wypowiedzenia kryterium właściwości w sposób, który czerpałby z intersubiektywności lub obiektywności (albo warunkującej je cielesności), czyli z zapośredniczeń przyswajanych refleksyjnie¹⁸⁶. Tym także można zapewne tłumaczyć

¹⁸⁶ Wystarczy tutaj być może przypomnieć Heideggerowskie powiązanie koncepcji prawdy jako pierwotnej otwartości (pozwalającej widzieć, odkrywającej – gr. *apofansis*) z podkreśleniem wtórnego charakteru wypowiedzi (Heidegger 2008, § 44b: 278–286). Związek ten nie musi wszelako implikować ostrego przeciwstawienia, jeśli bywa i tak, że „[u]żytkowaniu słów coś danego naocznie nie zostało postawio-

radikalizm związania owego kryterium ze źródłową czasowością i źródłową tożsamością (charakterem Siebie), a zarazem jego całkowitą nieokreśloność materialną (*Czas i opowieść* 3, 96–109). Wolno chyba powiedzieć, że u Heideggera mamy do czynienia z ostrym przeciwstawieniem stosunku pierwotności (źródłowości) i pochodności w miejsce wyróżnienia odmiennych porządków pierwotności, a także z akcentowaniem źródłowości w rozumieniu ontologii egzystencjalnej kosztem bardziej złożonych relacji dialektycznych między różnymi porządkami pierwotności¹⁸⁷ (tamże, 138–140). W efekcie takiej ontologizacji w wymiarze egzystencjalnym praktycznie ulega zatarciu dialektyka, którą dałoby się wyrazić jako oscylację tożsamości pomiędzy biegunem typu *idem* i biegunem typu *ipse*, ale także zaciera się dialektyka między czasem kosmologicznym (obiektywnym) i czasem fenomenologicznym (subiektywnym), a zastępuje ją relacja pochodności. Dzieje się tak najprawdopodobniej dlatego, że jakiegokolwiek materialnie określone kryterium musiałoby mieć swe źródło w momentach (jednym lub kilku naraz) nierozwijanych przez

ne do dyspozycji jako jednostkowy przypadek czegoś ogólnego, lecz uobecniło się w samym tym, co powiedziane” (Gadamer 2007, 655), a nawet dopuszczalne jest tu mówienie o różnych odmianach pierwotności (Tischner 2006, 174–176).

- ¹⁸⁷ Tak czyni – tzn. wyodrębnia poszczególne odmiany pierwotności w obszarze doświadczeń świadomościowych – m.in. Tischner, który zauważa, że między zróżnicowaniami w sferze świadomości poznawczej i tymi z obszaru konscjentywności warunków możliwości i ich konkretyzacji, kierunek relacji pierwotności-wtórności ulega odwróceniu (Tischner 2006, 173–176). Nie dziwi zatem fakt, iż znajdują one odzwierciedlenie w opisie tzw. pierwotnego Ja. I tak Ja osobowe (tożsame w czasie, odrębne od innych, o indywidualnym rysie przyporządkowania wartości osobistej innym wartościom) ma charakter ontologicznie pierwotny w stosunku do Ja somatycznego, którego jest konieczną, lecz niewystarczającą podstawą, i do Ja jako podmiotu poznania, którego jest warunkiem możliwości. Z kolei Ja somatyczne i Ja jako podmiot poznania są epistemologicznie pierwotne względem Ja osobowego. Dodatkowo Ja – podmiotowi poznania przysługuje także pierwszeństwo typu teleologicznego wobec Ja osobowego, które dąży do tego, by się stać tym pierwszym (tamże, 400–410). Rozróżnienie porządków pierwotności – ontologicznej i epistemologicznej – pojawia się również u Ricoeura. W pierwszym z nich ontologiczna przynależność do świata życia wyprzedza ideę nauki i jej praktyki, podczas gdy w drugim to epistemologiczna relacja kontrastu stanowi podstawę dla wymogu ważności, przysługującego temu, co źródłowe, bez czego nie sposób zrozumieć funkcji ontologicznej świata życia jako ostatecznego przedmiotu odniesienia (*À l'école de la phénoménologie*, 376–377).

Heideggera w ich charakterze właściwości¹⁸⁸. Mowa tu o słabym wyodrębnieniu takich czynników, jak: cielesność, pośrednictwo innych ludzi lub mediacje instytucjonalne, choćby takie jak językowa, która dochodzi do głosu w przypadku emblematycznej dla tożsamości *ipse* obietnicy¹⁸⁹ (*Czas i opowieść* 3, III–I41; *O sobie samym*, 441–445, 583, 586).

W świetle powyższych ustaleń na temat ważniejszych konsekwencji, które płyną z ontologizującego odczytania przez Heideggera niektórych pojęć filozofii praktycznej Arystotelesa, powracamy do naszego pytania wyjściowego: czy podmiot świadectwa-sumienia to w istocie *tout court* podmiot praktycznej mądrości? Czy ze wszystkich Heideggerowskich zabiegów ontologicznej transpozycji siatki conceptualnej, stosowanej przez autora *Etyki nikomachejskiej*, nie wynika nic znaczącego dla naszych rozważań? Wydaje się, że jest inaczej. Stwierdzenie takie ma ten skutek, iż stawia nas wobec zadania pogodzenia ze sobą z jednej strony Heideggerowskiego momentu przedrefleksyjnej źródłowości zdecydowania, a z drugiej strony – Ricoeurowskiego rozpoznania, że dla ukonkretnienia zewu, który pozywa ku zdecydowaniu, trzeba nieodzownie włączyć moment refleksyjnego zapośredniczenia. Czy da się ocalić jakiś rodzaj bezpośredniości, przyznając jednocześnie poczesne miejsce zapośredniczeniu? Stawką jest tu w gruncie rzeczy właściwy sens autotranscendencji tego-który-jest-sobą: co ona faktycznie oznacza, na czym polega właściwe (autentyczne) budowanie własnej tożsamości?

O ile dotąd skupialiśmy się na aporiach generowanych przez ontologię bezpośredniości bycia sobą, o tyle teraz przybliżymy trudności powstające przy podejściu do stawania się sobą od strony zapośredniczenia. Jak celnie pokazał Jarosław Jakubowski, właściwy sens bycia sobą (tożsamości *ipse*) w ujęciu autora *Czasu i opowieści* można definiować jako transcendowanie szerokok zakresowe, a więc nie tylko przekraczanie jakichś specyficznych rodzajów zawężenia ludzkiego otwarcia na świat – jak np. przyjemności (uczuć) izolowanych przez przyjemność (uczuciowość)

¹⁸⁸ Albo niemal całkowicie „wyciszony[ch], jeżeli nie stłumiony[ch]”, jak w przypadku cielesności (*O sobie samym*, 544–546).

¹⁸⁹ Podobnie przedstawia się sprawa z pojęciowym wsparciem, jakie oferuje czas kosmologiczny dla wyrażenia czasu fenomenologicznego (*Czas i opowieść* 3, 63–67, 137–139).

integralną (szczęście) – lecz transcendowanie wszelkiego w ogóle zawężenia otwartości na świat: skończoności egzystencjalnej jako takiej (tożsamości *idem*) (Jakubowski 2017, 406–443). Odbyna się ono zasadniczo za sprawą budowania opowieści o sobie samym, czyli za pomocą swego rodzaju prospektywno-retrospektywnego, aktualizującego wysławiania własnego działania i doznawania, które nie ma charakteru czysto sprawozdawczego, lecz projektujący (tamże, 382–383). To tworzenie narracji autobiograficznej jest więc w istocie odsłanianiem własnego zastawanego charakteru, a zarazem stanowi każdorazową inicjatywę, akt szeroko pojętej obietnicy co do przyszłości, składanej najczęściej milcząco, a czasem i wprost; obietnicy, która z rozpiętego w czasie działania i doznawania tego-który-jest-sobą czyni świadectwo (prawdziwe lub fałszywe) jego wierności samemu sobie (tamże, 389–398; *O sobie samym*, 437–445). Inni stają się świadkami tego dotrzymywania słowa (albo zachowywania siebie), zgodnie z wymogami instytucji obiecywania (i stosownie do innych zobowiązań instytucjonalnych), na przekór przeciwdziałającej mu bezwładności czynników mimowolnych (cielesności, emocjonalności, charakteru, uczuciowości, tego, co nieświadome itp.), które wydaje się trafnie streszczać Heideggerowskie pojęcie *Befindlichkeit* (nastrojone położenie). Budowanie tożsamości *ipse* poprzez opowiadanie o sobie (realizowane *explicite* bądź *implicite*), chociaż z jednej strony funkcjonuje jako zwornik tożsamości *idem* i *ipse*, to jednak z drugiej strony wskazuje na moment refleksyjnego dystansowania się od bieguna charakterologicznego: jest przemyśliwaniem życia (Jakubowski 2017, 398–406).

Powstaje pytanie: w świetle jakich kryteriów ma się dokonywać owo przemyśliwanie? Jeżeli bowiem przewodzi mu sumienie, to trzeba by koniecznie zagwarantować autonomię tego ostatniego w stosunku do ewentualnej „pułapki refleksji”¹⁹⁰, w którą mogłoby ono wpaść wskutek nadmiernej petryfikacji doświadczenia pośredniego. Polegałaby ona na możliwym „stanie opętania ideologicznego”, czyli „zniewolenia na tyle silnego, że szanse, by proegzystencjalny impuls płynący ze strony językowo-narracyjnej doprowadził do wyzwolenia z tego stanu, muszą się okazać co najwyżej bardzo znikome” (tamże, 435). Stan „opętania

190 Swobodnie nawiązuję do tytułu książki Wojciecha Chudego (1995).

ideologicznego” wiązałyby się zatem z jednej strony z zamknięciem na dobroczynny, uwalniający wpływ opowieści, a z drugiej strony z bezkrytycznym (jednostronnym) przystaniem na jakieś narracyjne „zawężenie”, tj. wybrane opowieści, służące budowaniu skostniałego poczucia tożsamości, niepoddawane konfrontacji z odmiennymi ujęciami¹⁹¹ (*Lectures on Ideology and Utopia*, 312–313; *Du texte à l'action*, 425–426; *O sobie samym*, 480–481).

Ale dyskutowana tutaj problematyczność momentu refleksyjnego oznacza coś jeszcze. Wskazuje ona mianowicie na konieczną autonomię osądu sumienia względem uwarunkowań społecznych, względem społecznie i międzypokoleniowo przekazywanych wzorców identyfikacji i determinant życia etycznego. Autonomia ta jest nieodzowna, gdyż sumienie pozostaje jedyną instancją odwoławczą, „gdy etyczne życie narodu jest z gruntu zepsute”. Wówczas tylko „w sumieniu jednostek (...) znajduje schronienie integralność samego życia etycznego” (*O sobie samym*, 573, przyp. 69). Dlatego stanowi ono „warunek możliwości empirycznego zjawiska identyfikacji, któremu daleko do przejrzystości, jaką zbyt łatwo mu się przyznaje” (tamże, 589). Wprawdzie więc uznawanie społecznej genezy sumienia wynika z nadmiernych uproszczeń, to jednak „[n]ie zmienia to faktu, że sumienie odesłane jedynie do swojego sądu nigdy nie będzie zabezpieczone przed pomieszaniami dobra i zła, i że właśnie to pomieszanie pozostaje losem sumienia zdanego wyłącznie na siebie” (tamże, 573, przyp. 69; Jakubowski 2017, 437–438). Jak wydostać się z tej możliwej pułapki generowanej przez refleksję, która chroniąc osąd sumienia przed katastrofalną w skutkach etyczną konfuzją, naraża przecież ten osąd na niekończące się powielanie zdegenerowanych wzorców ocen czy zachowań, silnie zakorzenionych w pewnych życiowych kontekstach, w tym instytucjonalnych? (*O sobie samym*, 424–425, 442, przyp. 66)

Wydaje się, iż należałoby opisać fenomen sumienia bardziej wnikliwie, w sposób, który zdałby sprawę zarówno z jego otwarcia refleksyjnego, jak

¹⁹¹ Wielce pouczające okazuje się w tym kontekście rozróżnienie funkcjonujące w ramach terapii narracyjnej, gdzie opowieści dominującej, nierzadko stymulującej ubogi (rozrzedzony) opis siebie, i patogennej przeciwstawia się opowieści alternatywne, umożliwiające bogaty (gęsty) opis siebie, działające terapeutycznie (Morgan 2011, 6–15).

i z otwartości na jakąś nowość, która umożliwia przekroczenie jałowości domkniętej i niekiedy zapętlonej refleksji. Uznając z jednej strony, że przekraczanie tożsamości *idem* przez tożsamość *ipse* dokonuje się za pośrednictwem przemysliwania własnego życia w formie właściwego opowiadania o sobie, a z drugiej strony, że sumienie, które temu przemysliwaniu przewodzi, nie jest tylko „zwierciadłem społecznym” (Kępiński 2017¹, 109), ale niekiedy również antidotum na społeczne zepsucie, musi ono uzdalniać do wyboru właściwej narracji. A to znaczy, że musi ono tyleż otwierać na wciąż krytycznie weryfikowane refleksyjne (narracyjne) zapośredniczenia samorozumienia, co na rodzaj „wtórnego bezpośredniości” (*Le Volontaire et l'involontaire*, 243), która umożliwia wybór między nimi, a nadto jakiś wgląd w kryterium tego wyboru (np. kryterium materialne, takie jak wartości), jeśli wybór ma pozostać racjonalny¹⁹² (Spaemann 2001, 203–214). Wolno chyba zaryzykować stwierdzenie, iż pozycja ta przypada doświadczeniu uwagi.

Do sformułowanej właśnie tezy zbliżyliśmy się już po wielokroć. Niemniej jednak warto zapewne raz jeszcze zrekapitulować wszystkie wykryte dotąd przesłanki, które przemawiają na rzecz tego twierdzenia. W przeprowadzonej analizie podmiot świadectwa-sumienia ukazał nam się jako poruszony, dotknięty przez pewne wydarzenie-donację, a zarazem w swym byciu świadkiem tegoż wydarzenia – zindywidualizowany i zdynamizowany, obudzony (Heidegger powiedziałby: zdecydowany). Owo przebudzenie dotyczy motywowanego aksjologicznie przekraczania siebie, w imię jakiejś wartościowej sprawy. Ten ruch autotranscendencji odbywa się w ramach intersubiektywnej przestrzeni czynnego świadczenia, w procesie obrony rzecznej wartości. Widzieliśmy, że poruszenie i dynamizacja implikują podmiot odbiorczo-aktywny, słyszący wezwania i pozwalający działać w sobie najbardziej autentycznemu sobie. Jest on zdecydowany, tzn. wybierający (nadganiający) wybór (bycie sobą), podejmujący swój los. Jest też otwarty, a więc umilkły i gotowy. Jako prak-

¹⁹² Można sądzić, że taką „materialną” wymowę ma choćby Ricoeurowskie pojęcie długu, ustawione wyraźnie polemicznie wobec Heideggerowskiej formalizacji i ontologizacji winy (*O sobie samym*, 584, 588–589), ale również swoista „materializacja” formalnej wartości zachowania własnej racjonalności w postaci szacunku dla drugiego i jego wartości (*Le Volontaire et l'involontaire*, 175–176; *O sobie samym*, 370–372).

tycznie mądry i zdecydowany, charakteryzuje się on zarówno określeniem, jak i nieokreślonością, odzwierciedlając w ten sposób kolistą dynamikę trwałej dyspozycji czy (po)stanowienia, które tyleż określają konkretne decyzje, co są przez nie określane: stanowią o własnych wyborach i o swoim charakterze (tu: w sensie tożsamości siebie) zarazem¹⁹³. Ów podmiot wybiegającego zdecydowania, czyli antycypujący własne samookreślenie, jest właściwie w swojej terażniejszości, gdy jest w niej okamgnieniowy, tzn. gdy jest dziejowy: kiedy wybiegając w przyszłość, podejmuje swoją przeszłość w „tu oto” od strony własnej egzystencji, a nie na podstawie określeń zaczerpniętych ze sposobów bycia różnych od egzystowania. Tylko wówczas jest zdolny do odzwyczajania się od nawyków niewłaściwych utożsamień i od rozumienia siebie wychodzącego od czegoś, czym nie jest, a jednocześnie daje się zaskoczyć, potrafi wykorzystywać utrzymywane w gotowości zasoby odnowy, ujawniane dopiero w realnych decyzjach. Jest to w końcu podmiot wysiłku skupienia i pozwalającej widzieć, odkrywającej otwartości, ale też podmiot narracyjnego wysłowienia własnego samorozumienia i świadectwa zobiektywizowanych czynów: podmiot racjonalności obejmującej tak teoretyczny, jak praktyczny rozum (wolę). Właśnie z owej dochodzącej tu różnorodności do głosu dialektyki nieokreśloności i określenia, wydarzeniowości i jej refleksyjnego zapośredniczenia celnie zdaje sprawę fenomen uwagi.

Fakt, iż uwaga ma coś wspólnego ze świadectwem sumienia, nie powinien dziwić kogoś obeznanego ze starożytną tradycją (przedchrześcijańską i chrześcijańską), w której praktyka badania sumienia wykazywała zasadniczy związek z uwagą skierowaną na siebie (gr. *prosoche* – Hadot 2003, 75–93; Foucault 2018, 115–193). Ta ostatnia bowiem stanowi poszukiwaną fenomenologiczną rękojmnię otwartości na podmiotową autotranscendencję, która to otwartość jest właściwością sumienia (Spaemann 2001, 214–216).

¹⁹³ Chodzi tu o stosunek, który Tischner opisuje jako odmiany pierwotności typu genetycznego, a mianowicie pierwotność ustanowienia, gdzie akty wyprzedzają ustanowione przez nie własności habitualne, oraz pierwotność bezpośredniego podmiotowania, gdzie cechujące podmiot własności habitualne wyprzedzają akty tegoż podmiotu, lub też własności habitualne ogólniejsze poprzedzają konkretne (Tischner 2006, 155–161).

Dla Ricoeura uwaga oznacza w istocie rozum w działaniu (wolę), o ile działanie owo odbywa się swobodnie, spontanicznie (*Le Volontaire et l'involontaire*, 194–211; *Anthropologie philosophique*, 51–93). Jako taka, jest ona samą oznaką subiektywności, która panuje nad trwaniem, może poniekąd władać subiektywnie przeżywanym upływem czasu. To panowanie nad następstwem czasowych momentów przejawia się w możliwości kierowania owym następstwem w sensie skupiania aktywności świadomości¹⁹⁴ na konkretnym obszarze. W ten sposób wyraża się dynamiczny aspekt uwagi. Oznacza ona prowadzenie wewnętrznej debaty: namysł nad racjami, ważenie motywów, wgląd w wartości. Jej aspekt statyczny natomiast identyfikuje się z samym aktem wyboru, który stanowi moment zatrzymania tej toczącej się dyskusji z samym sobą. Uwaga stanowi zatem zdolność prowadzenia i zahamowania w dowolnym momencie owej wewnętrznej debaty. Zatrzymanie to następuje wskutek zogniskowania świadomości na jakimś szczególnym aspekcie rzeczy czy idei albo też na specyficznej racji lub motywie działania. Tak pojęta uwaga zbiera w sobie rozliczne, wyodrębnione dotąd charakterystyki sumienia. Podkreśliśmy, iż nie jest tutaj w żadnym razie naszym celem sprzeciwianie się zasadzie „brzytwy Ockhama” i pomnażanie ontologicznych komponentów, mających przejąć niektóre funkcje sumienia, lecz jedynie wzbogacenie fenomenologicznego wymiaru jego opisu poprzez ukonkretnienie doświadczalnych schematów jego działania. W tym i tylko w tym względzie fenomen uwagi wydaje się odgrywać kluczową rolę.

Nade wszystko uwaga łączy w sobie najwyższą aktywność i największą odbiorczość: ta pierwsza skutecznia tę drugą (*Le Volontaire et l'involon-*

¹⁹⁴ Zdaniem P. Svena Arvidsona „sfera uwagi”, jako dynamiczne, ucieleśnione zajmowanie się czymś, obejmujące pewien temat, jego kontekst i niezwiązany z tematem margines, jest metaforą, która powinna zastąpić metaforę „pola świadomości”, a problematyka uważności – problematykę intencjonalności. „Sfera uwagi” bowiem lepiej opisuje indywidualne ludzkie jestestwo w jego płynnej, niesubstancjalnej aktywności nadawania znaczenia, gdzie własna egzystująca subiektywność jest dana peryferyjnie w dyskretnej obecności, w żywym przedrefleksyjnym zajmowaniu się czymś i gdzie Ja nie zajmuje żadnej centralnej pozycji. Dopiero w refleksji sfera ta ulega tematyzacji jako trwałe proces (Arvidson 2006, 177, 185; Arvidson 2010, 100). Jest to stanowisko bliskie niektórym sformułowaniom Ricoeura (*Le Volontaire et l'involontaire*, 199).

taire, 201). Jej czynny aspekt wiąże się nie tylko z wydobywaniem czegoś z tła, ale również z utrzymywaniem takiego stopnia własnego niedookreślenia, by móc ciągle brać pod uwagę jeszcze coś innego (tamże, 199, 239). Jej aspekt bierny z kolei wynika z owego niedookreślenia, gdyż ono pociąga za sobą podatność na zaskoczenie, na nieoczekiwane znaczenie, na głębszy wgląd w wartości albo też szersze spectrum racji itp. Wydaje się, że taka charakterystyka uwagi istotnie zbliża ją do tego rodzaju ogołocenia świadomości, jej wyzucia się z partykularyzmu, z którym mieliśmy do czynienia na przedłużeniu aktu źródłowej afirmacji w krytycznym akcie „kryteriologii boskości”. Tak tam, jak i tutaj momenty ulotnego doświadczenia i refleksyjnego wysłowienia, niedomknięcia jawiących się określeń i krytycznego rozstrzygnięcia *ad hoc* pozostają nierozłączne i się dopełniają. To dlatego zatrzymanie namysłu, rozważania treści mentalnych, które także jest dziełem uwagi, utożsamia się z załączkiem sądu. Wszystkie te znamiona rozpatrywanego fenomenu wydają się dobrze korespondować z sumieniem odczytywanym wcześniej w kategoriach źródłowej afirmacji.

Odwwołanie się do uwagi pomaga tym samym dokładniej zrozumieć, jak jest możliwe powiązanie bezpośredniości aktu i zaczątkowego osądu w duchu Naberta, ale też konkretyzuje sens powiązania pasywności „głosu” z dopuszczaniem aktywności najbardziej własnego siebie, jak wyrażał się Heidegger. Uwaga wszakże nie zmienia ani nie wytwarza rzeczywistości, lecz selekcionuje, wydobywa i podkreśla pewne jej aspekty. W ten sposób odróżnia się ona zarówno od wpływów, które funkcjonują uprzedzająco („nawyków Sie”), jak również od fascynacji przedmiotem aż po utratę samokontroli. Interesuje nas to specjalnie w odniesieniu do wewnętrznych procesów motywacyjnych. W tym przypadku działa ona tak, iż „rozwija w czasie, akcentuje i rozjaśnia kolejno różnorakie «strony» zagmatwanej sytuacji, rozmaite «aspekty wartości» praktycznej zagadki” (*Le Volontaire et l'involontaire*, 203). Ściśle rzecz biorąc, należy powiedzieć, że to zagmatwanie cechujące projekt do realizacji wpływa przeważnie z nieokreśloności jego motywów, zwłaszcza tych o silnej składowej afektywnej, włączonej pomiędzy bardziej intelektualne komponenty. Wówczas to uwaga swobodnie oddziela od siebie pomieszaną wymiary doświadczenia, odsyłając je do odrębnych wartości, albo odwrotnie, jednoczy rozproszony elementy przeżyciowe, odnosząc je do jakiejś

podstawowej czy pojedynczej wartości. W rezultacie rozjaśnia dynamikę motywacyjną, podzieloną na uczucia i racje (tamże, 204–207).

Znaczącą rolę w tym procesie odgrywa wyobraźnia. Ricoeur mówi wręcz w takiej sytuacji o „uniwersalnie obrazowym charakterze uwagi” (tamże, 195). Oznacza on, że ta ostatnia zdolność umożliwia widzenie w sensie szerokim, nie intelektualistycznym, lecz intuicyjnym, w formie naocznego rozwinięcia wszystkich branych pod uwagę stosunków i wartości, co z kolei pozwala na „wypробowanie” nawet najbardziej abstrakcyjnych spośród nich. Waga takiego wyobraźniowego testowania wartości w polu uwagi tkwi w rozjaśnianiu nawet tych czynników żywego procesu motywacyjnego, które wymykają się kontroli woli. Stąd też funkcjonowanie uwagi przekracza „fałszywy dylemat intelektualizmu i irracjonalizmu” (tamże, 202) poprzez uszanowanie „nieskończonego bogactwa motywacji” (tamże, 211). Dokonuje ona tego jako milczące spojrzenie, „w którym rozbrzmiewają wszystkie głosy”, gdyż „stwarza [ona – przyp. R.G.] czas, zyskuje czas, aby wszystkie te głosy przemówiły oddzielnie, czyli następując po sobie” (tamże).

To właśnie w tym punkcie najwyraźniej zaznacza się różnica pomiędzy momentem otwartości, niedookreślenia właściwego dla uwagi oraz momentem określoności nie tylko refleksyjnego sądu, zaczątkowego rozstrzygnięcia na temat tego, co zauważane, ale i samej uwagi, jakkolwiek obydwa te jej momenty są ze sobą najściślej związane. Relacja między nimi to stosunek współzależności, wzajemnego implikowania się. Jak celnie wyraża się sam autor, „występuje tu pewne niedookreślenie siebie, które utrzymuje się w decyzji i które stanowi władzę kontynuowania rozważania czegoś innego; [i] mamy tu określenie siebie, które utrzymuje się w niezdecydowaniu, a które jest samym postępowaniem [uwagi właśnie – tu i wcześniej przyp. R.G.] zmierzającego do rozważania czegoś innego”. W rezultacie „określenie i niedookreślenie są (...) dokładnie jednocześnie i dotyczą samego wyłonienia się aktów wartościowania i wyboru” (tamże, 239). Wydaje się, iż nie jesteśmy w tych spostrzeżeniach bardzo odlegli od tego, co Nabert identyfikował z rodzącym się sądem odnośnie do ujawnienia się czegoś absolutnego. Również w tym punkcie dochodzi do głosu podkreślany przez Ricoeura wobec Lévinasowi rys autonomii tego-który-jest-sobą, a mianowicie jego krytyczna zdolność

uznania/rozpoznania motywów własnego działania, które go „skłaniają bez zmuszania” (tamże, 240). Pozostaje on swobodny w ich rozpatrywaniu i pozwalaniu na to, by go nakłonił najoczywistszy z nich – Heidegger powiedziałby: najbardziej własna możliwość.

Czy jednak takie postawienie sprawy nie nosi znamion nadmiernego uproszczenia? Czy kwestia rozświetlania własnej motywacji nie jest o wiele bardziej skomplikowana, niż to zostało przedstawione w powyższym opisie? Czyż sam francuski myśliciel, na etapie prac poświęconych fenomenologii woli, nie wskazywał, że np. dobro może przyjmować postać zarówno czegoś łatwego (np. dobre przyzwyczajenia, usuwanie przeszkód), jak i odwrotnie: czegoś trudnego (np. słuszne ambicje, pokonywanie przeszkód)? (tamże, 148–162) A cóż dopiero, jeśli uwzględni się udział ciała i fizjologicznych mechanizmów utrwalających pewne struktury czynnościowe, schematy zachowań? (Kępiński 2017^{II}, 36–43, 52–60) W końcu – a to jedynie przykładowe trudności – w perspektywie współżycia z innymi uruchamia się napięcie pomiędzy tym, do czego czuje się pociąg, a tym, co prezentuje się jako powinność (*Le Volontaire et l'involontaire*, 166–171). Czy wobec tych i podobnych dylematów nakreślona dopiero rola uwagi okazuje się zbyt naiwna?

Wydaje się, że te niewątpliwie poważne komplikacje nie tylko nie przekreślają uzasadnianej pozycji uwagi, ale jej wręcz wymagają. Bez niej wszakże trudno byłoby zrozumieć szeroką gamę rozmaitych zachowań autokorekcyjnych przy użyciu własnych zasobów, włącznie z autoterapią czy samoregulacją (Hayes, Strosahl, Wilson 2013, 265–283). Uwaga bowiem wydatnie przyczynia się do neutralizowania, choć stopniowego i w pewnych granicach, obezwładniającego wpływu przeszłości: śladów dawnych działań, utrwalaonych struktur czynnościowych itp. Jednak z całą pewnością zgłoszone zastrzeżenia uwypuklają niezbędną wprowadzenia momentu formalnego w proces uważnego badania czynników motywacyjnych, odsłaniając słabe strony czysto „materialnej” aksjologii (Grzywacz 2016, 116–119). To właśnie dlatego uwaga tak silnie splota się z refleksją. Wśród faktorów motywujących napotyka ona przecież nie tylko składniki afektywnie pociągające bądź odpychające, ale również racje, a w szczególności kierującą namysłem regułę uniwersalizacji, która odpowiada za wymóg poszanowania własnej racjonalności. Ta ostatnia natomiast ozna-

cza przystanie na „materialną” wartość drugiego, a więc na uznanie, iż każdy racjonalny, nieszkodliwy dla innych projekt egzystencjalny, którego źródłem jest drugi człowiek, zasługuje na uwzględnienie, choć pociąga za sobą decentralizację własnej perspektywy i przyzwolenie, aby szacunek dla drugiego przemówił równie mocno jak przywiązanie do własnego życia (*Le Volontaire et l'involontaire*, 171–176). Ricoeur ujmuje to następująco:

Jedynym „formalnym” obowiązkiem, który wchodzi w obszar motywacji, jest nieprzyzwalanie 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”. (tamże, 176, tłum. cyt. za: Grzywacz 2016, 119)

Jest prawdopodobne, że jakkolwiek mamy tu do czynienia z refleksją, która otwiera obszar symboliczny, porządek bezstronności i sprawiedliwości, to nie obywa się ona bez uwagi, która odpowiada konkretnie za to poszanowanie własnej racjonalności, polegające na „stworzeniu strefy milczenia” (*Le Volontaire et l'involontaire*, 176), gdzie z równą siłą mógłby wybrzmieć szacunek dla drugiego i przywiązanie do siebie. Jak podkreśla francuski filozof, uwaga wprowadzie nie implikuje z konieczności wysiłku (*Anthropologie philosophique*, 73), lecz może nieraz być w ten sposób przeżywana, właśnie w związku z „tworzeniem przestrzeni milczenia”: wyciszeniem żywotności motywów zmysłowych, aby odezwały się dyskretniejsze, choć potencjalnie słuszniejsze, bardziej idealne motywy (Johnson 2018, 103). Oczywiście to „wysłuchiwanie” czy też „wpatrywanie się” w rozmaite elementy motywacyjne nie trwa w nieskończoność. Uwagą rządzi wszakże dialektyka mobilności i zatrzymania (podobnie jak lekturą!), w łonie której ten drugi moment sprowadza się do „zniknięcia [wszelkich – przyp. R.G.] «ale»” (*Anthropologie philosophique*, 87), do rzeczywistego oderwania, która to postawa może znać ewentualne wątpliwości jedynie jako *de facto* usunięte (Marcel 1987, 159–161). Takie oderwanie ma ten skutek, że wszystkie „«ale» wypadają z pola uwagi” (*Anthropologie philosophique*, 88).

Wszelako dialektyka uwagi i refleksji pozwala się przesledzić jeszcze wnikliwej, już wprost w odniesieniu do zjawiska wyrzutów sumienia,

gdzie kolejny raz wychodzi na jaw tyleż nierozłączność, co nieredukowalność jej członów. Z dotychczasowych ustaleń wynika dostatecznie jasno, że odpowiedzialność wykazuje jakiś nieprzypadkowy związek z właściwym kierowaniem uwagi. Kryteria tej właściwości pozostają wprawdzie jeszcze wciąż nieokreślone, jednakże można już prowizorycznie sformułować przypuszczenie, że będą one miały coś wspólnego z przeżywaniem własnej czasowości, czyli dziejowości, co sugeruje Heideggerowskie pojęcie okamgnienia. Bliższe rozstrzygnięcia w tej sprawie trzeba wszelako odłożyć na dalszy etap dociekań, aby tutaj zarysować tylko kulminacyjny bodaj moment dialektyki uwagi i refleksji¹⁹⁵. Otóż, samo wystąpienie wyrzutów sumienia wydaje się zakładać aktywne orientowanie uwagi. Jest przecież tak, że dokładnie wtedy, kiedy zdolność uwagi zawodzi lub zostaje niewłaściwie użyta, może pojawić się wyrzut (*Le Volontaire et l'involontaire*, 241). Istnieje przy tym fundamentalna różnica pomiędzy rodzajem retrospektywnego (i uprzestrzennionego) złudzenia i autentycznym odczuciem, że ktoś mógł zrobić inaczej, ale ma ona naturę fenomenologiczną. Podtrzymywanie mentalnej obecności pewnych idei różni się wszakże od panowania nad ich wewnętrznymi powiązaniami. Dlatego różnicy tej nie da się uchylić z punktu widzenia przyczynowego następstwa. Toteż „niezastosowana uwaga mnie oskarża” (tamże, 211), oddalając zarazem wszelkie próby myślenia o niej w kategoriach wymysłu po fakcie. Nawet zrzeczenie się własnej wolności ma tutaj czynny charakter i stanowi fenomenologicznie dany brak użycia tej władzy, „która mogła się poświęcić zdradzonej wartości” (tamże, 241). To fenomenologiczne *datum* przyjmuje postać „cienia” towarzyszącego aktowi zastosowania bądź niezastosowania możliwości¹⁹⁶.

¹⁹⁵ Mimo że w okresie swej twórczości skoncentrowanym na fenomenologii woli Ricoeur wyraża tę relację w kategoriach dialektycznego stosunku bezpośredniości do zapośredniczenia (*Le Volontaire et l'involontaire*, 241–243), to z punktu widzenia jego późniejszych badań wiadomo, że problem jest o wiele bardziej złożony. Skoro bowiem uwaga ma wiele wspólnego z wyobraźnią (tamże, 195), a ta ostatnia z kolei w swej pracy twórczej odwołuje się do tzw. obrazów związanych, kontrolowanych językowo (*Proces metaforyczny*, 277; *La métaphore vive*, 262–272), to w istocie oddzielenie uwagi od refleksji staje się dziełem abstrakcji.

¹⁹⁶ Instruktywna w tym przypadku okazuje się dystynkcja przeprowadzona przez Andrzeja Klawitera, który tzw. świadomość fenomenalną odróżnia od konstytuującej (Klawiter 2012, 356–369). Uwaga miałaby rysy tej pierwszej.

Powyższy opis wyrzutów sumienia pozostaje zgodny z wcześniejszymi uwagami na temat źródłowej afirmacji – tego ulotnego aktu, w którym dany jest ideał człowieczeństwa i który wymaga skorelowanego z nim wysłowienia, a jednak pozostaje źródłowy. Ale dokonany opis odpowiada także idei niezbadanych zasobów odnowy, związanych z trwałą, aczkolwiek niepamiętną donacją, a które to zasoby uruchamiane są każdorazowo, gdy w grę wchodzi uwolnienie działającego od jego czynów. W tym kontekście rola uwagi, której ontologicznym odpowiednikiem pozostaje sumienie, polegałaby być może na mediacyjnym poświadczaniu dostępności owego ideału (ucieleśnionego w zewnętrznych znakach czegoś absolutnego), na świadectwie otwartości (nadziei?) nowego początku działania, w efekcie doświadczenia ogołocenia siebie, a tym samym jakiegoś wyzwolenia od bagażu przeszłości, ciężącego ku powtarzaniu nabytych i utrwalonych schematów. Dla takiej interpretacji kluczowe okazuje się rozumienie uwagi, będącej przeżyciowym wyrazem sumienia, jako czegoś bardziej podstawowego od aktu refleksji, która jedynie poświadczalaby dane już wstępnie możliwości odnowy – jedynie i aż, skoro bez niej możliwości te pozostałyby nieznane. W taki sposób ten – który-jest-sobą wciąż staje się tą możliwością, którą zarazem już jest – w sensie niewspółmierności względem samego siebie, poświadczanej przez źródłową afirmację – i którą nieustannie w sobie na nowo zapoczątkowuje. Uwaga poświadcza więc równocześnie wolność: zdolność do przeciwnieństw, czyli możliwość zbliżania się do każdego z biegunów konstytutywnej niewspółmierności (tamże, 240–241).

Ale – zaakcentujmy to raz jeszcze – uwaga jako fenomenologiczny wyraz sumienia nie identyfikuje się z refleksją: jest bardziej podstawowa od tej ostatniej. I nawet jeżeli jej pierwszeństwo dotyczy tylko wymiaru przeżyciowego, bo nierozdzielnie łączy się z refleksją w celu wysłowienia tego przeżycia i dla zapewnienia ludzkiej integralności, to jednakże ręczy ona za to, że krąg rozumienia nie jest jałowy, lecz produktywny. Gwarantuje ona, że nie tkwimy w refleksyjnej pułapce. Sama bowiem refleksja zatrzymuje, zawiesza, „ujmuje w nawias” żywy pęd zaufania, który stanowi znanie podmiotowości. I chociaż konieczna jako etap krytyczny, refleksja z jej hamującym ów pęd smutkiem musi zostać przekroczona, żeby odzyskać utracone zaufanie, „wtórną bezpośredność

woli”, a tym samym umożliwić działanie (tamże, 242–243). Tylko tak sumienie może pozostać zarazem wglądem i sądem: sądem powiązanym z wglądem w wartości i zależnym od niego, podporządkowującym konkretne działanie konkretnej wartości (racji) skontrastowanej z innymi wartościami czy racjami (Spaemann 2001, 205–210). W ten sposób także staje się jaśniejsza możliwość błędów sumienia – jest ona istotowo skutkiem deficytu uwagi: niedopuszczania do tego, by „wszystkie te głosy [wartości, racje – przyp. R.G.] przemówiły oddzielnie, czyli następując po sobie” (*Le Volontaire et l'involontaire*, 211). Należałoby chyba jedynie dodać, że w świetle naszych ustaleń nie powinno się w zasadzie mówić o uciszaniu sumienia: faktycznie się go nie ucisza, lecz raczej zagłusza, o czym słusznie przekonywał nas Heidegger¹⁹⁷.

Wypada jeszcze powrócić do pewnej istotnej charakterystyki uwagi, sprzężonej z owym oddzielnym „brzmieniem” każdego z branych pod rozwagę motywów – charakterystyki, którą Ricoeur wyraża, przywołując zdolność uwagi do stwarzania czy zyskiwania czasu potrzebnego do tego „wybrzmienia” każdego „głosu” z osobna, kolejno (tamże). Ta czasowa własność nie stanowi czegoś przypadkowego, skoro „uwaga jest możliwa wszędzie tam, gdzie czas jest formą podmiotowości. Jest ona czynnym trybem, czynną stroną formy czasowej; jest czasem pierwszoosobowym” (tamże, 203). Fenomen uwagi, wedle przyjętego w niniejszym odczytaniu założenia, nadaje się do obiecującego ukonkretnienia wysoce abstrakcyjnych rozważań Heideggera, poświęconych właściwej czasowości okamgnienia. W świetle takiej lektury czas okazuje się centralny, gdyż z całą mocą uwydatnia on to, co stanowi sam rdzeń tożsamości typu *ipse*: o byciu sobą w wierności rozstrzyga sposób przeżywania czasu. Albo jest on bliższy trwonieniu sił, nicestwieniu przez czas, albo skupieniu w służbie wciąż wybieranym wartościom, urzeczywistnianiu ich, budowaniu siebie. Oczywiście także i tu pojawia się ryzyko skostnienia: wszelkiego rodzaju fundamentalizmy i „ideologiczne opętania” najwymow-

¹⁹⁷ Wylania się tutaj bardzo interesująca kwestia, którą zasygnalizowały nasze badania nad podobieństwem *frönesis* i *Gewissen*, a mianowicie ujęcie sumienia w terminach trwałej dyspozycji (gr. *hexis*), dialektycznie skontrastowanej z charakterem. Nie możemy jej jednak pogłębić w tym miejscu. Poczynimy niżej zaledwie kilka uwag zmierzających w tym kierunku pod hasłem „gotowości” (fr. *disponibilité*).

niej świadczą o możliwych petryfikacjach w identyfikowaniu się z jakąś w sobie wartościową ideą. Być może dlatego Ricoeur sytuuje dynamikę utożsamiania się z czymś... po stronie charakteru, a więc tożsamości *idem* (*O sobie samym*, 201–202), natomiast Heidegger traktuje myślenie według wartości jako największe możliwe do pomyślenia bluźnierstwo przeciwko byciu (Tischner 1982, 481–482). Wydaje się, że uwaga ma w sobie coś, co chroni ją przed wspomnianym ryzykiem, mianowicie: wydarzeniowość (tamże, 495). Czas, który ona stwarza czy zyskuje, czyni z wierności, konstytutywnej dla bycia sobą, sprawę ciągłego stawania się. Świadectwo sumienia jako zdolności do uważności na to wszystko, co decyduje o kształcie bycia sobą – tym bardziej zbliżonym do wierności albo bardziej przypominającym niewolę namiętności – funkcjonuje tu być może porównywalnie do opisanej przez autora *Czasu i opowieści* „potrójnej *mimesis*” działania. Swego rodzaju naiwne „postrzeganie” (albo „słuchanie”) w początkowym stadium musi przejść przez fazę „ikonicznego powiększenia”, które następuje dzięki przerwaniu biegu działania i możliwie najpełniejszemu oderwaniu się od wpływu rzeczywistości codziennego zatroskania, aby usłyszeć wszystkie mniej znane czy wręcz obce sobie głosy i aby tak otrzymać nowy impuls do działania, związany z jego reorientacją (*Czas i opowieść* 1, 112–121; *Czas i opowieść* 3, 261–262). W konsekwencji rzeczą świadectwa-sumienia byłoby krytyczne pośredniczenie w przeżywaniu czasu, tak aby jego oddziaływanie na ludzkie doświadczenie tożsamości nie okazywało się niszczące, lecz konstruktywne, odradzające; by stawało się raczej szansą niż zagrożeniem; aby zbliżało do siebie wymiar „podstawności” („archaiczności”, źródłowości, pragnieniowości witalnej) i „zadaniowości” (teleologiczności, „eudajmoniczności”, pragnieniowości rozumnej) (Ingarden 1987, 60–69; Smolak 2003, 160–174). Fundamentalną jedność tych wymiarów potwierdza zaczątkowy i ulotny akt źródłowej afirmacji, przedłużany w refleksji, a ich wzajemne oddalenie potwierdza z kolei typowo ludzka uczuciowość („serce”) (*Finitude et culpabilité*, 175–193).

Następstwem takiego myślenia o człowieczej podmiotowości jest uznanie, że ma ona strukturę pragnienia – na którą wskazuje tak zdwojenie (czyli konstytutywne rozwarstwienie między rzeczywistością a idealnym wymogiem) źródłowej afirmacji, jak Heideggerowskie pojęcie

troski (o ile niem. *Sorge* pozostaje mocno zneutralizowaną, ale jednak interpretacją gr. *orexis* u Arystotelesa¹⁹⁸) lub myśl Lévinasa (Tarnowski 2017, 241–246). Sens bycia takiej podmiotowości stanowiłoby jakieś radzenie sobie z nicością własnej bezpodstawności (Moskalewicz 2018) – tj. z nieadekwatnością rozumienia siebie w kategoriach tożsamości *idem* (definiowanej relacjonistycznie¹⁹⁹); radzenie sobie poprzez to, kim się staje w wymiarze sobości: tożsamości *ipse*. Ów ostatni moment – to, kim się staje ten-który-jest-sobą – zostaje poświadczony z jednej strony uczuciowo: przez szacunek, tj. zobiektywizowane poważanie, które żywi on wobec samego siebie, a z drugiej strony poprzez ten rodzaj trwałej dyspozycji, którą sam się staje w zdecydowaniu, a o czym, zgodnie z naszkicowaną uprzednio koncepcją, świadczą jego czyny (*O sobie samym*, 205–207). Właśnie ten drugi z kolei aspekt (trwałej dyspozycji skorelowanej z tożsamością *ipse*), jak się wydaje, znów trafnie ilustruje fenomen uwagi. Już Arystoteles ustalił następujące związki, które obowiązują w dziedzinie człowieczego działania: pragnienie jest określone przez pożądanie czegoś i unikanie czegoś; pragnienie, poprzez myśl o celu, który stanowi upragnione powodzenie w działaniu, dynamizuje po(stanowienie), a z niego znowu rodzi się działanie; ale „nie ma postanowienia bez myślenia intuicyjnego i myślenia dyskursywnego ani też bez trwałej dyspozycji etycznej”; natomiast „postanowienie jest albo myśleniem intuicyjnym zabarwionym przez pragnienie, albo pragnieniem zabarwionym przez myślenie dyskursywne” (Arystoteles 2008, 1139a–1139b: 194). Z faktu, iż po(stanowienie) zakłada namysł i trwałą dyspozycję oraz że w miejsce tej ostatniej pojawia się następnie pragnienie, wynika, iż trwała dyspozycja ma coś wspólnego ze sferą pragnień, a zatem, w kontekście

¹⁹⁸ Neutralizacja ta jest wynikiem omawianej wyżej ontologizacji, która wszelako nie przekreśla wszystkich rysów pierwowzoru (Volpi 1995; Heidegger 1997, 37; Lubowicka 2000, 217–218; Arystoteles 2008, 1139a–1139b: 194). Jak powiedzieliśmy poprzednio, troska stanowi wprawdzie także swoistą wykładnię Arystotelesowskiej *praxis* (Volpi 1995; *O sobie samym*, 518–519, przyp. 17), ta ostatnia jednakowoż jest ściśle powiązana z pragnieniem, które ma za cel dobre działanie i jest jego motorem (Arystoteles 2008, 1139a–1139b: 194, 1140b: 197–198; Heidegger 1997, 37; Volpi 1995).

¹⁹⁹ W duchu kantowskim, a więc względnej niezmienności (*O sobie samym*, 195–196, przyp. 3; 204, przyp. 8).

naszych rozważań, z uczuciowością (Jaśtał 2009, 141). Tego rodzaju dyspozycja należy do charakteru, czyli tożsamości *idem*. Jeżeli jednak prawdą jest, że zdolność rozeznania (praktyczna mądrość – *fronesis*) przysługująca sumieniu może być również uznana za dyspozycję (choć także za coś więcej! – Arystoteles 2008, 1140b: 198), to byłaby ona innego typu: miałaby raczej związek z samym czynnikiem namysłu (myślenia intuicyjnego i dyskursywnego), z rozpiętością i czystością wglądu. Właśnie tę dyspozycję wydaje się celnie obrazować uwaga. A jeżeli wierzyć zwolennikom jej terapeutycznych zastosowań i weryfikacjom ich wyników (Hayes, Strosahl, Wilson 2013, 137–140; Germer, Siegel, Fulton 2015), to mogłaby ona wpływać na samo pragnienie: na określające je relacje pożądania i unikania²⁰⁰.

Sygnalizowaliśmy już wielokrotnie, że dyspozycję tę można za Marcelem i Ricoeurem nazwać „gotowością”. To wszakże tematyka gotowości, zaczerpnięta od Marcela, rekapitułuje u autora *O sobie samym jako innym* zarówno dociekania poświęcone uwadze, jak i te przybliżające tożsamość typu *ipse* (*Anthropologie philosophique*, 91–93; *Lectures 2*, 74–78; *O sobie samym*, 443–445). Wolno chyba również powiedzieć, że ona odpowiednio streszcza to, co należy do sedna owej trwałej dyspozycji (gr. *hexis*) innego typu niż charakter, którą jest sumienie jako praktyczna mądrość, *fronesis* (Arystoteles 2008, 1140b: 198), jakkolwiek się do niej nie ogranicza. Obejmuje ona bowiem w równej mierze pamięć w działaniu (zwyczaj – *hexis* właśnie) i to, co niepamiętne, lecz ocalone w stanie wirtualnym, w gotowości: podmiotowe zasoby odnowy²⁰¹ (*Pamięć, historia, zapomnienie*, 581–582). Najwymowniej ilustrują to fragmenty wyjęte z dzieł Mar-

²⁰⁰ Oddziaływania te stają się zrozumiałe na gruncie fenomenologii, gdy się je wyowiada np. w terminach odwracania stosunków pierwotności między aktami ustanawiającymi pewne własności habitualne a bezpośrednim podmiotowaniem tych aktów przez konkretne własności (Tischner 2006, 155–161).

²⁰¹ W tym sensie można mówić o umożliwianiu pamięci (przypominania) przez zapomnienie: oznaczałoby ono docieranie do tych wirtualnych, lecz nieczynnych zasobów (*Pamięć, historia, zapomnienie*, 583–584, przyp. 24). Fenomen uwagi szeroko pojętej, nie tylko wedle modelu zewnętrznej percepcji, lecz koekstensywnej z zakresem kartezjańskiego *Cogito*, jako aktywny tryb wielorakiej intencjonalności, także i tutaj nadaje się do roli czynnika konkretyzującego to aktywizowanie wirtualnych zasobów (*Le Volontaire et l'involontaire*, 202–203).

cela, które Ricoeur z upodobaniem przywołuje w różnych miejscach (*Lectures 2*, 68–76). Oddajmy głos mistrzowi francuskiego hermeneuty:

Wierność jako powtarzane świadectwo; lecz do istoty świadectwa należy to, że może być zatarte, wymazane. (...) Byt jako poświadczenie. Zmysły jako świadkowie – to bardzo ważne i nowe, jak mi się wydaje (...). Pamięć jako wskaźnik ontologiczny. Związana ze świadectwem. Czy istota człowieka nie polega na tym, że jest on bytem, który może świadczyć? Problem metafizycznej podstawy świadectwa wyraźnie jednym z najbardziej centralnych. Nie wyjaśniony. (...) Bardzo mnie zajmuje problem świadectwa. Czy strefa świadectwa nie koincyduje ze strefą doświadczenia *at large*? (...) Czy do istoty tego, co jest ontologiczne, nie należy to, że może być tylko poświadczone? Jednakże świadczenie musi samo siebie myśleć; może siebie uzasadnić jedynie wewnątrz bytu i w stosunku do niego. W świecie, w którym *Erlebniss* jest wszystkim, w świecie czystych chwil, samo siebie niweczy; lecz wówczas jakże może być ono pozorne? (Marcel 1962, 113–117)

W tym kontekście pojawia się słynny Marcelowski podział na problem i tajemnicę, gdzie ta ostatnia wskazuje na niepoddawanie się obiektywizacji i moment zaangażowania, na „problem, który wkracza w swe własne dane, ogarnia je i tym samym staje ponad sobą samym jako problemem” (tamże, 203). Następuje utożsamienie tego, co ontologiczne, z tajemnicą (tamże, 118) oraz stwierdzenie konieczności „przywrócenia ludzkiemu doświadczeniu jego wagi ontologicznej” (tamże, 121).

Na przedłużeniu tych rozróżnień autor *Być i mieć* podejmuje temat skupienia, który Ricoeur już wprost łączy z gotowością, jako przeniesieniem problematyki uwagi na poziom tego, co tajemnicze, metaproblemowe (*Anthropologie philosophique*, 91–92):

Sprawa zasadnicza i, jak mi się wydaje, opracowana w bardzo niewielkim stopniu. Nie tylko bowiem mogę nakazać ciszę hałaśliwym głosem, których pełna jest zazwyczaj moja świadomość, lecz co więcej, cisza ta posiada pewien wskaźnik pozytywny. W niej właśnie mogę się odnaleźć. Jest ona sama w sobie pierwiastkiem odzyskiwania. Chciałbym powiedzieć, że skupienie i tajemnica są korelatywne. Ściśle mówiąc, skupienie nie występuje wobec problemu – przeciwnie, problem w pewien sposób wprowadza mnie w stan wewnętrznego napięcia. Skupienie

zaś jest raczej odprężeniem. (...) Jeżeliby się zastanowiło, jaka może być struktura metafizyczna bytu zdolnego do skupienia, zbliżyłoby się bardzo ku konkretnej ontologii. (...) Ścisłe metafizyczne postępowanie polegałoby odtąd na (...) refleksji do drugiej potęgi, poprzez którą myśl usiłuje odzyskać intuicję, która z kolei jakby zatracza się w miarę tego, jak jest używana. Skupienie, którego rzeczywista możliwość może być uważana za najbardziej odkrywczy wskaźnik ontologiczny, jakim dysponujemy, tworzy rzeczywiste środowisko, wewnątrz którego może się dokonać owo odzyskanie. (Marcel 1962, 133, 139)

I gdzie indziej:

Miłosierdzie jako obecność, jako całkowita rozporządzalność²⁰². Nigdy jeszcze związek z ubóstwem tak mi się jasno nie ukazał. Posiadać to niemal nieuchronnie być posiadanym. (...) W łonie miłosierdzia obecność jako całkowity dar z siebie samego i jako dar, który nie pociąga za sobą żadnego dodatkowego zubożenia, przeciwnie; znajdujemy się tu więc w porządku, gdzie kategorie ważne w świecie rzeczy stają się zupełnie niemożliwe do zastosowania; kategorie, trzeba to zrozumieć, ściśle związane z samym pojęciem przedmiotu. (...) Rozważyć możliwie najgłębiej fakt, że ci najbardziej poświęceni są jednocześnie najbardziej rozporządzalni. (tamże, 80, 145)

Nietrudno zauważyć, że mamy tu do czynienia z bliskim pokrewieństwem przytoczonych uwag w stosunku do Heideggerowskich ustaleń na temat charakteru siebie, niewyraźnego w kategoriach przedmiotowej obecności²⁰³, a tym samym w stosunku do Ricoeurowskich opisów tożsamości *ipse*. Na podstawie owej bliskości można wnioskować, iż stawką tej swoistej trwałej dyspozycji, która znamionuje *ipse*, jest pełniejsze bycie raczej, niż cokolwiek, co daje się wypowiedzieć w kategoriach posiadania.

²⁰² W polskim przekładzie *Być i mieć* Piotr Lubicz tłumaczy fr. *disponibilité* jako „rozporządzalność”, a nie jako „gotowość”. Polskie tłumaczenia dzieł Ricoeura odzwierciedlają tę rozbieżność (*O sobie samym*, 444; *Pamięć, historia, zapomnienie*, 582).

²⁰³ Aby uniknąć ekwiwokacji, trzeba w tym miejscu odnotować, że termin „obecność” nie jest przez Marcela używany w sensie krytykowanym przez Heideggera, lecz właśnie dla wyrażenia jej nieprzedmiotowego charakteru (Gielarowski 2013, 259–265).

To pełniejsze bycie ma coś wspólnego z odzyskiwaniem, ocalaniem tego, co dane w skupieniu, otwieraniem zapoznanych i najbardziej własnych możliwości, zagłuszonych przez hałaśliwą powszedniość. Ma ono również coś wspólnego z otwierającym, ocalającym sposobem bycia w czasie.

Dokładnie w punkcie, w którym innym imieniem gotowości okazuje się „nadzieja”, dochodzi do głosu ważne praktyczne kryterium tego właściwego bycia w czasie:

tym, co ją [tj. nadzieję – przyp. R.G.] charakteryzuje, jest odruch, którym odrzuca ona świadectwo, w imię którego sama miała być odrzucona. (...) nadzieja pojęta w ten sposób znajduje jednocześnie swój symbol i punkt oparcia we wszelkich doświadczeniach odnowy, rozpatrywanych co prawda nie od strony ich mechanizmu filozoficznego czy nawet fizycznego, ale od strony nieskończonego echa, jakie budzą one w tych, którzy powołani są do przeżywania ich bezpośrednio, bądź do doznawania skutków ich dobroczynnego działania. (...) Czyż nie można by powiedzieć, że nadzieja zakłada zawsze ponadlogiczny związek pomiędzy powrotem (*nostos*) a czystą nowością (*kainon ti*)? Można by zatem zapytać, czy zachowywanie i przywracanie z jednej strony, a rewolucja i odnawianie z drugiej nie są dwoma momentami, dwoma aspektami tej samej abstrakcyjnie rozdzielonej jedności, istniejącej w nadziei poza wszelkim rozumowaniem, poza wszelkim pojęciowym ujęciem. Chodzi tu o dążenie, które wyrażałoby się w przybliżeniu w tych zwykłych, zawierających sprzeczność słowach: jak dawniej, ale inaczej i lepiej niż dawniej. Odnajdujemy tu właśnie motyw wyzwolenia, ono bowiem nie jest nigdy zwyczajnym powrotem do *status quo*, zwyczajnym stawaniem się na powrót; jest ono i tym stawaniem się, i czymś więcej, a nawet jego przeciwieństwem: niesłychanym wzniesieniem się, przemienieniem. (Marcel 1959, 93–94)

Tak oto nadzieja okazuje się postacią, którą przyjmuje gotowość: staje się ona gotowością do wciąż ponawianego aktu transcendowania czasu. Przekraczanie owo dokonuje się poprzez skupianie czasu przeżywanego za sprawą takiego sposobu bycia tego-który-jest-sobą, gdzie ocala się to, co było, a zarazem otwiera na nowość. Rzeczą świadka-sumienia, tego-który-jest-sobą w uważnej gotowości jest więc takie egzystencjalne pośredniczenie między trzema wymiarami czasu fenomenologicznego, aby każdy

z nich uczynić owocnym: aby przynależne do nich doświadczenia wzbogacały tyleż rozumienie zewnętrznych świadectw, co rozumienie siebie i świadectwa źródłowej afirmacji w sobie, i utrzymywały je w otwartości na dalsze określenia.

Utrzymywanie w otwartości, niedomknięcie zbioru określeń tego, co poświadczane w świadectwie i co budzi zaangażowanie oraz gotowość świadczenia – oto istotny punkt sygnalizowany już przez dynamikę uwagi. W tym sensie intuicyjno-racjonalny namysł czy rozważanie pobudzających do działania motywów, w które włącza się także czynnik uczuciowy (pragnienia cząstkowe i dotyczące całokształtu życia), odpowiadają dynamicznemu aspektowi uwagi, jej przemieszczaniu się. Natomiast moment wyboru, zatrzymania i przystania na coś, słowem: przekonania – koresponduje z uwagą w aspekcie statycznym (*Anthropologie philosophique*, 84). Wykazana w ten sposób korelacja jakościowych kwalifikacji podmiotu świadectwa-sumienia z fenomenem uwagi nie miała w żadnym razie na celu przemycania jakiejś „metafizyki uwagi”, wbrew wystąpieniom samego słowa, choćby w cytowanych tekstach Marcela. Chodziło nam o prowadzenie dociekań transcendentualno-empirycznych, zgodnych z duchem myśli Ricoeura (*O sobie samym*, 481, 500–501), a konkretnie o próbę uściślenia fenomenologicznego wyrazu, jaki uzyskuje owo „*podłoże bytowe, zarazem potencjalno-możliwościowe i faktycznie istniejące*, na którym odcina się ludzkie działanie” (tamże, 512) i na którym różnicują się typy tożsamości *idem*²⁰⁴ i *ipse*, powiązane z odmiennymi sposobami bycia. W rezultacie świadectwo sumienia, zilustrowane przez funkcjonowanie uwagi, ukazało się jako praktyczna mediacja, odnosząca się do idealnych miar człowieczeństwa, skorelowanych ze sposobem przeżywania czasu w stałej otwartości na okamgnieniowo dane świadectwa absolutu.

²⁰⁴ Wskutek dokonanego wyboru problematyki nie mogliśmy się zająć bliżej tym pierwszym typem tożsamości, modelowanym przez charakter, jednakże wydaje się obiecujące jej zestawienie z fenomenologiczną kwestią nawyku (*Le Volontaire et l'involontaire*, 352–387) i jej stosunkiem do uwagi. Na różnicowanie się obydwu typów tożsamości wedle diagnozy Ricoeura niebagatelny wpływ miałby prawdopodobnie także sposób przeżywania emocji na osi: zaskoczenie – wstrząs – namiętność, gdzie uwaga byłaby bliższa zaskoczeniu (Depraz 2015, 273–277), a nawyk – namiętności (Grzywacz 2017, 130–133). Nie możemy tu jednak rozwijać tych niezwykle interesujących analiz.

Dane okamgnieniowo, tzn. temu dziejowo egzystującemu jestestwu, któremu w jego byciu chodzi o nie samo: dane zatem na okrężnej drodze samorozumienia, wychodzącej od pierwotnej (naiwnej) i zmierzającej ku wtórnej (krytycznej) bezpośredniości, stosownie do Ricoeurowskiej korekty egzystencjalnej ontologii Heideggera.

Jak więc przedstawia się odpowiedź na powtarzane przez nas kilkakrotnie pytanie: czy podmiot świadectwa-sumienia to w istocie podmiot praktycznej mądrości czy też przysługują mu jakieś dodatkowe kwalifikacje? Uskutecznione powyżej badanie skłania nas do twierdzenia, że nowe określenia, związane z aktywnością uwagi, dotyczą jedynie warstwy fenomenologicznej. Wzbogacają one mianowicie opis funkcjonowania podmiotu świadectwa – przyjmowanego i dawanego – realizowany z pozycji kogoś zawsze osadzonego w pewnej sytuacji hermeneutycznej, a jednocześnie dążącego do wydobywania jakichś inwariantnych charakterystyk owej sytuacji, ważnych dla każdej w ogóle sytuacji (ejdetyka). Przeprowadzone analizy naprowadziły nas ponadto na istotny trop w poszukiwaniach kryterium rozróżniania świadectw. Okazał się nim taki sposób przeżywania czasu, który pozwala na ocalenie i czyni płodnym doświadczenie skumulowane we wszystkich jego wymiarach. Oczywiście nie jest to kryterium wystarczające do rozstrzygnięcia o autentyczności bądź nieautentyczności świadectwa, a raczej orientujące dalsze dociekania. Stwierdzona niewystarczalność kryterium czasowego w dotychczasowym kształcie poddaje myśl o kontynuowaniu prób dalszych uściśleń. Zgodnie ze sformułowanymi już poprzednio spostrzeżeniami dodatkowych precyzacji należałoby zapewne szukać w sferze cielesności (afektywności) – jakkolwiek dalej nie pójdziemy tą eksplorowaną już drogą (Lubowicka 2000, 197–220) – oraz intersubiektywności, która istotnie zorientuje nasze kolejne kroki (*O sobie samym*, 544–546, 583). Tę ukierunkowującą rolę przejmie pytanie o „największe dla człowieka dobro, które może być osiągnięte przez działanie” (Arystoteles 2008, 1141b: 200).

Niejednokrotnie kładliśmy też nacisk na konstytutywną dla podmiotowości świadka otwartość na wciąż nowe kwalifikatory absolutu, które integruje on w ramach rozumienia samego siebie, co implikuje trwałe niedomknięcie jego możliwości samointerpretacyjnych i dopuszcza współlistnienie określeń tożsamościowych rodzących paradoksy. Wszystko to spra-

wia, że dla podmiotowości określającej się na bazie przekonań, w szczególności religijnych, dynamika wewnętrznej integracji, ściśle skorelowanej z dezintegracją, wydaje się rysem esencjalnym: tworzy „pękniętą jedność” (*Lectures* 3, 325). Jak wykazuje Foucault, taką formę podmiotowości, dokładnie w powiązaniu z praktyką uważnego badania sumienia, wolno uważać za „wynalazek chrześcijaństwa” (Foucault 2018, 193). Definiując ją rozdarcie wynika przy tym ze skłonności do złudzeń na temat samej siebie, do iluzji, które karmią się przywiązaniem do siebie. Stąd rodzi się potrzeba hermeneutyki siebie, prawdomówności wobec siebie, dokonującej się poprzez praktyki uważnościowe, krytyczną aktywność sumienia. To tak, jakby do właściwej orientacji życia dochodziło się zawsze przez dezorientację i reorientację (*L'herméneutique biblique*, 223–224, 262–265), a do integracji – poprzez dezintegrację i reintegrację (Dąbrowski 1986, 164–165). Ricoeur jest świadom wagi tego kierunku dociekań:

praktykowanie [pracy żałoby – przyp. R.G.] kosztem przywiązania do siebie. „Oderwanie” (...) otwarcie na to, co istotne, możliwe (...) dzięki „oderwaniu” od nieistotnego. (...) *Gotowość na to, co fundamentalne*, uzasadnia przeniesienie na innego miłości życia. Zachodzi więc relacja wzajemności pomiędzy gotowością na to, co istotne i fundamentalne, oraz przeniesieniem na innego człowieka, który pozostaje przy życiu: gotowość na to, co fundamentalne, uwolnione przez „oderwanie”²⁰⁵, *ugruntowuje* przeniesienie – przeniesienie *sprawdza, poświadcza, wystawia na próbę*, „bada” oderwanie w jego wymiarze hojności. (*Żyć aż do śmierci*, 75–77; *Vivant jusqu'à la mort*, 75–77)

Aż nadto wyraźne stały się wskazówki, które w osiągniętym właśnie punkcie naszych analiz zwracają je ku intersubiektywności, aby w niej dalej zgłębiać i precyzować znaczenie pragnienia-nakazu „*życia dobrego z innymi i dla innych w sprawiedliwych instytucjach oraz poważania siebie samego jako tego, kto żywi takie pragnienie*” (*O sobie samym*, 586). Tym samym wyzwanie, które stoi przed nami obecnie, nie odbiega zasadniczo

²⁰⁵ Od tego momentu w istotny sposób zmieniam istniejący polski przekład cytowanego fragmentu, który jest niezgodny z oryginałem. Brzmi on następująco: „...*tworzy* przeniesienie – zweryfikowane, sprawdzone, dowiedzione, «dowód» obojętności w wymiarze hojności”.

od zidentyfikowanej przez Foucaulta w wykładzie z 6 maja 1981 roku wielkiej stawki zachodniej kultury: „jak można osadzić jedno na drugim: złączyć w jednym podmiocie podmiot duchowej prawdomówności (...) z podmiotem prawa, którego istnienie implikują instytucje” (Foucault 2018, 193). W ostatnim rozdziale podejmiemy to wyzwanie.

ROZDZIAŁ 5

Dyskurs przekonań i podmiot jako ich świadek w publicznej przestrzeni uznania

Dotychczasowy namysł nad kryteriami wyróżniającymi autentyczne świadectwa boskości, wraz z ustaleniem cyrkularnego, relatywnego i otwartego charakteru tych ostatnich, uwydatnił znaczenie procesu wspólnego uczenia się ich rozpoznawania. Okazuje się tym samym, iż decydująca rola w tym przypadku przypada konfrontacji wielości różnych świadectw, co pociąga za sobą ścieranie się – na płaszczyźnie intersubiektywnej dyskusji – ukształtowanych na ich podstawie bądź wyrażonych w nich przekonań. Centralną ideą kierowniczą tej konfrontacji jawi się idea sprawiedliwości, która odnosi się do urzędu instytucji społecznych (Rawls 1998, 42–43).

Istotną część dalszych rozważań stanowią dociekania racji, dla których religijne przekonania czy wyrażające je świadectwa – o ile wkraczają w publiczną przestrzeń dyskusji – podlegają właśnie krytycznej funkcji idei sprawiedliwości. Poza zakresem organizującej roli tej idei pozostaje jednakże znaczeniowa „nadwyżka”, charakterystyczna dla owych przekonań. Streszcza ją choćby przykazanie miłości. Określeniu miejsca tego semantycznego „naddatku” w przestrzeni publicznej służą dwukierunkowe dociekania. Z jednej strony zbadania wymaga możliwość dokonania jego przekładu. Z drugiej strony obiecująco jawi się zestawienie dwóch idei: sprawiedliwości i miłości, z właściwą dla tej drugiej „eko-

nomią daru”. Konkretnym przykładem obrazującym to zestawienie jest z kolei akt przebaczenia, rozpatrywany z punktu widzenia możliwości jego instytucjonalizacji, a nadto jako forma przekładu przekonań na język debaty publicznej. Te poszczególne kroki, zebrane razem, pozwalają w efekcie na zweryfikowanie operatywności koncepcji narracyjnej tożsamości podmiotu religijnych przekonań. A skoro ten-który-jest-sobą w wierności przekonaniom to równocześnie podmiot świadectwa-sumienia, uskuteczniane tu analizy dostarczają także pozytywnych rokowań na uściślenie w debacie kryteriów autentyczności świadectw.

5.1. STOSUNEK MIŁOŚCI DO SPRAWIEDLIWOŚCI W PRZESTRZENI PUBLICZNEJ. PRZEKONANIA, ZASADY SPRAWIEDLIWOŚCI I ETYKA DYSKUSJI

Do przyznania idei sprawiedliwości centralnej pozycji oraz kierowniczej funkcji w sytuacji pluralizmu przekonań wiodą zdaniem Ricoeura przynajmniej dwie drogi. Pierwsza z nich wychodzi od specyfiki indywidualnego ludzkiego dążenia do dobrego życia, które to dążenie na płaszczyźnie społecznej styka się z odmiennymi dążeniami innych. Drugi sposób wyróżnienia idei sprawiedliwości ucieka się do pojęcia uznania (fr. *reconnaissance*) w kontekście wzajemności, gdzie wyzwaniem okazuje się wyjściowa asymetria między ujęciem przez podmiot samego siebie i innego. Przebędziemy kolejno i sumarycznie każdą z tych dróg.

Przypomnijmy na początku, iż mówiąc o dyskursie przekonań w poglądach francuskiego filozofa, mamy na myśli nacechowane aksjologicznie i zorientowane hermeneutycznie postrzeganie całości życia i jego składowych – we wzajemnych relacjach całości do części i części do całości – wyrażone i utrwalone językowo (*O sobie samym*, 479–480). Przekonania religijne wprowadzają tę dodatkową modyfikację, iż odwołują się do aksjologii i hermeneutyki motywowanej wiarą religijną. W konsekwencji pociągają one za sobą m.in. specyficzne pojmowanie dobra wspólnego, oparte ostatecznie na swoistości indywidualnego dążenia do dobrego życia oraz rozumienia, czym to dobre, spełnione życie jest. Tę drogę „dążenia etycznego”, prowadzącą od jednostki, poprzez relacje międzyosobowe, aż do wymiaru instytucjonalnego, zarysowuje Ricoeur w trzech studiach

poświęconych „małej etyce” w pracy *O sobie samym jako innym* (tamże, 280–493). Oto szkicowy jej przebieg.

5.1.A. DROGI DO SPRAWIEDLIWOŚCI I JEJ KIEROWNICZEJ ROLI INSTYTUCJONALNEJ

Dążenie etyczne (fr. *visée éthique*) może określać koncepcję dobra wspólnego dlatego, że od początku zostaje przez francuskiego hermeneutę zdefiniowane jako „zamiar osiągnięcia «życia dobrego» wraz z drugim człowiekiem i dla drugiego w sprawiedliwych instytucjach” (tamże, 285). Wymiar wspólnotowy zatem wpisuje się od razu w to dążenie i właśnie ów warunek wielości, poszerzający międzyludzkie stosunki o relacje bliskie i dalekie, ustanawia przestrzeń publiczną (*Le Juste* 1, 37). Trzeba nam wszelako dookreślić, w jaki sposób dokonuje się owo wpisanie drugiego, spotykanego już to w relacji twarzą w twarz, już to, jako osoba trzecia, w ramach instytucjonalnych.

Wychodząc od jednostkowego punktu widzenia, każdy ludzki podmiot, będąc podmiotem pragnienia bycia, pojmuje równocześnie w swoisty dla siebie sposób to, co oznacza dlań spełnienie owego pragnienia, czyli ma jakąś koncepcję dobrego życia jako celu dążenia (*O sobie samym*, 296). Z tej perspektywy ocenia on swoje działania, poczynwszy od praktyk, z uwagi na ich wewnętrzną teleologię, jak również ze względu na tę całościową optykę spełnienia, tj. szczęścia. Z kolei te etyczne określniki działania (dobre/złe) przekładają się zwrotnie na doświadczane integralnie rozumienie samego siebie, dane w przeżyciu poszanowania czy cenienia siebie (fr. *estime de soi*). Ów eudajmonistyczny pogląd, inspirowany u francuskiego myśliciela ujęciem Arystotelesowskim, dostarcza modeli relacyjnych, które pozwalają na rekonstrukcję dokonującą się tu stopniowo otwarcia na kogoś drugiego, innego.

Otwartość tę ilustruje najpierw model przyjaźni, która jest od razu relacją wzajemności. Jeżeli pragnieniu bycia odpowiada miłość własna, sprawiająca, iż własne istnienie podmiotu staje się dlań pożądanym dobrem, to jednak „człowiek szczęśliwy potrzebuje przyjaciół” (Arystoteles 2008, 272) dla urzeczywistnienia współdziałania i życia wespół z innymi: tego, czego sam z siebie mieć nie może. Przyjaźń więc dostarcza wa-

runków spełnienia życia, skoro własne istnienie człowieka, jakkolwiek przezeń upragnione poprzez obiektywizujące odniesienie do dobra, pozostawia jednak pewien brak, który rodzi się z potrzeby uczestnictwa w innej świadomości dobrego życia: tej, która jest udziałem przyjaciela. Istnienie przyjaciela jest przy tym upragnione ze względu na to, kim on jest – a jest jakby drugim Ja – toteż wzajemność w przyjaźni wprowadza ideę równości tego, co przyjaciele otrzymują od siebie²⁰⁶. Dzięki tej idei równości przyjaźń stanowi na płaszczyźnie bliskich relacji międzyludzkich ogniwo pośrednie pomiędzy jednostkowym dążeniem do dobrego życia a jego wyrazem instytucjonalnym, gdzie gwarantem równości jawi się idea sprawiedliwości. Wzajemność, którą przyjaźń zakłada, dodaje do refleksyjnego rozumienia siebie przeżyciowy aspekt troskliwości (dbałości²⁰⁷ – fr. *sollicitude*), oznaczający życzliwą spontaniczność wobec drugiego, ściśle skorelowaną z poważaniem, ceniением samego siebie. W troskliwości doniosłą rolę odgrywają uczucia (*O sobie samym*, 318).

Gdy natomiast bierze się pod uwagę nie tyle wspólnotę życia niewielkiej liczby osób, lecz jakąś historyczną wspólnotę polityczną, w obrębie której pojawia się problem podziału dóbr pomiędzy wielu jej członków, współistnieniem wielości ich poszczególnych dążeń do dobrego życia rządzi idea sprawiedliwości. Wraz z przejściem od „bliskich” stosunków międzyosobowych do „dalekich” relacji instytucjonalnych (*Podług nadziei*, 119) dokonuje się wzbogacenie wymiaru troskliwości (dbałości), obecnego w samorzutnym zwrotnym rozumieniu siebie, o przeżycie poczucia sprawiedliwości. Termin „instytucja”, obejmujący te „dalekie” stosunki, oznacza bowiem dla Ricoeura „strukturę *współżycia* historycznej zbiorowości – ludu, narodu, regionu etc. – strukturę niesprowadzalną do stosunków międzyosobowych, a jednak połączoną z nimi”; taką, którą „charakteryzują zasadniczo wspólne obyczaje, a nie przymuszające reguły”. Wyróżniająca ją przy tym wielość „obejmuje osoby trzecie, które

²⁰⁶ Ta zakładana w modelowej relacji przyjaźni równość wymaga odtworzenia w międzyludzkich stosunkach o niesymetrycznej specyfice, jak np. w sympatii dla kogoś cierpiącego czy też w wezwaniu do odpowiedzialności za drugiego, który jest źródłem tego wezwania (*O sobie samym*, 314–318).

²⁰⁷ Taki odpowiednik francuskiego terminu *sollicitude* proponuje Marek Drwięga (Drwięga 2012, 164).

nie będą nigdy twarzami” (*O sobie samym*, 322, 324). Rzeczą instytucji jest zarazem rozwijanie czasowego wymiaru władzy pojętej w sposób najbardziej podstawowy i kontrfaktyczny, zadaniowy²⁰⁸: jako trwała, a nie jedynie chwilowa, wspólna inicjatywa, wola współdziałania i współżycia, warunkowana przez wielość i porozumienie (tamże, 322–327).

To właśnie w tym punkcie do dążenia etycznego, tj. ukierunkowanego na dobre życie, dołącza kierownicza idea sprawiedliwości. Funkcjonuje ona w przestrzeni publicznej i reguluje podział dóbr za pośrednictwem instytucjonalnie. Instytucje bowiem „normują (...) podział ról, zadań, korzyści, strat pomiędzy członków społeczeństwa” (tamże, 332). Należałoby zapytać, co wobec tego oznacza sprawiedliwość owego podziału. Według Ricoeura określenie czegoś mianem „sprawiedliwego” mieści w sobie zarówno aspekt jego dobroci, jak i legalności (tamże, 328). Pierwszy odnosi się do dążenia etycznego, drugi do porządku normatywnego. Jeśli chodzi o instytucjonalne rozdzielanie dóbr (praw, obowiązków, ról, funkcji społecznych), to poczucie sprawiedliwości, które na tym poziomie stanowi wyraz dążenia do dobrego życia, implikuje równość tego podziału. Wyjście w ramach instytucji poza stosunek dialogiczny oznacza, że inny, którego się tutaj uwzględnia, to każdy członek społeczeństwa. Właściwa dla poczucia sprawiedliwości równość rozszerza zatem międzyludzką troskliwość (dbałość) na całą ludzkość, przy czym niknie spontaniczność, charakterystyczna dla wymiaru międzyosobowego, a w konsekwencji słabnie też wpływ czynnika uczuciowego. Natomiast zachodząca w obrębie instytucji regulacja sprawiedliwej dystrybucji dóbr społecznych łączy dwie sprawy: najpierw sam udział w porządku instytucjonalnym, a następnie rozdział dostępnych w nim do dzielenia części.

W interesującym nas przypadku przekonań religijnych takim podlegającym dystrybucji dobrem jawi się np. wolność religijna. Sprawiedliwość wszelako, jak już powiedziano, zawiera odniesienie nie tylko do dobra, ale również do legalności: ma związek z normą, z prawem. Ten drugi aspekt podkreśla wymóg, aby odwołujące się do powszechnej opinii poczucie sprawiedliwości przeszło próbę uniwersalizacji, którą nakłada

²⁰⁸ Tym, co maskuje tak rozumianą władzę, są faktyczne stosunki panowania (*O sobie samym*, 425–426).

nań normatywna formuła, dodając doń także element przymusu, nakazu. Tym samym dokonuje się przejście od pocucia do reguły czy zasad sprawiedliwości, ukazując komplementarność i właściwe miejsce dwóch perspektyw: teleologicznej (dążenia do dobrego życia), zaczerpniętej z myśli Arystotelesa, oraz deontologicznej (normatywnej uniwersalizacji), inspirowanej spuścizną Kanta (tamże, 328–347; Drwięga 2012, 162–166).

Idea sprawiedliwego rozdziału dóbr społecznych powiela niejednoznaczność samego pocucia sprawiedliwości. To ostatnie wskazuje z jednej strony na wzajemne niezainteresowanie interesami innych, a z drugiej strony na nieograniczone wzajemne zadłużenie (*O sobie samym*, 336). Podobnie również rozdzielnosc instytucjonalna (sprawiedliwy udział) wprowadza „oddzielenie tego, co należy do jednego przy wykluczeniu innego”, a zarazem „więź współpracy, jaką podział ustanawia lub wzmacnia” (tamże, 376–377). O ile zatem idea sprawiedliwego rozdziału (czy udziału) w perspektywie dążenia etycznego rozciąga troskliwość na każdego członka społeczeństwa, akcentując wymiar instytucjonalnego współdziałania²⁰⁹, o tyle jej podporządkowanie prawu pozytywnemu uwydatnia bardziej moment separacji. Przykładowo w dziedzinie religijnych przekonań dobrze ilustruje tę dwuaspektowość sprawiedliwego rozdzielania kwestia wolności religii i wolności od religii (Weiler 2012, 7–20).

Powstaje tutaj następujący problem. Skoro instytucje mają regulować podział dóbr społecznych, mediując pomiędzy odmiennymi, konfliktogennymi koncepcjami dobrego życia, nie mogą tego czynić w oparciu o jakiś preferowany własny pogląd na to, co miałyby uchodzić za życie spełnione. Stąd muszą się odwoływać do formalnego jedynie kryterium mediacji, dokonując tym samym czysto deontologicznej (proceduralnej) interpretacji idei sprawiedliwości. Pozostaje wszelako pytanie, czy takie wykluczenie współczynnika teleologicznego nie pociąga za sobą konieczności jego późniejszej restytucji (*O sobie samym*, 375–378). Przed przystąpieniem do próby rozstrzygnięcia tej kwestii, trzeba jednakże prześledzić przebieg drugiej drogi poświadczającej centralną pozycję idei sprawiedliwości.

²⁰⁹ Pod tym względem ukazuje swoją wagę tekst Ricoeura z 1954 r. pt. *Socjusz a bliźni* (*Podług nadziei*, 111–125), gdzie autor wykazuje m.in., jak instytucje poszerzają zakres świadczenia miłosierdzia czy dobroci.

Inny sposób dotarcia do regulatywnej funkcji sprawiedliwości w sytuacji pluralizmu przekonań wiąże się z pojęciem uznania (fr. *reconnaissance*) oraz ze stwierdzeniem wyjściowej asymetrii, którą odznacza się stosunek Ja do drugiego. Jest przy tym rzeczą obojętną, który z tych biegunów traktuje się jako bardziej źródłowy, a który jako wtórny. Tak czy owak, za każdym razem powstaje trudność wyprowadzenia relacyjnej wzajemności z pierwotnego braku symetrii (*Drogi rozpoznania*, 148–157).

Jeżeli za punkt wyjścia obierze się doświadczenie Ja zredukowanego do sfery tego, co własne, to tym samym podąża się ścieżką obraną przez Husserla w piątym rozdziale *Medytacji kartezjańskich* (Husserl 2009, § 42–62: 145–252). Jak wiadomo, uzyskiwane w tej perspektywie „ujęcie analogizujące”, wsparte m.in. przez fenomen łączenia czy kojarzenia w pary (niem. *Paarung*) oraz wyobrażnię, pozwala na mówienie o doświadczeniu obcych podmiotów jako swego rodzaju „współ-prezentowaniu” (niem. *Appräsentation*). To, co jest w taki sposób „współ-obecne”, „nie jest jednak tu obecne samo i nigdy nie może być tu dane we własnej osobie” (tamże, 180). Na tak pojęciowo zdefiniowanej, wyjściowej asymetrii nabudowuje się dopiero intersubiektywna przyroda oraz wyższe szczeble wspólnoty intermonadycznej, w tym konkretne wspólnoty historyczne. Odbywa się to w ramach operacji uwspółnocnienia (niem. *Vergemeinschaftung*) monad, która to operacja służy właśnie wydobyciu komponentu wzajemności z optyki egocentrycznej. A jednak, jak zauważa Ricoeur, dla „takiej fenomenologii istnieje tylko *ego* – asocjacyjnie pomnożone”. Natomiast „przeżycie właściwe innemu pozostaje niedostępne dla «ja»; relacja analogiczna może jedynie nasilać się stopniowo” (*Drogi rozpoznania*, 151–152).

Inicjalny brak symetrii między doświadczeniem Ja oraz innego charakteryzuje również podejście odwrotne, czyli takie, które przyjmuje pierwotność drugiego bieguna owego dwuczłonowego stosunku, a mianowicie innego, drugiego. Wzorcowe pod tym względem odniesienie stanowi dzieło Lévinasa. W tym wypadku Ja „zagadnięte, zostaje wyrwane ze stanu odosobnienia [separacji – przyp. R.G.] i rozkoszowania się sobą oraz wezwane do odpowiedzi” (tamże, 154): do źródłowo, „etycznie” pojętej odpowiedzialności. „Etyką” bowiem nazywa Lévinas „zakwestionowanie mojej spontaniczności przez obecność drugiego człowieka” (Lévi-

nas 1998, 31): uznanie drugiego. Z kolei „[u]znać Innego” – jak powiada autor *Całości i nieskończoności* – „to dawać. Ale dawać nauczycielowi, mistrzowi, temu, do kogo w wymiarze wysokości mówimy «panie»” (tamże, 75). Właśnie ta „asymetria relacji międzypersonalnej” (tamże, 255) daje podstawę komentarzowi Ricoeura: „Nierówności sytuacji początkowej odpowiada «Wysokość» nauczającego słowa” (*Drogi rozpoznania*, 154).

Tutaj także, podobnie jak u Husserla, wzajemność stanowi problem. Jak to celnie ujmuje Jacek Filek, w Lévinasowskiej optyce, wewnątrz bezpośredniej relacji Ja – inny „nie ma żadnej sprawiedliwości, drugiemu jestem winien wszystko”. Dopiero wraz z trzecim – który narzuca się choćby w związku z osobą samego autora filozoficznego dyskursu na temat asymetrycznej relacji Ja i drugiego – „pojawia się konieczność sprawiedliwości, konieczność porównywania i szacowania, konieczność miary i porządku” (Filek 2006, 31). Sprawiedliwość stanowi w istocie owo porównywanie nieporównywalnych, ich zrównywanie (*Drogi rozpoznania*, 156–157).

W obliczu naszkicowanej tu wyjściowej asymetrii stosunku Ja i drugiego, można inaczej jeszcze wykazać nieodzowną rolę sprawiedliwości w ugruntowaniu wzajemności w przestrzeni relacji „dalekich”, instytucjonalnych. Służy temu konfrontacja nastawienia fenomenologicznego ze stanowiskiem kantyzmu, interpretowanym jako ograniczenie tego pierwszego podejścia (*À l'école de la phénoménologie*, 305–313). Już Husserl w swoich badaniach czyni fundamentalne rozróżnienie pomiędzy konstytucją przyrody, gdzie jedność danej rzeczy utożsamia się z jednością jej przejawów, a konstytucją osoby czy też w ogóle świata duchów, które „nie są jednościami przejawów, lecz jednościami absolutnych powiązań świadomościowych”. Toteż zjawiska jako takie mają „oparcie w osobach i ich przeżyciach, a ich absolutny byt wyprzedza względny byt zjawisk” (Husserl 1974, 423). Tymczasem kantowski punkt widzenia wprowadza pewną korektę do tego ujęcia absolutnego istnienia osób. Dodaje on mianowicie zastrzeżenie, iż owo istnienie drugiego może być określone jedynie od strony praktycznej, poprzez szacunek, wyrażający traktowanie należne osobom właśnie z racji ich etycznego statusu (godności): celów samych w sobie (Kant 2001, 45–46, 51). W konsekwencji „inny jest tym, przeciw komu nie powinienem działać” (*À l'école de la phénoménologie*, 312), gdyż szacunek dlań „stawia granicę dla mojej możliwości działania” (tamże, 310).

W instytucjonalnym kontekście prowadzonych tutaj rozważań trzeba wszelako zapytać, co takiego w drugiej osobie – w każdej osobie – rodzi wymóg owego szacunku: co zrównuje osoby między sobą i ustanawia zarazem porządek normatywny? Poszukiwanym czynnikiem okazuje się człowieczeństwo, które będąc „najwyższym ograniczającym warunkiem wolności czynów każdego człowieka”, jawi się jako „cel obiektywny, który (...) jako prawo powinien stanowić najwyższy ograniczający warunek wszystkich subiektywnych celów” (Kant 2001, 47–48). Tak zdefiniowana idea człowieczeństwa manifestuje cechy abstrakcji i powszechności, a zatem jest rezultatem formalizacji oraz uniwersalizacji zasady wzajemności.

W jaki więc sposób wzajemność, ze spontanicznej życzliwości wobec drugiego w modelowej relacji przyjaźni, czyli w dialogicznej strukturze dążenia etycznego, staje się zasadą? Wymaganą formułą przejściową pomiędzy teleologicznym ujęciem troskliwości (dbałości) o drugiego a deontologicznym wyrażeniem imperatywu szacunku dlań okazuje się tzw. złota reguła (*O sobie samym*, 362–375). W terminach pozytywnego nakazu brzmi ona następująco: „Jak chcecie, żeby ludzie wam czynili, podobnie wy im czyńcie”²¹⁰ (Łk 6, 31). Już sam fakt, iż wzajemność w działaniu staje się tutaj wymaganiem, ujawnia, że tłem dla tego ostatniego jest początkowa asymetria uczestników interakcji, stanowiąca źródło wszelkich jej wynaturzeń, a zwłaszcza groźby przemocy. To właśnie z uwagi na możliwe zło owych wynaturzeń wzajemność przybiera postać nakazu, obowiązku. Natomiast dla skończonej, ograniczonej woli, podlegającej także subiektywnym pobudkom, nakaz realizacji nieograniczonego (powszechnie ważnego) dobra od strony doznaniowej cechuje się przymusem (Kant 2001, 30; *O sobie samym*, 342–343). Nakaz ten nie traci jednakże łączności z „na wskroś afirmatywnym” charakterem troskliwości (przypominającym źródłową afirmację), która jest „ukrytą duszą” nakazu (*O sobie samym*, 367).

Powróćmy do samej formuły „złotej reguły”, prowadzącej od wzajemności spontanicznej – w ramach dbałości – do nakazanej w abstrakcyjnej i uniwersalnej idei człowieczeństwa. Dostrzeżenie tego, jak wy-

²¹⁰ Godna odnotowania jest bliskość tej reguły w jej pozytywnym sformułowaniu względem przykazania miłości bliźniego tak jak siebie samego – przykazania, które daje najjasniejszy wyraz pokrewieństwu troskliwości i normy.

łania się ta ostatnia, pozwoli raz jeszcze potwierdzić nadrzędne miejsce sprawiedliwości. Ricoeur kładzie w tym punkcie nacisk na dwie sprawy. Z jednej strony akcentuje on ciągłość między trzema obecnymi u Kanta sformułowaniami imperatywu kategorycznego, które to formuły wiodą od jedności formy (powszechności), poprzez wielość przedmiotów („materii”, tj. osób jako celów), po całkowitość ich systemu w państwie celów (Kant 2001, 53). Kontynuacja ta pozwala na płaszczyźnie deontologicznej dostrzec odpowiedniość owych sformułowań względem trzech wymiarów teleologicznego dążenia etycznego, które uwzględnia to, co własne, relacje „bliskie” i „dalekie”. Z drugiej strony Ricoeur podkreśla ścieranie się, w łonie drugiej z Kantowskich formuł, unifikującej idei człowieczeństwa i uwielokrotniającej (choć u Kanta nieróżnicującej), równozakresowej idei osoby, wnoszącej w zestaw formuł załączek nieciągłości (*Le Juste* 2, 73; *O sobie samym*, 367–375). Nieciągłość tę wydobywa na światło dzienne porównanie ze „złotą regułą” drugiej postaci Kantowskiego imperatywu: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka” (Kant 2001, 46). Imperatyw kategoryczny można wówczas rozpatrywać tytułem formalizacji tej ostatniej reguły. Operacja taka polegałaby na zastąpieniu „materialnej” wielości podmiotów interakcji (osób), potencjalnie podległych przemocy dominacji, wskutek wyjściowej asymetrii między działającymi i doznającymi²¹¹ – pojęciem człowieczeństwa, które spełnia wymóg uniwersalizacji. Ceną tego posunięcia jest jednak eliminacja czynnika odmienności (inności), cechującego *implicite* wielość osób. W konsekwencji następuje zatarcie początkowej nierówności uczestników współdziałania oraz wynikającej stąd konieczności przywrócenia wzajemności.

Według Ricoeura, aby drugi z Kantowskich nakazów mógł przejawiać swoistość w porównaniu z pierwszym, jego zawartość przedmiotowa („materialna”, dotycząca autoteliczności osób) musi wprowadzać prawdziwą inność, która stałaby u podstaw rozróżnienia implikowanego przez wielość osób: twoja osoba nie utożsamia się z osobą każdego innego. Idea człowieczeństwa, jako koekstensywna, jest zatem także, choć milcząco,

211 Owo panowanie nad drugim jest równoznaczne z traktowaniem go tylko jako środek.

nośnikiem tej inności, poręczanej z kolei przez suponowane tu, różnicujące pojęcie teleologiczne: dóbr ogólnych czy społecznych (*O sobie samym*, 370–372). W tym sensie druga postać imperatywu kategorycznego mówi w sposób sformalizowany o tym samym, o czym popularnie mówi „złota reguła”. Mają one jedno pole zastosowania: sytuację braku międzyludzkiej wzajemności, oraz jedno dążenie: przywrócenia jej dzięki szacunkowi okazywanemu osobom.

Natomiast kwestia sprawiedliwości zaczyna wchodzić w grę, gdy się bierze pod uwagę choćby tylko możliwe „państwo celów”, tj. systematyczny związek całości wszystkich celów: osób jako celów obiektywnych (samych w sobie) i ich celów subiektywnych. Chodzi przy tym o związek oparty na własnym, lecz ogólnie ważnym (zuniwersalizowanym) prawodawstwie każdego z członków. Kantowskie „państwo celów” jest bowiem odpowiednikiem relacji „dalekich”, instytucjonalnych. Dlatego też, jak powiada Ricoeur, wytyczając kierunek naszych dalszych dociekań, „w idei sprawiedliwości według Rawlsa i argumentacji według Habermasa widać w pełni rozwinięte dialogiczne implikacje drugiego imperatywu kategorycznego w postaci wzajemnego szacunku, który są sobie winne osoby” (*Le Juste* 1, 215; Kant 2001, 50, 55).

Tak teleologiczne, jak deontologiczne podejście prowadzi zatem do kluczowej roli sprawiedliwości w relacjach instytucjonalnych. Sprawiedliwość w pierwszym przypadku (teleologii) pojmuje się jako rodzaj poczucia, w drugim zaś (deontologii) – jako zasadę. W rezultacie idea sprawiedliwości okazuje się głównym regulatorem w przestrzeni publicznej, czyli – jak za Arendt utrzymuje francuski hermeneuta – „wszędzie, gdzie ludzie są razem na sposób działania i mowy” (Arendt 2000, 218), a uprzednio względem wszelkich formalnych ustanowień czy form organizacji. Zabezpieczeniem tak pojętego wspólnego życia jawi się z kolei władza rozumiana źródłowo, tzn. uwarunkowana wielością i porozumieniem wola działania i życia razem (tamże, 218–223). Gwarancją jej trwałości są instytucje. To dlatego przekonania religijne, które stanowią potencjalnie konfliktogenne składowe ludzkiego współbycia, na płaszczyźnie „dalekich”, instytucjonalnych stosunków podlegają probierzy idei sprawiedliwości. Zgodnie z poglądem Ricoeura we współczesnej debacie najlepiej ucieleśniają ów sprawdzian teoria sprawiedliwości Rawlsa oraz etyka dyskusji Habermasa.

Przed przystąpieniem do ich porównawczego omówienia, należy wszelako zapytać, czy mamy tu do czynienia z propozycjami, których zamierzenia dadzą się zgoda uzgodnić. Jak pogodzić problem słusznego rozdziału dóbr społecznych z zagadnieniem dyskusji i argumentacji?²¹² Obydwa rozpatrywane projekty okazują się wprawdzie reprezentatywne dla przeciwległych biegunów dylematu istniejącego między uniwersalizmem a kontekstualizmem, jakkolwiek pozostają współzależne: „im bardziej koncepcja sprawiedliwości chce być ściśle proceduralna, tym bardziej zdaje się na etykę argumentacyjną, by rozwiązać konflikty, jakie rodzi” (*O sobie samym*, 475; także 378–396, 474–482). Co więcej, propozycje teoretyczne Rawlsa i Habermasa ujawniają ważne punkty styczne. Albowiem „z jednej strony ustalenie zasad sprawiedliwości (...) jest skutkiem otwartej dyskusji, która może podpadać pod kategorie etyki dyskusji. Z drugiej strony – o czym najchętniej się dyskutuje, jeśli nie o podziałach stwarzających okazje do konfliktów?” (*Le Juste* 2, 276). Zarówno więc wynikająca z pluralizmu współczesnych społeczeństw wielorakość ukonkretnień dóbr społecznych – w tym dóbr związanych z przekonaniami religijnymi – jak i upatrywanie w wymianie dyskusyjnej jedyne remedium na przemoc, przemawiają za komplementarnym traktowaniem obydwu wzmiankowanych stanowisk. Prześledźmy je kolejno, ze specjalnym odniesieniem do kwestii religijnych przekonań.

5.1.B. PAUL RICOEUR WOBEC TEORII SPRAWIEDLIWOŚCI I POLITYCZNEGO LIBERALIZMU WEDŁUG JOHNA RAWLSA

Francuski hermeneuta kładzie zasadniczy akcent na fakt, iż Rawlowska teoria sprawiedliwości jako bezstronności (ang. *fairness*) jest zoriento-

²¹² Dość wspomnieć, że sam Ricoeur przywołuje obydwie koncepcje na odmiennych etapach wypracowywania swojego projektu „małej etyki”. Stanowisko Rawlsa pojawia się w okolicznościach przejścia od przedkrytycznego poczucia sprawiedliwości, dochodzącego do głosu w dążeniu do dobrego życia w instytucjonalnych ramach, do wyłanianych czysto proceduralnie i powszechnie akceptowalnych zasad sprawiedliwości, a więc formuł krytycznie przetestowanych i normatywnych. Natomiast etyczno-dyskursywne ujęcie Habermasa znajduje swoje miejsce w toku rozważań zorientowanych odwrotnie do zabiegów uniwersalizacji dążenia etycznego: tam, gdzie wchodzi w grę osadzenie abstrakcyjnych norm w kontekście konkretnej historycznej wspólnoty (*O sobie samym*, 380–393, 465–480).

wana opozycyjnie wobec podejścia teleologicznego. Teoria ta stanowi współczesne, czysto proceduralne rozwinięcie Kantowskiego formalizmu i deontologii, jakkolwiek jest pozbawiona transcendentальной podstawy. Łączy ona kontraktualizm z indywidualizmem, wywodząc zasady sprawiedliwości z bezstronnej procedury, zastosowanej w ramach fikcyjnej umowy społecznej. Tym samym nie angażuje się tutaj żadnych rzekomo obiektywnych kryteriów tego, co sprawiedliwe, co ma pozwolić na uniknięcie określonych założeń dotyczących pojmowania dobra. W związku z tak zdefiniowanym projektem jego analizie u autora *Le Juste* stale towarzyszy pytanie o możliwość czysto proceduralnej teorii sprawiedliwości (*O sobie samym*, 380–396; *Le Juste* 1, 71–108; *Lectures* 1, 196–216; Wonicki 2006, 303–304; Drwięga 2012, 115–127). Za tym pytaniem kryje się również kwestia umiejscowienia czynnika przekonaniowego w tego typu intelektualnym przedsięwzięciu.

W jaki więc sposób w obrębie pluralistycznego, dobrze urządzonego społeczeństwa²¹³ kwestie przekonań religijnych wchodzą w obręb rozważań dotyczących wyboru zasad sprawiedliwości? W koncepcji takiej jak Rawlsowska, gdzie daje się pierwszeństwo słuszności (ang. *fairness*) przed dobrem, religijne przekonania, będące źródłem całościowego, uwikłanego teleologicznie poglądu na świat, sytuują się konsekwentnie w relacji podporządkowania względem zasad sprawiedliwego urzędowania społecznego. W porządku wyvodu należy przeto również wyjść od owych zasad. Ricoeur ogniskuje przedstawienie tej części problematyki *Teorii sprawiedliwości* wokół trzech zagadnień: 1) czynników gwarantujących bezstronność sytuacji wyboru zasad sprawiedliwości, 2) treści owych zasad oraz 3) argumentacji, która przemawia na rzecz ich preferowania przed innymi możliwymi do przyjęcia.

²¹³ Dobrze urządzone społeczeństwo to idea rozwinięta w *Teorii sprawiedliwości* i *Liberalizmie politycznym* Rawlsa (Rawls 1994, 617–627; Rawls 1998, 73–79). Zakłada ona trzy sprawy: uznawanie przez wszystkich członków takiego społeczeństwa tych samych zasad sprawiedliwości i wiedzę o tym fakcie, lojalność wobec tych zasad ze strony podstawowych instytucji politycznych i społecznych oraz publiczną wiedzę o tym fakcie, jak również obywatelskie poczucie sprawiedliwości, tj. generalne podporządkowywanie się obywateli instytucjom uznawanym za sprawiedliwe. Nie możemy tu dalej rozwijać tych spraw.

Jak wiadomo, rękomią bezstronności decyzyjnego uprzywilejowania Rawlowskich zasad sprawiedliwości jawi się myślowa fikcja hipotetycznej sytuacji pierwotnej, w której zawiera się umowę co do wytycznych regulujących wspólne bycie członków społeczeństwa. Istotnym jej komponentem jest tzw. zasłona niewiedzy, mająca na celu wykluczenie wszelkich przypadkowych okoliczności, mogących determinować wybór (Rawls 1994, 167–198). Sprawia ona, iż osoby uczestniczące w społecznym kontrakcie „nie znają swego miejsca w społeczeństwie, swej pozycji klasowej czy statusu społecznego; nie wiedzą też, jakimi naturalnymi dyspozycjami i uzdolnieniami obdarzył je los”. Ponadto nie znają również „swej koncepcji dobra, szczegółów swego planu życiowego, ani nawet specyficznych cech własnej psychiki (...)”. Co więcej (...) stronom nie są znane szczegóły dotyczące ich własnego społeczeństwa”. Krótko mówiąc: brakuje im informacji, które mogłyby się przyczynić do stronniczości podejmowanej decyzji. Wiedzą natomiast, że istnieją normalne warunki umożliwiające i wymuszające ludzką współpracę, a także znają „ogólne fakty dotyczące ludzkiej społeczności”, czyli rozumieją „sprawy polityki i zasady ekonomii; znają podstawy społecznej organizacji i prawa psychologii człowieka” (tamże, 191). Strony umowy dysponują też odpowiednią wiedzą na temat konkurencyjnych zasad sprawiedliwości i argumentów za nimi stojących. Jako racjonalne jednostki, kierują się jakąś koncepcją dobra i posiadają wiedzę o tej swojej zdolności, chociaż nie znają samej preferowanej przez siebie koncepcji tego, co dobre. Wiedzą natomiast o swojej potrzebie tzw. pierwotnych dóbr społecznych, tj. tych z założenia poświadczanych przez każdą racjonalną jednostkę, jak np.: prawa, wolności, władza, możliwości, dochód, bogactwo, poczucie własnej wartości (tamże, 24–26, 89, 132–133, 198–201; Rawls 1998, 52–53, 159, 412–416; Swift 2010, 31–32). Pierwotną sytuację społecznego kontraktu współtworzą także czynniki publiczności informacji oraz stabilności kontraktu, czyli jego obowiązywalność w dowolnych warunkach rzeczywistych.

Jakie następstwa dla ujęcia przekonań religijnych ma hipotetyczna „zasłona niewiedzy”, poręczająca bezstronność wyboru? Skoro stronom pozostają nieznanne określone koncepcje dobra, tzn. konkretne cele, obiekty przywiązania i lojalności reprezentowanych przez nie osób, to w parze z tym idzie nieznanostwo „poglądu na temat relacji, jaka wiąże

je [tj. reprezentowane osoby – przyp. R.G.] ze światem – poglądu religijnego, filozoficznego lub moralnego, przez odniesienie do którego pojmują one te cele i lojalności” (Rawls 1998, 416). Ponieważ jednak „strony znają ogólną strukturę planów życia racjonalnych osób (...), a stąd główne elementy zawarte w koncepcji dobra” (tamże), można wnioskować, iż wiedzą one, że w pluralistycznym społeczeństwie są obywatele, dla których religia stanowi ważny czynnik motywacyjny ich życiowych przedsięwzięć, oraz że odgrywa ona złożoną rolę w życiu politycznym i społecznym, stojąc u początku zarówno doniosłych dla życia wartości, jak i przesądów czy agresji. Biorąc to pod uwagę, można stwierdzić, że strony fikcyjnej umowy powinny uznać w religii istotną wartość obywatelską w ustroju liberalno-demokratycznym, wartość, której wyrażania nie należy ograniczać do sfery prywatnej. Ponadto winny one przyznać, że tolerancja religijna nie pociąga za sobą sekularyzacji społeczeństwa, lecz dopuszczalna jest wielość postaw wobec religii, a także instytucjonalnych regulacji stosunku Kościoł – państwo. Nie mogą również *a priori* wykluczyć szczególnej skuteczności religijnych przekonań i instytucji w promocji cnót obywatelskich²¹⁴ (Dańkowski 2013, 46–47).

Przejdźmy obecnie do drugiego z osiowych zagadnień: treści zasad, które zdaniem Rawlsa zostałyby wybrane w sytuacji pierwotnej: za „zasłoną niewiedzy”. Ogólnie rzecz biorąc, przyjmuje się, że chodzi tutaj o zasady sprawiedliwego (słusznego, czyli bezstronnego) podziału dóbr społecznych. Suponuje się tu problematyczność dokonywanego rozdziału i wskazuje pośrednio na konfliktowo-ugodowy charakter społeczeństwa. Znaczący jest przy tym ustalony porządek owych zasad (Rawls 1994, 17–23, 86–93; *O sobie samym*, 385–390; *Le Juste* 1, 82–86). Brzmiały one następująco:

- 1) Każda osoba winna mieć równe prawo do jak najszerszego całociowego systemu równych podstawowych wolności, dającego się pogodzić z podobnym systemem dla wszystkich; 2) [zasada dyferencji –

²¹⁴ Takie wykluczenie byłoby równoznaczne z przyjęciem rozległego poglądu antyreligijnego. Do rozróżnienia pomiędzy polityczną koncepcją sprawiedliwości a tzw. rozległymi (ang. *comprehensive*) doktrynami czy poglądami powróćmy w dalszych rozważaniach (Rawls 1998, 43–45, 103–111).

przyp. R.G.] Nierówności społeczne i ekonomiczne mają być tak ułożone, a) aby były z największą korzyścią dla najbardziej upośledzonych, pozostając w zgodzie z zasadą sprawiedliwego oszczędzania; i jednocześnie, b) aby były związane z dostępnością urzędów i stanowisk dla wszystkich, w warunkach autentycznej równości szans. (Rawls 1994, 414–415; także 87)

Zasady te są przez autora *Teorii sprawiedliwości* uporządkowane leksykalnie (linearnie), tzn., że wyższy priorytet ma ta (mają te), która poprzedza (które poprzedzają) w tym porządku następną, a następna nie wchodzi w grę, dopóki nie uczyni się zadość poprzedniej (poprzednim)²¹⁵. W praktyce oznacza to, iż „odstępstw od instytucji równej wolności, wymaganej przez pierwszą zasadę, nie można usprawiedliwić ani skompensować zwiększeniem społecznych i ekonomicznych korzyści. Dystrybucja bogactwa i dochodu oraz hierarchie władzy muszą być w zgodzie tak z równymi wolnościami obywatelskimi, jak i z równością możliwości” (tamże, 88; także 63–67, 210–211).

Z punktu widzenia religijnych przekonań szczególne znaczenie posiada pierwsza z zasad. Dostarcza ona gwarancji równych wolności obywatelskich, w odróżnieniu od drugiej, która reguluje społeczne i ekonomiczne nierówności. Do tych poręczanych przez pierwszą zasadę wolności należą m.in.: wolność polityczna (uczestnictwa w wyborach, piastowania urzędów), wypowiedzi, stowarzyszeń, sumienia i myślenia, wolność osobista wraz z prawem własności itp. Na przykład prawnie określona wolność sumienia polegałaby na tym, że jednostki „mogą swobodnie realizować swoje zainteresowania moralne, filozoficzne bądź religijne, bez ograniczeń prawnych, które wymagałyby od nich angażowania się lub nieangażowania w jakąś określoną formę praktyki religijnej czy innej”, przy czym „inni ludzie mają prawny obowiązek nieingerowania w to” (tamże, 276–277). Zakłada się tutaj, że strony społecznej umowy mają pewne

²¹⁵ Godne uwagi jest wszelako odwrócenie przez Rawlsa porządku leksykalnego w prezentacji składowych drugiej zasady sprawiedliwości, gdyż autentyczna równość szans poprzedza zasadę różnicy (Swift 2010, 33). Ricoeur jednakowoż dostrzega w tym punkcie ciągłość porządku leksykalnego (*O sobie samym*, 389).

moralne bądź religijne interesy lub zobowiązania, które chcą możliwie najlepiej chronić, i że o tym wiedzą. Natomiast w sytuacji pierwotnej „nie wiedzą one, jakie są ich przekonania religijne czy moralne, ani jaka jest konkretna treść ich zobowiązań moralnych czy religijnych, tak jak je rozumieją. (...) Dalej (...) nie wiedzą, jaka jest pozycja ich przekonań religijnych i moralnych w społeczeństwie, na przykład czy są one w większości czy w mniejszości” (tamże, 281). Zważywszy na to wszystko, wybrałyby one, według Rawlsa, właśnie zasadę równej wolności sumienia. Podobne racje przemawiają także na rzecz równej wolności myśli i przekonań, praktyk religijnych czy też wolności moralnej. Władza państwowa ma natomiast zapewniać warunki ich realizacji²¹⁶. Następstwem zasad sprawiedliwości przyjętych za „zasłoną niewiedzy” jawi się zatem wymóg tolerancji, której szczególnym przypadkiem jest tolerancja religijna. Odstępstwo od niej może wystąpić jedynie w celu zachowania samej równej wolności oraz stabilności opartych na niej sprawiedliwych instytucji (tamże, 280–302; Rawls 1998, 407–408, 416–421)²¹⁷. Druga zasada sprawiedliwości jest z kolei wymierzona nade wszystko przeciwko utylitaryzmowi z otwartą przezeń możliwością poświęcenia mniejszości, wskutek rachunku nastawionego na maksymalizację dobra większości (*O sobie samym*, 389–390).

Przedstawienie teorii Rawlsa kończy Ricoeur rekonstrukcją argumentacji, która przemawia na rzecz preferowania scharakteryzowanych właśnie zasad bezstronnego urzędnika instytucji (tamże, 390–391; *Le Juste* 1, 87–88; Rawls 1994, 211–219). Przytoczone uzasadnienie wykorzystuje

²¹⁶ Tym samym, z perspektywy sprawiedliwości jako bezstronności, wyklucza się ideę państwa laickiego o nieograniczonych kompetencjach. Co więcej, jedyną dopuszczalną okolicznością ograniczenia podstawowych wolności jest wzgląd na porządek i bezpieczeństwo publiczne, które *de facto* chronią interesy reprezentatywnego równego obywatela, bo warunkują wolność wszystkich i osiąganie przez nich indywidualnych celów. W tym wypadku zagrożenie dla ładu publicznego, a więc dla samej wolności, musi być ponadto rozsądnie uznane za pewne na podstawie powszechnie przyjętych form argumentacji (Rawls 1994, 290–293).

²¹⁷ W *Liberalizmie politycznym* uzasadnienie równej wolności sumienia zasadza się na koncepcji osób jako zdolnych do kooperacji członków społeczeństwa, tzn. definiowanych przez dwie władze moralne: zdolność posiadania poczucia słuszności i sprawiedliwości (rozumność) i zdolność posiadania jakiejś koncepcji dobra (racjonalność) (Rawls 1998, 405–406).

teorię decyzji podejmowanej w sytuacji niepewności, odwołując się do tzw. reguły maksimum (łac. *maximum minimorum* – maksymalizacji minimalnego udziału). Ta ostatnia reguła implikuje opowiedzenie się za układem, który byłby optymalny z punktu widzenia najgorszych przewidywalnych jego konsekwencji dla wszystkich uczestników, czyli bez poświęcania kogokolwiek.

W odniesieniu do tak zarysowanej teorii sprawiedliwości francuski hermeneuta zauważa, iż nie wypowiada ona dość jasno wszystkich swoich założeń (*O sobie samym*, 391–396; *Le Juste* 1, 88–97; *Lectures* 1, 217–231). Pod osłoną czystej proceduralności kryje się bowiem, jak to przyznaje sam autor *Teorii sprawiedliwości*, swoiste przedrozumienie sprawiedliwości i niesprawiedliwości; przedrozumienie, które pozwala na definiowanie oraz interpretację zasad sprawiedliwości uprzednie w stosunku do dowiedzenia ich pierwszeństwa w pierwotnej sytuacji wyboru. Oznacza to, że projekt Rawlsa nie cechuje się niezależnością, lecz stanowi rodzaj formalizacji poczucia sprawiedliwości, które zresztą nieustannie suponuje, pretendując tym samym do statusu „refleksyjnej równowagi” (ang. *reflective equilibrium*) między teorią a rozważnymi przekonaniami. Przekonania stają się rozważne w efekcie poddania ich próbie argumentacji, będącej ich stopniową racjonalizacją, przypominającą w zastosowaniu Kantowskie kryterium uniwersalizacji maksym działania. Na tej drodze następuje wzajemne dostosowywanie się teorii i przekonań (Rawls 1994, 70–75). Formalizacja z kolei prowadzi w zamierzeniu do uchylenia perspektywy teleologicznej i przyjęcia optyki deontologii. W tej optyce kontrakt społeczny okazuje się instytucjonalnym odpowiednikiem zarówno autonomii jednostek, jak i autotelicznej pozycji osoby w bliskich relacjach interpersonalnych.

Tymczasem, jak dowodzi Ricoeur, idea bezstronności (albo słuszności – fr. *équité*, ang. *fairness*), stanowiąca transcendentálny warunek dalszych proceduralnych rozwinięć, odsyła do równości partnerów stojących w obliczu wymagań rozumnego wyboru, co pociąga za sobą szacunek do drugiego. A równość wyraża poczucie sprawiedliwości w sensie Arystotelesowskiej *isotes*, a więc nacechowane teleologicznie (*Le Juste* 1, 91; *O sobie samym*, 334–336; Arystoteles 2008, 168–169; 1129a–b; Rawls 1994, 684–692). Co więcej, antyutylitarystyczne nastawienie Rawlsa, docho-

dzące do głosu w argumentie maksyminu, czyni z tego ostatniego argumentu kryptoetyczny. Zakłada się w nim bowiem to samo poczucie sprawiedliwości, które wypowiada „złota reguła”, a które nie pozwala traktować osób tylko jako środków do celu, stosownie do drugiej formuły imperatywu kategorycznego u Kanta²¹⁸ (*Le Juste* 1, 91–93; *O sobie samym*, 415–416). Wydobywając na jaw znamiona uwikłania proceduralnej teorii sprawiedliwości w założenia dotyczące dobra²¹⁹, Ricoeur usiłuje pokazać obecność czynnika przekonaniowego w tych założeniach, które są ściśle powiązane z rzekomo intuicyjnym poczuciem sprawiedliwości. A owe milcząco przyjmowane przekonania nie są wyrazem jakiejś intuicji, lecz wynikiem długiego procesu kształcenia na bazie tradycji: zarówno żydowskiej i chrześcijańskiej, jak i greckiej i rzymskiej. Niemniej jednak, aby można było je uznać za rozważne, wymagają one ciągłego otwarcia na krytykę, która urzeczywistnia się w konfrontacji z innością. Możliwości takiego krytycznego ścierania się dostarcza sam charakter pluralistycznego społeczeństwa, otwartego na rozliczne sposoby instytucjonalnego urządzenia go (*Le Juste* 1, 93–97).

Tak przedstawiają się kluczowe punkty komentarza Ricoeura do proceduralnej teorii sprawiedliwości. Są one istotne dla dalszych uściśleń roli przekonań religijnych w pluralistycznym, sprawiedliwie urządzonym społeczeństwie. Poczynione spostrzeżenia prowadzą m.in. do wniosku, że studiowane przekonania kształtują w procesie historycznym etyczne poczucie sprawiedliwości. Na mocy zaś sprawiedliwości, pojętej jako bezstronność, gwarantowana jest wszystkim obywatelom równa wolność religijna, w zgodzie z ideą tolerancji. Dzieje się tak z tytułu przynależnych im „pierwotnych dóbr społecznych”.

Żywa debata wokół stanowiska Rawlsa, która miała wiele odsłon obok streszczonych właśnie zastrzeżeń Ricoeura, sprawiła, iż z czasem sam autor dostrzegł słabe strony własnych poglądów. Okazało się m.in., że

²¹⁸ Według Ricoeura Rawls, poprzez przyjęcie za „zasłoną niewiedzy” faktu, że ludzie mają pewne własne interesy – jakkolwiek nie są nimi wzajemnie zainteresowani – jest bliższy „złotej regule” niż czystemu formalizmowi myśliciela z Królewca (Rawls 1994, 198–202).

²¹⁹ Niektóre z nich artykułuje wprost koncepcja tzw. pierwotnych dóbr społecznych (Rawls 1994, 89, 129–137; *Le Juste* 1, 102–103).

komentowana teoria, pozbawiona odpowiednich ograniczeń jej zastosowania, nie pozwalała odpowiedzieć choćby na pytanie o to, „jakie najważniejsze przekonania czyniłyby zadość warunkom refleksyjnej równowagi” (tamże, 117). Autokrytyka²²⁰ autora *Teorii sprawiedliwości* poszła zresztą jeszcze dalej. Samą ideę społeczeństwa dobrze urządzonego w oparciu o sprawiedliwość jako bezstronność uznał on za nierealistyczną (Rawls 1998, 8). Wśród racji przemawiających za dokonanymi przez amerykańskiego myśliciela modyfikacjami on sam wymienia nade wszystko fakt rozumnego pluralizmu (tamże, 6–25, 40–47, 102–III, 208, 245–247; *Le Juste* 1, 112–120; Drwięga 2012, 128–133; Mirocha 2013). Precyzacja znaczenia tego faktu wymaga wprowadzenia pewnych rozróżnień. Na czoło wysuwa się podział na koncepcje polityczne oraz poglądy czy doktryny rozległe²²¹ (lub całościowe – ang. *comprehensive*), nazywane również „metafizycznymi”. W tym nowym ujęciu sprawiedliwość należy do teorii politycznych, czyli o węższym zasięgu, obejmującym tylko pewien typ społeczeństw, a mianowicie konstytucyjne czy liberalne demokracje. Jako taka, w zamierzeniu nie opiera się ona już na szerszej podstawie, tzn. nie przedkłada żadnego szczególnego zapatrywania metafizycznego bądź epistemologicznego, wyjąwszy jej własne implikacje. Natomiast rozumne²²² rozległe doktryny, związane z „kulturą podłoża”, tj. społecznej, a nie politycznej sfery obywatelskiego społeczeństwa, „wyrażają poglądy na świat i na nasze współżycie ze sobą, w kilka osób i w zbiorowości, jako na

²²⁰ Niektóre zewnętrzne krytyki dzieła Rawlsa, jak choćby ta ze strony komunitarysty Michaela Walzera, który z różnorodności społecznych dóbr do podziału wnosi o konieczności każdorazowo odmiennego definiowania sprawiedliwości w zależności od konkretnej sfery jej aplikacji (spośród wielu współzawodniczących, jak np.: przynależność, bezpieczeństwo, opieka społeczna, handel, urzędy, wykształcenie, władza polityczna itp.), uwypuklają trudności podobne do tych odnotowanych przez samego autora (*Le Juste* 1, 110–III; *O sobie samym*, 417–418). Bliższe ich omówienie przekracza jednak ramy tej pracy.

²²¹ Pojęcie to całkiem ściśle pokrywa się z Ricoeurowską koncepcją przekonań (*O sobie samym*, 479–480).

²²² W pluralistycznym społeczeństwie dochodzą do głosu także doktryny nierozumne, tych jednakowoż nie dotyczy rozpatrywany przez Rawlsa fakt rozumnego pluralizmu. Najogólniej rzecz biorąc, można powiedzieć, że w liberalizmie politycznym za rozumne uchodzą te doktryny, które nie odrzucają zasadniczych elementów ustroju demokratycznego.

pewną całość”. Zdają więc sprawę „z głównych religijnych, filozoficznych i moralnych aspektów ludzkiego życia w sposób konsekwentny i spójny” (Rawls 1998, 102–103; także 45). O ile zatem już *Teoria sprawiedliwości* postulowała oddzielenie deontologii od teleologii, stawiając słusność przed dobrem, o tyle teraz sam ów ustalony priorytet staje się jaśniejszy w świetle nadmienionego rozróżnienia: słusność ma za dziedzinę liberalnej demokracji, zaś dobro jest sprawą rozległych doktryn.

Dysponując już poczynionymi uściśleniami, można powrócić do zagadnienia rozumnego pluralizmu. Najpierw jest on faktem, który historycznie przyczynił się do utrwalenia idei tolerancji – początkowo pojmowanej całościowo, a dopiero potem czysto politycznie – jako wartości wyższej rangi niż różniące ludzi rozległe przekonania religijne, filozoficzne czy moralne. Jego znaczenie polega na tym, iż wskazuje on na możliwość istnienia w demokratycznie urządzonym społeczeństwie obywatelskim rozumnej niezgody w rzeczach istotnych. Wynika ona ze źródeł, które Rawls nazywa „ciężarami sądu”²²³, a ma swoje następstwa w postulatcie, „byśmy uznali praktyczną niemożność osiągnięcia rozumnego i wykonalnego porozumienia politycznego co do sądów na temat prawdziwości rozległych doktryn, zwłaszcza porozumienia mogącego służyć politycznemu celowi, powiedzmy, osiągnięcia pokoju i zgody w społeczeństwie, które cechuje zróżnicowanie religijne i filozoficzne” (tamże, 108–109; także 97–102).

To w tym kontekście i w łączności z problematyką stabilności reżimu demokratycznego pojawia się pytanie o możliwość rozumnego pluralizmu rozległych doktryn. Autor *Liberalizmu politycznego* formułuje je następująco:

Jak to jest możliwe, że trwać może stabilne i sprawiedliwe społeczeństwo wolnych i równych obywateli, których głęboko dzielą rozumne, lecz nie dające się pogodzić doktryny religijne, filozoficzne i moralne? (...) Jak to jest możliwe, że głęboko przeciwstawne, choć rozumne rozległe doktryny mogą ze sobą współżyć i wszystkie afirmować polityczną koncepcję reżimu konstytucyjnego? (tamże, 9)

²²³ Generalnie ujmując tę kwestię, przyjmuje się, że chodzi tu o zespół czynników sprzyjających interpretacyjnym rozbieżnościom między ludźmi w sądach na temat życia we wspólnocie politycznej (Rawls 1998, 99).

I gdzie indziej jeszcze bardziej radykalnie: „Jak możliwa jest – jeśli jest – dla wierzących, a także dla niereligijnych (świeckich), akceptacja ustroju konstytucyjnego, nawet jeśli ich nadrzędne doktryny mają się w nim źle, a niekiedy nawet upadają?”. A zatem: „Jak jest możliwe, by wyznawcy nadrzędnych doktryn, religijnych i niereligijnych, a zwłaszcza doktryn opartych na autorytecie religijnym w rodzaju Kościoła czy Biblii, wyznawali także polityczną rozsądną koncepcję sprawiedliwości, wspierającą demokratyczne społeczeństwo konstytucyjne?” (Rawls 2001, 212, 255). Właśnie nieobecność takich pytań czyniła nierealistyczną pierwotną wersję teorii sprawiedliwości, która to wersja miała *de facto* status nadrzędnej (rozległej) doktryny. Pytania owe prowadzą, poprzez zagadnienie stabilności liberalnych demokracji oraz ideę częściowego (ang. *overlapping*) konsensu, do zarysowania miejsca religijnych przekonań w pluralistycznym społeczeństwie.

Wedle tak zmodyfikowanego stanowiska Rawlsa koniecznymi warunkami realizmu i stabilności²²⁴ dobrze urządzonego, czyli kierującego się wspólnie podzielaną koncepcją sprawiedliwości, społeczeństwa demokratycznego są: częściowy (ang. *overlapping*, fr. *par recoupement*) konsens rozumnych rozległych doktryn oraz niepopularność całościowych doktryn nierozumnych (Rawls 1998, 77–79, 109–111, 203–207). W swoim komentarzu do Rawlsa Ricoeur przeciwstawia negatywny wydzźwięk faktu pluralizmu i związanej z nim idei tolerancji częściowemu konsensowi, w którym upatruje bardziej pozytywnego związku między proceduralnym poziomem skuteczności reguły sprawiedliwości a substancjalnym tłem przekonań, wyznawanych w nowoczesnych społeczeństwach²²⁵ (*Le Juste* 1, 113–120; Rawls 1998, 45–47, 194–243). Tolerancja bowiem wpisuje się

²²⁴ Zagadnienie stabilności zawiera w sobie dwie kwestie: nabywania przez obywateli poczucia sprawiedliwości w toku życia w sprawiedliwych instytucjach oraz statusu politycznej koncepcji sprawiedliwości jako ośrodka częściowego konsensu rozumnych rozległych doktryn, w obliczu faktu rozumnego pluralizmu.

²²⁵ Ricoeurowi znane są główne idee zrewidowanego stanowiska Rawlsa na podstawie artykułów tegoż z lat osiemdziesiątych (*Le Juste* 1, 99–100, 110, 113–117). W prezentacji dorobku amerykańskiego filozofa przez francuskiego hermeneutę brakuje natomiast odniesień do późniejszych dzieł, jak *Liberalizm polityczny* (1993) czy też *Prawo ludów* wraz z esejem *O idei publicznego rozumu raz jeszcze* (1999), do których to prac odwołuję się dla uściślenia wywodu.

raczej w strategię unikania sporów i zapewnienia wolności dla rozmaitego wyrażania się w życiu osobistym i wspólnotowym. Konsens natomiast bazuje na zakładzie, iż podtrzymujące różne przekonania, a zarazem ścierające się między sobą rozległe doktryny, mogą dostarczać motywacji czy uzasadnień dla minimalnego zbioru przeświadczeń, które przyczyniają się do osiągnięcia refleksyjnej równowagi. Tylko owe całościowe (ang. *comprehensive*) poglądy – i to wbrew ich przeciwstawności – są w stanie dać wspólne ugruntowanie specyficznym wartościom stabilnej demokracji, zapewniając im żywotność i trwałość, jakkolwiek te ostatnie pozostają w swej treści niezależne od tak dopuszczanej szerszej podstawy. Dzieje się tak dlatego, że „w częściowym konsensie (...) akceptacja (...) politycznej koncepcji nie jest kompromisem między wyznającymi odmienne poglądy, lecz opiera się na całości racji określonych w obrębie rozległej doktryny, którą wyznaje dany obywatel” (Rawls 1998, 241; także 212). Jednocześnie zaś „korzenie obywatelskiej wierności tkwią właśnie w nadrzędnych doktrynach, zarówno religijnych, jak i niereligijnych”. Stąd poprzez konsens „wierność obywateli demokratycznemu ideałowi publicznego rozumu zostaje umocniona z dobrych powodów”²²⁶ (Rawls 2001, 218), czyli nieprzypadkowo. Współdziałanie na rzecz politycznej koncepcji sprawiedliwości ze strony odmiennych „metafizycznych” (substancjalnych) zapatrywań na dobro przyczynia się zatem do umocnienia trwałego przyłgnięcia do zasad sprawiedliwości. Jako jego następstwo jawi się także swoiste pojmowanie dobra w ramach częściowego konsensu: takie mianowicie, aby spełniało wymóg pierwszeństwa słuszności²²⁷.

²²⁶ Chociaż niniejszy cytat odnosi się do szerokiego ujęcia publicznej kultury politycznej, co wiąże się z zastosowaniem tzw. klauzuli, to wymieniane tam racje przystają również do idei częściowego konsensu. „Klauzula” bazuje na odróżnieniu publicznej kultury politycznej i publicznego rozumu od „kultury podłoża”, właściwej dla kościołów, wszelkiego rodzaju stowarzyszeń i instytucji edukacyjnych. Wymaga ona, aby w przypadku włączania rozsądnych nadrzędnych doktryn religijnych i niereligijnych do publicznej dyskusji politycznej prezentować równoległe odpowiednie racje polityczne, a nie tylko te wypływające z nadrzędnych doktryn (Rawls 2001, 216–222).

²²⁷ Sprawiedliwość jako bezstronność okazuje się nie neutralna proceduralnie, lecz obejmuje pięć idei dobra: dobro racjonalności, dobra pierwotne, dopuszczalne rozległe (całościowe) koncepcje dobra, dobro cnót politycznych (ideał dobrego obywatela demokracji konstytucyjnej), dobro społeczeństwa politycznego dobrze

Z kolei rozumny charakter przyłgnięcia do reguł sprawiedliwości wyklucza u obywateli uciekanie się do władzy państwowej w celu ustanowienia przewagi własnej nadrzędnej doktryny (tamże, 214; Rawls 1998, 105–106, 200).

Trzeba nam jeszcze z całą mocą podkreślić konsekwencje częściowego konsensu rozległych doktryn dla kwestii prawdziwości tych ostatnich. Otóż, ześrodkowanie stopniowo wypracowywanego konsensu wokół politycznej, konstruktywistycznej koncepcji sprawiedliwości może się spotkać z zarzutem o indyferentyzm albo sceptycyzm w stosunku do prawdy osiągniętego w ten sposób porozumienia. Rozważmy rzecz, biorąc pod uwagę przypadek, w którym to odmienne przekonania religijne afirmują pewną jednoczącą koncepcję polityczną. W idei częściowego konsensu przyjmuje się, iż nie jest możliwe „w pełni i publicznie dowieść prawdziwości przekonań religijnych za pomocą rozumu” (Rawls 1998, 219). Nie oznacza to wszelako zaprzeczenia ich prawdziwości, lecz jej publiczną nierozstrzygalność ze względu na brak odpowiedniej uzgodnionej podstawy uzasadniania. W rezultacie w przestrzeni publicznej nie występuje ani potwierdzanie, ani zaprzeczanie jakimkolwiek całościowym poglądom wierzących obywateli, jak również powiązanim z nimi teoriom prawdy bądź statusom wartości. Natomiast sami obywatele wyznający jakieś rozległe doktryny religijne okazują poparcie wspólnie podzielanej koncepcji politycznej z punktu widzenia tychże własnych doktryn. Uznają więc tę koncepcję czy to za prawdziwą, czy to za rozsądną, stosownie do żywionych poglądów. Wierzący opowiadają się zatem za wspólnymi zasadami sprawiedliwego urządzenia społecznego, wychodząc od swoistych dla każdego, religijnych racji, a równocześnie nie głosząc publicznie ze swej całościowej doktryny „niczego ponad to, co jest potrzebne czy przydatne do politycznego celu, jakim jest konsens” (tamże; także 147, 187–191, 212, 215–225; Dańkowski 2013, 54–58).

Fakt rozsądnego pluralizmu wskazuje przeto na ideę rozsądnosci, a nie prawdy, jako tę, która umożliwia częściowy konsens rozległych poglądów. Urzeczywistnia się on wokół wartości politycznych, takich jak

urządzonego. Ma być ona natomiast neutralna teleologicznie w sensie nefaworyzowania żadnej rozległej doktryny (Rawls 1998, 244–292).

podstawowe prawa i wolności obywatelskie, które przeważają wobec innych, potencjalnie konfliktogennych, w określaniu warunków sprawiedliwego współdziałania wolnych i równych członków liberalnego społeczeństwa. Niemniej jednak, przy stopniowej redukcji poważnych konfliktów, między wartościami politycznymi a innymi zachodzi relacja przystawania. Powyższe obserwacje potwierdzają raz jeszcze, że częściowy konsens nie utożsamia się z politycznym kompromisem, gdyż uwzględnia całość racji rozległych doktryn, choć te pozostają w indywidualnie dookreślonych stosunkach do koncepcji sprawiedliwości, która stanowi ośrodek porozumienia. Za przykład tak pojmowanego częściowego konsensu może tu służyć poparcie udzielane koncepcji politycznej przez następujące trzy całościowe poglądy: doktrynę religijną, łączącą tolerancję z inherentnym rozumieniem wiary; filozoficzny liberalizm na modłę Kanta czy Johna Stuarta Milla, wywodzący sprawiedliwość pojętą jako równość z ogólnego światopoglądu; oraz koncepcję polityczną, która jest samowystarczalna w wyrażaniu właściwych sobie wartości (Rawls 1998, 241–242; *Le Juste* 1, 120).

Zapożyczając u Rawlsa ideę częściowego konsensu, Ricoeur akcentuje jego wagę dla jakości publicznej dyskusji i widzi w nim czynnik, który uskutecznia krzyżowanie się, w obrębie świeckiej przestrzeni, wielorakiej spuścizny kulturowej: judeochrześcijańskiej, grecko-rzymskiej, odrodzeniowej, oświeceniowej i dziewiętnastowiecznej. Ponadto realizuje on wymianę między przekonaniowym podłożem o powolnej ewolucji, bliskim choćby trwałym zasadom sprawiedliwości, a pierwszoplanowymi przekonaniami, które zmieniają się szybciej (*Lectures* 1, 190–192). Z kolei kontekst, który ukonkretnia filozofowanie, a mianowicie fakt rozumnego pluralizmu, prowadzi francuskiego myśliciela do stwierdzenia równorzędności filozofii praktycznej i teoretycznej, regulowanych odpowiednio ideami sprawiedliwości i prawdy. Jakkolwiek każda z tych idei dominuje we własnym obszarze obowiązywalności, to jednocześnie implikują się one wzajemnie²²⁸ (*Le Juste* 2, 69–83). Dla sprawy

²²⁸ Ricoeur ukazuje najpierw, że sprawiedliwość może być ustanawiana niezależnie od prawdy, jak o tym świadczy omówione stanowisko Rawlsa (Rawls 1998, 147, 187–191, 216–220), a następnie przedstawia prawdziwościowe implikacje

przekonań religijnych oznacza to z jednej strony oddzielne traktowanie ich aspektów poznawczo-interpretacyjnych i związanych z nimi aspektów etyczno-politycznych, a z drugiej – uwydatnianie ich współzależności.

5.1.C. HERMENEUTYCZNA APLIKACJA ETYKI DYKUSJI
JÜRGENA HABERMASA A SPOJRZENIE NA RELIGIĘ
W SPOŁECZEŃSTWACH POSTSEKULARNYCH –
TRÓJSTRONNA DEBATA: RAWLS – HABERMAS – RICOEUR

Jak to już sygnalizowano wyżej, Rawlsowskie ujęcie sprawiedliwości jako bezstronności uzyskuje zdaniem Ricoeura wydatne wsparcie w projekcie etyki dyskusji autorstwa Habermasa²²⁹. Obydwie te koncepcje podbudowują z kolei pogląd autora *Krytyki i przekonania*. Teoria Rawlsa dostarcza bowiem sprawiedliwych, czyli bezstronnych kryteriów podziału dóbr, takich jak interesujące nas tutaj: wolność religijna czy wolność sumienia, tolerancja itp. Natomiast propozycja Habermasa oferuje narzędzia wolnego od przemocy urzeczywistnienia tego podziału, a mianowicie zasady rozumnej dyskusji. To jednak nie wszystko. Poszukiwania skoncentrowane na sprawiedliwości jako bezstronności pozostawiły ponadto otwartym pytanie o wystarczalność w sprawach religijnych takiego rodzaju konsensu, jak ów zaproponowany przez autora *Liberalizmu politycznego*. Porównanie z myślą frankfurtczyka może się okazać w tym punkcie wielce pouczające.

Gdy się z kolei uwzględni perspektywę problemową szerszą od wiodącej w tej książce, stosunek obu eksploatowanych przez francuskiego myśliciela poglądów wpisuje się w debatę pomiędzy roszczeniem norm do powszechnej obowiązywalności a kontekstowością ich historycznych realizacji. Ten spór uniwersalizmu z kontekstualizmem dobrze eksponuje już sam wewnętrzny rozwój dzieła Rawlsa, który uznał historyczne poniekąd ograniczenia wypracowanej przez siebie teorii sprawiedliwości, skoro modelowe jej zastosowanie, tj. liberalny ustroj demokratyczny,

sprawiedliwości na poziomie jej antropologicznych założeń dotyczących ludzkich zdolności, w zgodzie z epistemologią poświadczenia.

²²⁹ Sam Rawls zresztą dostrzega otwartość swojej koncepcji liberalizmu politycznego na dyskursywną formę legitymizacji w stylu Habermasa (Rawls 2001, 202).

opiera się na częściowym konsensie kilku kulturowych tradycji: judeo-chrześcijańskiej, oświeceniowej i romantycznej (*Le Juste* 2, 281–282; *O sobie samym*, 433). Okazuje się zatem, że praktyka polityczna generuje specyficzne dla siebie konflikty, które według Ricoeura dotyczą trzech wymiarów (*O sobie samym*, 427–434; *Lectures* 1, 166–174). W obszarze zwyczajnej dyskusji czy obrad politycznych wychodzi na jaw pluralizm opinii, który pociąga za sobą niekonkluzywność prowadzonej debaty, tak iż konkretny kształt dobra publicznego może się stać jedynie przedmiotem rozstrzygnięć decyzyjnych. Kolejny poziom praktyki politycznej stanowi płaszczyzna długofalowej dyskusji o celach dobrych rządów, która to dyskusja ogniskuje się wokół takich wartości, jak: bezpieczeństwo, dobrobyt, wolność, równość, solidarność itp. Uwidacznia się tutaj z jednej strony konieczność wyboru pomiędzy nimi, a z drugiej – potrzeba stworzenia dobrej konstytucji. Ponownie jedynym remedium wydają się tu obrady bazujące na przekonaniach, tj. historyczno-kontekstowym poczuciu sprawiedliwości ustawodawców. Wreszcie, w najbardziej radykalnym wymiarze, w którym praktyka polityczna zmierza do legitymizacji reżimu demokratycznego w obliczu ostatecznej nieokreśloności fundamentów władzy, prawa i wiedzy, konflikt zostaje poniekąd zinstytucjonalizowany. W konsekwencji uniwersalistyczne roszczenia sprawiają wrażenie, iż zbiegają się z historyczną przypadkowością tylko w ramach częściowego konsensu, a jedyną odpowiedzią na kryzys legitymizacji jest publiczna debata. Niezdeteminowanie obecne na każdej z tych konfliktogennych płaszczyzn praktyki politycznej uwypukla pośrednio we wszystkich tych przypadkach znaczenie osądu sytuacyjnego i rolę etyki dyskusji w jego kształtowaniu (*O sobie samym*, 453–454).

Tak przedstawiają się główne racje merytoryczne, przemawiające za komplementarnością myśli Rawlsa i Habermasa co do kwestii pluralizmu przekonań. Ponieważ Ricoeur z obu czyni użytek na własny rachunek, po charakterystyce zapatrywań autora *Liberalizmu politycznego* trzeba zaprezentować zasadnicze zręby normatywnego ujęcia interakcji nastawionej na porozumienie, noszącej miano „etyki dyskusji” (lub „etyki dyskursu”). W pierwszej kolejności określimy zakres jej stosowalności. W zamyśle Habermasa rozciąga się ona na obszar moralności, odróżniony od dziedziny etyki (Habermas 2006¹, 63–130; Drwięga 2012,

145–157). O ile ta ostatnia sfera łączy się z konkretnymi, jednostkowymi bądź wspólnotowymi, perspektywami dobrego, spełnionego (szczęśliwego) życia, a więc z silnymi preferencjami i wartościowaniami, z kwestią tożsamości wreszcie, o tyle sfera moralności wyznaczana jest przez odniesienie do praw i obowiązków, do norm działania pretendujących do powszechnej ważności. A ponieważ, jak twierdzi frankfurcki filozof, dla uspołecznionych jednostek niemożliwością jest przyjęcie nastawienia hipotetycznego wobec formy życia czy przeżywanego historii, w której tworzy się ich tożsamość, etyka dyskusji musi ograniczać się do spraw podlegających racjonalnej debacie i możliwemu konsensowi. Sprawami takimi nie są preferencje aksjologiczne, lecz przepisy zawierające praktyczne normy (Habermas 2006¹, 126, 129–130).

Paul Ricoeur wszelako, we własnym projekcie „małej etyki”, który jest kluczowy dla określenia statusu przekonań w ogóle, a religijnych w szczególności, rezerwuje dla opracowanej przez frankfurczyka etyki dyskusji miejsce odmienne od przyznanego jej przez samego twórcę²³⁰. Ten bowiem umiejscawia ją na płaszczyźnie uzasadnienia ściśle deontologicznego punktu widzenia (tamże, 97–130). Tymczasem do innego uplasowania etyki dyskursu przez Ricoeura dostarcza mu inspiracji zarzut Habermasa, który zgłasza on pod adresem Rawlsa i w którym akcentuje hipotetyczność argumentacji tego ostatniego (*O sobie samym*, 470–471, 476; Habermas 2006¹, 87). Toteż Ricoeur, nie przecząc prawomocności podejścia frankfurckiego filozofa, sytuuje jego teorię na polu rzeczywistej praktyki etycznej. Zarazem uwalnia ją od fałszywej jego zdaniem alternatywy pomiędzy proceduralnym uniwersalizmem a kulturowym relatywizmem, w czym też wyraża się jego stanowisko w sporze uniwersalizmu z kontekstualizmem. Streszcza się ono w arbitrażu mądrości praktycznej, która oznacza zastosowanie norm w realnych sytuacjach konfliktowych. Choć zatem francuskim hermeneutą kierują zainteresowania różne od racjonalnego uprawomocnienia uniwersalistycznego kryterium moralności i rządzących nią reguł, to jednakże dla własnych celów przyjmuje

²³⁰ Należałoby właściwie powiedzieć: „twórców”, gdyż omawiana koncepcja, rozwijana przez Habermasa, jest również po części dziełem Karla-Ottona Apla (Habermas 2006¹, 99–108).

założenia, na których jest zbudowana adaptowana teoria. Należy w tym miejscu przejść do prezentacji tych założeń i jej głównych zrębów.

W związku z problematyką przekonań religijnych w pluralistycznych społeczeństwach i Rawlowską ideą częściowego konsensu, gdy się przyjmie deontologiczny punkt widzenia, to spośród wszystkich poglądów, zgłaszających roszczenia ważnościowe, tylko te mogą stać się przedmiotem powszechnej zgody, które pomyślnie przejdą próbę uniwersalizacji. Pozostaje otwarte pytanie, w jakiej mierze mogą one stanowić istotną część poglądów rozległych, całościowych, „metafizycznych” w rawlowskim sensie tego słowa. Przenosząc punkt ciężkości na bardziej podstawowy poziom supozycji antropologicznych, akceptacja konkurencyjnych roszczeń do ważności jest warunkowana koniecznością ochrony egzystencjalnej kruchości człowieka. Służy temu spełnienie zasad intersubiektywnej sprawiedliwości i solidarności (Habermas 2009, 40–42; Drwięga 2012, 139–141). Jest tak dlatego, że zgodnie z naszymi wcześniejszymi ustaleniami aplikowany do norm moralności sprawdzian uniwersalizacji stanowi zarazem formalne poręczenie równego szacunku i praw należnych każdemu oraz rękojmię troski i empatii wobec drugiego na płaszczyźnie etycznej. Krótko mówiąc: stanowi on wyraz poszukiwania dobra jednakiego dla wszystkich. Stąd jedynie reguła uniwersalizacji umożliwia położenie podwalin pod społeczny konsens tworzący więź solidarności, przy czym środkiem do jego osiągnięcia staje się argumentacja. Wraz z tą ostatnią odsłania się filozoficzno-językowy fundament norm działania, które otrzymują wsparcie w rozumie praktycznym, przekształconym w komunikacyjny. Transformacja ta oznacza, iż test uniwersalizacji nie dokonuje się monologicznie, jak u Kanta, lecz zbiorowo, intersubiektywnie, z wykorzystaniem medium języka teleologicznie zorientowanego na porozumienie w obrębie społecznych interakcji (Habermas 2005, 17–19; Anzenbacher 2010, 122–124; Szczepański 1990, 169–172; Finlayson 2005, 78–79).

Frankfurcki twórca etyki dyskursu utrzymuje, że jej zwornik stanowią dwie hipotezy: 1) możliwość traktowania normatywnych roszczeń do ważności tak jak roszczeń prawdziwościowych, czyli na sposób kognitywny, oraz 2) konieczność prowadzenia realnej, a nie tylko myślowej (czysto hipotetycznej) dyskusji w celu rozumnego uzasadnienia

obowiązywalności norm czy nakazów moralnych (Habermas 2006¹, 89; Habermas 2009, 15–57). W punkcie wyjścia przyjmuje się tutaj perspektywę społeczeństw postkonwencjonalnych, pluralistycznych światopoglądowo, gdzie wprowadzie „intuicje moralne życia codziennego są jeszcze naznaczone przez normatywną substancję tradycji religijnych”, lecz zarazem dewaloryzuje się „religijna podstawa obowiązywania moralności”, wobec czego wymaga zbadania, „co z tej substancji można rozumnie uzasadnić” (Habermas 2009, 19). Należy przy tym uściślić w rozważanym kontekście znaczenie stwierdzenia, że normatywne roszczenia do ważności wykazują analogię²³¹ do roszczeń prawdziwościowych.

W tym miejscu trzeba się odwołać do Habermasowskiej teorii działania komunikacyjnego, które autor definiuje poprzez orientację na osiągnięcie porozumienia. Działanie to, jako zapośredniczone językowo, cechuje się roszczeniowością, z której zdaje sprawę pragmatyka lingwistyczna. W zależności od tego, czy dany akt mowy funkcjonuje kognitywnie, interaktywnie czy ekspresywnie, mamy do czynienia odpowiednio z odmiennymi roszczeniami ważnościowymi: do prawdziwości wypowiedzi asertorycznych, do słuszności przekonań normatywnych, do szczerości (wiarygodności) subiektywnych przeżyć intencyjnych. W tej perspektywie dochodzi do głosu „pragmatyczne ujęcie uzasadniania jako praktyki publicznego uprawomocniania, gdzie podlegające krytyce roszczenia ważnościowe przeprowadza się za pomocą racji” oraz gdzie decyduje „«miękkie» przymus (*der zwanglose Zwang*) lepszego argumentu” (tamże, 49; Wonicki 2007, 104–108; Szahaj 2008, 199–202; Maślanka 2011, 196–197). Działanie komunikacyjne jest więc nośnikiem zawartych milcząco w wypowiedziach roszczeń ważnościowych, ujmowanych z kolei tematycznie w dyskursie. Dyskurs jawi się przeto jako wyidealizowana i sformalizowana odmiana działania komunikacyjnego, przy czym jeśli

²³¹ Mówienie w tym punkcie o analogii podkreśla zarówno podobieństwa, jak i różnice pomiędzy obydwoma typami roszczeń ważnościowych. Jeżeli bowiem w przypadku porozumienia dotyczącego prawdziwości mamy do czynienia z relacją oznaczania spełnienia warunków prawdziwościowych, to w wypadku porozumienia osiągniętego w kwestiach normatywnych posiada ono *konstytutywną* moc uzasadniania, czyli *rozstrzyga* o obowiązywalności dyskutowanej normy (Habermas 2009, 50).

dotyczy on słuszności norm, ma charakter praktyczny. Odnosi się on do tzw. idealnej sytuacji komunikacyjnej, czyli pewnego stanu kontrfaktycznego, konstytuowanego przez ogólne warunki przyjmowane przez uczestników argumentacji. Należą do nich np. symetryczność relacji pomiędzy biorącymi udział w praktyce argumentacyjnej albo też wolność od przymusu i zakłóceń porozumienia. W tej sytuacji konieczność prowadzenia realnej dyskusji, uzasadniającej dyskursywnie normatywne roszczenia, oznacza, iż nie chodzi tutaj o „żadną «sytuację pierwotną»”, na podobieństwo Rawlsa, lecz o „pewien przebieg postępowania, jaki mogłoby mieć miejsce w warunkach realnych”, chociaż utrzymany „w stylistyce typu idealnego” (Habermas 2009, 51).

Postępowaniem tym rządzą dwie zasady: zasada dyskursu oraz uniwersalizacji (tamże, 53–57; Habermas 2006¹, 87, 114; Finlayson 2005, 79–85; Drwięga 2012, 138–139). Zasada dyskursu mówi, że „ważne są tylko te normy działania, na które mogliby się zgodzić wszyscy ci, których mogą one dotyczyć, jako uczestnicy racjonalnych dyskursów” (Habermas 2005, 123). Ma ona mniejszą moc regulującą niż zasada uniwersalizacji²³², dla wyprowadzenia której stanowi zresztą przesłankę. Ustala bowiem ważność norm działania w ogólności, wykluczając te z nich, które nie mogą stać się przedmiotem konsensu. Jednakże zasadzie dyskursu brakuje reguły argumentacji, określającej sposób uzasadniania norm moralnych. Dlatego Habermas, w celu nadania jej skuteczności, wprowadza jako drugą zasadę uniwersalizacji, zwaną też „zasadą moralną”. Głosi ona, iż „dana norma obowiązuje dokładnie wtedy, gdy przewidywane następstwa i skutki uboczne, które przypuszczalnie wynikną z jej powszechnego przestrzegania dla interesów i orientacji aksjologicznych *każdego z osobna*, mogłyby być w sposób wolny od przymusu *wspólnie* zaakceptowane *przez wszystkich*” (Habermas 2009, 54; Habermas 2005, 125). Jest to zasada drugiego stopnia, sprawdzająca ważność (obowiązywalność) norm pierwszego stopnia, odnoszących się bezpośrednio do pew-

²³² Ujmując rzecz formalnie, trzeba zaznaczyć, że zasada dyskursu ma postać prostej implikacji, definiującej ważność (W) danej normy z punktu widzenia możliwego konsensu (K): $(W \rightarrow K)$, podczas gdy zasada uniwersalizacji przybiera w tym względzie formę obustronnej implikacji $(W \leftrightarrow K)$, gdzie konsens jawi się nie tylko jako następstwo, ale i warunek ważności normy.

nych działań. Funkcjonuje ona zatem nie tylko restryktywnie, lecz także pozytywnie, określając zakres i sens ważności norm. Jednocześnie suponuje się w niej nieograniczoną, idealną wspólnotę komunikacyjną, która zrzesza potencjalnie wszystkie podmioty zdolne do mówienia i działania. O ile zasada dyskursu jest mniej kontrowersyjna, gdyż uwierzytelnia ją już sama koncepcja działania komunikacyjnego, o tyle silniejsza zasada uniwersalizacji, w świetle stanowiska Habermasa, wymaga ugruntowania sprzężonego z nią moralnego punktu widzenia. Odbyna się to, jak powiada autor *Faktyczności i obowiązywania*, „immanentnie”, tzn. z odwołaniem do wewnętrznych (co prawda, idealnych, kontrfaktycznych) normatywnych podstaw samej rzeczywistej praktyki argumentacyjnej (Habermas 2009, 55–57; Habermas 2006¹, 97–130; Drwięga 2012, 142).

Ricoeur włącza etykę dyskusji do swojego ujęcia konfliktów roszczeń normatywnych, gdzie niepoślednią rolę odgrywa odmiennosć przekonań. Przyjmuje tym samym Habermasowskie ustalenia w sprawie związku między normatywnym oczekiwaniem a działaniem komunikacyjnym oraz legitymizacją za pomocą racji. Uznaje więc, iż „zasada uniwersalizacji, pełniąca funkcję reguły argumentacyjnej, jest milcząco obecna w założeniach argumentacji w ogóle” (*O sobie samym*, 469; także 467–469). Założenia, o jakich jest tu mowa, to fundamentalne reguły samej komunikacji: rudymenty tzw. uniwersalnej pragmatyki (Habermas 2009, 56; Habermas 2012, 74; *Le Juste 1*, 174–175; *Le Juste 2*, 276–277; Szahaj 2008, 114–117, 200–201; Maślanka 2011, 196; Wonicki 2007, 108, przyp. 17; Anzenbacher 2010, 123). Należą do nich przede wszystkim: kompetencja językowa partnerów komunikacyjnej interakcji; równe prawo każdego do uczestnictwa w dyskursie i idący z nim w parze zakaz wykluczenia kogokolwiek, kto może wnieść doń istotny wkład; szczerość; wolność od przymusu zewnętrznego i wewnętrznego; obowiązek przedłożenia racji i możliwie najlepszego argumentu komukolwiek z biorących udział w dyskusji, kto się tego domaga, bądź konieczność uzasadnienia odmowy; życzliwy posłuch dla argumentów innych; ukierunkowanie na porozumienie, a zatem uwzględnianie tylko tych racji, które traktują na równi interesy i orientacje aksjologiczne wszystkich zainteresowanych; przyjęcie konsekwencji decyzji, gdy dobrze uargumentowane potrzeby każdego z uczestników są zaspokojone.

Takie idealizujące założenia projektu komunikacji bez granic i przeszkód spotykają się z zarzutami o jego nierealizowalność, niewystarczające ugruntowanie czy też usprawiedliwianie systematycznych zniekształceń w obrębie rzeczywistej praktyki. Ricoeur odpiera te zarzuty, kładąc nacisk wraz z innymi obrońcami etyki dyskusji na właściwy charakter tej etycznej praktyki, która stanowi niekończące się zadanie. Wskazuje również na uzupełniającą wobec niej rolę stanowionego prawa i argumentacji prawniczej, a także zwraca uwagę na skrywany przez nią potencjał krytyczny względem realnych wysiłków na rzecz uzgodnienia konkurencyjnych interesów (*Le Juste 1*, 173–174). Uchylając inspirowane przez kontekstualistów obiekcje, w których eksponuje się różnice dla nich samych, a więc podważa w ogóle użyteczność dyskusji, autor *Le Juste* formułuje własne zastrzeżenia pod adresem omawianej teorii uniwersalistycznej (tamże, 219; *O sobie samym*, 475–480; *Le Juste 2*, 282–285).

Według Ricoeura głównym niedomaganiem etyki dyskursu okazuje się Habermasowska strategia oczyszczania publicznej przestrzeni dyskusji z wszelkich elementów konwencjonalnych²³³. Wynika ona zdaniem francuskiego hermeneuty z interpretacji nowoczesności prawie wyłącznie w kategoriach zerwania z przeszłością, która miałaby być nośnikiem rzekomo niepodatnych na argumentacyjną krytykę, autorytatywnych tradycji. A tymczasem autor *Du texte à l'action* kieruje następujące pytanie pod adresem potencjalnego zwolennika teorii krytycznej, który stoi w obliczu konfliktorodnych interesów zakłócających komunikację: „na czym konkretnie opresz powrót do działania komunikacyjnego, jeśli

²³³ W zarysowany kontekst wpisuje się polemika Habermasa z Gadamerem na temat znaczenia tradycji (Szahaj 2008, 174–187; Maślanka 2011, 56–73). Frankfurtczyk podkreśla w jej ramach m.in. bezzasadność uniwersalistycznego roszczenia hermeneutyki, wypływającą z systematycznych zakłóceń komunikacji, a dalej poznawczą wyższość refleksji wobec dogmatyzacji tradycji, jak również zjawisko ideologizacji języka przeciwko jego ontologicznemu hipostazowaniu i idealizacji. W odpowiedzi Gadamer akcentuje uniwersalność medium językowego, możliwość krytyki tradycji bez odrzucania ich w całej rozciągłości, status propozycji, przysługujący zgłaszanym przez nie ideom, partykularność (a stąd stronniczość) i przecenianie samej refleksji, a wreszcie abstrakcyjność i jałowość krytyki wyzutej z tradycyjnych korzeni. Ricoeur zajmuje własne stanowisko w tym sporze, zwracając uwagę na wzajemne implikacje i dialektyczny stosunek, łączący obydwa poglądy (*Ku hermeneutyce krytycznej*, 182–192).

nie na twórczym nawiązaniu do dziedzictwa kultury? (...) Krytyka jest także pewną tradycją. (...) korzenie jej sięgają tradycji wywierającej naj-silniejsze wrażenie: aktów wyzwolenia – Wyjścia i Zmartwychwstania” (*Ku hermeneutyce krytycznej*, 192). Pociąga to za sobą fałszywy charakter alternatywy między przedrozumieniem i idealną sytuacją komunikacyjną, ale także między proceduralnym uniwersalizmem etyki dyskursowej i samowykluczającym się z dyskusji relatywizmem kulturowym. Jednakże owo złudne przeciwstawienie nie jest jedynie skutkiem obrania postkonwencjonalnej perspektywy oglądu. Bazuje ono dodatkowo na dwóch znaczących rozstrzygnięciach.

Po pierwsze, jak zauważa autor *Krytyki i przekonania*, u Habermasa brakuje niezbędnych rozróżnień w pojmowaniu tradycji, która jest przezeń postrzegana tylko pejoratywnie, przez pryzmat polemicznych dyskusji z Gadamerem (Szahaj 2008, 166–187; Maślanka 2011, 49–73). Dopiero odróżnienie: 1) tradycyjności, która stanowi formalną kategorię, określającą styl recepcji przeszłości przeciwstawny innowacji; 2) tradycji w liczbie mnogiej, czyli pewnych już wypowiedzianych treści będących nośnikami sensu; oraz 3) autorytatywnej tradycji (Tradycji) jako takiej, pretendującej do prawdy – pozwala na odpowiedniejszą ocenę oświeceniowego dziedzictwa (*Czas i opowieść* 3, 318–328; *O sobie samym*, 476–477, przyp. 113). W rezultacie Ricoeur sądzi, że Habermasowskie zabiegi wymierzone w tradycję wydają się trafne jedynie wtedy, gdy się ją bierze w trzecim znaczeniu: autorytetu przeciwstawionego argumentacji, przy czym spuścizna oświecenia przybiera wówczas postać swoistej antytradycji²³⁴.

Po drugie przyjęcie przez frankfurckiego myśliciela punktu widzenia osadzonego w realiach społeczeństw postkonwencjonalnych, a więc jednoznacznie krytycznego wobec konwencji, wiąże się ponadto z pozytywną ewaluacją zjawiska sekularyzacji: uznania go nie tylko jako faktu, lecz także jako wartości. Po raz kolejny uniemożliwia to niuansowanie

²³⁴ Jak wiadomo, na oświeceniową proveniencję, jak również fałszywy charakter opozycji autorytetu oraz tradycji z jednej strony, i rozumowej, autonomicznej refleksji z drugiej, kładzie nacisk Gadamer w *Prawdzie i metodzie*, wykazując rozumność także tych pierwszych (Gadamer 2007, 375–388; *Le Juste* 2, 99).

znaczenia oświeceniowego dziedzictwa, odpowiednio do wyróżnionych sensów tradycji. Oba te czynniki, jak utrzymuje Ricoeur, przyczyniają się do jednostronnej dewaluacji przez Habermasa tego, co konwencjonalne.

W konsekwencji odnotowanych zastrzeżeń francuski hermeneuta szkicuje projekt przeformułowania antagonistycznej relacji argumentacji i konwencji na dialektykę argumentacji i przekonań (*O sobie samym*, 477–482). Skąd pomysł takiej modyfikacji? Podzielając z frankfurtyczkiem spojrzenie na argumentację jako specyficzną, bardzo wyrafinowaną grę językową, która jest nośnikiem roszczeń do powszechnej ważności, Ricoeur zarazem mocno akcentuje jej zapośredniczenie przez inne gry językowe, tworzące codzienne praktyki komunikacyjne. Te zaś dają wyraz określonym znaczeniom pragnienia wspólnego życia, a zatem dosięgają płaszczyzny etycznej: jednostkowo lub zbiorowo, aczkolwiek zawsze partykularnie pojętego dobra. Na tej dopiero płaszczyźnie wznosi się uwzględniający wszystkich moralny punkt widzenia (Drwięga 2012, 146–156). Poprzez te wartościujące praktyki komunikacyjne dochodzi zatem do głosu partykularizm przekonań. W stosunku do nich i wyłącznie w ich obrębie argumentacja pełni funkcję instancji krytycznej, korygującej, tak aby wynieść je do rangi „rozważnych przekonań”, zgodnie z terminologią Rawlsa. W ten sposób można osiągnąć „refleksyjną równowagę” między wymogiem uniwersalności i uznaniem kontekstowych ograniczeń, czyli kruchy związek dwóch optyk: deontologicznej i teleologicznej. Bez udziału przekonań argumentacyjna gra językowa pozostaje według Ricoeura abstrakcją, wynikającą z oderwania od konkretnych kontekstów kulturowych, w których dokonuje się rozumienie siebie i samoidentyfikacja. Twierdzi on, iż rezygnując z przekonań pod hasłem odwrotu od konwencji, zaciera się równocześnie rzeczywistą konfliktowość działania, z której wyłania się jego tragizm (*Le Juste* 1, 218–221).

Zaproponowana przezeń modyfikacja etyki dyskusji, którą umieszcza na linii praktyczno-mądrościowego zastosowania w sytuacjach antagonizmów obecnych w działaniu, odnosi się, podobnie jak u Habermasa, do rywalizujących norm. Wszelako wynik dyskusji jawi się odmiennie. Jest nim nie tyle przetestowana i ugruntowana, uniwersalna norma, co sytuacyjny osąd, równoważny krytycznie sprawdzonemu przekonaniu. Konsensowi może więc podlegać pogląd, który wspiera się na silnych

wartościowaniach²³⁵, by posłużyć się zwrotem Taylora (Taylor 2001, 12, 30, 41, 57–58, 60, 85; *Le Juste* 2, 193–211). W interpretacji antropologiczno-religijnej temu mądrościowemu sądowi sytuacyjnemu, tj. rozważnemu przekonaniu, odpowiadałby wypróbowany w relacji dystansowania się osąd sumienia: postkrytyczne przekonanie religijne (*Miłość i sprawiedliwość*, 127–129, 141–143).

Tytułem przykładu zarysowanej dialektyki argumentacji i przekonań francuski filozof wymienia prawa człowieka, w przypadku których mamy do czynienia właśnie z częściowym konsensem uniwersalizmu i kontekstualizmu. W takich okolicznościach Ricoeur proponuje mówić o „uniwersaliach kontekstowych” („powszechnikach w kontekście”) (fr. *universels en contexte*), „potencjalnych” (fr. *potentiels*), „inchoatywnych” („w stanie początkowym”) (fr. *inchoatifs*) bądź też „domniemanych” (fr. *présumés*) (*O sobie samym*, 480–482; *Le Juste* 2, 284–285; Drwięga 2012, 173–175). Określenie to sugeruje dwa ważne kroki w praktycznym skutecznieniu etyki dyskusji. Najpierw potrzeba uwzględnienia roszczeń ważnościowych tych (nielicznych) wartości²³⁶, w których pokrywają się komponenty uniwersalne i historyczne. Następnie należy te roszczenia poddać pod publiczną dyskusję. Jej przebieg nie może być jednakowoż czysto formalny, lecz musi się liczyć z przekonaniem jej uczestników, włączonymi w debatę w związku z konkretnymi formami życia, z których wyrastają pretendujące do powszechnego uznania wartości. Godna odnotowania jest tu uwaga Ricoeura, iż warunek produktywności takiej debaty stanowi otwarcie na inność, która dochodzi do głosu w uniwersalistycznych roszczeniach, przysługujących wartościom obecnym w kulturach uważanych za egzotyczne. Dopiero wszak konflikty przekonaniowe są właściwą próbą dla etyki argumentacji.

²³⁵ Jak przyznaje Ricoeur, podążając za Taylorem, moralne „źródła” nowoczesnej tożsamości cechuje wprawdzie nieunikniona konfliktowość i sporny charakter, ale również zasadnicza przekazywalność, komunikowalność. Dlatego np. zjawisko sekularyzacji, wbrew krytykowanej jednostronności ujęcia Habermasa, wolno interpretować w kategoriach ścierania się wiary, rozumu i romantycznie pojętej natury, co stanowi zarodek nadmienionej konfliktowości (*Le Juste* 2, 203, 207, 210–211).

²³⁶ Francuski hermeneuta podkreśla w tym punkcie na poły transcendentálny (aprioryczny), na poły historyczny (empiryczny) rys „quasi-pojęcia” (z racji tego mieszane go statusu) wartości (*O sobie samym*, 481, przyp. 117).

Aby docenić oryginalność dokonanej przez Ricoeura adaptacji Habermasowskiej etyki dyskursu – ale także Rawlsowskich idei częściowego konsensu oraz publicznego rozumu – na linii zastosowania do rywalizujących poglądów normatywnych o uniwersalistycznych pretensjach, niezbędne okazuje się zbadanie zasadności samej tej przeróbki. Należy to uczynić choćby w świetle zarzutów podnoszonych wobec każdego z dwóch projektów, włączonych w zrewidowane stanowisko. Z tej racji trzeba najpierw przyrzeć się bliżej samym tym zastrzeżeniom – również tym zgłoszonym przez autora *Le Juste* – z perspektywy rozwoju obu dyskutowanych ujęć i ich religijnej aplikacji, aby następnie w tak zarysowanym kontekście osadzić i ocenić ich Ricoeurowską modyfikację.

Dwie sprawy wydają się bezdyskusyjne. Po pierwsze, bezsporne jawi się zastosowanie propozycji Rawlsa i Habermasa do przekonań religijnych, ponieważ obydwaj autorzy sami to czynią. U obu jest to rezultat zaistniałej ewolucji ich poglądów (Habermas 2006¹¹, 192–193), w coraz większym stopniu liczących się z faktem trwałego (rozumnego) pluralizmu społeczeństw postsekularnych, jak je nazywa Habermas. Po drugie, nie budzi też wątpliwości próba zbliżenia ich do siebie, gdyż ich twórcy sygnalizują taką możliwość (Rawls 2001, 202; Habermas 2009, 62). Istnieją wszelako między nimi pewne rozbieżności. Od nich trzeba rozpocząć, gdyż możliwość ich przewyżczenia stanowi rękojmię integralności Ricoeurowskiego przedsięwzięcia.

Wyjdźmy od kontrastów wymienionych przez samego Habermasa (Habermas 2009, 61–110). Do najważniejszych z nich należą: 1) sprowadzanie przez Rawlsa uzasadnienia racjonalnej akceptowalności koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności do sprawdzianu jej funkcjonalnej koherencji w pozycji czynnika stabilności społecznej; 2) nierozróżnianie między akceptowalnością a akceptacją politycznej koncepcji sprawiedliwości, co skutkuje powściągliwością Rawlsa co do uściślenia jej epistemicznego sensu jako nośnika roszczeń ważnościowych²³⁷; 3) wynikająca

²³⁷ Frankfurcki myśliciel wskazuje w tym punkcie m.in. na możliwość pojmowania predykatu „rozumne” jako określnika ważności wypowiedzi normatywnych (Habermas 2009, 75–77). Problem tkwi w tym, że „rozumnymi” Rawls nazywa rozległe doktryny, przychylne politycznej koncepcji sprawiedliwości, wobec czego usiłuje uniknąć zarzutu o traktowanie samej tej koncepcji jako kolejnej rozległej

z poprzedniej słabości „niepokojąca asymetria między publiczną koncepcją sprawiedliwości, która zgłasza słabe roszczenie do «rozumności», a nie-publicznymi doktrynami z mocnym roszczeniem do «prawdy»” (tamże, 96), czego następstwem jawi się oparcie tej pierwszej na tych drugich, wbrew intuicji²³⁸; 4) nieobecność wspólnej, publicznej perspektywy uzasadniania politycznej koncepcji sprawiedliwości i wypracowywania częściowego konsensu, kompensowana „prywatnym użyciem rozumu w celu polityczno-publicznym” (tamże, 100). W stosunku do odnotowanych mankamentów Habermas zauważa, że przyjęcie „moralnego punktu widzenia” jako niezależnego autorytetu epistemicznego poprzedza częściowy konsens. Taki bowiem punkt widzenia stanowi dopiero w ścisłym sensie wspólną praktykę publicznego użytku z rozumu.

W odpowiedzi Rawls podkreśla zależność etyki dyskusji od kontrowersyjnych teorii znaczenia i komunikacji, czyli jej wspieranie się na szerszych podstawach, co upodabnia ją do rozległej doktryny (tamże, 87; także 78, 100–103; Szahaj 2000, 97–108; Finlayson 2005, 101–103). Projekt Rawlsa jest skromniejszy i ściśle powiązany z jego wąską definicją sfery politycznej, stosownie do której unika on ważnościowego rozstrzygania spornych kwestii dotyczących rozległych poglądów, abstrahując w ten sposób od konkretnych światów życia ich przedstawicieli. Ujęcie Habermasa ma szerszy charakter. Uwzględnia w punkcie wyjścia dostępne w ramach tych światów interesy i ucieleśniane przez nie wartości, by wynikające z nich normy poddać następnie testowi uniwersalizacji. Nasuwa to wszelako specyficzną trudność, a mianowicie, czy da się utrzymać broniony przez frankfurczyka podział na kwestie moralne i aksjologiczne (Finlayson 2005, 103–105; Habermas 2006¹, 129–130; Habermas 2012, 208; Ferry 1994, 115–123). Toteż ani stanowisko Habermasa, ani Rawlsa nie uchylają się całkowicie od oskarżeń o swoisty etnocentryzm: w pierwszym przypadku bazowałby on na przesądzeniach oświeceniowych albo

doktryny, zgodnie z oddzieleniem tego, co polityczne, od tego, co metafizyczne (substancjalne). Natomiast brak precyzacji wysuwanych przez moralność roszczeń ważnościowych wynikałby u niego z przeświadczenia, „że przekonania moralne muszą być wpisane w jakieś doktryny metafizyczne bądź religijne” (tamże, 79).

²³⁸ Habermas sugeruje, iż takie faktyczne odwrócenie pierwszeństwa kłóci się z uniwersalistycznym sensem orzecznika „rozumne”.

też językowo-komunikacyjnych, w drugim – na liberalno-demokratycznych ustrojowych oczywistościach, które takimi są jedynie w określonym kręgu kulturowym, tj. euroamerykańskim (Szahaj 2000, 105–116; Szahaj 2003, 194–198; Szahaj 2004, 107–113).

Wedle trafnej obserwacji Andrzeja Szahaja „różnice pomiędzy Rawlsem i Habermasem wiążą się z różnicami w sposobie radzenia sobie z pluralizmem” (Szahaj 2000, 106). Reprezentują oni pod tym względem dwie odmienne strategie: liberalno-polityczną i uniwersalistyczną (tamże, 106–108). Propozycja Ricoeura przedstawia strategię trzecią: praktyczno-mądrościową, najwyraźniej nawiązującą do spojrzenia Arystotelesowskiego i zręcznie integrującą w sobie wymierzone w uniwersalizm zarzuty kontekstualistów (komunitarystów) (*O sobie samym*, 427–435; Szahaj 2003, 197).

W wyniku prowadzonych dyskusji porównywane stanowiska przechodziły zmiany. Rozwój zapatrywań Rawlsa zaowocował nowymi sformułowaniami idei publicznego rozumu, częściowego konsensu oraz szerokiego ujęcia publicznej kultury politycznej, odróżnionej od społecznej „kultury podłoża”, wraz ze słynną klauzulą, która zezwalając na publiczne prezentowanie racji religijnych, nakłada wymaganie równoległego dostarczania odpowiednich racji politycznych (Rawls 2001, 187–222). W związku z problematyką przekonań religijnych istotną wewnętrzną ewolucję przeszła także myśl Habermasa (Habermas 2003, 103–104; Habermas 2012, 91–101; Teinert 2007, 357–359, 365–374). Stanowi ona z jednej strony świadectwo interesującej religijnej aplikacji etyki dyskursu, z drugiej natomiast – ważkich jej modyfikacji (Habermas 2012, 91–130, 207–215; Habermas 2003, 103–115). Dopiero w świetle tych przekształceń pytanie o oryginalność teoretycznego wkładu Ricoeura zostaje osadzone w pełnym kontekście. Jeśli chodzi o postulaty frankfurckiego filozofa w sprawie światopoglądowego i religijnego pluralizmu w przestrzeni publicznej, to sam autor zarysowuje je w nawiązaniu do ujęcia Rawlsa. Tak też przedstawiamy je poniżej.

Znamienny jest już sam nacisk na „przedpolityczny” charakter czynników motywacyjnych dla cnót obywatelskich (mówiąc językiem Rawlsa), które to cnoty czerpią „ze źródeł etycznych projektów życiowych i kulturowych form życia” czy też z „gęstej płataniny kulturowych orientacji

światopoglądowych” (Habermas 2012, 94–95). Ale rzeczywiście przełomowe okazuje się przyznanie, że dla filozofii religia stanowi również „wyzwanie poznawcze”, że ta pierwsza „ma powody ku temu, aby występując wobec tradycji religijnych, okazać gotowość do nauki (...) i to nie tylko z powodów funkcjonalnych, lecz związanych z treścią” (tamże, 97–98). Habermas mówi w tym kontekście o „pracy przyswojenia” i o „przekładzie”, które to operacje służą wyzwoleniu semantycznych potencjałów, dostępnych, aczkolwiek zamkniętych, w religijnych dyskursach (tamże, 99). Tego rodzaju zabiegi ilustruje np. idea ludzkiej godności i wymóg jednakiego dla niej szacunku, jako merytorycznie równoważna translacja motywu stworzenia na obraz i podobieństwo Boga.

Co więcej, w postsekularnej kondycji społecznej interakcje między wierzącymi i niewierzącymi dokonują obustronnej erozji mentalności oraz sprawiają, że sekularyzacja przyjmuje postać obopólnego procesu uczenia się. Oznacza to z jednej strony, iż samokrytyka ludzi o przekonaniach religijnych wymaga zrzeczenia się religijnego monopolu interpretacyjnego i, co za tym idzie, przekonaniowej strukturyzacji całości życia, powodując separację przynależności obywatelskiej i światopoglądowej. Wspomniane przez frankfurtyczyka „wyzwanie poznawcze” wiąże się z poszukiwaniem możliwości ich spojenia. Z drugiej strony autorefleksja ludzi o świadomości laickiej pociąga za sobą ich samoograniczenie, które polega na nieekstrapolowaniu zasady neutralności światopoglądowej państwa w formie generalizacji areligijnej wizji świata. W konsekwencji od zsekularyzowanych członków społeczeństwa wolno oczekiwać nie tylko dopuszczenia „potencjału prawdziwościowego” w religijnych obrazach świata oraz przyznania wierzącym prawa do używania religijnych środków wyrazu językowego w formułowaniu swoich opinii. Można wręcz spodziewać się z ich strony czynnego współudziału w pracy przekładu doniosłych moralno-kognitywnych treści z języka religijnego na język publicznej dyskusji (tamże, 100–101; Teinert 2007, 357–359, 365–369).

Przynajmniej część z rozwijanych przez Habermasa sugestii nosi wyraźne znamię polemiki z Rawlsem (Habermas 2012, 106–120; Dańkowski 2013, 146–157, 162–168). Jeśli oponenti tego ostatniego uwydatniają zwłaszcza nadmierne zawężenie politycznej funkcji religii w granicach liberalnego reżimu konstytucyjnego, to autora *Faktyczności i obowiąz-*

wania interesują nade wszystko konstytucyjne ograniczenia nakładane na nieprawomocne roszczenia przekonaniowe. Restrykcje te łączą się ze zbyt wąską interpretacją zasady rozdziału Kościoła i państwa, tzn. z nieudzielaniem jakiegokolwiek poparcia dla religii jako takiej, a w następstwie – dla konkretnych wspólnot religijnych. O ile z pozycji Habermasa bezsporną jawi się światopoglądowa neutralność władzy państwowej, jak również konstytucyjny konsens wraz z rozdziałem państwo – Kościół, o tyle rozciągnięcie ich z instytucji na organizacje i samych obywateli w sferze publicznej otrzymuje kwalifikację „nieuprawnionego, nadmiernego uogólnienia ze strony sekularyzmu” (Habermas 2012, 114). Chodzi tutaj o to, że wymagany przez Rawlowską klauzulę przekład racji religijnych na publiczne nie może dotyczyć wszystkich obywateli, lecz jedynie aktualnych lub potencjalnych mandatariuszy publicznych. Postulat ów wypływa z integralnego charakteru religijnych przekonań, których źródła wyłączone są z dyskursywnych deliberacji. Zdaniem frankfurtyczyka trudno w takim wypadku oczekiwać od wszystkich obywateli abstrahowania od religijnej formy życia, nawet w kwestiach politycznych. Stąd opowiada się on za uchyleniem wobec nich ścisłego wymogu wspierania argumentacji religijnej laicką, jeżeli byłoby to przez nich odczytywane w kategoriach naruszenia tożsamości.

Sugestia ta odzwierciedla Habermasowski podział na nieformalną i instytucjonalną polityczną sferę publiczną (tamże, 115; Nowak 2011, 182–183; Szahaj 2010, 24), podział, który utrzymuje w mocy wyłącznie „instytucjonalny wymóg przekładu”, stanowiący, iż „powyżej progu instytucjonalnego (...) liczą się tylko argumenty laickie” (Habermas 2012, 115–116). Uzasadnienie, jakie podaje niemiecki filozof dla takiego rozluźnienia klauzuli publicznego rozumu, ma charakter normatywno-funkcjonalny, ale jednocześnie dosięga wymiaru kognitywnego religijnych przekonań. Nie tylko bowiem niedopuszczalnym jawi się wyobcowanie obywateli posługujących się jedynie językiem religii w wyrażaniu swoich opcji politycznych, ale państwo winno wręcz przejawiać zainteresowanie ich głosem w sprawach polityki, gdyż „nie może wiedzieć, czy w przeciwnym wypadku społeczeństwo laickie nie zostanie odcięte od ważnych sensotwórczych zasobów” (tamże, 116). To zatem „prawdziwościowy potencjał wypowiedzi religijnych”, ich „moc artykulacyjna” oraz zawarte

w nich „intuicje moralne” dotyczące ludzkiej koegzystencji w subtelny kształcie (tamże, 117) czynią je możliwymi nośnikami prawdziwych treści, a przeto materiałem dla komplementarnych procesów uczenia się.

Propozycja Habermasa, uznając ewentualne poznawcze walory przekonań religijnych, generuje jednakże swoistą trudność: instytucjonalne wymaganie przekładu wydaje się po prostu przesuwac problem na przestrzeń przedparlamentarną, gdzie, mimo symetrycznego obciążenia i kooperacji wierzących i niewierzących, nie da się wykluczyć translacyjnej porażki, co skutkowałoby nieefektywnością religijnych zasobów w obrębie demokratycznych instytucji. Dochodziłoby wówczas *de facto* do wyrugowania religijnych racji (przed czym rozwiązanie to miało chronić), a w rezultacie – do osłabienia publicznej dyskusji (Nowak 2011, 187; Habermas 2012, 117–118). Zakłada się tu również milcząco przekładalność języka religijnego na świecki, co stanowi daleko posuniętą idealizację. Wszelako projekt ów nie jest wolny od słabości, także gdy popatrzy się od strony świeckich uczestników życia politycznego. Żądane bowiem uznanie dla religii w nieformalnej sferze publicznej i współpraca przy przekładzie nie mają swoich odpowiedników w dopuszczeniu do głosu zwolenników poglądu odmawiającego religii wartości poznawczej. Nie wydaje się wszakże, aby szersza inkluzyjność sfery publicznej dopuszczała równocześnie arbitralną ekskluzywność, ponieważ nie wiadomo, kto i na podstawie jakich kryteriów miałby tutaj pełnić funkcję arbitra (Nowak 2011, 184–185, 187–188). Ponadto pojawia się pytanie o to, czy sam przekład realizuje się *salva veritate*, tzn. czy w procesie jego dalszej, instytucjonalnej (legislacyjnej) obróbki nie dochodzi do „zagubienia sensu” oryginalnych wypowiedzi religijnych. Pociąga to za sobą kwestię wystarczalności takiej translacji, której adekwatność może się okazać zależna od bardziej fundamentalnego konsensu aksjologicznego (Gierycz 2010, 235–236; Ferry 1996, 98).

Habermas stara się zniwelować owe braki, sugerując z jednej strony przemianę świadomości osób religijnych, z drugiej zaś – mentalnościowe przeobrażenia u zsekularyzowanych członków społeczeństwa, biorących udział w publicznej debacie (Habermas 2012, 121–128, 209–215; Habermas 2003, 105–115; Dańkowski 2013, 151–153; Misiak 2005, 200–203; Szahaj 2010, 23–27). Chodzi tu o interpretacyjny wysiłek autorefleksji,

która bierze pod uwagę trwałe współistnienie rozmaitych – religijnych i niereligijnych – światopoglądów i w oparciu o to rozpoznanie pracowuje występujące rozdziewki poznawcze w ramach uzupełniających się procesów uczenia się. Od wierzących obywateli wymaga on krytyki doktrynalnego ekskluzywizmu, komplementarnego ujęcia stosunku wiary i wiedzy oraz uznania pierwszeństwa argumentacji laickiej w polityce. Na niewierzących natomiast nakłada zobowiązanie myślenia post-metafizycznego, czyli takiego, które łączy w sobie pozbawiony akcentu polemicznego agnostycyzm w sprawach religii, tj. respektowanie cezury między wiarą a wiedzą, z antyscjentystyczną gotowością do przyjęcia od religii jakiegoś pouczenia. To ostatnie implikuje otwartość na świecką translację religijnych treści kognitywnych, czyli takich, „które można przełożyć na dyskurs zdolny do przełamania hermetycznego zamknięcia prawd objawionych” (Habermas 2012, 214). Niemniej jednak sam autor dostrzega dyskusyjny status sugestii, zgodnie z którą erozja mentalności przebiega na drodze uczenia się.

Porównanie zarysowanego właśnie stanowiska Habermasa z Rawlsowskim ujęciem relacji przekonań religijnych do idei publicznego rozumu i klauzuli przekładu wydobywa na światło dzienne dwie podstawowe różnice między nimi (Dańkowski 2013, 148–151). Dotyczą one przede wszystkim zakresu sfery politycznej (węższego u autora *Liberalizmu politycznego*) oraz, konsekwentnie, włączenia przez frankfurczyka do jej nieformalnego wymiaru części prerogatyw, które Rawls zastrzega dla „kultury podłoża”. Ponieważ celne wydaje się spostrzeżenie, iż „powodzenie Habermasowskiego modelu opiera się w dużej mierze na dobrowolnej akceptacji przez obywateli procesu uczenia się” (tamże, 150), odsyła on tym samym do przekonaniowego tła czy motywacyjnych źródeł, z których owa akceptacja może wynikać. Jeśli doda się do tego wątpliwości co do ogólnej podatności religii na dyskursywne traktowanie w sferze publicznej z racji przysługujących jej kwalifikacji jako „rozległej doktryny” (Szahaj 2010, 26; Nowak 2011, 186), to wolno powiedzieć, że główna słabość obu poglądów tkwi w trudnościach z ich zastosowaniem (*Le Juste* 1, 173).

Bliski stanowisku Ricoeura Jean-Marc Ferry dostarcza argumentów wzmacniających tę ostatnią konstatację (Ferry 1996, 92–101). Etykę dyskusji przedstawia on jako kognitywizm metaetyczny, różny tak od

kognitywizmu substancjalnego (tradycyjnego, a przeto zależnego od obyczajowego „podłoża”), jak od formalnego konwencjonalizmu (narażonego na chwiejność i arbitralność). Jednakowoż w praktyce metaetyczna abstrakcja od substancjalnego osadzenia w pewnej tradycji okazuje się wysoce skomplikowana intelektualnie. Tytułem przykładu Ferry rozważa papieską krytykę zepsutej obyczajowości, która odsłania możliwość nieugruntowania moralnego punktu widzenia, odwołującego się przecież do obyczajowego „podłoża”. W każdym razie kryterium uniwersalizacji norm, pomimo swej jasności, ujawnia własną niewystarczalność.

Problematiczne staje się w szczególności dostosowanie normy do konkretnego przypadku. Na tym etapie mamy bowiem do czynienia, w świetle uzupełniających obserwacji Ricoeura, nie z samą tylko argumentacją, lecz do jej formalnych wytycznych dołącza interpretacja, która daje o sobie znać w funkcjonujących już publicznie prawomocnych sposobach wyrażania potrzeb czy interesów (*Le Juste 1*, 175–176). Co więcej, „interpretacja jest ścieżką, którą podąża twórcza wyobraźnia w uskutecznianiu refleksyjnego sądu. (...) Uniwersalizacja ma zatem znaczenie jedynie jako kontrolna reguła procesu wzajemnego dostosowania pomiędzy interpretowaną normą a interpretowanym faktem. (...) nie jest zewnętrzna wobec argumentacji: stanowi jej *organon* [czyli narzędzie – przyp. R.G.]” (tamże, 179). Poprawne połączenie argumentacji i interpretacji przy podejmowaniu decyzji, w toku aplikacji norm, jawi się jako antidotum na „jałowy spór uniwersalizmu z kontekstualizmem czy komunitaryzmem”. W bardziej złożonych przypadkach argumentacja w skodyfikowanej postaci okazuje się przeto jedynie abstrakcyjnym wycinkiem językowego procesu, który angażuje różnorodne gry językowe (*Le Juste 2*, 15).

Toteż według cytowanego już Ferry’ego, doceniając podejście proceduralne, trzeba przyznać, że sam szacunek dla lepszego argumentu, tworzący fundamenty etyki dyskursowej, bazuje na pewnych zreflektowanych intuicjach moralnych (gramatycznych intuicjach świata życia), które dają przewagę właśnie ważności argumentacji nad autonomicznymi motywami, uciekającymi się do autorytetu, władzy bądź czystego interesu. Zakłada się tam stale uznanie innego, co warunkuje komunikowalność dyskursu oraz komunikowalność kulturową w ogóle, pomimo różnic językowych. Podejście proceduralne jest przeto nieodłączne od zdrowego

rozsądku, przekraczającego kontekstowe ograniczenia, na który to rozsądek składają się intuicje związane właśnie z konstytutywnymi dlań czynnikami natury komunikacyjnej (Ferry 1996, 98–101). Chociaż takie podkreślanie komunikacyjnych rudymetów proceduralnej etyki dyskusji jest podatne na krytykę, choćby z racji ich obowiązywania prawdopodobnie tylko w specyficznym kręgu nowożytnej kultury europejskiej, z typowymi dla niej sposobami porozumiewania się, to jednak zasadnicze linie tego myślenia zasługują na uwagę. Wynika z niego bowiem, iż zasada dyskusji nie jest w mniejszym stopniu obciążona założeniami niż uciekanie się do przekonań (Szahaj 2003, 196–198; Ferry 1996, 98; Szahaj 2000, 114–115). Skądinąd sam Habermas byłby zapewne skłonny przyznać, że „uniwersalność niewiele daje, o ile nie istnieje wspólne tło podzielanych przekonań (...) na tym wszak polega specyfika *konsensualnych* działań komunikacyjnych, w odróżnieniu od wszystkich innych” (Szahaj 2003, 197).

Owo przekonaniowe usytuowanie, które dotyczy także rozumu komunikacyjnego, sprawia, że tym, co nam pozostaje, jest „powrót do Arystotelesowskiej *phronesis* i porzucenie nadziei na ugruntowanie naszych wyborów etycznych i politycznych na czymś trwalszym niż akt naszego zaangażowania poprzedzony ważeniem dostępnych nam racji, zawsze lokalnych, kulturowo uwarunkowanych i historycznie określonych” (tamże). Tym samym dochodzimy do pozycji zajmowanej przez ujęcie Ricoeurowskie, w którym dają się uchwycić zaprezentowane wyżej wątki, znane z Rawlsa i Habermasa, lecz oryginalnie przepracowane.

Czym bowiem jest, generalnie rzecz biorąc, owo przekonaniowe tło, jeśli nie taką definicją etycznej dążności, w której nieodzownie dochodzi do „uwzględniania innego”, aby przywołać zbiorczy tytuł studiów Habermasa? (*O sobie samym*, 285). Ono też znajduje odzwierciedlenie w poczuciu sprawiedliwości, którego mianem w obliczu normatywnych konfliktów jawi się „bezstronność” (*Lectures 1*, 270). To właśnie mediacji między proceduralnie wypracowanymi normami a owym tłem współzawodniczących z nimi przekonań miałyby służyć etyka dyskursu umiejscowiona na linii zastosowania. Taką jej aplikację znakomicie ilustruje przykład wykorzystany przez Ferry’ego: aborcji na życzenie (Ferry 1996, 102–104). Pokazuje on, iż na płaszczyźnie proceduralnej, gdzie dochodzą

do głosu gramatyczne intuicje świata życia, ktoś może wyrażać zgodę na normę liberalizującą taki zabieg, ponieważ wbrew żywionym przez siebie „substancjalnym” przekonaniom etycznym, zakotwiczonym w rozległych poglądach i kwalifikującym jako złe pozbawienie embrion życia, uznaje on równocześnie za niesprawiedliwe (niesłuszne) narzucanie tego przekonania innym w postaci normy (Rawls 2001, 240–243). Ów rozdźwięk wpływa z odróżnienia intersubiektywnego interesu metaetycznego, przemawiającego na rzecz proceduralnej słuszności, od subiektywnego interesu etycznego, zorientowanego na pewną „wartość substancjalną”. Otóż, w każdorazowym zastosowaniu winno następować uwypuklenie interesu etycznego kosztem metaetycznego²³⁹. Wymóg taki jest konsekwencją abstrakcyjności powszechnie obowiązującej normy, która odnosi się ogólnie do sytuacji typowych. Tymczasem szczególne, faktycznie zachodzące okoliczności nie posiadają koniecznie wszystkich znamion owych typów, co może stawiać pod znakiem zapytania stosowność danej normy. To dlatego praktyczno-mądrościowy osąd sytuacyjny jest tutaj niezbędny. Przejdźmy zatem do zbadania, w jakiej postaci etyka dyskusji poddaje się aplikacji do sfery przekonań religijnych.

Wydaje się, iż, w świetle Ricoeurowskiej koncepcji, przypominającej w licznych aspektach późne poglądy Habermasa (a po części też Rawlsa), analizowane zastosowanie dokonuje się przynajmniej na cztery sposoby: 1) poprzez pośrednią obecność dyskursów religijnych w tradycjach składających się na „kulturę podłoża” (Rawls) bądź „nieformalną sferę publiczną” (Habermas) i ich operatywność interpretacyjną; 2) poprzez wpływ przekonań religijnych na kształtowanie decyzji (przeważnie sądowych) wieńczących proces instytucjonalnej deliberacji, przy czym w tym oddziaływaniu wolno umieścić również zapis przekonań w referencyjnych tekstach określonej wspólnoty politycznej (np. preambule konstytucji); 3) poprzez praktykę przekładu religijnych treści na język publicznie zrozumiały; 4) poprzez praktyczne wdrażanie tolerancji. W tym miejscu zaprezentuję

²³⁹ W przypadkach zrodzonych na tym tle konfliktów między rozumem publicznym a niepublicznym (używając terminologii Rawlsa), mielibyśmy, ściśle rzecz biorąc, do czynienia z tym, co autor *Prawa ludów* nazywa „dawaniem świadectwa”, nie zaś z obywatelskim nieposłuszeństwem (Rawls 2001, 222, przyp. 57).

szkie dwóch pierwszych z wyliczonych sposobów dyskursowego traktowania przekonań religijnych, aby następnie osobno rozważyć dwa ostatnie.

Jak to już wyżej zostało pokazane w odniesieniu do poglądów Rawlsa, nie tylko nie nakłada on na religię żadnych restrykcji w ramach „kultury podłoża”, a co więcej, docenia publiczny udział rozległych doktryn religijnych we wspieraniu politycznej koncepcji sprawiedliwości i postaw obywatelskich, ale również dopuszcza ich publiczne deklaracje, o ile ich przesłanie wyraża się w kategoriach wartości politycznych (Rawls 2001, 220–221). Opowiada się w ten sposób za pewną formą pośredniej obecności religii w publicznej kulturze politycznej, co pozostawia otwartym pytanie o możliwy stopień jej uwzględniania np. przy interpretacji politycznych praw czy idei wolnościowych (Dańkowski 2013, 154–155).

Habermas z kolei podkreśla rolę religii w genealogii rozumu, rolę także pośrednią, która polega m.in. na dostarczaniu filozofii „innovacyjnych impulsów”, jeżeli tylko tej ostatniej „udaje (...) się uwolnić poznawcze treści z ich pierwotnie dogmatycznych ograniczeń” (Habermas 2012, 126; także 99, 125–126, 129–130, 209–211; Habermas 2003, 110–111).

Ricoeur ze swej strony również optuje za takim przebiegającym nie wprost rozpoznaniem religii w sferze publicznej, gdy np. sugeruje uznanie „założycielskiego pluralizmu” czy „pluralizmu fundamentów” (fr. *pluralisme de la fondation*) liberalnych demokracji konstytucyjnych (*Le Juste* 2, 100) lub też kiedy, za Rawlsem, podaje wzorcowy przykład częściowego konsensu, obejmującego dwa rozległe poglądy: tolerancyjną doktrynę religijną i filozoficzny liberalizm, oraz częściowo rozległą koncepcję polityczną (*Le Juste* 1, 120; Rawls 1998, 209–210). Akcentując komplementarność rozumnej niezgody w obliczu tak stypizowanego częściowego konsensu – w następstwie faktu rozumnego pluralizmu oraz politycznej nierozstrzygalności prawdziwości całościowych poglądów – autor *Le Juste* stwierdza w tym kontekście co następuje: „To w ramach tej podwójnej zasady [tj. częściowego konsensu i rozumnej niezgody – przyp. R.G.] mogłaby wszak zostać restytuowana rola autorytetu tekstów biblijnych i kościelnych instytucji” (*Paradoks autorytetu*, 308; *Le Juste* 1, 118; Rawls 1998, 98). Od razu wszelako zastrzega on, iż nie chodzi mu o powrót do utraconego paradygmatu świata chrześcijańskiego, lecz o uznanie przez chrześcijańskie wspólnoty ich

założycielskiego udziału w konstytucji porządku demokratycznego, we współzawodnictwie z różnorodnymi tradycjami religijnymi i świeckimi, racjonalnymi i romantycznymi, które także wymagają ożywienia i uzupełnienia o niedotrzymane obietnice. Jeżeli w ten sposób francuski filozof przyzywała w debacie publicznej na autorytatywny głos wyrosłych z tradycji przekonań religijnych, to jedynie z poręczeniem zachowania możliwego dyssensu, a więc możliwości odmówienia kredytu zaufania takim publicznie funkcjonującym autorytetom. Czyż nie oznacza to w rzeczy samej otwarcia perspektyw dla etyki dyskursu? (*Krytyka i przekonanie*, 185). Uściślenia wymaga jeszcze tylko pole jej zastosowania.

Ale na sprawę pośredniej obecności religii w przestrzeni publicznej można popatrzeć także z punktu widzenia zarysowanej uprzednio krytyki Habermasowskiego modelu dyskusji. Wskutek odnotowania jej słabych punktów zostało wydobyte na światło dzienne przekonaniowe tło jako podstawa dla działania typu komunikacyjnego. Toteż jeśli z jednej strony w pluralistycznej przestrzeni trzeba zagwarantować miejsce dla rozumnej niezgody, to z drugiej strony osiągnięty z udziałem religijnych tradycji częściowy konsens mógłby stanowić bazę dla dalszych interakcji ukierunkowanych na porozumienie. Byłby on najlepszym wyrazem wzmiankowanego „założycielskiego pluralizmu”, który przecież nie może się obyć bez przekonań (*Du texte à l'action*, 446–447).

Pozostaje jeszcze kwestia hermeneutycznej operatywności takich publicznie zaangażowanych religijnych dyskursów. Jako najbardziej znamienny wymiar ich nośności jawi się interpretacja współczesności, ze szczególnym uwzględnieniem znaczenia sekularyzacji (*Krytyka i przekonanie*, 184–188; *L'herméneutique de la sécularisation*; Vincent 2008, 147–150). Przede wszystkim należy wedle Ricoeura odróżnić dwa typy laickości: tę charakterystyczną dla państwa – „laickość negatywną”, „powstrzymywania się” – oraz laickość, którą odznacza się społeczeństwo obywatelskie, a która przybiera konfrontacyjną postać aktywnej polemiki. Pierwsza z nich przejawia się w formie instytucjonalnego agnostycyzmu, druga natomiast dotyczy wszelkich publicznych stowarzyszeń kulturalnych, w tym wspólnot religijnych. Pod tym względem francuski hermeneuta wydaje się bliski Rawlowskiej idei „kultury podłoża”. To do tej sfery stosuje się w pełni dyskursową etykę Habermasa (*Lectures 1*, 192).

Zdaniem Ricoeura laickość państwa nigdy nie jest zupełna: pozostawia zawsze przestrzeń dla „niejakiej zbieżności przekonań” (*Krytyka i przekonanie*, 187), która to zbieżność, będąc dziełem laickości konfrontacyjnej, historycznie ucieleśnia pragnienie wspólnego życia danej społeczności politycznej. W tym sensie pomiędzy obydwoma postaciami laickości zachodzi nieustanna wymiana, która wręcz warunkuje istnienie negatywnej świeckości powstrzymywania się. Jako *conditio sine qua non* prosperowania tej ostatniej jawi się właśnie częściowy konsens, który łączy: a) liberalną koncepcję religii, przystającą na demonopolizację prawdy i inkluzyjny w stosunku do innych dostęp do niej, b) żywą tradycję oświeceniową, otwartą na pozytywne znaczenie religii, oraz c) komponent romantyczny, wnoszący afirmację życia i twórczości. Trzy elementy zatem: religijnego przekonania, oświeceniowej racjonalności i witalnego entuzjazmu tworzą niezbędny fundament pod dalsze, zorientowane na porozumienie interakcje (tamże, 188). Ale konfrontacja przekonań w łonie społeczeństwa obywatelskiego, w ujęciu autora *Krytyki i przekonania*, przebiega także na płaszczyźnie bardziej podstawowej od państwowych instytucji. Dwa argumenty, odnoszące się do edukacji, przemawiają za pozytywną laickością, niezbędną dla jakości publicznej dyskusji. Ścieranie się przekonań, a wśród nich tych religijnych, prowadzi najpierw do pogłębienia informacji, ogólnej kultury, a następnie wychowuje do dyskusji. W tych dwóch wymiarach kształcenia również wyraża się pośrednia obecność religii w przestrzeni publicznej (tamże, 186–187).

Poza znaczeniem laicyzacji na poziomie stowarzyszeń oraz państwowych instytucji pluralistycznego społeczeństwa dynamika sekularyzacji uwidacznia się także w inherentnym rozumieniu wiary przez wspólnotę wierzących (*L'herméneutique de la sécularisation*, 49–51, 60–68). Ricoeur sądzi, że w tym przypadku wskaźnikiem i kryterium sekularyzacji jest całkowite wpisanie i pojmowanie swojej wiary przez wyznawców w kategoriach alternatywy między ideologią a utopią. Znaczy to nade wszystko, iż współczesna kondycja wiary, sprowadzanej przez oskarżycieli do jednego z członów owej alternatywy, czyni z niej dyskurs polemiczny bądź apologetyczny. Warto wszelako zauważyć, że „krytyka religii czerpie pokaźną część swojej energii z religijnych źródeł naszych etycznych przekonań dotyczących godności, wolności, równości, sprawiedliwości” (tamże, 65).

Ponadto, paradoksalnie, najdogłębniej dosięga ona wiary ideologicznej wówczas, gdy zyskuje wsparcie ze strony wiary utopijnej. Pierwszej grozi wyobcowujące zagubienie pośród własnych wytworów, drugiej zaś – pomylenie tego, co jest przedmiotem dążenia, z gotową wizją. Stąd trzeba zdaniem Ricoeura wyjść poza krańcowe postaci rzeczowej alternatywy, powracając do korzeni wiary – do jej własnej konstytutywnej struktury: oczekiwania (nadchodzącego królestwa) wypływającego z upamiętniania (znaczących wydarzeń założycielskich). W konsekwencji ma ona z jednej strony przeszłościowy, ideologiczny (w pierwotnym sensie) wymiar zakorzenienia, związany z ustanawianiem pewnej religijnej tożsamości, z drugiej z kolei – przyszłościowo-eschatologiczny, utopijny wymiar wykorzenienia, uruchamiający sprzeciw wobec zamykającego skostnienia pewnego *status quo*. W każdym razie jej ukonstytuowanie czerpie sens z czasowości.

Ricoeurowska interpretacja sekularyzacji jako immanentnej dynamiki samej wiary pozwala zatem na ukazanie jej wewnętrznej podatności na krytykę zarówno jej zideologizowanych postaci, jak i utopijnych aberracji. Tak ustrukturuowana dialektycznie, sama może w rezultacie przyczynić się do demaskacji skrajnie ideologicznych bądź utopijnych form wyobrażeń społecznych. Pierwsze z nich pobudzałyby do refleksyjnego „spojrzenia znikąd”, a drugie – do odkrycia tradycji jako źródeł narracyjnej tożsamości (*Du texte à l'action*, 430–431; *Lectures on Ideology and Utopia*, 17; Baszczak 2010, 141–142). Taka właśnie korekta występuje np. wtedy, gdy dostrzegając, z punktu widzenia nowoczesnej tożsamości, niewystarczalność oświeceniowych ideałów, relatywizuje się je, umieszczając na dłuższej osi historii sięgającej ich judeochrześcijańskich oraz grecko-rzymskich korzeni (*Lectures* 1, 173, 190).

Przejdźmy teraz do zagadnienia instytucjonalnej deliberacji, czyli drugiego sposobu potencjalnej obecności religijnych przekonań w sferze publicznej. Przy skutecznianiu takiego przejścia natychmiast jednak narzucają się wątpliwości co do stosowności aplikacji etyki dyskursu na tym polu. Wynikają one z różnic zachodzących pomiędzy dyskursem praktycznym rozpatrywanym w ogólności a jego zinstytucjonalizowanym kształtem, jaki przybiera wybrany tu, tytułem przykładu, dyskurs sądowy (*Le Juste* 1, 176–178, 185–192, 217–218; Zaccaria 2003, 547–548). Przyjrzyjmy się bliżej tym jego szczególnym rysom.

Dyskurs sądowy od początku aktywizuje kilka instancji: poza sądowną także legislacyjną, prawniczą (doktrynalną jureprudence), wreszcie opinię publiczną. W swej sądowniczej postaci podlega on szeregowi obostrzeń: lokalizacji przed sądem lub trybunałem, selekcji zagadnień stosownie do kodyfikacji procesowej, podziałowi ról, proceduralnym regułom prowadzenia rozprawy, ograniczeniom czasowym, autorytetowi sędziowskiemu, jak również prawnemu zobowiązaniu do wydania wyroku, który nie musi być wcale ugodowy, lecz ma na celu położyć kres sporowi stron przez jego rozstrzygnięcie i ustanowienie między nimi sprawiedliwego dystansu. Tym samym uwarunkowania dyskursu sądowego jawią się zgoła odmiennie od tych, w których odbywa się komunikacja „bez granic i przeszkód”, zgodnie z ogólnym Habermasowskim modelem dyskursu praktycznego. Niemniej jednak zdaniem niektórych teoretyków argumentacji prawniczej, na których powołuje się Ricoeur (np. Robert Alexy), można między nimi dostrzec pokrewieństwo. Przemawiają za tym przynajmniej dwie racje.

Po pierwsze, argumenty sądowe, podobnie jak te wysuwane generalnie w publicznej dyskusji, milcząco pretendują do słuszności, co znajduje wyraz w obowiązku umotywowania decyzji. A nawet w wypadku braku publicznego umotywowania orzeczenie jest uzasadnione już za sprawą samych użytych argumentów. Druga z przytoczonych racji ma formę argumentu z przeciwieństwa. Otóż sama idea racjonalnej argumentacji byłaby pozbawiona sensu, gdyby sądowy dyskurs argumentacyjny był wyłączony poza ramy ogólnego dyskursu normatywnego, roszczącego sobie prawo do słuszności. Co więcej, Ricoeur akcentuje doniosły udział czynnika interpretacyjnego w deliberacji sądowej (*Le Juste* 1, 172–184). Można wobec tego wzmocnić ostatni argument na rzecz pokrewieństwa tego szczególnego przypadku z ogólną normatywną postacią praktycznego dyskursu, przywołując celną uwagę Giuseppe Zaccaria, iż to faktor argumentacyjny jest tutaj nośnikiem idei ważności (Zaccaria 2003, 548–549; *Lectures* 1, 195). Zapewne ma to związek z jego funkcją semantycznego dookreślania, przeciwną interpretacyjnemu zwielokrotnianiu znaczeń (Schmetz 1999, 213–214). Wreszcie sam autor *Le Juste* dostarcza jeszcze jednej racji za umieszczeniem rozprawy sądowej w obszarze obowiązywania reguł uniwersalnej pragmatyki, kiedy proponuje wyod-

rębnienie krótko- i długoterminowej celowości aktu wydawania wyroku (*Le Juste 1*, 185–192). Jakkolwiek kwestia ta pozostaje sporna (Cassiers 1999, 250), Ricoeur przypisuje drugiej z wymienionych celowości funkcję budowania pokoju społecznego, opartego na relacjach wzajemnego uznania (fr. *reconnaissance*), gdzie uznaniu ważności normy prawnej towarzyszy nieodłącznie uznanie niepowtarzalności osoby (*Drogi rozpoznania*, 194–200). Wchodzi tu w grę „składowa bardziej substancjalna niż sama sprawiedliwa procedura”, „coś takiego jak dobro wspólne, polegające na podzielanych wartościach” (*Le Juste 1*, 191). Skoro stoi za tym postrzeganie społeczeństwa w kategoriach „struktury współdziałania” (tamże), wolno za takie substancjalne dobro wspólne uważać wypracowanie pewnego bazowego konsensu aksjologicznego (*Lectures 1*, 190–191), a ten właśnie stanowi przecież idealizacyjny warunek etyki dyskusji²⁴⁰.

Powróćmy do wiodącego pytania: jak w tym prawnie zdefiniowanym kontekście przedstawia się obecność religijnych przekonań? Wyjdźmy od usytuowania, które przyznaje Ricoeur dyskursowi sądowemu, takiemu jak rozpatrywany powyżej. Umiejscawia on go pomiędzy wyższą instancją, jaką jest państwo, a niższą, którą ucieleśnia praktyczna dyskusja na poziomie społeczeństwa obywatelskiego (tamże, 191–193). W gestii tej pierwszej, czyli państwa, leży kompromisowe i odwoalne ustalenie na drodze legislacyjnej porządku priorytetów między pierwotnymi dobrami społecznymi, dobrami rynkowymi i nierynkowymi, poręczając w ten sposób należyte funkcjonowanie trwałych zasad sprawiedliwości, bliskich jednak przekonaniowemu tłu aksjologicznemu. Albowiem, jak powiada Habermas, lecz Ricoeur zgodziłby się z nim w tym punkcie, „każdy porządek prawny jest *także* wyrazem jakiejś partykularnej formy życia, nie zaś tylko odzwierciedleniem uniwersalnej treści praw podstawowych”. Toteż „proces urzeczywistniania prawa uwikłany jest w konteksty, które wymagają jako ważnego składnika polityki właśnie także dyskursów zmierzających

²⁴⁰ W odniesieniu do krótkoterminowej celowości wyroku, czyli rozstrzygnięcia sporu poprzez ustanowienie sprawiedliwego dystansu między stronami, godny odnotowania jest fakt, iż możliwość odwołania się od werdyktu wymiaru sprawiedliwości osłabia nieznacznie zamknięcie dyskursu sądowego, przesuwając je w kierunku ideału nieograniczonej wspólnoty komunikacyjnej w wydaniu uniwersalnej pragmatyki.

do samorozumienia – dyskusji na temat wspólnej koncepcji dobra i pożądaney, uznawanej za autentyczną formy życia” (Habermas 2009, 217).

Dobłą ilustracją, z dziedziny prawa, takiego podzielanego w jakiejś fazie historii rozumienia siebie przez daną wspólnotę polityczną demokratycznego państwa jest konstytucja, a w szczególności jej preambuła, która stanowi wyraźną próbę uwydatnienia aspektów tożsamościowych (Weiler 2003, 29–30). Przegląd konkretnych, choćby tylko europejskich, rozwiązań w tej materii okazuje się bardzo pouczający dla uchwycenia całego spektrum rozmaitych wariantów obecności religijnych przekonań w ustawie zasadniczej (tamże, 32–42). Nie miejsce tu na ich ocenę ani wskazywanie najlepszego z ujęć. Ograniczę się jedynie do spostrzeżenia dotyczącego przełożenia tej różnorodności na styku najwyższej, czyli państwowej i pośredniej instancji deliberatywnej, tj. dyskursu sądowego. Ten ostatni dysponuje korpusem zapisanych praw (*Lectures 1*, 176, 191), wśród których naczelną pozycję zajmuje ustawa zasadnicza. Natomiast jako dyskurs sprawiedliwości „urzeczywistnia się w publicznej debacie dotyczącej ustalanego porządku pierwszeństwa między pierwotnymi dobrami społecznymi i między kryjącymi się za nimi wartościami” (tamże, 193). Wartości te, wpływające niekiedy także z przekonań religijnych, jak to poświadcza np. preambuła do polskiej konstytucji (Weiler 2003, 42), pełnią funkcję pośredniczącą między względnie silnym konsensem na wyższym poziomie („tłem” przekonaniowym) a bardziej konfliktową płaszczyzną życia codziennego (przekonaniami „pierwszoplanowymi”) (*Lectures 1*, 190–191). To w tej pośredniej sferze ujawnia się właściwa funkcja dyskursu sądowego: „oznajmia on prawo w niepowtarzalnej sytuacji” (*Le Juste 1*, 187). Jednakże czyniąc to, musi pozostawać w zgodzie z ustawą zasadniczą, której preambuła zawiera wiążące wytyczne dla interpretacji jej przepisów (Wronkowska 2011, 120). W taki oto tekstualnie zapośredniczony sposób, w legislacyjnych ramach, przekonania religijne mogą dojść do głosu w kształtowaniu decyzji na drodze rozprawy sądowej. Może się to odbywać w takich chociażby sprawach, jak te, w których stawką jest konstytucyjnie gwarantowana wolność sumienia (Dybowski, Romanowski 2015, 69–111).

Naszkicowane dotąd dwa sposoby pośredniej obecności religijnych dyskursów w pluralistycznej przestrzeni publicznej sugerują myśl

o modelowej w tym względzie funkcji przekładu odnośnych treści. Toteż przedmiotem dalszych rozważań należy uczynić praktykę takiego właśnie tłumaczenia.

5.2. KONTROWERSJA POMIĘDZY ZAANGAŻOWANIEM A ZDYSTANSOWANIEM – „SCHIZMATYCKI” WYBÓR A PRAKTYKA PRZEKŁADU, „JĘZYKOWEJ GOŚCINNOŚCI” I TOLERANCJI

Pisząc o sekularyzacji, Habermas konstatuje, iż taka, „która nie niszczy, odbywa się w trybie przekładu” (Habermas 2003, 114). Dla Ricoeura natomiast ów aspekt translatorski ma zasięg o wiele szerszy, przekraczający wymiar społeczno-polityczny, a nawet etycznie-moralny. Przybiera wręcz postać hermeneutycznego paradygmatu, który poprzez fenomen zróżnicowania językowego odnosi się do różnorodności charakteryzującej ludzkość. Stawkę przekładu stanowi bowiem dialektyczny związek tożsamości i odmienności, precyzyjniej wyrażony w takich formułach, jak: „równoznaczność bez tożsamości” albo „powiedzieć to samo inaczej” lub też „W każdym innym gnieździ się obcy” (*O tłumaczeniu*, 46, 49; także 39–52; Jervolino 2007, 97–103, 128; Jervolino 2005, 42–45; Kearney 2007, 147–154; Kearney 2008, 163–171). Już same te sformułowania sugerują, iż w traktowaniu tłumaczenia jako modelu interpretacyjnego mamy do czynienia zarówno z paradygmatem językowym (wymiany międzyjęzykowej), jak i ontologicznym (porozumienia w obrębie języka, w obliczu ontycznego zróżnicowania) (Kearney 2008, 157–163).

Nietrudno zauważyć solidne ugruntowanie rozpatrywanego wzorca w myśli Ricoeura, wytrwale konfrontującego tożsamość z innością²⁴¹ (np. *O sobie samym*). Niemniej jednak z punktu widzenia poruszanej tutaj problematyki najistotniejszym wydaje się użytek, który francuski filozof czyni z modelu przekładu dla interpretacji współżycia rozmaitych zbiorowych tożsamości, w tym religijnych. Niejednokrotnie bowiem porównuje on współistnienie różnych tradycji bądź religii, pojętych na sposób zbior-

²⁴¹ Interesująca w tym aspekcie jest sugestia Domenica Jervolina, iż status poznawczy przekładu odpowiada w zasadzie poświadczeniu (Jervolino 2007, 101–102).

rowości o przekonaniowej identyfikacji, do koegzystencji odmiennych języków, a ściślej: wspólnot językowych (*Krytyka i przekonanie*, 209, 241–242; *O tłumaczeniu*, 48; *Le Juste* 2, 33–34, 37–40; Vincent 2008, 143–145). Innymi słowy, dla dookreślenia, co znaczy w pluralistycznym kontekście współbytovanie przekonań religijnych w trybie przekładu, kluczowym momentem jest rozpatrzenie rzeczzonego paradygmatu na płaszczyźnie etyczno-politycznej.

Czy można wszelako podać jakąś rację dla takiego posunięcia? Inaczej mówiąc: czy nieuniknioność tłumaczenia w rozważanym przypadku stanowi wyłącznie pochodną pewnego stanu faktycznego, a mianowicie, w terminologii Rawlsa, „faktu rozumnego pluralizmu”? Uwagi Ricoeura pozwalają sięgnąć głębszego, antropologicznego poziomu uzasadnienia, tzn. nieprzekraczalnej kondycji hermeneutycznej człowieka. Przybliżymy obecnie jej przejawy w stosunku do religijnych przekonań.

Francuski myśliciel mówi w tym kontekście o „kontrowersji włączającej się w przynależność” (*Żyć aż do śmierci*, 105). Najprościej rzecz ujmując, można stwierdzić, że podobnie jak w przypadku ogólnojęzykowych uwarunkowań rozumienia jakiegoś języka, tak też rozumienie dyskursu religijnego odbywa się zawsze w oparciu o „religię wnętrza” lub inną „silną przynależność” przekonaniową (także niereligijną) (*Krytyka i przekonanie*, 241; *Żyć aż do śmierci*, 102–103; *Le Juste* 1, 221). O ile przynależność owa jest postrzegana od wewnątrz jako mocna, o tyle, osadzona w przestrzeni publicznej, manifestuje swoją słabość (stąd wolno ją nazwać tak jak świadectwo: „relatywnym absolutem”). W rezultacie w sytuacji politycznego współistnienia religijnych przynależności pojawia się kwestia wzajemności jako skutek asymetrii między siłą własnej przynależności a słabością pozycji innych (*Żyć aż do śmierci*, 104–118).

Ricoeur kładzie duży nacisk na to, aby nie mylić zagadnienia wzajemności z porównywaniem, które oznacza ogląd uskuteczniany z zewnątrz. Tymczasem kontrowersja rodzi się wówczas, gdy mamy do czynienia z zaangażowaniem wierzącego we własną tradycję religijną i gdy wchodzi w grę jej samookreślenie poprzez odróżnienie i przeciwstawność wobec innych. Dopiero w takiej publicznej konfrontacji dochodzi do głosu troska o racjonalność i argumentację, aby owa przynależność miała przemyślany charakter. Jednakowoż nieusuwalnym momentem tej

kontrowersji, w efekcie interakcyjnego dystansowania się od osobistego zaangażowania (lecz nie na sposób komparatysty), jawi się u wierzącego świadomość „sekiarskiego” znamienia własnego wyboru: nie tylko opowiada się on za jedną *spośród* innych opcji, ale również *przeciwko* wszystkim innym. Toteż silna przynależność, nieodłączna od religijnych przekonań, o ile zyskuje samookreślenie jedynie w relacji do innych podobnych przynależności, o tyle nawet nie osiągając pełnego porównawczego zdystansowania, w wymiarze publicznym nosi rys „sekiarski”. I ta właśnie cecha przekonaniowego dyskursu religii przedstawia koronny argument na rzecz praktyki przekładu: wyłącznego remedium na rozproszoną i przemieszaną wielość²⁴² (*Le Juste* 2, 37).

Co oznacza taka praktyka? Francuski hermeneuta definiuje ją w terminach „językowej gościnności”, którą wyróżnia „odpowiedniość bez adekwatności” i „w której przyjemność zamieszkiwania języka innego znajduje rekompensatę w przyjemności goszczenia u siebie, na swoich włościach, słowa obcego” (*O tłumaczeniu*, 38; także 48; *Le Juste* 2, 36). W tej perspektywie, na historyczne wspólnoty religijne, chroniące swoją tożsamość w obliczu wielorakości, można spojrzeć jak na różnorodne zbiorowiska językowe: „pakiety sensu” (fr. *paquets de sens*), utworzone na bazie założycielskich tekstów i wymagające tłumaczenia (*Le Juste* 2, 39). „Rozumienie, które może się wówczas dokonać między jedną zbiorowością wyznaniową a drugą, stanowi podwójną pracę przekładu z mojego języka na wasz, ale również wewnątrz mojego języka, aby we mnie zrobić miejsce dla innego sposobu stawiania problemów, a tym samym inaczej przeformułować same kategorie odwiecznych konfliktów” (tamże). W tym punkcie zostaje uwydatniony także poetycki faktor operacji tłumaczenia, inherentnej dla wzajemnego zrozumienia, tj. udział w niej twórczej wyobraźni (*Krytyka i przekonanie*, 241; *Żyć aż do śmierci*, 105; Vincent 2008, 144–145). Specjalna rola przypada jej zwłaszcza wtedy, kiedy stawką jest przełożenie nieprzekładalnego, gdyż zdaje się ona wów-

²⁴² Wyjątkowy status swoistej bezpośredniości dopuszcza Ricoeur w przypadku ujawnienia się tego, co istotne, czegoś fundamentalnego (fr. *l'Essentiel, le fondamental*), w obliczu śmierci (*Krytyka i przekonanie*, 207–208, 229, 242; *Żyć aż do śmierci*, 43–47). Z uwagi jednak na przyjętą perspektywę dyskursu, nie rozwijam w tym miejscu owej kwestii.

czas na „konstruowanie tego, co porównywalne” (*O tłumaczeniu*, 57–58). Silne przynależności, takie jak religie, mają tę właściwość, że zgłaszają roszczenia do uniwersalności. Umieszczenie ich w hermeneutycznym paradygmacie tłumaczenia oznacza, iż „pewna forma uniwersalności, która uważa się za uprawnioną, powinna stale (...) znajdować równoważną wielość” (Kearney 2008, 172). W przypadku dyskursów wieloznacznych implikuje to niekończące się zadanie. Owa praktyka przekładu obejmuje skądinąd nie tylko stosunki międzywyznaniowe i samookreślenie się poszczególnych wyznań w ich wzajemnej konfrontacji, lecz także relacje między nimi a tradycją filozoficzną.

Powróćmy obecnie do pytania pozostawionego w zawieszeniu na rzecz ekskursu uzasadniającego i przybliżającego pracę tłumaczenia. Pytanie owo brzmi: na jakich bardziej konkretnych zasadach może się wspierać współistnienie silnych przynależności, ufundowanych na przekonaniach religijnych, jeśli ta koegzystencja ma przebiegać w trybie przekładu? Traktujemy tym samym ów modus jako model polityczny, niepozbawiony wszelako kwalifikacji etyczno-moralnych (tamże, 171–178; Kearney 2007, 154–159; *O tłumaczeniu*, 48; *Le Juste* 2, 35–36, 40). Normatywna odpowiedź Ricoeura organizuje się wokół pięciu wytycznych²⁴³ (*Quel ethos nouveau*, 107–116).

Po pierwsze, „językowa gościnność”, skuteczniająca się za pomocą wyobraźni i sympatii, pociąga za sobą wymianę świadectw i wspomnień pomiędzy przedstawicielami odmiennych tradycji kulturowych (w tym religijnych), co jest równoznaczne z przyjmowaniem inności ich historii. Po drugie, idący w parze z tą wymianą przekład powinien unikać reifikacji, zachowując do pewnego stopnia swobodę, która nie zrównuje się z relatywnością i dowolnością, lecz ucieleśnia wymóg empatii względem ob-

²⁴³ W mojej prezentacji korzystam z cennego uporządkowania Ricoeurowskich postulatów, zaproponowanego przez Richarda Kearneya (Kearney 2008, 171–178). Sam autor tekstu *Jaki ma być nowy etos Europy?* formuje swój wywód wokół trzech paradygmatów: przekładu, wymiany wspomnień i wybaczenia (*Quel ethos nouveau*, 107–116). Zwrot „wymiana wspomnień” kryje w sobie, oczywiście, skrót myślowy: pamięć w intersubiektywnej sieci relacji jest zawsze zapośredniczona narracyjnie, co Ricoeur ujmuje lapidarnie: „pamięć bez opowiadania jest niczym” (*żyć aż do śmierci*, 62).

kości i przyzwolenia na wielość opowieściowych perspektyw. Wymaganie to wynika z narracyjnego charakteru tożsamości odznaczającej kulturowe czy religijne grupy. Po trzecie, w rozpatrywanym modelu współistnienia potrzeba wielości narracyjnych perspektyw. Zasada owa tym różni się od poprzedniej, iż bieżąca dotyczy wewnętrznej optyki danej zbiorowości, nie zaś jej zestawienia z innymi. Chodzi o to, aby uznać niewyczerpalne bogactwo znaczeniowe założycielskich bądź przełomowych wydarzeń w życiu określonej wspólnoty, bogactwo, które da się przełożyć jedynie dzięki różnaitości opowieści. Ta ich różnorodność z kolei otrzymuje wydane wsparcie ze strony wzmiankowanej w pierwszym punkcie kulturowej i religijnej wymiany wspomnień oraz świadectw. Po czwarte, praktyka tłumaczenia w międzyreligijnej czy międzykulturowej koegzystencji ma prowadzić do interpretacyjnego przeobrażenia przeszłości. Wyraża się ono w twórczym podjęciu niedotrzymanych lub zlekceważonych obietnic, co się wiąże ze swoistą splatą długu wobec zmarłych, choćby w postaci pośredniego udzielenia im głosu, poprzez nawiązanie do ich spuścizny. Nieureczywistniona przeszłość otwiera się w ten sposób na potencjalne przyszłe realizacje. Tutaj znów Ricoeur kładzie szczególny nacisk na wydarzenia założycielskie dla danej zbiorowości religijnej bądź politycznej. To one wszakże najbardziej wymagają ponawiania krytycznych odczytań, specjalnej uwagi i wyobraźni, zgodnych z duchem hermeneutycznej tolerancji, przeciwnej wszelkiemu ideologicznemu fundamentalizmowi czy dogmatyzmowi. Po piąte, wzajemny przekład samoidentyfikacyjnych dla poszczególnych wspólnot świadectw lub wspomnień zmusza według francuskiego hermeneuty do czegoś więcej niż tylko sympatia. Kryje on w sobie dezyderat wybaczenia, wymazania długu, co na płaszczyźnie międzywyznaniowej dotyczy zwłaszcza wyzbycia się przemocy i umorzenia długu narosłego wskutek jej stosowania w przeszłości. Ten ostatni postulat, jak pokazały to przeprowadzone uprzednio analizy specyfiki religijnego dyskursu, jest równoznaczny z przejściem od normatywnego trybu etyki do życzeniowego trybu poetyki, od sprawiedliwości do miłości. W związku z tym jawi się on jako najbardziej dyskusyjny i wymaga osobnego studium.

Zbadanie możliwości takiego przejścia będzie przedmiotem następnej partii niniejszych rozważań. W tym miejscu zauważmy tylko, że swo-

istym zwornikiem przedstawionych wytycznych wydaje się ustanowienie hermeneutycznej otwartości i umożliwienie wymiany interpretacyjnej, czyli współdzielonego rozumienia: porozumienia. Jak to bowiem sugerują końcowe strony *Dróg rozpoznania*, taka wymiana, w której początkowy dar – gest hojności – spotyka się z przyjęciem i uznaniem, a następnie nieobligatoryjnym odwzajemnieniem, przyczynia się do zaprowadzenia stanów pokoju (*Drogi rozpoznania*, 236–250). Tutaj także „etyka wdzięczności” wydobywa na światło „ograniczenia sprawiedliwości odwołującej się do równoważności” (tamże, 244, 249), miłość jednak uzupełnia sprawiedliwość. Eksplorację tego granicznego dla filozofii obszaru należy jednakże poprzedzić szkicem dotyczącym ostatniej ze sprawiedliwościowych implikacji modelu przekładu: praktyki tolerancji.

O ile tłumaczenie to „oddanie sprawiedliwości obcemu geniuszowi (...) ustanowienie sprawiedliwego dystansu, dzielącego jedną całość językową od innej”, przyznanie, że inny „język jest równie ważny jak mój”, o tyle za jego sprawą wyraża się „formuła słuszności-równości. Formuła uznanej różnorodności” (*Le Juste* 2, 40; także 284–285). Praktyka tolerancji wypływa zatem z idei sprawiedliwości. Ricoeur rozważa rozmaite znaczeniowe aplikacje konstytutywnego dla niej powstrzymywania się-dopuszczania (fr. *abstention* – *admission*), jak również jej granice, na trzech poziomach: instytucjonalnym, kulturowym i religijno-teologicznym (*Lectures* 1, 296–312).

W wymiarze instytucji tolerancję warunkuje rozdział sfery politycznej od religijnej, czyli pozbawienie władzy dysponującej sankcjami pewnego rodzaju sakralnego namaszczenia. Jako rezultat tej separacji jawi się państwo prawa, nie zaś państwo laickie, którego idea zdaniem francuskiego myśliciela wikła się w pomieszanie porządku instytucjonalnego z kulturowym. W efekcie państwowej polityki powstrzymywania się tworzy się przestrzeń dla wolności pojętych w liczbie mnogiej. Natomiast pozytywnego uzasadnienia dla takiej polityki dostarcza idea sprawiedliwości w Rawlsowskim wydaniu. Kwestia tolerancji angażuje obydwie z przedłożonych u niego zasad. Chodzi tam bowiem tyleż o równe obywatelstwo, co o ochronę wspólnotowych interesów grup wyznaniowych w sytuacji materialnej nierówności: danie szansy wspólnotom najsłabszym (wyrównanie szans, minimalizację pozycji ofiary). W ten sposób

negatywny aspekt powstrzymywania się zostaje uzupełniony o uznanie pozytywnego prawa do istnienia różnic oraz prawa do materialnych warunków swobodnego wyrażania ich w praktyce. Warto wszelako odnotować to, co unaoczniła już dokonana wyżej prezentacja stanowiska Rawlsa, mianowicie iż rozpatrywanie wolności religijnej pod egidą sprawiedliwości wiedzie w konsekwencji do neutralizacji zagadnienia prawdziwości wierzeń czy przekonań, które wchodzą tutaj w grę. Wynika stąd nieuchronny konflikt pomiędzy prawdziwością treścią prawa bożego, do którego odnoszą się te ostatnie, a agnostycyzmem właściwym prawu stanowionemu w państwie prawnym. Toteż sprawiedliwość wyklucza w równej mierze model państwa wyznaniowego, jak i wszechwiedzącego i posiadającego wszelkie kompetencje państwa laickiego, natomiast państwu prawa przypisuje status idei granicznej: ciągłego zadania.

Czego natomiast nie można tolerować w instytucjonalnych ramach? Jakie są granice tak pojętej tolerancji? Stanowi ją właśnie pomieszczenie dwóch odrębnych porządków: sprawiedliwego określenia koegzystencji odmiennych przekonań i zgłaszanych przez nie roszczeń prawdziwościowych. Delikatność wyzwania dobitnie uświadamia choćby próba odróżnienia reguł porządkowych gwarantujących wolność wypowiedzi od reguł ograniczających treść tego, co się głosi, co w polskim kontekście dobrze ilustruje kwestia obrazy uczuć religijnych (Budyn-Kulik 2014).

Na płaszczyźnie kulturowej tolerancję definiuje idealny typ konfliktowego konsensu, polegający na uznaniu prawa oponenta do istnienia, aż po wyraźną wolę przyjaznego z nim kulturowego współistnienia. Na tym obszarze praktyka tolerancji ma na celu nie tyle korygowanie samych przekonań i związanej z nimi silnej przynależności, co hamowanie skłonności do narzucania ich innym. Zarzewie nietolerancji tkwi bowiem już w samym przekonaniu, pretendującym do prawdy, które w następstwie, na zasadzie wyłączonego środka, odmawia się inaczej myśłącym. Jako pozytywny motyw tolerancyjnej postawy powstrzymywania się od nakładania zakazów na odmiennosc jawi się domniemanie wolności, z którą ktoś drugi przystaje na własne wierzenia. Ta domniemana wolność oswobadza wyznaniową przynależność z podejrzenia o losowy determinizm, a umieszcza ją w kategoriach związanych z osobą godną szacunku, którym z kolei darzy się same przekonania. Z hermeneutycznego punktu

widzenia własnej zaangażowanej przynależności ceną tego szacunku jest prawo drugiego do błędu. Ale tolerancja może oznaczać także swoiste „nieczynienie różnicy” (fr. *indifférence*), powiązane z oglądem własnych przekonań niejako z zewnątrz, jak zwykłego mniemania, tyle że wówczas traci ona swoją czynną siłę. Tymczasem tolerancję czynną w obszarze kultury należałoby określić raczej sygnalizowanym już mianem „konfliktowego konsensu”. Mowa tu o konsensie, gdyż mamy do czynienia ze zgodą, np. między kulturą chrześcijańską i laicką co do pewnych wspólnych wartości, inaczej wprawdzie ugruntowanych, lecz wypowiedzianych w zbliżonej terminologii. Powodów do przyjęcia takiej optyki dostarczają z jednej strony religijne korzenie kultury laickiej, z drugiej zaś – składowa krytyczna, obecna w kulturze chrześcijańskiej. Konsensus ów ma wszelako charakter konfliktowy, ponieważ dwa odmienne, obrane za przykład prądy kulturowe nowoczesności różnią się nie tylko źródłami, ale i samym biegiem.

Co natomiast jest nie do przyjęcia na polu kultury? Ricoeur twierdzi, iż do tego, co nieakceptowalne, należy wszystko, czego nie można włączyć do konsensualno-konfliktowej umowy, od której zależy równowaga współżycia, a więc wszystko to, co nie zasługuje na szacunek, będący przymiotem tolerancji kulturowej. Rasizm, antysemityzm, wykorzystanie seksualne dzieci dla celów komercyjnej pornografii to tylko niektóre z najbardziej rażących przykładów. Zresztą granica między tym, co może, a tym, co nie powinno być tolerowane, odznacza się płynnością już choćby z racji inherentnych dla samego konfliktowego konsensu, który stanowi owoc wzajemnych ustępstw, będących ciągle w toku.

Wreszcie, zgodnie z koncepcją autora *Lectures*, w wymiarze religijno-teologicznym praktyka tolerancji znajduje uzasadnienie w głębokiej motywacji samej chrześcijańskiej wiary. Otóż w obliczu potencjału przemocy, który tkwi w samym przekonaniu (o czym była już mowa), a skrywa się za zarzutem wygórowanej ceny relatywizmu czy indyferentyzmu, którą przyszłoby rzekomo zapłacić za wyrzeczenie się tegoż potencjału, chrześcijaństwo ma do przebycia wewnętrzną drogę od owej przemocy ku biernemu oporowi świadectwa. Oznacza to – i Ricoeur widzi w tym pozytywny czynnik sekularyzacji sfery publicznej – iż wiara dysponuje wyłącznie „bezsilną mocą” słowa, a Kościół może się odwoływać jedy-

nie do autorytetu własnego orędzia i ewangelicznej obietnicy mowy autorytatywnej. Wytyczona droga obejmuje także faktyczny pluralizm wyznań chrześcijańskich, w którym podług francuskiego hermeneuty można dostrzec „wyraz wzajemnego uznania opartego na tej samej Ewangelii” (*Lectures* 1, 309). Znajduje on umocowanie w „mnogiej jedności” (fr. *unité plurielle*), którą poświadczają zarówno *cztery* ewangelie, jak i otwarta od początku chrześcijańskiej historii przestrzeń wielorakości: chrystologicznych interpretacji, ich implikacji etycznych czy organizacyjno-kościelnych. Właśnie pozytywna wartość tego początkowego pluralizmu stanowi oś teologicznego uzasadnienia tolerancji. Jeżeli bowiem „każda wspólnota wiary jest wspólnotą słuchania i interpretacji, obdarzoną skończonym rozumieniem, niemniej jednak otwartą na nieograniczony horyzont” (tamże, 309–310), to z hermeneutycznego punktu widzenia mnogość historycznych postaci chrześcijaństwa w zestawieniu z pełnym znaczeniem Ewangelii Jezusa Chrystusa cechuje nieusuwalny rozdzźwięk. Toteż poszukiwanie instytucjonalnej jedności wydaje się daremne, a owocniejsze wydają się wielopoziomowa współpraca i współzawodnictwo, unikające stapiania się czy pomieszania (np. dociekania teoretyczne, działalność służebna, działania prawne). Podobną postawę wzajemnego uznania należałoby zdaniem Ricoeura rozciągnąć także na religie niechrześcijańskie, których wartość można rozpoznać niejako „z boku”, tzn. pogłębiając zaangażowanie we własną tradycję (*Histoire et vérité*, 67–68; *Trudne drogi religijności*, 64), w oczekiwaniu na podobne poczynania innych²⁴⁴. W końcu koronnym argumentem teologicznym na rzecz tolerancji jest wewnętrzny symbolizm ogołocenia (kenozy) Boga w Chrystusie. Symbolika ta działa oczyszczająco względem wszelkich autorytarnych roszczeń jakiegokolwiek kościelnej władzy, ale też wobec wszelkich zabiegów mających na celu podbudowanie władzy publicznej. Również wiara w Boga jako Całkiem Innego pozwala szukać manifestacji tej odmienności gdzie indziej, w innych pisemnych zapośredniczeniach. W tym sensie bodziec krytyczny, pochodzący z mentalności oświeceniowej, napotyka wewnątrz samego

²⁴⁴ Zauważmy, że mamy tutaj do czynienia z myśleniem już nie tyle normatywnym, co przebiegającym w trybie życzeniowym, w perspektywie „nadziei ontologicznej” (*Histoire et vérité*, 67–68).

chrześcijaństwa podatny grunt do przeprowadzenia swobodnego badania: autorefleksji. Toteż na płaszczyźnie religijno-teologicznej nie można tolerować jedynie człowieka, którego znamionuje nietolerancja: kogoś, komu w istocie brakuje wewnętrznego krytycyzmu.

Rekapitułując, można by rzec, iż podążanie drogą tolerancji wiedzie od znoszenia tego, czemu nie można przeszkodzić, poprzez uznanie prawa drugiego do wyrażania tego, co uważa za prawdziwe, następnie zaufanie do drugiego i do jego udziału w części prawdy, do której nie ma się samemu dostępu, aż po przyznanie, że już własna silna przynależność przekonaniowa jest współtworzona przez źródło przekraczające zdolność przyjęcia czy rozumienia. To ów najwyższy stopień tolerancji ujawnia jednocześnie tkwiący w przekonaniu potencjał przemocy i rodzi wymóg zastosowania doń krytyki (*Trudne drogi religijności*, 63–64; Vincent 2008, 146).

5.3. EKONOMIA DARU WOBEC SPRAWIEDLIWOŚCI A PROBLEM PRZEBACZENIA W SFERZE PUBLICZNEJ – EGZEMPLARYCZNY PRZEKŁAD

Przejsie do studium poświęconego obszarowi granicznemu pomiędzy sprawiedliwością, definiowaną za pomocą „logiki równoważności”, a miłością, pojmowaną według „logiki nadmiaru”, rodzi wyjściowe pytanie o źródło prawomocności takiej eksploracji. Wydaje się, iż dotychczasowe analizy, wsparte sugestią autora *Miłości i sprawiedliwości*, dają podstawy do tak zorientowanych dociekań. Wychodzimy wszakże od faktu światopoglądowego pluralizmu, w kontekście którego rozpatrujemy zagadnienie koegzystencji wyrażanych dyskursywnie silnych przynależności przekonaniowych, takich jak religijne. W nakreślonych w ten sposób ramach przedstawiona została argumentacja na rzecz praktyki przekładu i tolerancji. Pokazano, że wymaga ona nieustannego ćwiczenia w sytuowaniu się w obcej perspektywie, „w wyobraźni i sympatii”, jak powiada Ricoeur. Tam, gdzie Habermas mówi o procesie wzajemnego uczenia się, francuski hermeneuta podkreśla przede wszystkim wagę wewnętrznej krytyki, jakiej winno podlegać przekonanie, czyli każda silna przynależność. Jako stosowny do tego celu środek jawi się przy tym konfrontacja z interpretacyjnym

pluralizmem, uwzględniającym także „bezbronne słowo” Pism biblijnych (*Krytyka i przekonanie*, 240). Podjęte dotąd rozważania, skoncentrowane wokół idei sprawiedliwości, doprowadziły do odkrycia jej zakorzenienia w dążeniu do spełnionego życia: dążeniu, które od razu uwzględnia innego. Nieformalny wyraz tej implikacji wzajemności na etycznym poziomie koncepcji dobrego życia daje tzw. złota reguła²⁴⁵. To właśnie specyficzne umiejscowienie tej ostatniej w dyskursie ewangelicznym, powiększającym w ten sposób spektrum interpretacji, otwiera hermeneutyczną perspektywę dla badania pogranicza sprawiedliwości i miłości (*Lectures* 3, 273–280; *Miłość i sprawiedliwość*, 38–48; *Filozofia osoby*, 74–79; Drwięga 2007, 240–241).

Jeżeli rzeczą dyskursu religijnego jest umieszczanie wszelkiego doświadczenia w optyce ekonomii daru (*Lectures* 3, 276–277), to również „złota reguła”, wypowiadająca wymaganie równoważności, lecz osadzona w kontekście, który wydaje się ją anulować, tj. obok przykazania miłości nieprzyjaciół, zyskuje nowe znaczenie. Taka jej pozycja w biblijnej narracji sugeruje, iż „dar rodzi zobowiązanie”²⁴⁶ (tamże, 277; *Miłość i sprawiedliwość*, 42). W efekcie dochodziłoby nie tylko do zlania się dwóch heterogenicznych porządków: równoważności i nadmiaru, a w konsekwencji – pomieszania filozofii z religią, ale wręcz do unieważnienia samej „złotej reguły”. Dlatego Ricoeur przedkłada taką interpretację ewangelicznego dyskursu, która dopuszcza swoiste ich uzgodnienie (*Lectures* 3, 278–280; *Miłość i sprawiedliwość*, 45–48).

W świetle zaproponowanej przezeń wykładni przykazanie miłości nieprzyjaciół nie jest wcale substytutem „złotej reguły”, lecz stanowi jej ponadmoralny czynnik korekcyjny. Wydobycie na jaw tego aspektu znaczeniowego pozwala na niwelację interesownego nachylenia nieformalnej reguły wzajemności – które streszcza formuła: „Daję, abys dał” – w kie-

²⁴⁵ Ściśle rzecz biorąc, można powiedzieć, że prezentuje ona niepełny czy, jak powiada Ricoeur, „niedoskonały” formalizm, gdyż milcząco zawiera odniesienie do empirycznego, mianowicie pragnieniowego kryterium dóbr (*Miłość i sprawiedliwość*, 44, zwł. przyp. 1).

²⁴⁶ Właśnie ten paradoks – daru generującego obowiązek – stanowi przedmiot namysłu Ricoeura w końcowych partiach *Dróg rozpoznania* (*Drogi rozpoznania*, 228–250). W związku z akcentowanym problemem, w kontekście dyskursu religijnego francuski myśliciel proponuje mówić o „poetyckim użyciu imperatywu” (*Miłość i sprawiedliwość*, 21–25).

runku wdzięcznej²⁴⁷ bezinteresowności, wielkoduszności: „Ponieważ zostało ci dane, sam dawaj również”. Taka reinterpretacja okazuje się brzemenna w skutki nie tylko dla reguły wzajemności, a nawet idei czy zasad sprawiedliwości, lecz także dla przykazania miłości. Generuje bowiem subtelną dialektykę pomiędzy porządkiem równoważności a porządkiem nadmiaru. Obopólna reinterpretacja „złotej reguły” i przykazania miłości nieprzyjaciół ujawnia ich korygujące wzajemne oddziaływanie na siebie.

Pozostawiona sama sobie, idea sprawiedliwości w przełożeniu na zasady łatwo może ulec utylitarystycznemu odchyleniu, uwypuklonemu wyżej w postaci ukrytej interesowności. Co więcej, na podobne wypaczenie narażone są również zasady sprawiedliwości z Rawlowskiego ujęcia (*Miłość i sprawiedliwość*, 36–37, 47–49, 51). Pierwszej z nich grozi przedłożenie niezainteresowanego interesami innych interesu własnego (Rawls 1994, 26), czyli rywalizacji, ponad społeczną kooperację, która tworzy rodzaj wzajemnego zadłużenia. Natomiast druga zasada – maksymalizacji najmniejszego udziału – może łatwo przerodzić się w subtelny rachunek utylitarystyczny, zamiast stanowić rękojmnię przeciwdziałania potencjalnej krzywdzie. Jedynie korekcyjny wpływ optyki miłości chroni obie reguły od tych możliwych deformacji. Co to oznacza na płaszczyźnie praktycznego zastosowania w sferze publicznego życia instytucjonalnego: społeczno-politycznego czy prawnego? Ricoeur podaje przykład: „uporczywe wcielanie, krok po kroku, jakiegoś dodatkowego stopnia współczucia i wspaniałomyślności do wszystkich naszych kodeksów – kodeksu karnego i kodeksu sprawiedliwości społecznej”, co przedstawia się jako „całkowicie wykonalne”, „rozsądne zadanie, jakkolwiek trudne i trwające bez końca” (*Miłość i sprawiedliwość*, 51)²⁴⁸.

²⁴⁷ Wdzięczność okazuje się tutaj osobliwym spoiwem, zachowującym hojność wyjściowego daru dzięki jego bezcenności, a równocześnie łagodzącą obowiązkowość jego odwzajemnienia, poprzez rys niedbającej o wzajemność miłości (*Drogi rozpoznania*, 242, 249).

²⁴⁸ Ricoeur przytacza też poetycko-przypowieściowy fragment ewangeliczny, który doprowadza do szczytu paradoksalną więź korygowania sprawiedliwości przez miłość: „Dawajcie, a będzie wam dane; miarę dobrą, natłoczoną, utrzesioną i opływającą wspaniałą w zanadru wasze. Odmierzają wam bowiem taką miarą, jaką wy mierzycie” (Łk 6,38). Hojność okazuje się stanowić dobrą miarę, a nadmiar – istotę równoważności (*Lectures* 3, 280).

Czy zatem przykazanie miłości nie wystarczyłoby, skoro sama sprawiedliwość, bez jego wsparcia i tak wyrodnieje? Odpowiedź autora *Miłości i sprawiedliwości* jest negatywna. Pozbawione zapośredniczenia ze strony idei sprawiedliwości przykazanie miłości może prowadzić do tego, co Kierkegaard nazwał „teleologicznym zawieszeniem etyki” na rzecz absolutnego obowiązku wobec Absolutu (Kierkegaard 1995, 66–90). Jakie miałyby to skutki? Ricoeur usiłuje je szczątkowo nakreślić, zapytując retorycznie: „jakie prawo karne i, ogólniej, jaka reguła sprawiedliwości mogłaby zostać wywiedziona z maksymy działania, która ustanawiałaby nierównowagę jako ogólne prawo? Jaki podział zadań, ról, korzyści i obowiązków mógłby być ustanowiony w duchu sprawiedliwości dystrybtywnej, gdyby maksyma udzielania pożyczek bez spodziewania się czegokolwiek w zamian została ustanowiona jako prawo powszechne?” (*Miłość i sprawiedliwość*, 46). Krótko mówiąc: bez sprawiedliwości nic nie zabezpiecza ponadmoralności przed przeobrażeniem się w niemoralność.

Ta wzajemna reinterpretacja dwustronnej (opartej na wzajemności) „złotej reguły” oraz jednostronnego (bazującego na darze) przykazania miłości nieprzyjaciół stanowi religijno-poetyckie ugruntowanie Ricoeurowskiej refleksji na temat relacji miłości i sprawiedliwości. Jej rezultatem jest subtelna dialektyka obydwu idei, streszczona następująco: „Miłość (...) nie jest w stanie zastąpić sprawiedliwości ani, tym bardziej, zwolnić ze sprawiedliwości. Miłość żąda więcej sprawiedliwości: żąda od sprawiedliwości, by była zarazem wciąż bardziej uniwersalna i wciąż bardziej indywidualna” (*Trudne drogi religijności*, 60). Ale ta zaprezentowana właśnie perspektywa hermeneutyczna jest jeszcze czymś więcej. Mamy tutaj do czynienia z wzorcowym przekładem religijnych przekonań na język publicznej dyskusji, na linii ich aplikacji. Tematyka wybaczenia, do której obecnie przejdziemy, a która ma religijną genezę (Drwięga 2012, 286), trafnie konkretyzuje ów ogólny model tłumaczenia, w wierności zarysowanym w nim artykulacjom.

O wybaczeniu zdaniem francuskiego filozofa można mówić tylko w trybie optatywnym, związanym ściśle z ekonomią daru, z porządkiem nadmiaru, właściwym dla idei miłości (*Pamięć, historia, zapomnienie*, 603–605). Taki jego status jest pochodną wyrażonej metaforycznie quasi-przestrzennej dysproporcji między głębokością winy i ewentualnej prośby o wybacze-

nie a wysokością samego aktu wybaczenia (tamże, 605–617). Istota tego ostatniego tkwi bowiem w aktywnym zapomnieniu winy, ustanawiającej dług wobec przeszłości i paraliżującej tym samym możliwość działania podmiotu, charakteryzowanego przez przysługujące mu zdolności. Co jednak ważne i warte podkreślenia, w tym swoistym uwolnieniu podmiotu od jego czynu nie chodzi o aspekt faktycznej sprawczości (co podważałoby moralny sens odpowiedzialności), lecz o skorelowane z nią zadłużenie, które przybiera wyraz uczuciowy. Aby było to w ogóle możliwe, potrzeba z jednej strony oddzielenia działającego od jego działania: odróżnienia tkwiącej w nim zdolności do nowych początków od jej konkretnych realizacji, których czuje się on winny. Z drugiej strony konieczne jest przywrócenie mu utraconego kredytu zaufania względem wewnętrznych zasobów odnowy samego siebie, słowem: zaufania jego pierwotnej dyspozycji do dobra. To w tym punkcie dyskurs filozoficzny napotyka dyskurs religijny jak w Kantowskiej propozycji (tamże, 647–652; *Krytyka i przekonanie*, 180; *Le Juste 1*, 206–207). Niniejsze uwagi rzucają decydujące światło na możliwość obecności wybaczenia na płaszczyźnie instytucjonalnej.

Ricoeur rozpatruje tę ostatnią kwestię w trzech aspektach: winy kryminalnej, czyli pogwałcenia jednoznacznych praw; winy politycznej, łączącej się z obywatelską przynależnością do zbrodniczego ciała politycznego; oraz winy moralnej, odnoszącej się wprawdzie do indywidualnych czynów, lecz powiązanych ze zbrodniami stanu (*Pamięć, historia, zapomnienie*, 618–628). Generalnie, sądzi on, iż w ramach instytucji wybaczeniu przysługuje miejsce marginalne. Innymi słowy, ogranicza się ono do pewnych gestów, które nie podlegają instytucjonalizacji.

Na przykład w przypadku winy kryminalnej dotyczącej zbrodni przeciwko ludzkości nie może być mowy ołączeniu ich nieprzedawnialności z niewybaczalnością. Jak utrzymuje francuski hermeneuta, „sprawiedliwości musi stać się zadość. Wybaczenie byłoby ratyfikowaniem bezkarności, co oznaczałoby poważną niesprawiedliwość popełnioną na koszt prawa czy nawet ofiar” (tamże, 622). Podobnie ma się sprawa z amnestią, która nie może stanowić nakazu społecznej amnezji, lecz jedynie wymóg pilnej terapii społecznej, podyktowany użytecznością, a nie prawdą. Taki rodzaj instytucjonalizacji zapomnienia skorelowanego z wybaczeniem, jak w akcie amnestii, jawi się raczej jako „karykatura wybaczenia” (tam-

że, 596–600, 644). Wybaczenie, odwrotnie, wymaga pamięci, a jedynie symbolicznie wykorzenia sakralny komponent zemsty: rzekomą sprawiedliwość, zgodnie z którą należy przelać krew za krew (*Le Juste* 1, 207–208). Natomiast to, co może wchodzić w grę w wypadku winy kryminalnej, co w jakiś sposób „jesteśmy winni winnemu” (*Pamięć, historia, zapomnienie*, 623), odsyła do przeciwnego pogardzie szacunku dla sprawcy. Szacunek ów opiera się na wspomnianym oddzieleniu działającego od jego występnego działania.

W obszarze winy politycznej jego odpowiednikiem może być miłosierdzie, umiar, łagodność czy wspaniałomyślność wobec pokonanych. Wreszcie w sferze winy moralnej wybaczenie przyjmuje postać znaną już z wytycznych dla praktykowania tolerancji: „wymaga zwłaszcza uwzględnienia nie swoich założycielskich wydarzeń i historii życiowych należących do drugiej strony”, słowem, tego, aby „nauczyć się opowiadać inaczej” (tamże, 628). Urzeczywistniająca się w ten sposób interpretacyjna otwartość może się przejawiać w formie pewnych gestów, jak choćby tego często przywoływanego przez Ricoeura: ukłęknięcia kanclerza RFN, Willy’ego Brandta, podczas wizyty w Warszawie pod pomnikiem Bohaterów Getta w grudniu 1970 roku. Jest prawdopodobne, iż za tym i podobnymi symbolicznymi aktami skrywa się prośba o wybaczenie. Jednakże autor *Pamięci, historii, zapomnienia* przyznaje: „Takich gestów (...) nie sposób zinstytucjonalizować, lecz wyjawiając ograniczenia sprawiedliwości odwołującej się do równoważności i otwierając na płaszczyźnie postnarodowej i międzynarodowej przestrzeń nadziei w horyzoncie polityki i prawa, tego rodzaju gesty wzbudzają falę promieniowania i pływów, które skrycie i okrężną drogą pobudzają toczącą się ku stanom pokoju historię” (*Drogi rozpoznania*, 243–244).

Dlaczego wybaczeniu przyznaje się tak uboczne miejsce w dziedzinie instytucji? Ricoeur powiada, że zadaniem tych ostatnich jest ustalanie odpowiedzialności i karanie winnych. Tymczasem, gdyby akt wybaczenia miał obejmować samą winę, tworzyłby sytuację bezkarności. Toteż może on jedynie kierować się ubocznie ku sprawcy²⁴⁹. Jeśli natomiast

²⁴⁹ Kiedy zaś ustalenie i podmiotu, i odbiorcy wybaczenia nasuwa duże trudności, jak w przypadku masowych czy długofalowych zbrodni, francuski filozof mówi o wybaczeniu *incognito* (*Pamięć, historia, zapomnienie*, 628, 652).

chodzi o instytucje charytatywne, które w prawnie określonych ramach stawiają sobie za cel „uzupełnienie niedostatków sprawiedliwości dys-trybtywnej i redystrybtywnej”, to trzeba je łączyć „z poszerzonym rozumieniem sprawiedliwości” (tamże, 243).

Już na podstawie tej skrótovej prezentacji problematyki wybaczenia w przestrzeni publicznej widać dokładne odzwierciedlanie przez nią wzorcowej dialektyki miłości i sprawiedliwości, które korygują się wzajemnie bez eliminowania którejkolwiek, gdyż zerwanie ich dialektycznej łączności odbyłoby się ze szkodą dla obydwu (Mrówka 2008, 117–131). Sam zaś akt wybaczenia, rozważany w powiązaniu z poetyckim typem dyskursu, do którego należy, zachowuje swoisty dla tego dyskursu charakter „znaczeniowej nadwyżki”. Trafnie oddają ów rys w jego przeżyciowej ekspresji słowa Drwięgi: „W wybaczeniu, w doświadczeniu wybaczenia lub w jego odmowie istnieje coś absolutnego, niedostępnego dla prawa, polityki, nawet dla samej moralności. W tym sensie w złu radykalnym, podobnie jak i w akcie wybaczenia tego, co niewybaczalne, istnieje coś, czego obszar prawa, polityki i moralności, jeśli przez to ostatnie rozumieć reguły postępowania, nie może przyswoić” (Drwięga 2012, 299).

Podsumujmy ustalenia o bardziej przedmiotowym wydźwięku, poczynione dotąd w ramach bieżącego rozdziału, nim przejdziemy po raz ostatni do kwestii określeń podmiotowości. Dla uściślenia miejsca religijnych przekonań w pluralistycznej przestrzeni publicznej kluczową ideą regulatywną okazała się sprawiedliwość pojęta jako bezstronność. Podejście Ricoeura w tej materii, akcentujące komplementarność aspektu deontologicznego i teleologicznego, zostało skonfrontowane z dwoma stanowiskami proceduralnymi: Rawlsowską teorią sprawiedliwości i politycznego liberalizmu oraz Habermasowską etyką dyskusji, poszerzoną o inspirowane nią, lecz późniejsze jego spojrzenie na rolę religii w sferze publicznej. Jak wykazano, główne słabości obydwu intelektualnych projektów, porównywanych z poglądami Ricoeura, tkwią w wymiarze ich zastosowania, co nie pozostaje bez związku ze stopniem ich abstrakcyjności, zależnej od przyjętej w nich perspektywy formalnej. Trzeba przyznać, że niektóre szczegółowe Ricoeurowskie zarzuty pod adresem obydwu autorów, jak choćby ocena sekularyzacji u Habermasa czy konstatacja proceduralnej neutralności wobec jakiegos pojmowania dobra

u Rawlsa, nie wydają się celne w świetle późniejszych przeformułowań dokonanych przez odnośnych myślicieli. Jednak uwypatnienie przez francuskiego hermeneutę aspektu aplikacji tych normatywnych propozycji okazuje się zasadniczo trafne. Stąd właśnie w tym wymiarze najbardziej ujawnia się oryginalność zapatrywań Ricoeura.

Czysto polityczna teoria Rawlsa funkcjonuje wyłącznie w obrębie zasad sprawiedliwości i programowo neutralizuje zagadnienie prawdziwości przekonań (rozległych doktryn), co może być widziane jako jej słaby punkt. Spojrzenie Habermasa bierze wprawdzie pod uwagę prawdziwosciowe roszczenia dyskursów religijnych, lecz nie precyzując, na czym miałyby polegać praktyka przekładu ich potencjałów semantycznych, nie zabezpiecza ich należycie przed translacyjną porażką już na płaszczyźnie przedparlamentarnej. Ogólne kategorie, w których zarysowana została praktyka przekładu u frankfurtczyka i Ricoeura, są sobie bliskie, ale u tego drugiego w większym stopniu sięgają konkretów ćwiczenia się w interpretacyjnej otwartości i zwielokrotnianiu możliwych wykładni sensu. Ponadto skorelowana z wymogiem tłumaczenia tolerancja jest u francuskiego myśliciela gruntowniej uzasadniona, gdyż ostatecznie odwołuje się do wewnętrznej konstytucji samego przekonania jako silnej przynależności, dla której nieodzownym wymiarem okazuje się krytyka. W ten sposób praktyka „językowej gościnności” ucieleśnia niekończący się wysiłek równoważenia „schizmatycznego” znamienia wyboru, wciąż ponawianego w imię przekonań. Ostatnim ogniwem całości jest dialektyczny stosunek sprawiedliwości i miłości, który służy dookreśleniu instytucjonalnej obecności dyskursów religijnych. W efekcie Ricoeurowski pogląd wydatnie przyczynia się do rozgraniczenia przedmiotów konsensu, kompromisu i powszechnego uznania (Drwięga 2012, 156–157). Jeśli przykładem tego ostatniego mogą być podstawowe prawa człowieka, a tego pierwszego – deklarowane jako fundamentalne, polityczne wartości konstytucyjne, to obiektami kompromisu są przeważnie niektóre rozwiązania prawne dotyczące kwestii moralnych, noszące znamiona mądrościowego osądu sytuacyjnego. Ukazanie dialektyki miłości i sprawiedliwości ma przynajmniej jeszcze jeden walor, mianowicie wydaje się ona retrospektywnie potwierdzać trafność semantycznego ujęcia religijnego dyskursu w kategoriach poetyckich. One bowiem, nadając mu

status pewnej propozycji sensu o słabych, bo komunikacyjnych roszczeniach prawdziwościowych, sprawiają, iż dyskurs ten świetnie wpisuje się w pluralistyczną perspektywę współistnienia i konieczności przekładu. A skoro owe słabe roszczenia, pozbawione dodatkowego autorytetu, mogą liczyć jedynie na nieprzymuszone uznanie, to prawdopodobnie ograniczona proceduralnie etyka dyskusji również nie mogłaby osiągnąć silniejszego umocowania. Czy ostatecznie autorytet *lepszego* argumentu nie wymaga w równym stopniu uznania go za taki właśnie? (*Paradoks autorytetu*, 307–308). A jeżeli nieprzymuszone uznanie wymaga przynajmniej życzliwości, to czy nie zbliżamy się milcząco do pogranicza sprawiedliwości i miłości²⁵⁰? Czy nie napotykamy tu swoistego sensu erozji mentalności, sugerowanej przez Habermasa?

5.4. NARRACYJNA TOŻSAMOŚĆ PODMIOTU SUMIENIA JAKO ŚWIADKA PRZEKONAŃ RELIGIJNYCH

Ostatnim krokiem na przemierzonej ścieżce rozumienia siebie przez podmiot religijnych przekonań w kontekście światopoglądowego pluralizmu jest odpowiedź na pytanie o implikacje uskutecznionych dociekań dla tożsamości tegoż podmiotu. Główne zręby tej samoidentyfikacji wyznaczają w konsekwencji czynniki konstytutywne, określające z jednej strony podmiot przekonań w ogóle, czyli każdej silnej przynależności, a z drugiej – podmiot prawa, tj. obywatela, uczestnika życia publicznego i członka politycznej wspólnoty, którego oznacza formuła: „każdy inny jak ja” (*Le destinataire de la religion*, 19–24; *Le Juste* 1, 29–40).

Na płaszczyźnie antropologii filozoficznej oba te wymiary krzyżują się w punktach, które definiują podstawowe ludzkie zdolności, ukazane w przeprowadzonym już uprzednio studium. W tym miejscu przywołajmy je pokrótce. Podmiot zdolny do mówienia, działania i doznawania, opowiadania, przypisywania mu jego aktów kwalifikowanych moralnie, wspominania, zapominania i obiecywania jest zarazem kimś

²⁵⁰ Ricoeur sugeruje taką myśl, gdy mówi o korekcyjnej roli miłości w stosunku do sprawiedliwości w związku z przesunięciem interpretacji zasad sprawiedliwości od niezainteresowanego innymi interesu w kierunku społeczeństwa pojętego jako sprawiedliwy system współpracy (*Miłość i sprawiedliwość*, 48).

zdolnym do uczestnictwa w porządku symbolicznym. Ten ostatni porządek ustanawia od razu współdzieloną dialogiczną przestrzeń wzajemnego uznania: przestrzeń, w której odbywają się autorytatywne wymiany znakowe. Owa przestrzeń to zarazem sfera świadczenia, czyli przekonaniowego zaangażowania na rzecz kogoś lub czegoś: jakiejś „sprawy”, przejawiającej pewien relatywny absolut. Ale ów absolut nie musi być jedynie czymś zewnętrznym: znakiem, wydarzeniem, czynem, dziełem, czyjąś ofiarą itp. Może również przyjąć postać wewnętrznej inności „głosu” sumienia, inherentnych „idealnych miar człowieczeństwa”. Mamy więc tutaj do czynienia z podmiotem świadectwa-sumienia, który jako adept praktycznej mądrości okazał się nie tylko podmiotem charakteru, ale i uwagi. Wyłuszczone sumarycznie cechy wydają się właściwie wystarczać do określenia pomiotu przekonań związanego z silną przynależnością. Co wobec tego winno znamionować ów podmiot w wymiarze krytycznego otwarcia, wymaganego przecież przez nieodzowną dlań zdolność rozeznania: odróżniania wartościowych świadectw?

Instruktywne pod tym względem okazują się założenia odnoszące się do uczestnika praktyki przekładu. Niewątpliwie suponuje się tu podmiot narracyjnie pojętej tożsamości, skoro w grę wchodzi opowieści o wydarzeniach założycielskich, jak również dane za ich pośrednictwem mocne wartościowania (Kearney 2008, 171; Jervolino 2007, 102–103). Narracyjny paradygmat ma m.in. tę zaletę, iż daje miejsce na tożsamościowe rewizje²⁵¹. A jednak to nie wszystko. To dlatego, że stawką tłumaczenia jest możliwość opowiadania inaczej: hermeneutyczny pluralizm, potrzeba także poręczenia możliwości wyjścia „w wyobraźni i sympatii” poza własną perspektywę; umieszczenia się w pozycji innego, przyjęcia jego punktu widzenia. Atrybuty te koncentrują się w dostrzeżonej przez Thomasa Nagela zdolności do bezstronności, która wszak rekapitułuje antropologiczne uwarunkowania sprawiedliwego działania (*Le Juste* 2, 18, 78–81, 103–104; *Le destinataire de la religion*, 22; *Krytyka i przekonanie*, 241; *Życie aż do śmierci*, 105). Toteż w oczywisty sposób należy rzeczoną zdolność po-

²⁵¹ David M. Rasmussen pokazuje kompatybilność Ricoeurowskiego modelu narracyjnej tożsamości z koncepcją liberalizmu politycznego Rawlsa (Rasmussen 2003, 531–538).

łączyć z tą, dzięki której działający może się poddać regule sprawiedliwości, a więc rozpoznać to, co słuszne. Trzy wymienione aspekty realizacji ludzkiego potencjału: wzajemne uznanie, bezstronność i słuszność stanowią według Ricoeura różne oblicza zdolności do udziału w porządku symbolicznym. Udział ten z kolei mobilizuje wszystkie pozostałe z wyliczonych już możliwości (*Le destinataire de la religion*, 22–23). Dopiero posiadający takie dyspozycje podmiot może być bohaterem „kontrowersji”: zarazem określony przekonaniowo i krytycznie otwarty (*Życie aż do śmierci*, 105–106, 110, 115–118).

Summa summarum, wydaje się, że analizy rozwinięte w niniejszej książce doprowadziły nas do przyjęcia koncepcji takiego podmiotu religijnego dyskursu, który w punkcie wyjścia zostaje umieszczony w dziedzinie symboliki kulturowej: w kontekście znakowym, językowym. Jako posiadacz pewnych przekonań, poprzez swój dyskurs przynależności zgłasza on skorelowane z nim słabe, bo komunikacyjnej natury roszczenia prawdziwościowe. Nadto wchodzi one, w przypadku Ricoeurowskiego projektu, w zakres poetyckiej, a więc hipotetycznej modalności wypowiedzi. Jako takie, współlistnieją obok innych dyskursów, podnoszących podobne roszczenia ważnościowe. „Cichy głos pism biblijnych ginie w zduławającym zgiełku wszystkich wymian znakowych. Ale przeznaczenie słowa biblijnego jest przeznaczeniem wszystkich głosów poetyckich. Czy da się ono słyszeć na poziomie dyskursu publicznego? (...) Los polegający na przynależeniu do mniejszości znaczącego słowa jest nie tylko przeznaczeniem słowa biblijnego”. W obliczu tego zatroskania Ricoeur ucieka się do trybu życzeniowego: „Mam nadzieję, że zawsze będą poeci, że zawsze znajdą się ludzie, którzy nadstawiają uszu, by ich słuchać” (*Krytyka i przekonanie*, 240–241).

Niemniej jednak powraca pytanie o to, jakim regułom poddać współzawodnictwo tych koegzystujących dyskursywnych świadectw: wytycznym czysto proceduralnym (Rawls)? Formalnym wskazaniom, liczącym się wszak z semantycznym potencjałem przekonań (Habermas)? Praktycznemu osądowi sytuacyjnemu (Ricoeur)? Autor *Le Juste* proponuje wziąć pod uwagę następujące trzy zalecenia (*Le Juste* 2, 284–285).

Po pierwsze, uniwersalność należy traktować jako ideę regulatywną, która pozwala uznać, na płaszczyźnie roszczeń ważnościowych (czyli mo-

ralności abstrakcyjnej)), współzałożycielski udział różnorodnych tradycji i postaw w publicznej przestrzeni wspólnego życia. Po drugie, wszelkie przekonanie czerpie swoją moc z pretendowania do uniwersalności i tak uzyskuje status domniemanego powszechnika, który następnie podlega publicznej dyskusji pod kuratelą regulatywnej idei uznania go za powszechnik konkretny. Uznanie to może się dokonać w praktyczno-mądrościowym osądzie sytuacyjnym. W ten sposób zostaje ocalony i wymóg uniwersalności, i historyczne uwarunkowanie jego kontekstualizacji, przy czym sytuują się one odpowiednio na dwóch różnych poziomach: pierwszy – w obszarze moralności abstrakcyjnej, operującej normatywnym kryterium uniwersalizacji; drugie – w sferze mądrości praktycznej, gdzie dokonuje się historyczno-kontekstowe zastosowanie norm. Wszelako przejście z pierwszego, abstrakcyjnego poziomu na drugi, konkretny, odbywa się ze wsparciem zasobów etycznych, które są powiązane z konkretnymi koncepcjami dobrego życia. Po trzecie wreszcie, jedynym antidotum na nietolerancję i fanatyzm wydaje się wzajemne zrozumienie, którego wzorzec stanowi praca przekładu. Takie rozwiązanie pociąga za sobą pierwszeństwo na polu praktycznym idei sprawiedliwości względem prawdy. Czy to jednakowoż oznacza definitywną separację, aż po wykluczenie tej ostatniej? Ricoeur temu zaprzecza. Idea prawdy powraca za sprawą ludzkich zdolności, które suponuje się w optyce deontologicznej²⁵², na płaszczyźnie antropologicznych założeń wkroczenia w dziedzinę moralności. Wszelako faktem jest, iż owe zdolności wyrażają się w słabej modalności prawdziwościowej, tj. w poświadczeniu (tamże, 69–83).

Tym samym łączność dyskursu, który pretenduje do ważności, z tożsamością jego podmiotu zyskuje nowe potwierdzenie. Pozytywnie weryfikuje się przy tym sama kategoria dyskursu, która tę łączność ustanawia. Również wypracowane powyżej pojęcie świadectwa, jako relatywnego absolutu, ujawnia swoją produktywność. Zdaje bowiem celnie sprawę z konstytutywnej dialektyki religijnego dyskursu w przestrzeni publicznej, który wciąż oscyluje między silną przynależnością a krytycznym otwarciem interpretacyjnym.

²⁵² „Każda powinność zakłada jakąś możliwość” (Habermas 2012, 121; *Miłość i sprawiedliwość*, 143).

Na obecnym, niemal już finalnym etapie dociekań, należałoby jednakże zapytać, czy osiągnięte przez nas dotychczas wyniki są w istocie całkowicie zadowalające. I najpewniej wypadłoby odpowiedzieć przecząco. Czyż bowiem w ostatecznym rozrachunku nie zredukowaliśmy sytuacyjnego sądu sumienia do jakiejś ulepszonej wprawdzie, ale przecież pewnej wersji Habermasowskiej etyki dyskusji, czyli sumienia komunikacyjnego? A czy jego dojrzewanie nie oznacza w gruncie rzeczy rozwijania społecznego punktu widzenia, społecznego obiektywizowania wartości, które łączy się wprawdzie z poznawczym zyskiem – przekształcaniem słuszności umownej w metafizyczną – ale też z motywacyjną stratą? Nade wszystko jednak miałyby ono ten skutek, iż „osłabia (...) wizerunek samodzielnego, więc i w pełni odpowiedzialnego za siebie moralnego rozumu, niezależnego od wszelkiej, nawet społecznie zakorzenionej metafizyki” (Górnicka-Kalinowska 1999, 135; także 125–136). Gwoli oddania sprawiedliwości cennym rozstrzygnięciom, które udało się nam przeprowadzić, wykazaliśmy, w jaki sposób „poprzez publiczną debatę, przyjacielską rozmowę, podzielane przekonania kształtuje się moralny sąd sytuacyjny” (*O sobie samym*, 483), czyli jak konkretna obyczajowość czyni z praktycznej mądrości jej wariant zapośredniczony. I właśnie w tym punkcie powracają sygnalizowane już wyżej trudności. A jeśli ta konkretna obyczajowość jest doszczętnie zepsuta? A jeśli powodzenie pracy przekładu silnych przekonań (rozległych doktryn) czy też uczenie się czerpania z obcych potencjałów semantycznych pozostaje uzależnione od erozji mentalności zaangażowanych weń podmiotów, to co gwarantuje samą tę erozję? Na czym miałyby ona polegać i na czym opierać swoją zasadność?

Chciałbym tu zaproponować pewną odpowiedź, która stanowi wszelako autorską interpretację Ricoeurowskich poglądów. Wydaje się, iż erozja mentalności, wymagana do realizacji projektu translacji przekonań pod egidą idei sprawiedliwości, ma wiele wspólnego z gotowością, której opis uwieńczył poprzedni rozdział. Natomiast racja, która przemawia na rzecz tej erozji, okazuje się istotniejsza niż kontrowersja wpisana w dyskurs przekonań, a która wyraża się w jego różnicująco-sekciarskim charakterze. Kontrowersja bowiem jest konstytutywna dla wszystkich ważniejszych wymiarów definiujących antropologię Ricoeura. Na poziomie świadomości ukonkretnia ją statyczny i dynamiczny aspekt uwagi. W sferze uczucio-

wości z kolei przybiera ona postać konfliktu między pragnieniami partykularnymi a pragnieniem integralnym (dążeniem do szczęścia). W wymiarze ontologicznym wreszcie kontrowersja daje o sobie znać w napięciu między moją i obcością „głosu” sumienia albo – uciekając się do terminologii Naberta: w dwoistości aktu źródłowej afirmacji. Czy zatem ów powrót do indywidualnego podmiotu, ale uskuteczniiony po krytyce przeprowadzonej w intersubiektywnej przestrzeni wzajemnego uznania, nie wnosi nic znaczącego do opisu funkcjonowania sumienia jako zdolności rozeznania w stosunku do poprzednich ustaleń? Czy wolno liczyć na dalsze uściślenie jakiegoś kryterium niezależnego od społecznych negocjacji?

Dwie poczynione wcześniej uwagi naprowadzają nas na obiecujący trop. Po pierwsze, stwierdziliśmy wyżej, że sumienie działa mediacyjnie względem przeżywanego czasu, tak aby doświadczenia skumulowane we wszystkich jego wymiarach stawały się owocne. Po drugie, zauważyliśmy, że krytyczne podejście do przekonań religijnych jest sprzężone z konstytutywną dla wiary strukturą czasową: oczekiwaniem wypływającym z upamiętniania. Strukturę tę da się także wypowiedzieć w kategoriach quasi-utopijnego wykorzeniania, skorelowanego z quasi-ideologicznym zakorzenieniem. Sugestii takiego kierunku interpretacyjnego można się dopatrzeć u samego autora *O sobie samym jako innym*, który uwydatnia czasowe aspekty fenomenu odpowiedzialności. Przyszłość zostaje określona przez pojęcie zasięgu naszych czynów, przeszłość – przez ideę długu, natomiast teraźniejszość pozostaje w związku z czymś rachunkiem (kontem) (*O sobie samym*, 489–492).

Naszym sprzymierzeńcem na obranej drodze okazuje się Louis Roy, który w swoim tekście pt. *Reference and Testimony. Paul Ricoeur's Approach to Revelation* dostrzega potrzebę kryteriów, które pomagałyby rozróżniać teksty pożyteczne od szkodliwych (Roy 2003, 301). Uwaga ta pozwala się rozciągnąć na świadectwa w ogóle, tak jak je pojmuje Ricoeur, choćby na podstawie quasi-tekstowej struktury działania (*Model tekstu*). Cytowany komentator podpowiada, że kryteria takie można by wyczytać z prac, które francuski hermeneuta poświęcił ideologii i utopii (*Lectures on Ideology and Utopia*), fałszywej świadomości, jak również związkowi religii z przymocą symboliczną (*Religion and Symbolic Violence*). Podążamy dalej tym właśnie tropem.

Pośrednicząca rola sumienia względem czasu przypomina w dużej mierze praktyczny sąd sytuacyjny (*O sobie samym*, 518–519, przyp. 17; 586). Uważnościowy sposób bycia sobą przyczynia się do skumulowania w łonie żywej i niepunktowej teraźniejszości, wyobrażanej przez ideę rachunku (konta), całokształtu odpowiedzialności, która zawiera w sobie zarówno dług przeszłości, jak i przyszłe konsekwencje własnych czynów (tamże, 490–493). Interesująca nas tutaj funkcja pośrednicząca odwołuje się, ściśle rzecz biorąc, do tego, co za Reinhartem Koselleckiem można by nazwać „przestrzenią doświadczenia” i „horyzontem oczekiwania” (*Czas i opowieść* 3, 300–302). Krótko mówiąc i nieco upraszczając sprawę, można stwierdzić, że pierwszy z terminów wolno do pewnego stopnia utożsamiać z długiem odziedziczonym z przeszłości, podczas gdy drugi – z przyszłym zasięgiem własnych czynów. Dokładnie w tym miejscu istotnego znaczenia nabierają kryteria dostarczane przez namysł nad stosunkiem ideologii i utopii.

Dla Ricoeura kwestią kluczową jest rozpatrywanie ideologii jako „konstytutywnego wymiaru praktyki” (*Lectures on Ideology and Utopia*, 10) wskutek symbolicznego zapośredniczenia działania i w ogóle ludzkiego sposobu bycia jako całości²⁵³. Co więcej, zasadniczym celem, któremu w tym kontekście służy ideologia, okazuje się legitymizacja autorytetu, co łączy się wprost z tożsamościową integracją (tamże, 11–13). Fenomen utopii pozwala się ująć analogicznie i odkrywa swoje znaczenie „pustego miejsca, z którego możemy na siebie spojrzeć” (tamże, 15). Otwiera w ten sposób pole możliwości poza tym, co faktyczne, gdzie z udziałem wyobraźni mogą się ukazać alternatywne drogi życia. Dokonuje więc swoistej neutralizacji, w której funkcja „nigdzie” staje się skuteczna na antypodach ideologii. W ramach utopii autorytet zostaje zakwestionowany poprzez możliwie najpełniejsze ogołocenie w stosunku do *status quo*. Ricoeur wyraża tę zależność tyleż celnie, co lapidarnie: „Nie ma (...) integracji bez (...) przewrotu” (tamże, 16–17)²⁵⁴. Tak z ideologią, jak z utopią wiążą się pewne typowe patologie. W przypadku pierwszej z nich

²⁵³ Takie właśnie spojrzenie na ideologię (i utopię) umożliwia urzeczywistnianie tu przez nas zastosowanie refleksji im poświęconych do funkcjonowania sumienia.

²⁵⁴ Dla większej czytelności w kontekście prowadzonych tu analiz opuszczam w cytacie przymiotnik „społeczny/-a” (w odpowiedniej formie deklinacyjnej).

mamy do czynienia z potencjalnym wykrzywieniem obrazu rzeczywistości, a w konsekwencji z działaniem stanowiącym wykręt, obłudnym, skrywającym rzeczywiste motywy (niekoniecznie świadomie!). Z kolei patologiczne oblicze utopii ujawnia się w ucieczce od rzeczywistości na rzecz fikcji. Obydwa te wynaturzenia wiodą nas już wprost do poszukiwanych kryteriów.

O ile bowiem przywołane patologie ustanawiają szkodliwą alternatywę w postaci: wszystko albo nic – przez niezdolność do wzięcia pod uwagę bądź utopijnego „nigdzie”, bądź ideologicznego „tu i teraz” – o tyle środkiem zaradczym wydaje się dialektyczne ujęcie ich relacji (tamże, 17). I tak, w odniesieniu do tendencji zamykającej, charakterystycznej dla ideologii, utopia dostarcza „krytycznego narzędzia do podważania rzeczywistości”, „do przebicia się przez gąszcz rzeczywistości” (tamże, 309). W rezultacie udostępnia ona nieznane i niezbadane możliwości tkwiące w rzeczywistości, nie tylko negatywne, związane z przewrotem, ale i pozytywne, projektujące. Możliwości te jednakowoż nie biorą się znikąd. Nieodzownym ich warunkiem pozostaje postulat, aby „leczyć chorobę utopii tym, co zdrowe w ideologii” (tamże, 312). Chodzi mianowicie o element tożsamości, przynależności, przekonania, czerpania z tradycji. W łonie takiego podejścia nastawienie wolne od wartości uchodzi za niemożliwe lub co najmniej daremne, bezpłodne. Weryfikację może przynieść jedynie całokształt czyjegoś życia. Wynika stąd, iż najważniejszym kryterium działania jest jego akuratność, stosowność, tzn. zapobieganie zbyt daleko idącej niezgodności między ideologią i utopią (tamże, 313–314). Wprowadzenie w życie tego kryterium przybiera kształt praktycznego sądu sytuacyjnego.

Gdy teraz przeniesiemy to kryterium na funkcjonowanie sumienia w odniesieniu do możliwych działań, doniosłość przeżywania czasu narzuca się z całą oczywistością. Przemieszczenie, które właśnie skuteczniliśmy, zakłada osadzenie działającego wewnątrz „czasu z terażniejszością”, wewnątrz „samoodnoszącej się terażniejszości” (*Czas i opowieść* 3, 135): żywego doświadczenia, które jest uwarunkowane zachodzeniem „różnicy jakościowej między faktem a możliwością” (tamże, przyp. 67). Z tego punktu widzenia przyszłość oznacza „uwspółcześnioną przyszłość” (tamże, 301), a przeszłość – „podleganie oddziaływaniu przeszłości” (tamże, 313).

Obydwa te wymiary czasowe spotykają się zatem w teraźniejszości, która jest czasem uwspółcześniania, inicjatywy (tamże, 332). W świetle refleksji nad inicjatywą w łonie żywej, historycznej teraźniejszości daje się zauważyć istotna różnica między perspektywą niezaangażowanego obserwatora z jednej strony i działającego z drugiej strony. Czym innym bowiem jest obserwowanie, że coś się zdarza, a czym innym sprawianie, że coś się zdarza (tamże, 333). Inicjatywa sytuuje się pomiędzy tymi odmiennymi perspektywami – w pozycji pośredniczącej między nimi. Właśnie z racji takiego jej usytuowania, które zbliża ją do działania sumienia, opisanego w oparciu o fenomeny uwagowe, może się okazać instruktynwa dla uściślenia kryteriów tego działania.

Jeżeli sumienie ujęliśmy wyżej w kategoriach uwagi, to krok ów umożliwił nam zdanie sprawy nie tylko ze statycznego (decyzyjnego, rozstrzygającego) jego aspektu, ale również z jego dynamiki, wyrażającej się w otwarciu na zaskoczenie: na nowe motywy (wartości, racje) działania, przełamujące skostniałe schematy zachowań. W konsekwencji na obecnym etapie dociekań wolno nam, jak się wydaje, tak przededefiniować kryterium stosowności (akuratności) działania – przeciwdziałania nadmiernej niezgodności między czynnikiem ideologicznym i utopijnym – aby zbliżyć je do problematyki świadectwa. Wspomniane dwa czynniki ustanawiają specyficzną dla nich czasową dialektykę między zewnętrznymi historycznymi świadectwami (świadkami) absolutu a wewnętrznym świadectwem sumienia. Ponieważ rdzeniem tego ostatniego jest uważność, panuje ono nad czasem w ten sposób, iż pośredniczy pomiędzy przestrzenią doświadczenia (zadłużeniem) z jednej strony oraz horyzontem oczekiwania (zasięgiem własnych działań) z drugiej strony. Jego udział polega na „nieustannym przeplataniu się” w nim wysiłków, aby „zbliżyć do teraźniejszości oczekiwania czysto utopijne poprzez działanie strategiczne, które troszczy się o pierwsze kroki, jakie należy uczynić w kierunku tego, co pożądane i racjonalne” i aby „opierać się kurczeniu się przestrzeni doświadczenia poprzez wyzwalamie niewykorzystanych możliwości przeszłości” (tamże, 339). Innymi słowy, sumienie rozumiane w terminach uwagi przyczynia się do neutralizowania przemożnego wpływu przeszłości, uwalniania od jej ciężaru, a równocześnie zapewnia ciągłość motywacji – skorelowaną z ciągłością siebie – i czerpie z odra-

dzających zasobów, które otwierają przyszłość. Poza tym przerywa ono niekończące się rozważanie czystych możliwości, skupiając się na wybranej z nich i umożliwiając decyzję, stosownie do zasady pierwszych kroków, choćby niewielkich, lecz konkretnych, które zbliżają do czegoś, co zostało uznane za manifestację relatywnego absolutu. Takie działanie wynika z faktu, że „utopie są zdrowe tylko w tej mierze, w jakiej przyczyniają się do uwewnętrznienia zmian” (*Lectures on Ideology and Utopia*, 314). Natomiast zewnętrzne świadectwa lub świadkowie poświadczają przede wszystkim możliwość działania w tym kierunku, mogą do niego pociągać, ale także ukonkretniać jego sposoby. I te właśnie można określić mianem autentycznie wartościowych: „konkretnych powszechników”.

Istnieje dodatkowe kryterium rozróżniania świadectw, które można wyczytać z Ricoeurowskich analiz poświęconych związkowi religii z przemocą symboliczną. Ponieważ sumienie, nawet jeśli jest „głosem” obcości w nas, innym we mnie, pozostaje zdolnością ludzką, tzn., że współistnieją w nim – jak w ludzkiej uczuciowości – skończoność i nieskończoność. Pierwszy z tych czynników można określić wielorako, np. jako skończoną zdolność przyjmowania, przyswajania czy też przyłgnięcia. Drugiemu z kolei wolno przyznać kwalifikację „czegoś fundamentalnego”, „przepastnego podłoża” lub „przeobfitego źródła” (*Religion and Symbolic Violence*, 2–11). Poszukiwane uzupełniające kryterium wypływa bezpośrednio z nieuniknionej napięcia między tymi antropologicznymi komponentami. Problem zaczyna się wówczas, gdy aspekt nadmiaru charakteryzujący źródło, z którego pochodzi wezwanie ludzkiego sumienia, skutek przywłaszczającego pragnienia przeradza się w zagrożenie. Uruchamia on próby uchwycenia „podłoża” za wszelką cenę. Usiłowania te przypominają samoobronne „usiłowanie, aby zmusić źródło do dostosowania się do wymiarów naczynia” (tamże, 4), albo mówiąc bardziej filozoficznie: aby zniwelować konstytutywną dla człowieka niewspółmierność. Z perspektywy takiej próby każde inne usiłowanie objęcia tego, co fundamentalne, jawi się jako współzawodnictwo i prowadzi do wykluczenia. Kryterium, którego szukamy, ma na celu powstrzymanie takiego scenariusza. W jego świetle słuchanie „głosu” sumienia, czyli wewnętrznego absolutu, który w historycznych świadectwach znajduje swoje odpowiedniki, wymaga przestrzegania podwójnego imperatywu: „pogłębiania przekonania doty-

czącego bezpodstawnego podłoża i wzmacniania krytycyzmu wobec wykluczających pobudek, za pomocą figury lub figur najbardziej zdalnych do rozmontowania mechanizmu kozła ofiarnego” (tamże, 11). Wydaje się, iż owo kryterium daje się streścić w formule niewyczerpalności tego, co fundamentalne, co pociąga za sobą inkluzywność jego świadectw, nieustanną otwartość ich zestawu oraz jednoczącą funkcję odwoływania się do nich. Bogate doświadczenie historyczne, obejmujące całe stulecie, stoi u podstaw tej podwójnej obiecującej inicjatywy, przełożonej na kryterium. Rekapitułując całość naszych rozważań na temat kryteriów autentycznych świadectw czegoś absolutnego, można stwierdzić, że ich istotnej wymowy należałoby być może upatrywać w takim funkcjonowaniu, które dokonuje aktywnego zbliżania w sensie umożliwiania działania i współdziałania. Z jednej bowiem strony wskazują one na płodność dystansu czasowego: na rolę czasu jako sprzymierzeńca w działaniu dzięki równowadze między zakorzenieniem i wykorzenieniem. Z drugiej strony czynią one odmienną owocną: dają udział w poszerzonym, zdetranscendentalizowanym (jak powiedziałby Habermas) rozumie, który uprzystępnia nieznane aspekty źródła. Sumienie w jego funkcji pośredniczącej skuteczniałoby właśnie ten rodzaj zbliżania, które – ujęte narracyjnie, okazuje się płodne dla jednostkowej i zbiorowej tożsamości tyleż w wymiarze przeżywania czasu (którego wykładnikiem jest być może jakieś poczucie tożsamości), co merytorycznie.

Czy w ten sposób udało nam się jakoś naświetlić niepokojące z punktu widzenia silnych przekonań (takich jak religijne) pierwszeństwo sprawiedliwości przed prawdą, słuszności przed ekskluzywnie pojętym dobrem? Sumienie, jeśli ma pozostać rzeczywiście zdolnością krytyczną, musi zachować cechy sądu sytuacyjnego: łączyć partykularyzm z uniwersalnością (Spaemann 2001, 209–213). Jako partykularne, nosi niewątpliwie znamiona uwagi. A skoro ta ostatnia, skuteczniając przy udziale wyobraźni wgląd w motywacyjne związki działań, odwołuje się zarazem do ich aspektów materialnych (jak wartości czy racje) i formalnych (jak wartość samego namysłu, poszanowanie własnej racjonalności i szacunek dla wartości najwyższych, których ośrodkiem jest drugi – *Le Volontaire et l'involontaire*, 176), tzn., że pozostaje zbieżna ze sprawiedliwością. Czy oznacza to konieczne powściągnięcie „misyjności” przekonań, charakte-

rystycznej w szczególności dla ich religijnej odmiany? (Spaemann 2009, 187–205). Czy z konieczności trzeba zrezygnować z ich roszczeń prawdziwościowych, które według Roberta Spaemanna można rozpatrywać tylko w kategoriach ontologicznych? (tamże, 145). Odpowiedź, jaką zarysowuje nasze kilkuetapowe studium, jest zniuansowana. Roszczenie do prawdy zgłaszane przez silne przekonania, zwłaszcza religijne, można uznać w charakterze interpretacji osadzonej ontologicznie w strukturach antropologicznych: w ludzkiej uczuciowości i w sumieniu. Natomiast ich samoograniczenie, wynikające z rozpoznania inherentnego dla nich rysu schizmatycznego (ewentualnie też z argumentu teologicznego: kenotycznego wymiaru samej wiary) i podporządkowania się idei sprawiedliwości, może w istocie sięgać bardzo daleko. Człowiek o silnej przynależności przekonaniowej może mianowicie, w wierności ryzykownej interpretacji kategorii ontologicznych i uniwersalistycznej misyjności własnych przekonań, pragnąć tego, aby wszyscy ludzie, jak i on sam, żyli w prawdzie, tzn. w dynamicznej otwartości uważnego sumienia i w gotowości do poddania erozji własnej mentalności. Tym samym o praktyce przekładu dałoby się być może powiedzieć to samo, co o wcielaniu ekonomii daru w sprawiedliwe urządzenie instytucji: że „stanowi całkowicie rozsądne zadanie, jakkolwiek trudne i trwające bez końca” (*Miłość i sprawiedliwość*, 51).

W finalnym stadium naszych badań trzeba nam powrócić do zagadnienia swoiście religijnej sobości, którą, jak to ustaliliśmy, wyróżnia wciąż odraczana jedność. W świetle przeprowadzonych dociekań można jej obecnie nadać nowe sformułowanie. Czynniki jedności, wiązany wcześniej z domknięciem kanonu tekstów interpretacyjnego odniesienia, daje się teraz skorelować z silną przynależnością, tłem przekonaniowym, elementem absolutnym czy rozległą doktryną dobrego życia. Natomiast cechujący religijną tożsamość faktor opóźniania domknięcia zestawu jej określeń wyrażałby kontrowersję, składową krytyczną, element relatywizujący, hermeneutyczny pluralizm bądź też interpretacyjną czy symboliczną otwartość (Vincent 2008, 150–154). Podmiot religijnej sobości według Ricoeura to podmiot wielowymiarowej dialektyki, ciągle otwartej (Warmbier 2018, 339).

Jak natomiast w wymiarze antropologicznym ma się rzecz z wybaczeniem? Sugerowaliśmy poprzednio, że ta szczególna zdolność w człowieku

jest skorelowana z zasobami wewnętrznej odnowy, które ją umożliwiają. Wszelako dla Ricoeura, tak jak dla Kanta, pozostają one czymś filozoficznie niezbadanym, usytuowanym na styku z religijną problematyką łaski (*Pamięć, historia, zapomnienie*, 648–652). Podmiot wybaczenia zrównuje się zatem z podmiotem fortunnej pamięci, a to znaczy także: pozytywnej operatywności zapomnienia, która udostępnia „niepamiętną rezerwę oferowaną pracy wspomnienia” (tamże, 584). Ale skuteczność tej rezerwy pozwala się „wyrazić jedynie w gramatyce trybu życzeniowego” (tamże, 652; także 653–656), gdyż „pierwotna dwuznaczność niszczyielskiego zapomnienia i zapomnienia założycielskiego pozostaje zasadniczo nierozstrzygalna” (tamże, 585). Gdyby konstatację o optyatywnej jedynie dostępności zasobów odnowy przenieść na domenę instytucjonalną, rządzącą się regułą sprawiedliwości, to trzeba by powiedzieć, iż stany pokoju, zależne od interpretacji tej reguły raczej pod kątem współpracy niż rywalizacji interesów, mogą być jedynie przedmiotem nadziei (*Drogi rozpoznania*, 220–227; *Le Juste* 1, 190–192), „oczekiwanym horyzontem” (Grzegorzczuk 2003, 36; Grzegorzczuk 2002, 320–321).

Zakończenie

Najpierw zwięźle zrekapitulujmy przebytą drogę refleksji. W rozdziale pierwszym wykazałem, iż zakotwiczenie Ricoeurowskiego projektu w tradycji filozoficznej jest wielorakie. Sięga takich jej głównych nurtów, jak: filozofia refleksji, egzystencjalizm, fenomenologia i hermeneutyka. Równocześnie pierwszy z nich stanowi oś złożonego metodologicznie stanowiska francuskiego hermeneuty. Integrując w jego ramach – w łonie okrężnego schematu rozumienia – fazę wyjaśniania, omawiany myśliciel otwiera swoją refleksję tyleż na dialog z naukami, zwłaszcza humanistycznymi, co na analityczną spuściznę w obrębie samej filozofii. „Okrężny” charakter procesu rozumienia określa zarazem pozycję samego podmiotu: sobości. Jej wyjściowe pierwszeństwo podlega kontestacji i decentralizacji, na skutek konfrontacji ze znakowym światem obiektywizacji, każdorazowo wzbogacających jej pojmowanie samej siebie. Jako hermeneutyczny odpowiednik tej pośredniej struktury rozumienia jawi się „koło”, a właściwą dlań modalnością poznawczą jest rodzaj wierzenia, zwany „poświadczeniem”. Obszar filozoficznego badania może także ulec rozciągnięciu z czysto teoretycznego na praktyczny. Na płaszczyźnie językowej ów szeroki zakres refleksji wyraża pojęcie i figura dyskursu, który staje się nicią przewodnią dalszych rozważań. Przyjęte w tej książce, metodologiczne traktowanie propozycji Ricoeura pociąga za sobą usytuowanie się w obrębie jej założeń, które sukcesywnie poddawane są krytycznej artykulacji oraz weryfikacji poprzez ścieranie

się z odmiennymi stanowiskami. Mocną konsekwencją takiego nastawienia jest przesądzenie o referencyjności tekstów, które wzbogacają i rozwijają rozumienie. Pozwala ono natomiast na symultaniczne korzystanie z tych ostatnich, mniej uważne na ich chronologiczne następstwo.

W rozdziale drugim starałem się pokazać, że hermeneutyczna struktura rozumienia znajduje swoje semantyczne i pragmatyczno-językowe odzwierciedlenie w dyskursie, czyli znaczącym zdarzeniu, którego istotę wyraża formuła: „ktoś mówi coś do kogoś o czymś”. W przypadku specjalnego, literackiego zastosowania tego dyskursowego schematu wychodzą na jaw nowatorskie efekty semantyczne, wyróżniające tzw. poetycki typ dyskursu, charakteryzujący się swoistą „znaczeniową nadwyżką”, związaną z wieloznacznością i referencyjnością uskutecznianych w jego ramach wypowiedzi. Ta językowa innowacyjność zwiększa potencjał rozumienia samego siebie przez podążający drogą hermeneutycznych zapośredniczeń podmiot, który w rezultacie tego instruktywnego dlań „przejścia” podlega oddziaływaniu tekstualnych wytworów. Wpływ ten kulminuje w czynności czytania, w wyniku której podmiot uzyskuje tożsamościowe określenie o narracyjnej specyfice. Ta narracyjna tożsamość włącza w rozumienie przezeń siebie predykaty etyczno-moralne, które czynią zeń podmiot przekonania.

Dociekania przeprowadzone w trzecim rozdziale niniejszego studium opierały się na dalszej, szczegółnej, acz możliwej aplikacji ogólnych kategorii filozofii hermeneutycznej. Koncentrowały się mianowicie na swoistości funkcjonowania dyskursu religijnego jako szczególnego przypadku poetyckiej odmiany wypowiedzi. Semantyczna analiza interakcji hermeneutyki filozoficznej i religijnej pokazała, iż centralna i wyjątkowa pozycja nazwy „Bóg”, rozpatrywanej na płaszczyźnie sensu i odniesienia, pozwala na taką lekturę Pisma, w której traktuje się je jak jedną Księgę napisaną językiem poetyckim i odwołującą się do spójnej wewnętrznie symboliki. Przedłużające tę linię myślenia badania, skupione na kanonie biblijnym, przyniosły potwierdzenie ścisłej korelacji między Pismem i narracyjną tożsamością interpretującej się w jego świetle jednostki bądź wspólnoty, dostarczając tym samym nowej gwarancji dla tej ostatniej koncepcji antropologicznej. Podjęcie problemu autorytatywności Biblii z punktu widzenia autonomicznej refleksji filozoficznej doprowadziło do

stwierdzenia akceptowalności tegoż autorytetu pod trzema warunkami: zastosowania doń kategorii poetyckiego ujawniania, któremu udziela się kredytu zaufania jak każdemu „wielkiemu” tekstowi; zaakcentowania otwartości tekstowego świata Biblii z jej inherentnym pluralizmem interpretacyjnym oraz odmówienia Pismu „świętości”. Z kolei wzmiankowana koherencja symboliczna biblijnego świata dała podstawy do wyróżnienia dwojakiej optyki w podejściu do tej poetyckiej Księgi: uwydatniającej jej „obrazową jedność” i drugiej, kładącej nacisk na dostrzegalną w niej polifonię. Punktem styczności tych optyk okazała się krytyka absolutyzacji podmiotowości i przedmiotowości. Eksploracje biblijno-semantyczne odsłoniły także aspekt niepełności dyskursów badanej Księgi, co uczyniło możliwym wyróżnienie w niej granicznych pojęć, wyrażen i korespondujących z nimi, zapośredniczonych tekstualnie doświadczeń. Utworzone zostało w ten sposób przejście od narracyjnej konfiguracji do świata czytelnika Biblii. Podmiot takiej lektury okazał się cechować zdolnością do uczestnictwa w sferze symbolicznej, a ponadto – do bazującego na przysądzaniu mu jego moralnie kwalifikowanych działań rozumienia siebie jako człowieka sumienia. Jak ustalono, jego odbiór dyskursu religijnych przekonań nie odbywa się wszelako wprost, lecz nosi znamiona interpretacyjnego ryzyka (jako partykularnego zastosowania refleksji filozoficznej), które wyraża się w kategoriach odkształcania w sobie obrazu Chrystusa. Przyjmuje ono ponadto postać „rozbitej” tożsamości narracyjnej, gdzie odracza się bez ustanku jej refleksyjną syntezę.

W czwartym rozdziale książki poczyniłem decydujące kroki w kierunku uściślenia pozycji religijnego dyskursu przekonań i charakterystyki tożsamości jego podmiotu w publicznym kontekście światopoglądowego pluralizmu. Równocześnie uległ zmianie sam punkt widzenia przyjęty w prowadzonych dociekaniach. O ile pierwsze trzy rozdziały pokazały coraz dalej idące możliwości aplikacji filozoficzno-hermeneutycznej teorii dyskursu w Ricoeurowskiej wersji, akcentującej otwartość tego ostatniego, o tyle rozdział czwarty przyjmuje optykę samego podmiotu przekonań. To od wewnątrz, ze stanowiska uplasowania się w obrębie religijnego dyskursu przekonaniowego, następuje sprawdzian jego racjonalności i uniwersalności. Obejmuje on kilka kroków. Uwzględniając swoistą dla całokształtu intelektualnego dorobku Ricoeura perspektywę

zrozumiałości związanej z nadzieją, myśl tę określiliśmy właśnie mianem „filozofii nadziei”. Ta ostatnia bowiem nie tylko wyraża oczekiwanie weryfikacji przyjmowanego w niej „zakładu sensu”, dotyczącego „ontologicznej natarczywości” refleksji, czyli referencyjności języka, ale również sama zyskuje znaczenie „ontologiczne”, podbudowując komunikacyjne ujęcie prawdy. Horyzont porozumienia ugruntowany zostaje we wspólnocie świata życia. Równocześnie nadzieja dostarcza głębokiego uzasadnienia wyboru podejścia hermeneutycznego, wskazując na semantyczną otwartość dyskursu w ogóle i korelatywne otwarcie jego podmiotu. Ona też czyni możliwą niekonfliktową wersję relacji filozoficznej autonomii i posłuszeństwa autorytetowi słowa. Toteż owa optyka nadziei motywuje również – z wymienionych powodów: komunikacyjnego rysu prawdy, wspólnoty świata, akceptowalności postawy posłuszeństwa – szerzej pojęte otwarcie: na niefilozoficzne źródła myślenia. W końcu nadaje ona nieodmienną strukturę samemu dyskursowi filozofii. Inspirowany nadzieją zakład uprzedniości sensu idzie w parze, jak widzieliśmy, z zakładem uprzedniości dobra. To ostatnie założenie nie tylko ożywia dialog filozofii z religią (Kantowska myśl o pierwotnej dyspozycji do dobra), ale może być postrzegane jako ukryty impuls dla Ricoeurowskiej koncepcji człowieka zdolnego i całościowej orientacji jego dzieła, wyrażonej w przejściu od człowieka omylnego, winnego do zdolnego, od symboliki zła do tematyki wybaczenia (Foessel 2005, 99–103; Fiasse 2008, 9–11). Rolę ontologicznej konceptualizacji rzeczowego założenia odgrywa źródłowa afirmacja, sprzężona z przedłożoną w tej pracy interpretacją fenomenu sumienia.

Opracowaniu problemów generowanych przez pojęcie źródłowej afirmacji służyło hermeneutyczne studium świadectwa. Pozwoliło ono na odróżnienie trzech stopniowalnych znaczeń²⁵⁵ badanego przedmiotu: świadectwo-zdarzenie (czyn, zachowanie), świadectwo-relacja ze zdarzenia, świadectwo-refleksja odniesiona do świadectwa w jednym z poprzednich znaczeń. Wraz z obraną w tej pracy perspektywą dyskursową na pierwszy plan wysuwają się dwa ostatnie sensy. Bliższe studium ukazało dialektyczną budowę świadectwa. Z jednej bowiem strony odnosi się ono do czegoś, co w swej unikalności posiada absolutny charakter,

255 W bieżącym kontekście słowa „znaczenie” i „sens” traktuję synonimicznie.

z drugiej zaś dla świadomości historycznej ma ono znamię względności. O ile świadectwo-sprawozdanie dokonuje narracyjnej uniwersalizacji przypadkowego zdarzenia, o tyle nadaje się do wyrażenia istoty silnej przynależności przekonaniowej, którą w sferze publicznej cechuje słabość. Zachodząca w łonie tej przynależności, ciągle ponawiana przemiana przypadku w los na drodze wyboru otrzymuje skrótowe miano „relatywnego absolutu”. A jednak podmiot-świadek, który tej przemiany dokonuje, opiera się zawsze na skończonym, niedomkniętym korpusie świadectw, rozpoznanym na podstawie poprzednich, też tylko częściowo ugruntowanych rozpoznań, a więc jego każdorazowa decyzja jest obciążona cyrkularnością, względnością i niepełnością (otwarcie). Jedynym środkiem zaradczym okazuje się w tej sytuacji intersubiektywna praktyka rozpoznawania wiarygodnych świadectw. Pytaliśmy w związku z zakładaną tu zdolnością do rozeznania świadectw o ewentualne dodatkowe określenia podmiotu świadectwa (odbieranego i składanego) w porównaniu z kwalifikacjami podmiotu sumienia. Okazało się, iż jest on kimś poruszonym, dotkniętym przez zdarzenie-donację, a w efekcie zindywidualizowanym i zdynamizowanym, obudzonym. Zostaje w ten sposób uzdolniony do motywowanego aksjologicznie przekraczania siebie na rzecz wartościowej sprawy, co włącza go w intersubiektywną przestrzeń świadczenia, w obronę danej wartości. Aspekty poruszenia i dynamizacji wymagały podmiotu odbiorczo-aktywnego, który zarazem mógłby słyszeć wezwanie i pozwolić działać w sobie najbardziej autentycznemu sobie. Chodziło o podmiot otwarty, umilkły i gotowy, praktycznie mądry i zdecydowany. Charakteryzowały go w równej mierze określenie i nieokreśloność, wybiegające zdecydowanie, tj. antycypacja własnego samookreślenia. Wreszcie znamieniem jego autentyczności okazała się okamgnieniowość: dziejowość. Powracająca i przybierająca różne formy dialektyka nieokreśloności i określenia, wydarzeniowości i jej refleksyjnego zapośredniczenia naprowadziła nas na fenomen uwagi jako kluczowe jej zobrazowanie. Szczegółowe analizy doprowadziły nas do stwierdzenia, że uzyskane w związku z funkcjonowaniem uwagi określenia można odnieść jedynie do płaszczyzny fenomenologicznego sposobu bycia podmiotu świadectwa, który w istocie pozostaje *fronimos*. Natomiast dodatkowo skutecznie badania skierowały nas na istotny trop w po-

szukiwaniach kryterium służącego rozróżnianiu świadectw. Okazał się nim taki sposób przeżywania czasu, który pozwoliłby na ocalenie i czynił owocnym całokształt doświadczenia skumulowanego we wszystkich czasowych wymiarach.

Oczekiwania na dalsze precyzacje tego kryterium otworzyły piąty rozdział. Eminentnym ucieleśnieniem intersubiektywnej praktyki rozpoznawania wiarygodnych świadectw może być, jak wskazaliśmy, toczona w przestrzeni publicznej krytyczna dyskusja na temat każdej silnej przynależności. Kierowniczą ideą takiej debaty jest, jak widzieliśmy, sprawiedliwość rozumiana na sposób bezstronności. Stanowisko Ricoeura w kwestii jej przebiegu łączy aspekt deontologicznej moralności z teleologicznie zorientowaną etyką, posiłkując się nachylonymi proceduralnie poglądami Rawlsa (teoria sprawiedliwości oraz liberalizmu politycznego) i Habermasa (etyka dyskusji). Optyka pierwszego z konfrontowanych autorów jest czysto polityczna, dlatego eliminuje zagadnienie pretendowania do prawdy ze strony religijnych przekonań (i w ogóle wszelkich całościowych doktryn). Natomiast jego idea częściowego konsensu, zbalansowana przez pojęcie rozumnej niezgody, pozwala wyartykułować przekonaniowe (teleologiczne) tło demokratycznych ustrojów i procedur. Habermas uwzględnia wprawdzie kwestię prawdziwościowych roszczeń dyskursów religijnych, lecz zarysowując modelowe ramy przekładu ich rywalizujących potencjałów semantycznych, pozostawia w przedłożonym paradygmacie wiele niedookreślonych miejsc co do skuteczenia takiej translacji w obywatelskiej sferze publicznej, wcześniejszej od instytucji państwowych. Brak ów może być pochodną faktu, iż nie bada on również wnikliwiej epistemologicznego statusu dyskursów przekonaniowych, ale same tylko reguły mediacji pomiędzy nimi, zgodnie z przyjętym, abstrakcyjno-moralnym punktem widzenia. Na płaszczyźnie zastosowania projekt Ricoeura okazuje zatem pełną swoją produktywność. Przyczyniają się do tego zarówno teoriopoznawcze ustalenia dotyczące modalności poświadczenia, jak i narracyjna koncepcja tożsamości bazująca na teorii dyskursu. Umożliwiają one spójne potraktowanie tematu pluralizmu przekonań, a także dostarczają epistemologicznego modelu rozumienia innego (Rasmussen 2003, 538).

Przeprowadzone dociekania pokazały więc, iż poetyckie ujęcie dyskursu religijnego oraz traktowanie go w kategoriach sprawiedliwości słu-

ży jego dalszemu opracowaniu w kontekście pluralizmu. Jednocześnie istotnym wkładem Ricoeura jest nie pozostawianie wyodrębnionych sfer prawdy i sprawiedliwości w stanie nieuleczalnej separacji, lecz poszukiwanie ich wzajemnych implikacji w obszarze antropologii filozoficznej. Tym samym wychodzi na jaw trójaspektowość przekonań: ich wymiar poznawczo-interpretacyjny (semantyka, pragmatyka i hermeneutyka dyskursu poetyckiego), etyczno-moralny wraz z politycznym (ramy praktycznego współistnienia i przekładalności poglądów ucieleśniających silne przynależności) oraz antropologiczny (tożsamość narracyjna wraz z ontologią sumienia i fenomenologią uwagi), jak również ich wzajemne implikacje. Aporetyczny status świadectwa: uniwersalnej przypadkowości, pozostawiony w stanie zawieszenia na poprzednim etapie rozważań, otrzymuje praktyczno-mądrościowe rozwiązanie w postaci kontekstowych powszechników. Ricoeurowska propozycja modelu tłumaczenia jest dobrze ugruntowana w refleksji ześrodkowanej wokół sprawiedliwości, a jego zapatrywania na praktykę tolerancji uzyskują solidne uzasadnienie, powiązane z szeroką perspektywą hermeneutyczną. Wszystko, co dotąd powiedziano, pozwala na konstatację, iż w przypadku Ricoeurowskiego projektu mamy do czynienia z filozofią intersubiektywności w wersji filozofii uznania. Jako taka, zachowuje ona zasadniczą otwartość na wszelkie krytycznie asymilowane sensowne głosy, pośród których sytuuje się także i ten płynący z religijnych źródeł. Jego pozycja, rozpatrzona na przykładzie chrześcijaństwa, okazała się wprawdzie marginalna w przestrzeni publicznej, ale zarazem nieodzowna dla utrzymania czystości kierowniczej dla całej debaty idei sprawiedliwości. Potwierdziła ją ostatecznie interpretacja roszczeń prawdziwościowych dyskursów religijnych w kategoriach otwartości na prawdę, poprzez uważność na „głos” sumienia, i w terminach gotowości na procesy erozji mentalności. Nasze rozważania przyczyniły się także do uściślenia pewnych kryteriów autentycznych świadectw czegoś absolutnego. Ich sednem okazało się funkcjonowanie aktywnie zbliżające, które umożliwia działanie i współdziałanie oraz ujawnia owocność czasowego dystansu, dzięki równoważeniu quasi-ideologicznego zakorzenienia i quasi-utopijnego wykorzenienia. To aktywne zbliżanie odpowiada również za płodność odmienności, która zaznajamia z nieznanymi aspektami

tego, co fundamentalne. Sumienie stanowi czynnik, który owo zbliżanie skutecznia, wpływając twórczo na jednostkową i zbiorową tożsamość narracyjną co do sposobu przeżywania czasu w jej ramach (tak iż staje się on sprzymierzeńcem) i co do jej treści.

Powiedzmy teraz wprost: filozofia Paula Ricoeura przedstawia myślenie osadzone na mocnych założeniach. Wskazałem najbardziej newralgiczne z nich. Poza ogólnymi, swoistymi dla filozoficznej hermeneutyki, a uwypuklonymi w rozdziale pierwszym, należą do nich: założenie sensu poprzedzającego jego podmiotowe ukonstytuowanie, referencyjność dyskursu i refleksji, komunikacyjny i „eschatologiczny” (teleologiczny) status prawdy, poetycki charakter pierwotnych form języka religijnego. Ponieważ są to sprawy sporne, trzeba zapytać: czy Ricoeurowski projekt broni się przed zarzutami, które tę dyskusyjność podkreślają? Starałem się pokazać, że odpowiedź na to pytanie jest pozytywna. Przekonaniowe uwikłanie założeń Ricoeurowskiej filozofii jest przez autora wprost deklarowane (np. *Krytyka i przekonanie*, 199). Niemniej jednak jest ono również dopełnione translacją na język filozoficzny i zaopatrzeniem odbiorcy w sam model takiego przekładu. Co więcej, przyjmowane założenia otrzymują skądinąd wydatne wsparcie uzasadniające, jak np. ze strony pragmatyczno-językowych podstaw etyki dyskursu Habermasa. Tym samym okazują swoją produktywność w inherentnym, bo opartym na wewnętrznych racjach otwarciu przekonań na krytykę, dzięki czemu sprawdza się koherencja całego projektu.

Powróćmy zatem w tym miejscu do kwestii postawionej na początku rozdziału czwartego. Pytaliśmy wówczas o racjonalność i uniwersalność hermeneutycznego podejścia do tematu religijnych przekonań i ich podmiotu w obliczu światopoglądowego pluralizmu, a także o ewentualny wpływ optyki religijnej na założenia stojące u podstaw tego podejścia. Wniosek wydaje się następujący: zakład sensu istotnie się zwrócił w żywiole spójnych wywodów, a obrany punkt widzenia, mimo swego zaangażowania, doprowadził do odkrycia racjonalności i uniwersalności własnego fundamentu (*Symbolika zła*, 335–337). Natomiast oddziaływanie perspektywy religijnej, jak zresztą przyznaje autor (*Nadzieja a struktura*), najmocniej dochodzi do głosu w samej strukturze jego filozoficznego dyskursu. Albowiem ostatnim słowem filozofii uznania (fr. *reconnaissance*–

ce), które od czynnych form gramatycznych zmierza ku biernym (*Drogi rozpoznania*), może być tylko otwarcie, „niedomknięcie” (*Pamięć, historia, zapomnienie*, 667).

Skoro mowa o niedomknięciu, należy przyznać, że niniejsza książka nie wyczerpuje tematu pluralistycznego ujęcia religijnego dyskursu przekonań i jego podmiotu: świadka sumienia. Poza licznymi brakami niedostrzeżonymi przez autora, są i te, które wynikają ze szczególnych okoliczności lub wyborów podyktowanych zawężeniem rozważań do przyjętej perspektywy. Podstawowym mankamentem jest niewzięcie pod uwagę istniejących rozpraw, ważnych dla poruszanej tutaj problematyki. Jest ich zapewne wiele, ale tutaj pozwolę sobie wymienić jedynie książkę Maureen Junker-Kenny, *Religion and Public Reason. A Comparison of the Positions of John Rawls, Jürgen Habermas and Paul Ricoeur*. Nie uwzględniłem tu również – jakkolwiek w optyce hermeneutyki krytycznej otwartej na rozmaite mediacje byłoby to może wskazane – analitycznych stanowisk w kwestii pluralizmu aksjologicznego i konfliktów przekonaniowych. Na jedne konfrontacje zabrakło czasu, na inne nie pozwoliła objętość i tak obszernego studium. Zapewne cennym przedsięwzięciem byłoby wreszcie pogłębienie samej dialektyki tożsamości *idem* i *ipse* w perspektywie wyznaczonej przez niektóre pojęcia arystotelesowskiej i neoarystotelesowskiej filozofii praktycznej (jak np. *hexis*), co zaledwie udało nam się zainicjować. Te niewątpliwe niedostatki niniejszej rozprawy, wytyczając tylko nieliczne z możliwych kierunków dalszych badań, umieszczają ją samą w horyzoncie niedomknięcia.

Literatura cytowana

I. LITERATURA PODMIOTOWA

- A l'école de la phénoménologie*: Ricoeur P., *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 2004.
- Anthropologie philosophique*: Ricoeur P., *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences* 3, Éditions du Seuil, Paris 2013.
- Croyance*: Ricoeur P., *Croyance*, [hasło w:] *Encyclopaedia Universalis France*, 2003 (1969¹), dostęp przez: <http://www.universalis.fr/encyclopedia/croyance/> (z dnia 04.07.2008).
- Czas i opowieść* 1: Ricoeur P., *Czas i opowieść*, t. 1: *Intryga i historyczna opowieść*, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008.
- Czas i opowieść* 2: Ricoeur P., *Czas i opowieść*, t. 2: *Konfiguracja w opowieści fikcyjnej*, tłum. J. Jakubowski, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008.
- Czas i opowieść* 3: Ricoeur P., *Czas i opowieść*, t. 3: *Czas opowiadany*, tłum. U. Zbrzeźniak, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008.
- Discours et communication*: Ricoeur P., *Discours et communication*, [w:] *Paul Ricoeur* 1, red. M. Revault d'Allonnes, F. Azouvi, Éditions de L'Herne, Paris 2007 (2004¹), 91–127.
- Drogi rozpoznania*: Ricoeur P., *Drogi rozpoznania*, tłum. J. Margański, Znak, Kraków 2004.
- Du texte à l'action*: Ricoeur P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Éditions du Seuil, Paris 1998.
- Écrits et conférences* 2: Ricoeur P., *Écrits et conférences* 2. *Herméneutique*, Éditions du Seuil, Paris 2010.
- Egzystencja i hermeneutyka*: Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bienkowska i in., Pax, Warszawa 1975.
- Emmanuel Mounier*: Ricoeur P., *Emmanuel Mounier – filozofia personalistyczna*, tłum. H. Igalson, „Więź” 1978, nr 7–8 (243), 12–35.

- Entretien Le Lannou*: Ricoeur P., Le Lannou J.-M., *Entretien avec Paul Ricoeur*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 1990, nr 74, 87–91.
- Entretiens*: Ricoeur P., Marcel G., *Entretiens Paul Ricoeur – Gabriel Marcel*, Association Présence de Gabriel Marcel, Paris 1998.
- Équivalence et surabondance*: Ricoeur P., *Équivalence et surabondance. Les deux logiques*, „Esprit” 2006, nr 3–4 (323), 167–173, <https://doi.org/10.3917/espri.0603.0167>.
- Expérience et langage*: Ricoeur P., *Expérience et langage dans le discours religieux*, [w:] *Phénoménologie et théologie*, red. J.-F. Courtine, Critéion, Paris 1992, 15–39.
- Fenomenologia i hermeneutyka*: Ricoeur P., *Fenomenologia i hermeneutyka. Wychochodząc od Husserla...*, tłum. M. Drwięga, „Kwartalnik Filozoficzny” 1996, t. 24, nr 3, 149–181.
- Filozofia osoby*: Ricoeur P., *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, WN PAT, Kraków 1992.
- Finitude et culpabilité*: Ricoeur P., *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, Éditions Points, Paris 2009.
- From Existentialism to the Philosophy of Language*: Ricoeur P., *From Existentialism to the Philosophy of Language (...A Philosophical Journey)*, „Philosophy Today” 1973, vol. 17, nr 2, 88–96, <https://doi.org/10.5840/philtoday197317230>.
- G. Marcel et K. Jaspers: Ricoeur P., *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Éditions du Temps Présent, Paris 1947.
- Hegel i Husserl o intersubiektywności: Ricoeur P., *Hegel i Husserl o intersubiektywności*, tłum. M. Drwięga, „Principia” 1999, nr 24–25, 175–197.
- Heidegger i problem podmiotu: Ricoeur P., *Heidegger i problem podmiotu*, tłum. E. Bieńkowska, „Znak” 1974, nr 240, 779–789.
- Histoire et vérité*: Ricoeur P., *Histoire et vérité*, Éditions du Seuil, Paris 2001.
- Husserl i Wittgenstein o języku: Ricoeur P., *Husserl i Wittgenstein o języku*, tłum. M. Drwięga, „Principia” 1996–1997, nr 16–17, 59–69.
- Język, tekst, interpretacja*: Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja*, tłum. K. Rosner, P. Graff, PIW, Warszawa 1989.
- K. Jaspers et la philosophie: Dufrenne M., Ricoeur P., *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Éditions du Seuil, Paris 2000 (1947¹).
- Krytyka i przekonanie: Ricoeur P., *Krytyka i przekonanie. Rozmowy z François Azouvim i Markiem de Launay*, tłum. M. Drwięga, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003.
- Ku hermeneutyce krytycznej*: Ricoeur P., *Ku hermeneutyce krytycznej*, tłum. A. Dutka, „Pamiętnik Literacki” 1992, t. 83, z. 1, 182–192.
- La conviction et la critique*: Ricoeur P., Crom N., Frappat B., Migliorini R., *La conviction et la critique* [wywiad], [w:] *Paul Ricoeur 1*, red. M. Revault d'Allonnes, F. Azouvi, Éditions de L'Herne, Paris 2007 (2004¹), 19–25.
- L'herméneutique biblique*: Ricoeur P., *L'herméneutique biblique*, tłum. F.-X. Amherdt, Éditions du Cerf, Paris 2001.

- L'herméneutique de la sécularisation*: Ricoeur P., *L'herméneutique de la sécularisation. Foi, idéologie, utopie*, [w:] *Herméneutique de la sécularisation. Actes du colloque organisé par le Centre International d'Études Humanistes et par l'Institut d'Études Philosophiques de Rome* (Rome, 3–8 Janvier 1976), red. E. Castelli, Aubier-Éditions Montaigne, Paris 1976, 49–68.
- La métaphore vive*: Ricoeur P., *La métaphore vive*, Éditions du Seuil, Paris 2007.
- La Nature et la Règle*: Changeux J.-P., Ricoeur P., *Ce qui nous fait penser. La Nature et la Règle*, Odile Jacob, Paris 1998.
- La Parole instauratrice*: Ricoeur P., *La Parole, instauratrice de liberté*, „Cahiers universitaires catholiques” 1966, nr 7 (10), 493–507.
- La phénoménologie*: Ricoeur P., *La phénoménologie*, Cours de l'année scolaire 1953/1954, L'Association des Etudiants en Lettres de Strasbourg.
- La philosophie et la spécificité*: Ricoeur P., *La philosophie et la spécificité du langage religieux*, „Revue d'histoire et de philosophie religieuse” 1975, nr 55, 13–26, <https://doi.org/10.3406/rhpr.1975.4247>.
- La recherche philosophique*: Ricoeur P., *La recherche philosophique peut-elle s'achever ?*, „Orientations” 1966, nr 2 [nr specjalny], 31–44.
- Le canon biblique*: Ricoeur P., *Le canon biblique entre le texte et la communauté*, [w:] *La Bible. 2000 ans de lectures*, red. J.-C. Eslin, C. Cornu, Desclée de Brouwer, Paris 2003, 93–116.
- Le conflit des interprétations*: Ricoeur P., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Éditions du Seuil, Paris 1969.
- Lectures 1*: Ricoeur P., *Lectures 1. Autour du politique*, Éditions du Seuil, Paris 1999.
- Lectures 2*: Ricoeur P., *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Éditions du Seuil, Paris 1999.
- Lectures 3*: Ricoeur P., *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Éditions du Seuil, Paris 2006.
- Lectures on Ideology and Utopia*: Ricoeur P., *Lectures on Ideology and Utopia*, red. G. H. Taylor, Columbia University Press, New York 1986.
- Le destinataire de la religion*: 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, 19–34.
- Le Juste 1*: Ricoeur P., *Le Juste 1*, Éditions Esprit, Paris 2005 (1995¹).
- Le Juste 2*: Ricoeur P., *Le Juste 2*, Éditions Esprit, Paris 2001.
- Le Volontaire et l'involontaire*: Ricoeur P., *Philosophie de la volonté 1. Le Volontaire et l'involontaire*, Éditions Points, Paris 2009.
- Logika hermeneutyczna?*: Ricoeur P., *Logika hermeneutyczna?*, tłum. M. Drwięga, „Principia” 1994, nr 10–11, 41–84.
- Méthode réflexive appliquée*: Ricoeur P., *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, Les Éditions du Cerf, Paris 2017.
- Miłość i sprawiedliwość*: Ricoeur P., *Miłość i sprawiedliwość*, tłum. M. Drwięga, Universitas, Kraków 2010.

- Model tekstu*: Ricoeur P., *Model tekstu. Działanie znaczące rozważane jako tekst*, tłum. J. Falkowska, „Pamiętnik Literacki” 1984, t. 75, z. 2, 329–354 (tłum. cytowane); Ricoeur P., *Model tekstu. Znaczące działanie rozważane jako tekst*, tłum. B. Baran, [w:] *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 2, oprac. A. Jasińska-Kania i in., WN Scholar, Warszawa 2006, 1001–1019.
- Mon premier maître*: Ricoeur P., *Mon premier maître en philosophie*, [w:] *Honneur aux maîtres*, red. M. Léna, Critérion, Paris 1991, 221–225.
- Myśleć biblijnie*: Ricoeur P., Lacocque A., *Myśleć biblijnie*, tłum. E. Mukoid, M. Tarnowska, Znak, Kraków 2003.
- Nadzieja a struktura*: Ricoeur P., *Nadzieja a struktura systemów filozoficznych*, tłum. E. Pulkowska, „Znak” 1973, nr 9 (231), 1133–1147.
- Nazwać Boga: Nazwać Boga. Teksty Paula Ricoeura*, tłum. R. Grzywacz SJ, WAM, Kraków 2011.
- O interpretacji*: Ricoeur P., *O interpretacji*, tłum. J. Margański, [w:] *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Burzyńska, M. P. Markowski, Znak, Kraków 2006, 193–212.
- O interpretacji. Esej*: Ricoeur P., *O interpretacji. Esej o Freudzie*, tłum. M. Falski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008.
- O sobie samym*: Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, PWN, Warszawa 2003.
- O tłumaczeniu*: Ricoeur P., *O tłumaczeniu*, tłum. T. Swoboda, [w:] P. Ricoeur, P. Torop, *O tłumaczeniu*, tłum. T. Swoboda, S. Ulaszek, Wydawnictwo UG, Gdańsk 2008, 31–59.
- Pamięć, historia, zapomnienie*: Ricoeur P., *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański, Universitas, Kraków 2007.
- Paradoks autorytetu*: Ricoeur P., *Paradoks autorytetu*, tłum. J. Migasiński, [w:] *Rozmowy w Castel Gandolfo*, t. 2, Centrum Myśli Jana Pawła II – Znak, Warszawa–Kraków 2010, 298–308.
- Paul Ricoeur ou la confrontation des héritages*: Ricoeur P. i in., *Paul Ricoeur ou la confrontation des héritages* [wywiad], „France catholique”, nr 2338 (17 stycznia 1992).
- Podług nadziei*: Ricoeur P., *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, tłum. S. Cichowicz i in., Pax, Warszawa 1991.
- Proces metaforyczny*: Ricoeur P., *Proces metaforyczny jako poznanie, wyobrażanie i odczuwanie*, tłum. G. Cendrowska, „Pamiętnik Literacki” 1984, t. 75, nr 2, 269–286.
- Que la science s’inscrit*: Ricoeur P., *Que la science s’inscrit dans la culture comme ‘pratique théorique’*, [w:] *The Cultural Values of Science*, The Pontifical Academy of Sciences, Vatican City, 2003, 14–22 (seria „Scripta Varia”, nr 105).
- Quel éthos nouveau*: Ricoeur P., *Quel éthos nouveau pour l’Europe?*, [w:] *Imaginer l’Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, red. P. Koslowski, Éditions du Cerf, Paris 1992, 107–116 (przekł. pol.: Jaki

- ma być nowy etos Europy?, tłum. M. Frankiewicz, [w:] *Komunikacja międzykulturowa. Zderzenia i spotkania. Antologia tekstów*, red. A. Kapciak, L. Korporowicz, A. Tysza, Instytut Kultury, Warszawa 1996, 131–141).
- Quelques figures de la philosophie allemande*: Ricoeur P., *Quelques figures de la philosophie allemande contemporaine*, [w:] E. Bréhier, *Histoire de la philosophie allemande*, Vrin, Paris 1954, 181–258.
- Refleksja dokonana*: Ricoeur P., *Refleksja dokonana. Autobiografia intelektualna*, tłum. P. Bobowska-Nastarzewska, Antyk, Kęty 2005.
- Réflexion faite*: Ricoeur P., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Éditions Esprit, Paris 1995.
- Religion and Symbolic Violence*: Ricoeur P., *Religion and Symbolic Violence*, tłum. J. Williams, „Contagion. Journal of Violence, Mimesis, and Culture” 1999, nr 6, 1–11, <https://doi.org/10.1353/ctn.1999.0003>.
- Rola sędziego, rola historyka*: Ricoeur P., *Rola sędziego, rola historyka*, tłum. W. Dłuski, „Res Publica Nowa” 2001, nr 7, 21–27.
- Symbolika zła*: Ricoeur P., *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Pax, Warszawa 1986.
- Trudne drogi religijności*: Ricoeur P., *Trudne drogi religijności*, tłum. E. Mukoid, [w:] *Człowiek wobec religii. Filozoficzne aspekty religijnego sensu*, red. K. Mech, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 1999, 56–64.
- Vivant jusqu'à la mort*: Ricoeur P., *Vivant jusqu'à la mort suivi de Fragments*, Éditions du Seuil, Paris 2007, <https://doi.org/10.14375/np.9782020925983>.
- Zło*: Ricoeur P., *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, tłum. E. Burska, Pax, Warszawa 1992.
- Życie aż do śmierci*: Ricoeur P., „Życie aż do śmierci” oraz fragmenty, tłum. A. Turczyn, Universitas, Kraków 2008.

II. LITERATURA PRZEDMIOTOWA

- Abel, Porée 2009: Abel O., Porée J., *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, Ellipses, Paris 2009.
- Alquié 1989: Alquié F., *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Pax, Warszawa 1989.
- Amalric 2006: Amalric J.-L., *Ricoeur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, PUF, Paris 2006, <https://doi.org/10.3917/puf.alma.2006.01>.
- Amalric 2013: Amalric J.-L., *Paul Ricoeur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricoeurienne de l'imagination*, Éditions Hermann, Paris 2013.
- Amherdt 2004: Amherdt F.-X., *L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique. En débat avec la New Yale Theology School*, Éditions du Cerf, Paris 2004.
- Anscombe 2000: Anscombe G. E. M., *Intention*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 2000.

- Anzenbacher 2010: Anzenbacher A., *Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej*, tłum. L. Łysień, WAM, Kraków 2010.
- Arendt 2000: Arendt H., *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Arvidson 2006: Arvidson P. S., *The Sphere of Attention. Context and Margin*, Springer, Dordrecht 2006, <https://doi.org/10.1007/1-4020-3572-1>.
- Arvidson 2010: Arvidson P. S., *Attention in Context*, [w:] *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, red. Sh. Gallagher, D. Schmicking, Springer, Dordrecht 2010, 99–121, https://doi.org/10.1007/978-90-481-2646-0_6.
- Arystoteles 1988: Arystoteles, *Retoryka. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, PWN, Warszawa 1988.
- Arystoteles 1990: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1: *Kategorie. Hermeneutyka. Analitiki pierwsze. Analitiki wtóre. Topiki. O dowodach sofistycznych*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1990.
- Arystoteles 2008: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 2008.
- Augustyn 1953: Augustyn św., *O nauczycielu*, tłum. J. Modrzejewski, [w:] św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. 3: *O nauczycielu. O wolnej woli*, tłum. J. Modrzejewski, A. Trombala, Pax, Warszawa 1953, 18–70.
- Austin 1993: Austin J. L., *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. B. Chwedeńczuk, PWN, Warszawa 1993.
- Bała 2007: Bała M., *O możliwości hermeneutycznej filozofii religii. Propozycja Paula Ricoeura*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2007.
- Baran 2004: Baran B., *Heidegger i powszechna demobilizacja*, Inter Esse, Kraków 2004.
- Barbour 1984: Barbour I. G., *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, tłum. M. Krośniak, Znak, Kraków 1984.
- Baszczak 2010: Baszczak B., *Narracja i tożsamość. Paula Ricoeura hermeneutyka antropologiczna*, Oficyna Wydawnicza UZ, Zielona Góra 2010.
- Bégout 2006: Bégout B., *L'héritier hérétique. Ricoeur et la phénoménologie*, „Esprit” 2006, nr 3–4 (323), 195–209, <https://doi.org/10.3917/espri.0603.0195>.
- Bégué 2010: Bégué M.-F., *La promesse et la fidélité. Dialogue avec Gabriel Marcel*, [w:] Paul Ricoeur. *La pensée en dialogue*, red. J. Porée, G. Vincent, PUR, Rennes 2010, 83–93.
- Belay 1976: *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, red. M. Belay, La Baconnière, Neuchâtel 1976.
- Benveniste 1979: Benveniste E., *Problèmes de linguistique générale*, t. 1, Gallimard, Paris 1979 (1966¹).
- Benveniste 1980: Benveniste E., *Problèmes de linguistique générale*, t. 2, Gallimard, Paris 1980 (1974¹).
- Biblia Tysiąclecia. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, tłum. zesp. pod red. A. Jankowskiego OSB, Pallottinum, Poznań 2003.

- Bińczyk 2013: Bińczyk E., *Świadectwo i autorytet*, [w:] *Przewodnik po epistemologii*, red. R. Ziemińska, WAM, Kraków 2013, 311–339.
- Biran 1952: Biran (de) M., *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, t. I, PUF, Paris 1952 (cytowane wydanie elektroniczne: Québec 2004).
- Blundell 2005: Blundell B., *Philosophy Without Shoes. Paul Ricoeur on Sacred Ground*, [w:] *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, t. 3: *Filozofia wobec tajemnic religijnych*, red. J. Sochoń, A. Wierciński, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2005, 251–270.
- Blundell 2010: Blundell B., *Paul Ricoeur between Theology and Philosophy. De-tour and Return*, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis 2010.
- Bobko 1992: Bobko A., *Kant i jego religia rozumu*, [w:] *I. Kant, Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Homini, Kraków 2007, 7–23.
- Bobko 2004: Bobko A., *Filozofia religii Kanta – krytyka czy apologia?*, [w:] *Immanuel Kant i świat współczesny. W 200. rocznicę śmierci Immanuela Kanta*, red. K. Śnieżyński, Wydział Teologiczny UAM, Poznań 2004, 323–332.
- Bocheński 1993: Bocheński J. M., *Współczesne metody myślenia*, tłum. S. Judycki, W drodze, Poznań 1993.
- Boerhaave 1762: Boerhaave H., *Praelectiones academicae de morbis nervorum*, Francofurti et Lipsiae Sumptibus Societatis, 1762.
- Bomert 2011: Bomert Z., *Odskonięcie. Epistemologiczne podstawy filozofii języka religijnego w poglądach Iana T. Ramseya*, Universitas, Kraków 2011.
- Borowski 1986: Borowski H., *Kantowska filozofia religii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1986.
- Bouchindhomme, Rochlitz 1990: « *Temps et récit* » de Paul Ricoeur en débat, red. C. Bouchindhomme, R. Rochlitz, Éditions du Cerf, Paris 1990.
- Bremer 2018: Bremer J., *Przyświadczenia religijne*, [w:] *Filozofia religii. Kontrowersje*, red. J. Hołówka, B. Dziobkowski, PWN, Warszawa 2018, 177–196.
- Brezzi 2003: Brezzi F., *Critique and Conviction. Paul Ricoeur's Philosophy of Religion*, [w:] *Between Suspicion and Sympathy. Paul Ricoeur's Unstable Equilibrium*, red. A. Wierciński, The Hermeneutics Press, Toronto 2003, 215–225.
- Budyn-Kulik 2014: Budyn-Kulik M., *Znieważenie uczuć religijnych – analiza dogmatyczna i praktyka ścigania*, „Prawo w Działaniu” 2014, nr 19, 100–137.
- Budzyńska-Daca 2009: Budzyńska-Daca A., *Sztuka argumentacji*, [w:] *Retoryka*, red. M. Barłowska, A. Budzyńska-Daca, P. Wilczek, PWN, Warszawa 2009, 57–76.
- Bultmann 1965: Bultmann R., *Theology of the New Testament*, t. I, tłum. K. Grobel, SCM Press LTD, London 1965.
- Bytniewski 2000: Bytniewski P., *Genealogia dyskursu. Problemy niehermeneutycznej koncepcji rozumienia*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2000.
- Cassiers 1999: Cassiers W., *Juger. Dire les droits, dire le droit*, [w:] *Rendre justice au droit. En lisant « Le Juste » de Paul Ricoeur*, red. F.-X. Druet, É. Ganty, PUN, Namur 1999, 235–250.

- Cassirer 1977: Cassirer E., *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1977.
- Chudy 1995: Chudy W., *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”. Filozofia refleksji i próby jej przewyżczenia*, RW KUL, Lublin 1995.
- Chwedeńczuk 2000: Chwedeńczuk B., *Przekonania religijne*, Aletheia, Warszawa 2000.
- Colin 1988: Colin P., *L'héritage de Jean Nabert, „Esprit”* 1988, nr 7–8, 119–128.
- Colin 1991: Colin P., *Herméneutique et philosophie réflexive*, [w:] Paul Ricoeur. *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, red. J. Greisch, R. Kearney, Éditions du Cerf, Paris 1991, 15–35.
- Copleston 1995: Copleston F., *Historia filozofii*, t. 7: *Od Fichtego do Nietzschego*, tłum. J. Łoziński, Pax, Warszawa 1995.
- Dańkowski 2013: Dańkowski D., *Rawls on Religion in Public Debate*, Akademia Ignatianum – WAM, Kraków 2013.
- Dastur 1991: Dastur F., *De la phénoménologie transcendante à la phénoménologie herméneutique*, [w:] Paul Ricoeur. *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, red. J. Greisch, R. Kearney, Éditions du Cerf, Paris 1991, 37–50.
- Dąbrowski 1986: Dąbrowski K., *Trud istnienia*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1986.
- Depraz 2015: Depraz N., *Attention et surprise. Paul Ricoeur en débat et au-delà, „Alter”* 2015, nr 23, 261–278, <https://doi.org/10.4000/alter.394>.
- Descartes 1958: Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, PWN, Warszawa 1958.
- Dilthey 1987: Dilthey W., *„O istocie filozofii” i inne pisma*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, PWN, Warszawa 1987.
- Dobrzyńska 1984: Dobrzyńska T., *Metafora*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo PAN, Wrocław 1984.
- Doda 2002: Doda A., *Pośpiech i cynizm. Wokół teorii dyskursów Jacques’a Lacana*, Humaniora, Poznań 2002.
- Dosse 2008: Dosse F., *Paul Ricoeur. Les sens d’une vie (1913–2005)*, La Découverte, Paris 2008.
- Dosse 2008¹¹: Dosse F., *Paul Ricoeur. Les sens d’une vie (1913–2005). Chapitres annexés*, La Découverte, Paris 2008, <http://extranet.editis.com/it-yonixweb/images/DEC/art/doc/o/0222a326028db2d5353131333132323632373035.pdf>; dostęp przez: http://www.Éditionsladecouverte.fr/catalogue/index-Paul_Ricoeur-9782707154316.html (z dnia 14.07.2014).
- Drwięga 1998: Drwięga M., *Paul Ricoeur daje do myślenia*, Homini, Bydgoszcz 1998.
- Drwięga 2006: Drwięga M., *Człowiek utajonych pasji. Szkice o psychoanalizie*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2006.
- Drwięga 2007: Drwięga M., *Miedzy przekonaniami a krytyką. Paula Ricoeura filozofia religii*, [w:] *Od filozofii refleksji do hermeneutyki. Francuska filozofia religii*, red. J. Barcik, WN PAT, Kraków 2007, 229–242.

- Drwięga 2012: Drwięga M., *Człowiek między dobrem a złem. Studia z etyki współczesnej*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012.
- Dybowski, Romanowski 2015: Dybowski M., Romanowski M., *O trudnych przypadkach w filozofii prawa. Studia z antropologii filozoficznej*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2015.
- Enders 2003: Enders M., *Paul Ricoeur's and Karl Jaspers's Understanding of Truth*, [w:] *Between Suspicion and Sympathy. Paul Ricoeur's Unstable Equilibrium*, red. A. Wierciński, The Hermeneutics Press, Toronto 2003, 103–119.
- Evans 2009: Evans V., *Leksykon językoznawstwa kognitywnego*, tłum. M. Buchta i in., Universitas, Kraków 2009.
- Ferré 1970: Ferré F., *Le langage religieux a-t-il un sens? Logique moderne et foi*, tłum. C. Besseyrias, Éditions du Cerf, Paris 1970.
- Ferry 1994: Ferry J.-M., *Philosophie de la communication 2. Justice politique et démocratie procédurale*, Éditions du Cerf, Paris 1994.
- Ferry 1996: Ferry J.-M., *L'éthique reconstructive*, Éditions du Cerf, Paris 1996.
- Fiasse 2008: Fiasse G., *Introduction*, [w:] *Paul Ricoeur. De l'homme faillible à l'homme capable*, red. G. Fiasse, PUF, Paris 2008, 9–17.
- Filek 2006: Filek J., *Człowiek wobec wartości czy wobec człowieka?*, [w:] *Człowiek wobec wartości*, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Wydział Filozoficzny PAT – Znak, Kraków 2006, 25–33.
- Filek 2014: Filek J., *Etyka. Reinterpretacja*, Homini, Kraków 2014.
- Filutowska 2018: Filutowska K., *Tożsamość narracyjna jako empiryczna podmiotowość – MacIntyre, Taylor, Ricoeur*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2018, <https://doi.org/10.31338/uw.9788323533009>.
- Finlayson 2005: Finlayson J. G., *Habermas. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 2005.
- Foessel 2005: Foessel M., *De l'homme coupable à l'homme capable*, „Esprit” 2005, nr 7 (316), 99–103.
- Foucault 2002: Foucault M., *Porządek dyskursu*, tłum. M. Kozłowski, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002.
- Foucault 2018: Foucault M., *Zło czynić, mówić prawdę. Funkcja wyznania w sprawiedliwości. Wykłady z Louvain, 1981*, tłum. A. Zawadzki, Znak, Kraków 2018.
- Frey 2008: Frey D., *L'interprétation et la lecture chez Ricoeur et Gadamer*, PUF, Paris 2008.
- Frey 2012: Frey D., *Lecture philosophique et lecture théologique de la Bible chez Paul Ricoeur*, „Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies 3” 2012, nr 2, 72–91, <https://doi.org/10.5195/errs.2012.152>.
- Frye 1998: Frye N., *Wielki Kod. Biblia i literatura*, tłum. A. Fulińska, Homini, Bydgoszcz 1998.
- Furtak 2001: Furtak E., *Funkcje modeli w poznaniu Boga. Analiza propozycji współczesnych filozofów anglosaskich*, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2001.

- Gadacz 2009¹: Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. 1: *Filozofia życia, pragmatyzm, filozofia ducha*, Znak, Kraków 2009.
- Gadacz 2009¹¹: Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. 2: *Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu*, Znak, Kraków 2009.
- Gadamer 2000: Gadamer H.-G., *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, PIW, Warszawa 2000.
- Gadamer 2002: Gadamer H.-G., *Les chemins de Heidegger*, tłum. J. Grondin, Vrin, Paris 2002, wyd. cyt.: http://mapageweb.umontreal.ca/grondin/j/pdf/chemins_de_heidegger.pdf (dostęp: 23.05.2020).
- Gadamer 2007: Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 2007.
- Gajda-Krynica 2003: Gajda-Krynica J., *Czy możliwa jest prawda filozoficzna?*, [w:] *Prawda a metoda*, cz. 1: *Aporie myśli współczesnej*, red. J. Jaskóła, A. Olejarczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003, 381–400.
- Gajda-Krynica 2006: Gajda-Krynica J., *Hermeneutyka jako metodologia nauk humanistycznych*, [w:] *Prawda a metoda*, cz. 2: *O prawdzie*, red. J. Jaskóła, A. Olejarczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2006, 211–224.
- Germer, Siegel, Fulton 2015: *Uważność i psychoterapia*, red. Ch. K. Germer, R. D. Siegel, P. R. Fulton, tłum. M. Cierpisz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2015.
- Gielarowski 2013: Gielarowski A., *Tajemnica obecności. Bycie i intersubiektywność w filozofii Gabriela Marcela*, Akademia Ignatianum – WAM, Kraków 2013.
- Gierycz 2010: Gierycz M., *Sekularyzacja jako metoda transmisji refleksji religijnej do polityki. Kilka uwag na marginesie propozycji Jürgena Habermasa*, [w:] *Nadzieje i zagrożenia sekularyzacji*, red. C. Korzec, R. Misiak, Wydział Teologiczny US, Szczecin 2010, 221–239.
- Gilson 1953: Gilson E., *Wprowadzenie do nauki Świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Pax, Warszawa 1953.
- Gołębiewska 2003: Gołębiewska M., *Między wątpieniem a pewnością. O związkach języka i racjonalności w filozofii poststrukturalizmu*, Universitas, Kraków 2003.
- Górnica-Kalinowska 1999: Górnica-Kalinowska J., *Idea sumienia w filozofii moralnej*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1999.
- Greisch 2000: Greisch J., *Le Cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Vrin, Paris 2000.
- Greisch 2001: Greisch J., *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Jérôme Millon, Grenoble 2001.
- Grondin 2003: Grondin J., *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, PUF, Paris 2003, <https://doi.org/10.3917/puf.grond.2003.01>.
- Grondin 2007: Grondin J., *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, WAM, Kraków 2007.

- Grondin 2008: Grondin J., *De Gadamer à Ricoeur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique?*, [w:] Paul Ricoeur. *De l'homme faillible à l'homme capable*, red. G. Fiasse, PUF, Paris 2008, 37–62, <https://doi.org/10.3917/puf.fiasse.2008.01.0037>.
- Grzegorzczak 2002: Grzegorzczak A., *Filozofia Nieoczekiwanego. Między fenomenologią a hermeneutyką*, Humaniora, Poznań 2002.
- Grzegorzczak 2003: Grzegorzczak A., „*Partout où il y a signe*”. Ricoeur i Greimas – w kole hermeneutycznym, [w:] *Horyzonty interpretacji. Wokół myśli Paula Ricoeura*, red. A. Grzegorzczak i in., Humaniora, Poznań 2003, 23–43.
- Grzegorzczakowa 1990: Grzegorzczakowa R., *Wprowadzenie do semantyki językoznawczej*, PWN, Warszawa 1990.
- Grzegorzczakowa 2008: Grzegorzczakowa R., *Wstęp do językoznawstwa*, PWN, Warszawa 2008.
- Grzmil-Tylutki 2010: Grzmil-Tylutki H., *Francuska lingwistyczna teoria dyskursu. Historia, tendencje, perspektywy*, Universitas, Kraków 2010.
- Grzywacz 2010: Grzywacz R., *Wybrane aspekty rozumienia natury ludzkiej w ujęciu Paula Ricoeura*, [w:] *Oblicza natury ludzkiej. Studia i rozprawy*, red. P. Duchliński, G. Hołub, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” – WAM, Kraków 2010, 195–224.
- Grzywacz 2016: Grzywacz R., *Wartościowanie – tożsamość – wychowanie. Aksjologiczne aspekty przekonań w pluralistycznym społeczeństwie w ujęciu Paula Ricoeura*, „*Studia Paedagogica Ignatiana*” 2016, nr 19/1, 107–124, <https://doi.org/10.12775/spi.2016.1.006>.
- Grzywacz 2017: Grzywacz R., *Antropologiczne uwarunkowania zła specyficznie ludzkiego – namietności we wczesnej Ricoeurowskiej filozofii woli*, „*Studia Philosophica Wratislaviensia*” 2017, vol. 12, z. 3, 127–135.
- Habermas 2000: Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000.
- Habermas 2003: Habermas J., *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej*, tłum. M. Łukasiewicz, WN Scholar, Warszawa 2003.
- Habermas 2005: Habermas J., *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. A. Romaniuk, R. Marszałek, WN Scholar, Warszawa 2005.
- Habermas 2006¹: Habermas J., *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, tłum. Ch. Bouchindhomme, Flammarion, Paris 2006.
- Habermas 2006^{II}: Habermas J., *De l'éthique de la discussion*, tłum. M. Hunyadi, Flammarion, Paris 2006.
- Habermas 2009: Habermas J., *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*, tłum. A. Romaniuk, PWN, Warszawa 2009.
- Habermas 2012: Habermas J., *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*, tłum. M. Pańków, PWN, Warszawa 2012.

- Hadot 2003: Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Aletheia, Warszawa 2003.
- Handke 2008: Handke R., *Poetyka dzieła literackiego. Instrumenty lektury*, PWN, Warszawa 2008.
- Hareźga 2013: Hareźga S., *Sumienie I. W Biblii*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 18: *Serbowie – Szczepański*, red. E. Gigilewicz, Towarzystwo Naukowe KUL JPII, Lublin 2013, 1198–1199.
- Hawkes 1988: Hawkes T., *Strukturalizm i semiotyka*, tłum. I. Sieradzki, PWN, Warszawa 1988.
- Hayes, Strosahl, Wilson 2013: Hayes S. C., Strosahl K. D., Wilson K. G., *Terapia akceptacji i zaangażowania. Proces i praktyka uważnej zmiany*, tłum. M. Kaspera, Wydawnictwo UJ, Kraków 2013.
- Hegel 1990: Hegel G. W. F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś. F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990.
- Hegel 2007: Hegel G. W. F., *Wykłady z filozofii religii*, t. 2, tłum. Ś. F. Nowicki, PWN, Warszawa 2007.
- Hegel 2010^I: Hegel G. W. F., *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 2010.
- Hegel 2010^{II}: Hegel G. W. F., *Fenomenologia ducha*, t. 2, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 2010.
- Heidegger 1997: Heidegger M., *Plato's Sophist*, tłum. R. Rojcewicz, A. Schuwer, Indiana University Press, Bloomington 1997.
- Heidegger 1999: Heidegger M., *Ku rzeczy myślenia*, tłum. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Aletheia, Warszawa 1999.
- Heidegger 2000: Heidegger M., *Co zwie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, PWN, Warszawa–Wrocław 2000.
- Heidegger 2001: Heidegger M., *Zasada racji*, tłum. J. Mizera, Baran i Suszczyński, Kraków 2001.
- Heidegger 2007: Heidegger M., *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Aletheia, Warszawa 2007.
- Heidegger 2008: Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 2008.
- Heidegger 2009: Heidegger M., *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2009.
- Heidegger 2012: Heidegger M., *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2012.
- Henriques 2010: Henriques F., *Le préjugé irrécusable et l'universel possible*, [w:] *Paul Ricoeur. La pensée en dialogue*, red. J. Porée, G. Vincent, PUR, Rennes 2010, 183–190.
- Howarth 2008: Howarth D., *Dyskurs*, tłum. A. Gąsior-Niemiec, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008.
- Husserl 1950: Husserl E., *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tłum. P. Ricoeur, Gallimard, Paris 1989 (przedruk: 1950).

- Husserl 1974: Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 2, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1974.
- Husserl 1975: Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 1, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1975.
- Husserl 2009: Husserl E., *Medytacje kartezjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. A. Wajs, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2009.
- Husserl 2011: Husserl E., *Logika formalna i logika transcendentna. Próba krytyki rozumu logicznego*, tłum. G. Sowinski, IFiS PAN, Warszawa 2011.
- Ingarden 1947: Ingarden R., *Spór o istnienie świata 1*, PAU, Kraków 1947.
- Ingarden 1974: Ingarden R., *Wstęp do fenomenologii Husserla. Wykłady wygłoszone na Uniwersytecie w Oslo (15 wrzesień – 17 listopad 1967)*, tłum. A. Półtawski, PWN, Warszawa 1974.
- Ingarden 1976: Ingarden R., *O poznawaniu dzieła literackiego*, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1976.
- Ingarden 1987: Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987.
- Jakobson 1989: Jakobson R., *Poetyka w świetle językoznawstwa*, tłum. K. Pomorska, [w:] tegoż, *W poszukiwaniu istoty języka 2. Wybór pism*, PIW, Warszawa 1989, 77–124.
- Jakubowski 2004: 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, Wydział Teologiczny UAM, Poznań 2004, 369–379.
- Jakubowski 2017: Jakubowski J., *Skończoność egzystencjalna. Studium nad filozofią Paula Ricoeura*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2017.
- Jakubowski 2019: Jakubowski J., *Kwestia świadectwa Transcendencji. Tropem Paula Ricoeura*, „Przegląd Religioznawczy” 2019, nr 2 (272), 45–60.
- Janik 2011: Janik P., *Koncepcja przekonania w ujęciu semiotyczno-pragmatycznym. Charles S. Peirce (1839–1914)*, Akademia Ignatianum – WAM, Kraków 2011.
- Jaspers 1991: Jaspers K., *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, tłum. C. Piecuch, PWN, Warszawa 1991.
- Jaśtał 2009: Jaśtał J., *Natura cnoty. Problematyka emocji w neoarystotelesowskiej etyce cnot*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2009.
- Jeanrond 1999: Jeanrond W. G., *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, tłum. M. Borowska, WAM, Kraków 1999.
- Jervolino 2005: Jervolino D., *Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine*, Ellipses, Paris 2005 (2002¹).
- Jervolino 2007: Jervolino D., *Ricoeur. Herméneutique et traduction*, Ellipses, Paris 2007.
- Johnson 2018: Johnson, M. A., *The Paradox of Attention. The Action of the Self upon Itself*, [w:] *A Companion to Ricoeur's "Freedom and Nature"*, red. S. Davidson, Lexington Books, Lanham, MD 2018, 79–108.

- Junker-Kenny 2014: Junker-Kenny M., *Religion and Public Reason. A Comparison of the Positions of John Rawls, Jürgen Habermas and Paul Ricoeur*, Walter de Gruyter, Berlin–Boston 2014 (seria „Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs / Practical Theology in the Discourse of the Humanities”, nr 16), <https://doi.org/10.1515/9783110347326>.
- Kant 1888: Kant E., *Critique de la raison pratique*, tłum. F. Picavet, Félix Alcan, Paris 1888.
- Kant 1964: Kant I., *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1964.
- Kant 1984: Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1984.
- Kant 2001: Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Antyk, Kęty 2001.
- Kant 2007^I: Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Homini, Kraków 2007.
- Kant 2007^{II}: Kant I., *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, PWN, Warszawa 2007.
- Kant 2010^I: Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 2010.
- Kant 2010^{II}: Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 2010.
- Kardela 1995: Kardela H., *O Paula Ricoeura rozróżnieniu między semantyką i semiotyką w świetle założeń gramatyki kognitywnej*, [w:] *Między logiką a etyką. Studia z logiki, ontologii, epistemologii, metodologii, semiotyki i etyki. Prace ofiarowane Profesorowi Leonowi Kojowi*, red. J. Paśniczek, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1995, 331–344.
- Karłowicz 2000: Karłowicz D., *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna – pytanie o dowodową wartość męczeństwa*, Znak, Kraków 2000.
- Karpiński 2019: Karpiński P., *Fenomenologia objawienia Jeana-Luca Marion jako poszukiwanie możliwości fenomenu*, [w:] *Szkice z fenomenologii duchowości. Od duchowości fenomenologii do fenomenalności duchowości*, red. M. Kozak, R. Grzywacz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2019, 81–107.
- Kearney 2007: Kearney R., *Paul Ricoeur and the Hermeneutics of Translation*, „Research in Phenomenology” 2007, nr 2 (37), 147–159, <https://doi.org/10.1163/156916407X185610>.
- Kearney 2008: Kearney R., *Vers une herméneutique de la traduction*, [w:] *Paul Ricoeur. De l'homme faillible à l'homme capable*, red. G. Fiasse, PUF, Paris 2008, 157–178, <https://doi.org/10.3917/puf.fiasse.2008.01.0157>.
- Kępiński 2017^I: Kępiński A., *Lęk*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2017.
- Kępiński 2017^{II}: Kępiński A., *Psychopatie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2017.
- Kierkegaard 1995: Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Zysk i S-ka, Poznań 1995.

- Kiliszek 1983: Kiliszek M., *Lingwistyczna filozofia religii. Analiza teorii* I. T. Ramsey, RW KUL, Lublin 1983.
- Klawiter 2012: Klawiter A., *Świadomość. Wprowadzenie do współczesnych dyskusji*, [w:] *Przewodnik po filozofii umysłu*, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, WAM, Kraków 2012, 353–394.
- Kuderowicz 1987: Kuderowicz Z., *Dilthey*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987.
- Kuderowicz 2000: Kuderowicz Z., *Kant*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2000.
- Lachelier 1896: Lachelier J., *Du fondement de l'induction suivi de Psychologie et métaphysique*, Alcan, Paris 1896.
- Lackey, Sosa 2006: *The Epistemology of Testimony*, red. J. Lackey, E. Sosa, Oxford University Press, New York 2006, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199276011.001.0001>.
- Lagneau 1925: Lagneau J., *De l'existence de Dieu*, Alcan, Paris 1925.
- Lalande 1968: Lalande A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris 1968.
- Léna 2011: Léna M., *Nadzieja według Paula Ricoeura*, tłum. R. Grzywacz, [w:] *Między przedmiotowością a podmiotowością. Intencjonalność w fenomenologii francuskiej / Entre l'objectivité et la subjectivité. L'intentionnalité dans la phénoménologie française*, red. A. Gielarowski, R. Grzywacz, Akademia Ignatianum – WAM, Kraków 2011, 405–429.
- Lévinas 1998: Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998.
- Lisowska-Magdziarz 2006: Lisowska-Magdziarz M., *Analiza tekstu w dyskursie medialnym. Przewodnik dla studentów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
- Lubowicka 2000: Lubowicka G., *Sumienie jako poświadczenie. Idea podmiotowości w filozofii Paula Ricoeura*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2000.
- MacIntyre 1996: MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996.
- Marcel 1959: Marcel G., *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Pax, Warszawa 1959.
- Marcel 1962: Marcel G., *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Pax, Warszawa 1962.
- Marcel 1965: Marcel G., *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Ławicki, Pax, Warszawa 1965.
- Marcel 1987: Marcel G., *Dziennik metafizyczny*, tłum. E. Wende, Pax, Warszawa 1987.
- Marciszewski 1972: Marciszewski W., *Podstawy logicznej teorii przekonań*, PWN, Warszawa 1972.
- Marion 1996: Marion J.-L., *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Znak, Kraków 1996.
- Marion 2007: Marion J.-L., *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tłum. W. Starzyński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007.

- Martin 1999: Martin P., *Miejsce dyskursu we współczesnych badaniach nad językiem. Paula Ricoeura polemika z konsekwencjami teorii strukturalistycznej*, [w:] *Rzeczywistość języka*, red. B. Trojanowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1999, 87–98.
- Maślanka 2011: Maślanka T., *Racjonalność i komunikacja. Filozoficzne podstawy teorii społecznej Jürgena Habermasa*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2011, <https://doi.org/10.31338/uw.9788323511809>.
- Messner 2011: Messner K., *Au croisement des herméneutiques philosophique et biblique. « Amour et justice »*, [w:] *Paul Ricoeur. Un philosophe lit la Bible. A l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique*, red. P. Bühler, D. Frey, Labor et Fides, Genève 2011, 73–85.
- Michalski 1988: Michalski K., *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, PIW, Warszawa 1988.
- Michel 2006: Michel J., *Paul Ricoeur. Une philosophie de l'agir humain*, Éditions du Cerf, Paris 2006.
- Milerski 1996: Milerski B., *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*, Wydawnictwo Ewangelickie św. Mateusza, Łódź 1996.
- Miłosz 1987: Miłosz C., *Świadectwo poezji. Sześć wykładów o dotkliwościach naszego wieku*, Czytelnik, Warszawa 1987.
- Mirocha 2013: Mirocha Ł., *Liberalizm polityczny. John Rawls wobec pluralizmu wartości*, „*Studia Iuridica Toruniensia*” 2013, t. 12, 175–198, <https://doi.org/10.12775/sit.2013.009>.
- Misiak 2005: Misiak R., *Sekularyzacja a fundamentalizm w myśli Jürgena Habermasa*, [w:] *Fundamentalizm i kultury*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Wydawnictwo UMK, Toruń 2005, 197–203.
- Mizera 2006: Mizera J., *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2006.
- Mongin 1994: Mongin O., *Paul Ricoeur*, Éditions du Seuil, Paris 1994.
- Morgan 2011: Morgan A., *Terapia narracyjna. Wprowadzenie*, Wydawnictwo Paedagogmat, Warszawa 2011.
- Moskalewicz 2018: Moskalewicz M., *Conscience*, [w:] *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*, red. G. Stanghellini i in., Oxford University Press, 2018, <https://doi.org/10.1093/oxfordhdb/9780198803157.013.45>.
- Mounier 1964: Mounier E., *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, tłum. E. Krasnowolska i in., Znak, Kraków 1964.
- Mrówka 2008: Mrówka K., *Filozoficzny sens przebaczenia*, Biblos, Tarnów 2008.
- Mukoid 1993: Mukoid E. A., *Filozofia zła. Nabert, Marcel, Ricoeur*, Universitas, Kraków 1993.
- Mukoid 2007: Mukoid E., *Struktury świadomości i hermeneutyka Absolutu. Jeana Naberta filozofia Boga*, [w:] *Od filozofii refleksji do hermeneutyki. Francuska filozofia religii*, red. J. Barcik, WN PAT, Kraków 2007, 67–88.

- Murawski 1987: Murawski K., *Jaźń i sumienie. Filozoficzne zagadnienia rozwoju duchowego człowieka w pracach Junga i Kępińskiego*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo PWN, Wrocław 1987.
- Nabert 1943: Nabert J., *Éléments pour une éthique*, PUF, Paris 1943.
- Nabert 1966: Nabert J., *Le désir de Dieu*, Éditions Aubier Montaigne, Paris 1966.
- Nabert 1970: Nabert J., *Essai sur le mal*, Éditions Aubier Montaigne, Paris 1970.
- Nabert 1994: Nabert J., *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, PUF, Paris 1994, <https://doi.org/10.3917/puf.nabert.1994.01>.
- Nietzsche 2003: Nietzsche F., *Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2003.
- Nowak 2011: Nowak U., *Pytanie o miejsce przekonań religijnych w dyskursie publicznym w kontekście postulatów neutralności w sferze publicznej. Perspektywa Habermasowska*, [w:] *Dialog. Idea i doświadczenie*, red. S. Kruszyńska, K. Bembennek, I. Krupecka, Wydawnictwo UG, Gdańsk 2011, 177–188.
- Nycz 2000: Nycz R., *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Universitas, Kraków 2000.
- Okopień-Sławińska 1985: Okopień-Sławińska A., *Semantyka wypowiedzi poetyckiej (Preliminaria)*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo PAN, Wrocław 1985.
- Paczkowska-Łagowska 2000: Paczkowska-Łagowska E., *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000.
- Pears 1999: Pears D., *Wittgenstein*, tłum. K. Gurczyńska, J. Gurczyński, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999.
- Perelman 2002: Perelman Ch., *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*, tłum. M. Chomicz, PWN, Warszawa 2002.
- Philibert 1976: Philibert M., *Paul Ricoeur, czyli wolność na miarę nadziei. (Szkic o twórczości i wybór tekstów)*, tłum. E. Bienkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz, Pax, Warszawa 1976.
- Pierron 2016: Pierron J.-Ph., *Ricoeur. Philosophier à son école*, Vrin, Paris 2016.
- Piłat 2013^I: Piłat R., *Samowiedza*, [w:] *Przewodnik po epistemologii*, red. R. Ziemińska, WAM, Kraków 2013, 221–269.
- Piłat 2013^{II}: Piłat R., *Aporie samowiedzy*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2013.
- Platon 1982: Platon, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1982.
- Platon 2002^I: Platon, *Parmenides. Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002.
- Platon 2002^{II}: Platon, *Sofista. Polityk*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002.
- Plourde 1985: Plourde S., *Vocabulaire philosophique de Gabriel Marcel*, wsp. J. Parain-Vial, M. Belay, R. Davignon, Bellarmin-Cerf, Paris 1985.
- Pöggeler 2002: Pöggeler O., *Droga myślowa Martina Heideggera*, tłum. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2002.

- Poma 1996: Poma I., *Le eresie della fenomenologia. Itinerario tra Merleau-Ponty, Ricoeur e Levinas*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1996.
- Precht 2007: Precht P., *Wprowadzenie do filozofii języka*, tłum. J. Bremer, WAM, Kraków 2007.
- Precht 2009: Precht P., *Leksykon pojęć filozofii analitycznej*, tłum. J. Bremer, WAM, Kraków 2009.
- Przełęcki 2002: Przełęcki M., *O rozumności i dobroci. Propozycje i morały*, WN Semper, Warszawa 2002.
- Przyłębski 2005: Przyłębski A., *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, WN UAM, Poznań 2005.
- Przyłębski 2006: Przyłębski A., *Gadamer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2006.
- Przyłębski 2010: Przyłębski A., *Etyka w świetle hermeneutyki*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010 (seria „Terminus”, nr 54).
- Putyra 2007: Putyra Ł., *Martin Heidegger – ontologia sumienia*, [w:] *Sumienie w świecie wolności*, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Znak – WF PAT, Kraków 2007, 107–120.
- Rad 1986: Rad von G., *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Pax, Warszawa 1986.
- Ramsey 1971: *Words about God. The Philosophy of Religion*, red. I. T. Ramsey, SCM Press LTD, London 1971.
- Rasmussen 2003: Rasmussen D. M., *Justice and Interpretation*, [w:] *Between Suspicion and Sympathy. Paul Ricoeur's Unstable Equilibrium*, red. A. Wierciński, The Hermeneutics Press, Toronto 2003, 531–538.
- Rawls 1994: Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1994.
- Rawls 1998: Rawls J., *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1998.
- Rawls 2001: Rawls J., *Prawo ludów*, tłum. M. Kozłowski, Aletheia, Warszawa 2001.
- Reale 1999: Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 3: *Systemy epoki hellenistycznej*, tłum. E. I. Zieliński, RW KUL, Lublin 1999.
- Rewers 1996: Rewers E., *Język i przestrzeń w poststrukturalistycznej filozofii kultury*, WN UAM, Poznań 1996.
- Rolewski 1999: Rolewski J., *Rozum, nauka, świat przeżywany. Studium filozofii „późnego” Husserla*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1999.
- Rosner 1970: Rosner K., *O funkcji poznawczej dzieła literackiego*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo PAN, Wrocław 1970.
- Rosner 1986: Rosner K., *Paul Ricoeur – filozoficzne źródła jego hermeneutyki*, [w:] P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, tłum. K. Rosner, P. Graff, PIW, Warszawa 1989, 5–60.
- Rosner 1991: Rosner K., *Hermeneutyka jako krytyka kultury. Heidegger, Gadamer, Ricoeur*, PIW, Warszawa 1991.
- Rosner 2003: Rosner K., *Narracja, tożsamość i czas*, Universitas, Kraków 2003.

- Rosner 2009: Rosner K., *Ingardenowska koncepcja dzieła literackiego dzisiaj. Jej doniosłość i jej anachroniczność*, [w:] *Prawda w literaturze*, red. A. Tyszczyk, J. Borowski, I. Piekarski, TN KUL, Lublin 2009, 15–32.
- Roy 2003: Roy L., *Reference and Testimony. Paul Ricoeur's Approach to Revelation*, [w:] *Between Suspicion and Sympathy. Paul Ricoeur's Unstable Equilibrium*, red. A. Wierciński, The Hermeneutics Press, Toronto 2003, 285–301.
- Russell 1967¹: Russell B., *Denotowanie*, tłum. J. Pelc, [w:] *Logika i język. Studia z semiotyki logicznej*, red. J. Pelc, PWN, Warszawa 1967, 253–275.
- Russell 1967¹¹: Russell B., *Deskrypcje*, tłum. J. Pelc, [w:] *Logika i język. Studia z semiotyki logicznej*, red. J. Pelc, PWN, Warszawa 1967, 277–293.
- Ryle 1970: Ryle G., *Czym jest umysł?*, tłum. W. Marciszewski, PWN, Warszawa 1970.
- Sautereau 2013: Sautereau C., *Subjectivité et vulnérabilité chez Ricœur et Levinas*, „Études Ricœuriennes / Ricoeur Studies” 2013, vol. 4, nr 2, s. 8–24, <https://doi.org/10.5195/errs.2013.190>.
- Schmetz 1999: Schmetz R., « Argumenter et/ou interpréter » selon Paul Ricoeur. *Vraie et/ou fausse dialectique*, [w:] *Rendre justice au droit. En lisant « Le Juste » de Paul Ricoeur*, red. F.-X. Druet, É. Ganty, PUN, Namur 1999, 193–214.
- Schnädelbach 2006: Schnädelbach H., *Hegel. Wprowadzenie*, tłum. A. J. Noras, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006 (seria „Terminus”, nr 39).
- Scott-Baumann 2009: Scott-Baumann A., *Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion*, Continuum, London–New York 2009.
- Searle 1987: Searle J. R., *Czynności mowy. Rozważania z filozofii języka*, tłum. B. Chwedeńczuk, Pax, Warszawa 1987.
- Siemek 1977: Siemek M. J., *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, PWN, Warszawa 1977.
- Siemek 1998: Siemek M., *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998 (seria „Terminus”, nr 15).
- Smolak 2003: Smolak M., *Filozofia człowieka u Romana Ingardena*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2003.
- Spaemann 2001: Spaemann R., *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- Spaemann 2009: Spaemann R., *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009.
- Spinoza 2010: Spinoza B., *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. J. Myślicki, oprac. L. Kołakowski, PWN, Warszawa 2010.
- Stanghellini, Rosfort 2013: Stanghellini G., Rosfort R., *Emotions and Personhood. Exploring Fragility – Making Sense of Vulnerability*, Oxford University Press, Oxford 2013, <https://doi.org/10.1093/med/9780199660575.001.0001>.
- Starzyński 2014: Starzyński W., *Neokartezjanizm fenomenologii francuskiej. Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Henry, Marion*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2014.

- Stawnicka 1999: Stawnicka E., *Filozofia człowieka Antoniego Kępińskiego*, Wydawnictwo WSP TK, Zielona Góra 1999.
- Strawson 1980: Strawson P. F., *Indywidualizm. Próba metafizyki opisowej*, tłum. B. Chwedeńczuk, Pax, Warszawa 1980.
- Stróżewski 2005: Stróżewski W., *Istnienie i sens*, Znak, Kraków 2005.
- Stróżewski 2013: Stróżewski W., *Logos, wartość, miłość*, Znak, Kraków 2013.
- Świderski 1992: Świderski B., *Postawić na „Powtórzenie”*, [w:] S. Kierkegaard, *Powtórzenie. Próba psychologii eksperymentalnej przez Constantina Constantina*, tłum. B. Świderski, Aletheia, Warszawa 1992, 9–16.
- Święcicka 1993: Święcicka K., *Husserl*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993.
- Swift 2010: Swift A., *Wprowadzenie do filozofii politycznej*, tłum. A. Krzynówek, WAM, Kraków 2010.
- Szahaj 2000: Szahaj A., *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Aletheia, Warszawa 2000.
- Szahaj 2003: Szahaj A., *Czy potrzebujemy konsensu?*, [w:] *Przełom komunikacyjny a filozoficzna idea konsensu*, red. B. Sierocka, Oficyna Wydawnicza ATUT – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław 2003, 190–198.
- Szahaj 2004: Szahaj A., *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Universitas, Kraków 2004.
- Szahaj 2008: Szahaj A., *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej. Wprowadzenie*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.
- Szahaj 2010: Szahaj A., *Wielość, względność, obojętność? O sekularyzacji i roli religii w debacie publicznej*, [w:] *Nadzieje i zagrożenia sekularyzacji*, red. C. Korzec, R. Misiak, WN US, Szczecin 2010, 15–27.
- Szczepański 1990: Szczepański M., *„Etyka dyskursu” – między formalizmem a historyzmem (uwagi na marginesie pracy „Moralität und Sittlichkeit”)*, [w:] *Dyskursy rozumu. Między przemocą i emancypacją. Z recepcji Jürgena Habermasa w Polsce*, red. L. Witkowski, Adam Marszałek, Toruń 1990, 166–179.
- Szulakiewicz 2004: Szulakiewicz M., *Filozofia jako hermeneutyka*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2004.
- Szymańska 1980: Szymańska B., *Co to jest strukturalizm?*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo PAN, Wrocław–Kraków 1980.
- Tabakowska 1999: Tabakowska E., *Gramatyka i obrazowanie. Wprowadzenie do językoznawstwa kognitywnego*, Wydawnictwo Oddziału PAN, Kraków 1999 (1995¹).
- Tarnowski 1999¹: Tarnowski K., *Podmiot jako świadek*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1999, R. VIII, nr 2 (30), 189–202.
- Tarnowski 1999¹¹: Tarnowski K., *Wiara i myślenie*, Znak, Kraków 1999.
- Tarnowski 2000: Tarnowski K., *Bóg fenomenologów*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2000.
- Tarnowski 2005: Tarnowski K., *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2005.

- Tarnowski 2011: Tarnowski K., *Intencja a refleksja. Fenomenologia, Nabert, Marcel*, [w:] *Między przedmiotowością a podmiotowością: intencjonalność w fenomenologii francuskiej / Entre l'objectivité et la subjectivité: l'intentionnalité dans la phénoménologie française*, red. A. Gielarowski, A. Grzywacz, Akademia Ignatianum – WAM, Kraków, 2011, 19–34.
- Tarnowski 2017: Tarnowski K., *Pragnienie metafizyczne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2017.
- Taylor 2001: Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc i in., PWN, Warszawa 2001.
- Teinert 2007: Teinert Z., *Wolność polityczna, wolność religijna. Dwie dyskusje: Spaemann – Habermas, Habermas – Ratzinger*, [w:] *Wolność w epoce poszukiwań*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Wydawnictwo UMK, Toruń 2007, 357–374.
- Tillich 1983: Tillich P., *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Éditions du Dialogue, Paris 1983.
- Tilliette 1996: Tilliette X., *Chrystus filozofów. Prolegomena do chrystologii filozoficznej*, tłum. A. Ziernicki, Znak, Kraków 1996.
- Tischner 1982: Tischner J., *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1982.
- Tischner 2006: Tischner J., *Studia z filozofii świadomości*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2006.
- Tischner 2011: Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków 2011.
- Tugendhat 1986: Tugendhat E., *Self-Consciousness and Self-Determination*, tłum. P. Stem, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1986.
- Vallée 2012: Vallée M.-A., *Le premier écrit philosophique de Paul Ricoeur. « Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau »*, „Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies” 2012, vol. 3, nr 1, 144–155, <https://doi.org/10.5195/errs.2012.103>.
- Vanhoozer 2007: Vanhoozer K. J., *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur. A Study in hermeneutics and Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- Vansina 2008: Vansina F. D., *Paul Ricoeur. Bibliographie primaire et secondaire. Primary and Secondary Bibliography 1935–2008*, Peeters, Leuven 2008 (seria „Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium”, nr 222).
- Vincent 2008: Vincent G., *La religion de Ricoeur*, Éditions de l'Atelier, Paris 2008.
- Volpi 1995: Volpi F., *Dasein as Praxis. The Heideggerian Assimilation and the Radicalization of the Practical Philosophy of Aristotle*, tłum. Ch. Macann, <http://beyng.com/papers/VolpiDaseinaspraxis.html> (dostęp: 23.05.2020).
- Warmbier 2018: Warmbier A., *Tożsamość, narracja i hermeneutyka siebie. Paula Ricoeura filozofia człowieka*, Universitas, Kraków 2018.
- Weiler 2003: Weiler J. H. H., *Chrześcijańska Europa. Konstytucyjny imperializm czy wielokulturowość?*, tłum. W. Michera, W drodze, Poznań 2003.
- Weiler 2012: Weiler J. H. H., *Wolność religii i wolność od religii – model europejski*, „Horyzonty Polityki” 2012, nr 3 (4), 47–61.

- Wielka Encyklopedia PWN, red. J. Wojnowski, t. 27, PWN, Warszawa 2005.
- Wierciński 2010: Wierciński A., *Hermeneutics between Philosophy and Theology. The Imperative to Think the Incommensurable*, LIT Verlag, Berlin 2010.
- Wilczek 2009: Wilczek P., *Co to jest retoryka i dlaczego warto ją studiować?*, [w:] *Retoryka*, red. M. Barłowska, A. Budzyńska-Daca, P. Wilczek, PWN, Warszawa 2009, 7–13.
- Wittgenstein 2008: Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2008.
- Woleński 2004: Woleński J., *Granice niewiary*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004.
- Wolicka 2002: Wolicka E., *Rozważania wokół Kanta. Prolegomena do filozofii kultury jako krytyki władz podmiotu*, TN KUL, Lublin 2002.
- Wolicka 2010: Wolicka E., *Narracja i egzystencja. „Droga okrężna” Paula Ricoeura od hermeneutyki do ontoantropologii*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010.
- Wonicki 2006: Wonicki R., *John Rawls i Jürgen Habermas – współcześni spadkobiercy idei Kanta*, [w:] *Kant wobec problemów współczesnego świata*, red. J. Miklaszewska, P. Spryszak, Wydawnictwo UJ, Kraków 2006, 303–309.
- Wonicki 2007: Wonicki R., *Spór o demokratyczne państwo prawa. Teoria Jürgena Habermasa wobec liberalnej, republikańskiej i socjalnej wizji państwa*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne – ISP PAN, Warszawa 2007.
- Woźniak 2013: Woźniak C., *Okamgnienie. Doświadczenie źródłowe a granice filozofii*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2013.
- Wronkowska 2011: Wronkowska S., *Tworzenie aktów prawnych. Rodzaje aktów prawnych*, [w:] *Kompendium wiedzy o społeczeństwie, państwie i prawie*, red. M. Kordela, PWN, Warszawa 2011, 111–124.
- Zaccaria 2003: Zaccaria G., *On Paul Ricoeur’s Philosophy of Law. Reflections on His Latest Works*, [w:] *Between Suspicion and Sympathy. Paul Ricoeur’s Unstable Equilibrium*, red. A. Wierciński, The Hermeneutics Press, Toronto 2003, 539–550.
- Zahavi 2012: Zahavi D., *Fenomenologia Husserla*, tłum. M. Święch, WAM, Kraków 2012.
- Ziółkowska 2011: Ziółkowska A., *Rola świadomości w konstytuowaniu człowieka. Roman Ingarden a Paul Ricoeur*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2011.
- Zuziak 1998: Zuziak W., *Dojrzewanie świadomości refleksyjnej w filozofii moralnej Georgesa Bastide’a i Jeana Naberta*, WN PAT, Kraków 1998.
- Żegleń 2000: Żegleń U. M., *Wprowadzenie do semiotyki teoretycznej i semiotyki kultury*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2000.

Summary

In the book which the reader finds in their hands, I attempt to justify the hypothesis that the hermeneutical philosophy of Paul Ricoeur provides a solid framework and conceptualisation for a coherent approach to the coexistence of different religious convictions in the situation of worldview pluralism. The chosen hermeneutics develops its own assumptions which are gradually clarified in the course of the presentation of the aforementioned framework and concepts. At the same time, the coherence of all the arguments turns out to be a test of the rationality and universality of these hermeneutical foundations. Additionally, I try to demonstrate the productivity of reading the works of the French thinker, not only in chronological order but also retrospectively. Thus, some phenomenological analyses serve to make the subsequent hermeneutical-ontological attainments more concrete. This is precisely what is intended by the description of the functioning of attention, inasmuch as it is related to how the human conscience works.

The book consists of five chapters. Chapter one deals with the reconstruction of the methodological assumptions of Paul Ricoeur's philosophy. The presentation of its fundamental sources and original transformations performed by the author is complemented by an elucidation of the internal connections of these diverse and apparently incompatible influences. Chapter two contains an elaboration of Ricoeur's theory of discourse, with a special focus on poetic discourses and narratives

inasmuch as they bear some semantic innovation. The notion of poetic discourse thus clarified, chapter three then applies it to analyse the discourse of convictions by following the example of biblical faith. On the one hand, this last discourse turns out to be an exemplification of poetical discourse, thus the general categories of philosophical hermeneutics may be applied in this case. On the other hand, however, as a result of this application, the discourse of convictions reveals its far-reaching specificity, which in turn subordinates the general hermeneutical categories and reverses the relationship of their simple regional application. Therefore, although entirely legitimate, this application requires a careful monitoring of the limits of this operation in order to protect it by means of a strict separation between convictions and philosophical discourse. Only this vigilance is able to guarantee the universality of the latter and, by the same token, the validity of the entire endeavour. The notion of narrative identity introduced in chapter two gains additional qualitative determinations that result from the confrontation of the subjectivity of the reader with the world of the Bible.

The first three chapters together prepare and gradually deepen a peculiar regional application of the general categories of Ricoeur's hermeneutics. While doing so, they uncover, step by step, the main assumptions of the analysed philosophy, then its efficacy in the field of poetic discourses, and finally, its usefulness as to the religious convictions of an adherent of biblical faith. It should be noted, however, that by acting in this way, I trigger a certain interpretative procedure that makes a use of the anti-positivist orientation of Ricoeur's hermeneutics and manifests it through the focus on the multifacetedness of meaning.

Chapter four deals directly with the issue of religiously motivated convictions and the narrative identity of a believer in a pluralistic public space. The interpretative perspective that I adopt in this chapter and the one which follows changes when compared with the one which prevails in the previous chapters. It is no longer a matter of theoretical approximations and critical exploration of the limits of philosophical discourse, which only discloses potential areas for its particular applications. What is at stake here is the position of believer that is actually adopted and the attempt to verify it, in a critical and philosophical manner, but from

within. This challenge to verify the convictional point of view additionally takes into consideration the fact of a multiplicity of different but equally strong options. In chapter four, ideas such as hope or testimony, to which justice, finally juxtaposed with love, is added in the final chapter, serve to further outline this complex relationship. At the same time, the subsequent characterisations of the subject involved in a convictional option are also clarified. Consequently, what turns out to be at play is the subject of conscience, testimony, practical wisdom, attention, etc. Then what has to be considered is the inner dialectics of the discourse of religious convictions, which may be expressed in terms of the controversy between belonging to a certain community of faith, and the distancing motivated by the coexistence of many such heterogeneous affiliations. The investigations are crowned by pointing out the anthropological conditions for the just and intentionally peaceful coexistence of various convictions, the specification of their claim to truth, and the criteria for testing their value.

The study argues that the poetic approach to religious discourse and its reformulation in terms of justice serves to further develop it in the context of pluralism. At the same time, an important contribution of Ricoeur is that we should not leave the separate spheres of truth and justice in a state of incurable separation, but rather seek their mutual implications in the area of philosophical anthropology. Thus, the following three aspects of convictions come to light: their cognitive-interpretative dimension (the semantics, pragmatics and hermeneutics of poetic discourse), the ethical-moral together with political (a framework for the practical coexistence and translation of views embodying strong affiliations) and the anthropological (narrative identity, with the ontology of conscience and phenomenology of attention), as well as their mutual implications.

KEYWORDS: discourse, convictions, testimony, witness, conscience, attention, justice, biblical faith, narrative identity, religious pluralism, Paul Ricoeur, hermeneutics

Indeks osobowy

- Abel Olivier 105, 175, 271, 274, 277, 287, 296
Abraham, patriarcha biblijny 204, 208–209
Alexy Robert 395
Alquié Ferdinand 25–26
Amalric Jean-Luc 29, 139–140
Amherdt François-Xavier 175, 180–182, 199–200, 262
Anscombe Elizabeth 161–162
Anzenbacher Arno 373, 376
Apel Karl-Otto 372
Arendt Hannah 196, 260, 355
Arvidson Sven P. 327
Arystoteles 21, 85–86, 88, 90–91, 93, 96, 131, 135, 156, 227, 282, 311–315, 317, 320, 322, 336–337, 342, 347, 350, 362, 383, 389
Augustyn z Hippony, św. 21–22, 25, 241–242
Austin John Longshaw 121–122, 159
Azouvi François 22
- Bała Maciej 263
Baran Bogdan 59, 61, 136, 229
Barbour Ian Graeme 94
- Barth Karl 185, 262
Baszczak Błażej 394
Beardsley Monroe 132
Bégout Bruce 50–51, 58
Bégué Marie-France 45
Belay Marcel 51, 53, 60
Benveniste Émile 111–114, 117, 124, 128, 132
Bergson Henri 25, 165
Bieńkowska Ewa 116
Bińczyk Ewa 280
Biran Maine de 25, 33–34
Black Max 132–133, 138
Blundell Boyd 262
Bobko Aleksander 256, 261, 265
Bobowska-Nastarzewska Patrycja 67
Bocheński Józef Maria 45
Boerhaave Herman 34
Bomert Zbigniew 178
Booth Wayne Clayson 149
Borowski Henryk 261
Bouchindhomme Christian 157–158, 174, 279
Brandt Willy 412
Bremer Józef 173–174

- Brezzi Francesca 262
 Brunschvicg Léon 25
 Bubner Rüdiger 157
 Budyn-Kulik Magdalena 404
 Budzyńska-Daca Agnieszka 110
 Bultmann Rudolf 185, 243
 Bytniewski Paweł 115

 Cassiers Willy 396
 Cassirer Ernst 96
 Chomsky Noam 118
 Chudy Wojciech 30, 323
 Chwedeńczuk Bohdan 172
 Cohen Jean 132
 Colin Pierre 39, 42

 Dąbrowski Kazimierz 343
 Dalbiez Roland 35
 Dańkowski Dariusz 359, 368, 384,
 386–387, 391
 Dastur Françoise 50, 58
 Davidson Donald 161
 Dawid, król Izraela 180, 204
 Depraz Natalie 341
 Derrida Jacques 114, 139–140
 Descartes René (Kartezjusz) 22, 25–
 27, 34, 100–101, 253
 Dilthey Wilhelm 23, 61–62, 69–73,
 76, 82
 Dobrzyńska Teresa 135
 Doda (Doda-Wyszyńska) Agnieszka
 114
 Donagan Alan 168
 Dosse François 21, 35, 42, 45, 49,
 58–60, 63, 72, 76–77, 83, 262
 Drwięga Marek 18, 29, 71, 111–112,
 257, 263, 348, 350, 357, 364,
 371, 373, 375–376, 379, 410, 413–
 414
 Dufrenne Mikel 42
 Dulong Renaud 281
 Dybowski Maciej 397

 Ebeling Gerhard 241, 243–244
 Enders Markus 47
 Evans Vyvyan 119

 Falski Maciej 264
 Ferré Frederick 177–178
 Ferry Jean-Marc 382, 386–389
 Fiasse Gaëlle 432
 Fichte Johann Gottlieb 29–30
 Filek Jacek 313–314, 352
 Filutowska Katarzyna 105
 Fink Eugene 49
 Finlayson James Gordon 373, 375,
 382
 Foessel Michaël 432
 Fontanier Pierre 131
 Foucault Michel 114–115, 326, 343–
 344
 Frege Gottlob 117, 120, 135
 Freud Sigmund 264
 Frey Daniel 154, 202
 Frye Northrop 203–205
 Fulton Paul R. 337
 Furtak Emil 177–178

 Gadacz Tadeusz 22, 25, 33–37, 43,
 96, 264, 293–294
 Gadamer Hans-Georg 23, 40, 61–
 62, 68, 70–71, 75–80, 82, 97,
 152, 196, 249–250, 311–312, 321,
 377–378
 Gajda-Krynica Janina 107
 Gałęcki Jerzy 235
 Genette Gérard 132
 Germer Christopher K. 337
 Gielarowski Andrzej 43–44, 339
 Gierycz Michał 386
 Gilson Étienne Henry 242
 Gołębowska Maria 107, 114
 Goodman Norman 137
 Górnicka-Kalinowska Joanna 419
 Graff Piotr 61, 113–114

- Greimas Algirdas Julien 143
 Greisch Jean 45, 76, 187, 225–226, 276, 286–287
 Grondin Jean 61–62, 65, 68–70, 76, 78, 157
 Grzegorzczuk Anna 18, 427
 Grzegorzczukowa Renata 111–112, 117, 119, 122
 Grzmil-Tylutki Halina 110–111, 114–115
 Grzywacz Robert 164, 266, 330–331, 341

 Habermas Jürgen 78–79, 115, 251, 355–356, 370–387, 389–392, 395–398, 407, 413–415, 417–419, 425, 434, 436
 Hadot Pierre 326
 Handke Ryszard 91, 150
 Hareźga Stanisław 243
 Hayes Steven C. 330, 337
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 14, 28, 30–33, 48, 72, 87, 219, 228
 Heidegger Martin 14, 23, 40, 45, 59–68, 76–77, 82, 84, 96, 136, 220, 226–235, 237–238, 244, 268, 280, 309–323, 325, 328, 330, 332, 334–336, 339, 342
 Henle Paul 135
 Henriques Fernanda 253
 Hester Marcus 136
 Howarth David 114–115
 Husserl Edmund 14, 22–23, 49–58, 60, 68, 84, 124, 136, 141, 144, 151, 188, 254, 262, 317, 351–352

 Ingarden Roman 50, 131, 151, 314, 319–320, 335
 Iser Wolfgang 150
 Izaak, patriarcha biblijny 208–209
 Izrael zob. Jakub

 Jakobson Roman 12, 122, 124, 134
 Jakub (Izrael), patriarcha biblijny 208–209
 Jakubowski Jarosław 18, 65, 114, 226, 237, 264–265, 307, 309, 322–324
 Jan Ewangelista, św. 242
 Janik Piotr 135
 Jaspers Karl 23, 42, 45–47, 50, 59, 62, 214
 Jaśtał Jacek 315
 Jauss Hans Robert 152–153
 Jeanrond Werner G. 262
 Jervolino Domenico 398, 416
 Jezus Chrystus 182, 204, 211, 213, 216–218, 239–241, 243–246, 248, 257–259, 270, 272, 285, 289, 292, 406, 431
 Johnson Michael A. 331
 Junker-Kenny Maureen 437
 Jüngel Eberhard 216

 Kant Immanuel 13, 22, 26–29, 34–35, 50, 59, 69, 85–87, 101, 168, 197, 219–221, 223, 225, 227, 230, 234–235, 243, 251, 253, 255–263, 265–267, 269–274, 286, 288, 294, 307, 350, 352–355, 357, 362–363, 369, 411, 427, 432
 Kardela Henryk 119
 Karłowicz Dariusz 280
 Karpiński Piotr 308
 Kartezjusz zob. Descartes René
 Kearney Richard 398, 401, 416
 Kępiński Antoni 236, 238, 325, 330
 Kierkegaard Søren 23, 48, 246, 410
 Kiliszek Marek 178
 Klawiter Andrzej 332
 Konrad Hedwig 132
 Koselleck Reinhart 421
 Kuderowicz Zbigniew 27, 71, 256, 260–261

- Lacan Jacques 114
 Lachelier Jules 25
 Lackey Jennifer 280
 Lagneau Jules 25
 Lalande André 25, 101
 Langacker Ronald 119
 Launay Marc de 22
 Leclerc Georges-Louis 196
 Léna Marguerite 253–254, 274–276
 Lévinas Emmanuel 231–233, 280, 329, 336, 351–352
 Lisowska-Magdziarz Małgorzata 111–112
 Locke John 164
 Lubicz Piotr 339
 Lubowicka Grażyna 18, 66, 227, 229–230, 234–235, 312–313, 336, 342

 MacIntyre Alasdair 166
 Mallarmé Stéphane 121
 Marcel Gabriel 23, 42–44, 50, 173–174, 331, 337–341
 Marciszewski Witold 173
 Margański Janusz 268
 Marion Jean-Luc 26, 292–293, 308, 311
 Martin Piotr 119
 Maślanka Tomasz 374, 376–378
 Mateusz Ewangelista, św. 216, 218
 Merleau-Ponty Maurice 53
 Messner Kathrin 222
 Michalski Krzysztof 69
 Milerski Bogusław 262
 Mill John Stuart 369
 Mirocha Łukasz 364
 Misiak Rafał 386
 Mizera Janusz 59
 Mojżesz, patriarcha biblijny 204, 208
 Mongin Olivier 28, 31, 83, 277
 Morgan Alice 324
 Moskalewicz Marcin 230, 236, 336
 Mounier Emmanuel 23, 42

 Mrówka Kazimierz 413
 Mukoid Ewa 32, 263–264, 293, 295
 Murawski Krzysztof 236

 Nabert Jean 22, 25, 30, 35–36, 38–41, 44–45, 105, 251, 263–264, 280–281, 293–294
 Nagel Thomas 417
 Newman John Henry 173
 Nietzsche Friedrich 166, 228
 Noe, patriarcha biblijny 204
 Nowak Urszula 385–387
 Nycz Ryszard 107

 Ockham William 327
 Okopień-Sławińska Aleksandra 130

 Paczkowska-Łagowska Elżbieta 71
 Paweł z Tarsu, św. 216–217, 241, 243–244, 301
 Peirce Charles Sanders 135, 292
 Perelman Chaïm 86, 91, 93–94
 Philibert Michel 253, 275–277
 Picavet François 235
 Pierron Jean-Philippe 39, 42
 Piłat Robert 296
 Platon 32, 100, 241, 245, 253, 267
 Plotyn 22, 25
 Plourde Simonne 43–44
 Podbielski Henryk 131
 Poma Iolanda 51
 Porée Jérôme 105, 175, 271, 274, 277, 287, 296
 Pöggeler Otto 59, 230, 316
 Prechtl Peter 117
 Przełęcki Marian 172–173
 Przyłębski Andrzej 45, 60, 76, 78, 107, 156, 230

 Rad Gerhard von 180
 Ramsey Ian Thomas 177–178, 209, 213–214

- Rasmussen David M. 416, 434
 Rawls John 104, 251, 345, 355–373,
 375, 379, 381–385, 387, 389–392,
 399, 403–404, 409, 413–414,
 416–417, 434
 Reale Giovanni 100
 Rewers Ewa 114
 Richards Ivor Armstrong 132
 Ricoeur Paul *passim*
 Rochlitz Rainer 157–158, 174, 279
 Rolewski Jarosław 53, 56, 59
 Romanowski Marcin 397
 Rosenzweig Franz 185
 Rosfort René 238
 Rosner Katarzyna 82, 97, 113, 130, 137
 Roy Louis 305, 420
 Russell Bertrand 121
 Ryle Gilbert 137

 Saussure Ferdinand de 110–111, 114
 Sautereau Cyndie 226
 Scheler Max 230, 233
 Schleiermacher Friedrich 23, 69–
 70, 185
 Schmetz Roland 395
 Schnädelbach Herbert 31, 87
 Scott-Baumann Alison 28
 Searle John Rogers 121, 123
 Siegel Ronald D. 337
 Siemek Marek Jan 30–31, 87–88
 Smolak Maciej 335
 Sokrates 21–22, 25
 Sosa Ernest 280
 Spaemann Robert 326, 334, 425–426
 Spinoza Baruch 29–30, 265
 Stanghellini Giovanni 238
 Starzyński Wojciech 28
 Stawnicka Elżbieta 236
 Strawson Peter Frederick 121, 160
 Streng Frederick J. 216
 Strosahl Kirk D. 330, 337
 Stróżewski Władysław 43, 177, 188

 Swift Adam 358, 360
 Szahaj Andrzej 374, 376–378, 382–
 383, 385–387, 389
 Szczepański Marek Z. 373
 Szulakiewicz Marek 107
 Szymańska Beata 115, 118

 Świdorski Bronisław 246
 Święcicka Krystyna 53

 Tabakowska Elżbieta 130
 Tarnowski Karol 18, 100, 173–174,
 264, 285, 288, 294, 304, 306–
 308, 336
 Taylor Charles 308, 380
 Teinert Zbigniew 383–384
 Thévenaz Philippe 264
 Tillich Paul 185, 265
 Tilliette Xavier 257
 Tischner Józef 234, 238, 309, 317,
 320–321, 326, 335, 337
 Tugendhat Ernst 317–318

 Ullmann Stephen 132

 Vallée Marc-Antoine 35
 Vanhoozer Kevin Jan 262
 Vincent Gilbert 188, 200, 221–222,
 299–302, 304–306, 399–400,
 407, 426
 Volpi Franco 226, 312–314, 336

 Walzer Michael 364
 Warmbier Adriana 18, 26, 426
 Weiler Joseph Halevi Horowitz 350,
 397
 Westermann Claus 207
 Wierciński Andrzej 18, 262
 Wilczek Piotr 91
 Wilson Kelly G. 330, 337
 Wittgenstein Ludwig 19, 55, 136, 187
 Witwicki Władysław 100

Woleński Jan 172

Wolicka Elżbieta 23, 46, 110, 158,
261, 305

Wonicki Rafał 357, 374, 376

Woźniak Cezary 319

Wronkowska Sławomira 397

Zaccaria Giuseppe 394–395

Zahavi Dan 51

Ziółkowska Anna 277

Zuziak Władysław 36, 264, 294

Żegleń Urszula Maria 121

Monografia Roberta Grzywacza jest ważnym wkładem w rozumienie nie tylko filozofii Paula Ricoeura, lecz także w zarys filozofii nadziei proponowanej w środowisku polskim chociażby przez prof. Józefa Tischnera czy prof. Karola Tarnowskiego. Nadzieja, jak zauważa autor, „dostarcza głębokiego uzasadnienia wyboru podejścia hermeneutycznego, wskazując na semantyczną otwartość dyskursu w ogóle i korelatywne otwarcie jego podmiotu. Ona też czyni możliwą niekonfliktową wersję relacji filozoficznej autonomii i posłuszeństwa autorytetowi słowa”. Dlatego warto taką filozofię proponować i rozwijać.

Podsumowując recenzję monografii Roberta Grzywacza *SJ Świadek przekonañ – podmiot sumienia. Paul Ricoeur i filozofia świadectwa*, należy stwierdzić, że polskie środowisko filozoficzne otrzymuje solidną i rzetelną pracę interpretacyjną filozofii francuskiego myśliciela Paula Ricoeura.

Po pierwsze praca jest napisana rzetelnie, z zacięciem erudycyjnym i świetnym warsztatem interpretacyjnym. Po drugie ukazana jest w sposób kompetentny całość argumentacji związanych z filozofią świadectwa zaproponowaną przez Paula Ricoeura. Po trzecie publikacja powstała w środowisku filozofii hermeneutyczno-fenomenologicznej, którą cechuje obiektywizm i rzetelność w interpretacjach filozoficznych. Po czwarte praca napisana jest z jednej strony językiem specjalistycznym (ale metodologia, klarowność wyводу, spójność uzasadnienia, weryfikacja hipotez badawczych mogą być wzorem dla każdego badacza), z drugiej strony jednak autor swoje wywody uzupełnia odwołaniami do współczesnej literatury, dokumentów, wydarzeń, czyniąc lekturę niezwykle interesującą.

Fragment recenzji ks. dra hab. Macieja Bały, prof. UKSW

