



EGZYSTENCJALNE PERSPEKTYWY NARRATOLOGII WEDŁUG PAULA RICOEURA*

opracowała Krystyna Bembenek

Existential perspectives of narratology according to Paul Ricoeur

Abstrakt:

Artykuł stanowi analizę egzystencjalnych perspektyw narratologii w późnej twórczości Paula Ricoeura, ujmowanej w kontekście lingwistycznego zwrotu w filozofii. Autorka omawia sposób, w jaki Ricoeur łączy hermeneutykę filozoficzną z teorią języka, kładąc nacisk na „bycie w mowie” jako fundament ludzkiej egzystencji i tożsamości narracyjnej.

W artykule omówiono zagadnienie dialektyki dystansu i przyswojenia w interpretacji tekstów, ukazując etyczny wymiar narratologii, ujmowanej w kontekście problematyki dialogu, odpowiedzialności i źródeł moralnego zobowiązania oraz podkreślając charakter procesu interpretacji jako procesu samorozumienia, pozbawionego ostatecznych gwarancji metafizycznych.

Słowa kluczowe: Elżbieta Wolicka, Paul Ricoeur, hermeneutyka, narratologia, tekst, dialog, tożsamość

Abstract:

This article analyzes the existential perspectives on narratology in Paul Ricoeur's later work, viewed within the context of the linguistic turn in philosophy. The author discusses how Ricoeur combines philosophical hermeneutics with language theory, emphasizing „being in speech” as the foundation of human existence and narrative identity.

The article discusses the dialectic of distance and assimilation in the interpretation of texts, revealing the ethical dimension of narratology, viewed in the context of dialogue, responsibility, and the sources of moral obligation, and emphasizing the nature of interpretation as a process of self-understanding, devoid of ultimate metaphysical guarantees.

Key words: Elżbieta wolicka, Paul Ricoeur, hermeneutics, narratology, text, dialogue, identity

* Niniejszy artykuł stanowi zapis wykładu prof. Elżbiety Wolickiej oraz dyskusji po wykładzie z dnia 28 października 2010 roku w Pomorskim Towarzystwie Filozoficzno-Teologicznym. Transkrypcja nagrania: Paweł Drachevskyi, korekta i redakcja naukowa: Krystyna Bembenek (Uniwersytet Gdański). Z uwagi na szczególną wartość merytoryczną oraz szerokie i ciekawe dopowiedzenia Elżbiety Wolickiej, wyjątkowo, zamieściliśmy obok wykładu również dyskusję, która się po nim wywiązała.

C hcę spróbować po prostu przedstawić Państwu główny lejtmotyw lektury twórczości Paula Ricœura, niezwykle płodnego filozofa, którego twórczość przechodziła wiele faz, jeśli chodzi o zakres i specyfikę tematyki. Moja wypowiedź będzie dotyczyła okresu jego późnej twórczości, czy też dojrzałej twórczości, w której bardzo silnie dochodzi do głosu wpływ pewnego nurtu myślowego, zwanego – bodajże przez Richarda Rorty’ego – lingwistycznym przełomem, lingwistycznym zwrotem w filozofii. Zwrotem ku filozofii języka właśnie. Paul Ricœur w tym dojrzałym, późnym okresie swojej twórczości interesował się tym. Wiązało się to zresztą także z jego wykładami za oceanem, wykładami właśnie z zakresu filozofii języka. Próbował on połączyć inspiracje pochodzące z filozofii analitycznej, z pewnych odłamów filozofii analitycznej, z uprawianą przez siebie – od początku właściwie – hermeneutyką. Ale hermeneutyką różniącą się od klasyków tego nurtu. Mam tutaj na myśli Heideggera i Gadamera. Ta różnica przejawia się w tym, że Ricœur stosunkowo wiele uwagi poświęca samej metodzie hermeneutyki, metodzie filozofowania. Tutaj też będzie się mieściło zagadnienie narratologii, o której jest mowa w tytule.

Hermeneutyka Ricœura stanowi coś w rodzaju pomostu pomiędzy hermeneutyką uprawianą przez nauki humanistyczne, a ściślej przez teorię i metodologię nauk humanistycznych a hermeneutyką filozoficzną, zainteresowaną przede wszystkim problemami epistemologii, czyli teorii poznania, a także ontologii. Te właśnie skrzyżowania problematyki metodologii teorii poznania i ontologii, a właściwie ontoantropologii, czyli filozoficznej hermeneutyki człowieka, w późnym okresie twórczości Ricœura dochodzą silnie do głosu.

Zacznę od cytatu pochodzącego z jego autobiografii intelektualnej, dostępnej w języku polskim, autobiografii zatytułowanej „Refleksja dokonana”. Ricœur mówi tam tak, formułując swoje osobiste *credo*: „Przekonanie o pierwszeństwie bycia w mówieniu, wobec naszego mówienia, tłumaczy mój upór w tropieniu w języku poetyckim, ale także w prozie, niebawem także w narracji autobiograficznej, historycznej, literackiej, w celu ontologicznego, ukrytego pod wymogiem referencyjnym wypowiedzi”. Za tą deklaracją kryje się założenie, że ludzkie bycie w świecie – to termin zapożyczony z analityki *Dasein* Martina Heideggera – nie tylko wypowiada się, ale wręcz konstytuuje się w języku, zanim jeszcze podmiot mówiący uczyni z języka użytek praktyczny w komunikacji kulturowej. Punktem wyjścia i – jak się okaże – celem finalnym hermeneutycznej procedury rozumienia tej sytuacji, tej sytuacji pierwszeństwa w mówieniu, jest odkrycie, a ściślej odsłonięcie (to znów termin Heideggerowski, *aletheia* - odsłonięcie) doniosłej nadwyżki znaczenia w postaci „siły ontologicznej” (*vêhémence ontologique*), jak ją nazywa Ricœur, ukrytej w komunikatach językowych zarówno w mowie, jak i zwłaszcza w piśmie, a zwłaszcza w dialogicznym użyciu mowy, czyli w rozmowie, w dialogu, w spotkaniu.

Język – według Ricoeura – jest nie tylko narzędziem poznania, pośrednikiem w zdobywaniu i przekazywaniu wiedzy, ale przede wszystkim egzystencjalnym residuum. Można by to residuum także przyrównać do tego, co Heidegger nazywa „otoczeniem człowieka”. Residuum, którego potencjalności określają ludzkie możliwości bycia. Innymi słowy, człowiek odkrywa swoje możliwości bycia w świecie poprzez język, poprzez komunikację językową.

Chodzi tutaj przede wszystkim o samozrozumienie i samorealizację podmiotu mówiącego w świecie życia (*Lebenswelt*). W punkcie wyjścia tej procedury hermeneutycznej zmierzającej do zrozumienia tej sytuacji, Ricœur kieruje się przeświadczeniem, że uniwersum dyskursu (to z kolei termin Émile'a Benveniste'a, pod którego wpływem także pozostawał) wyznacza egzystencjalny horyzont ludzkiej, jednostkowej i społecznej egzystencji.

Wspomniana siła ontologiczna wydarzeń dyskursywnych manifestuje się w sposób szczególny, zdaniem Ricœura, w aktach „samozrozumienia siebie w obliczu tekstu”. Pojęciem tekstu obejmuje Ricœur przede wszystkim szeroko rozumiane twory literackie, jest to jak gdyby modelowe rozumienie tekstu, ale także wszelkie instytucje społeczne, polityczne, całą właściwie praktykę bycia w świecie, życia w społeczeństwie, czyli całą sferę praktyki i twórczości kulturowej. Ten lingwistyczny *modus procedendi* Ricœurowskiej hermeneutyki, pomimo licznych zadłużeń od analityki *Dasein* Heideggera, wyraźnie się jednak od „Bycia i czasu” dystansuje. Sztuka interpretacji tekstów literackich, historycznych, biograficznych, a także poetyckich – narratologia, jak ją nazywa Ricœur (narratologia jest terminem określającym szczególny modus interpretacji ukierunkowany na teksty), stanowi dla Ricœura metodologiczny klucz jego, jak powiada on sam, „drogi okrężnej w filozofii” (*philosophie du détour*), aspirującej do samougruntowania się w jakimś projekcie ontologii, ontoantropologii. Tutaj Ricœur parafrazuje Heideggerowskie „bycie w świecie” na „bycie w mowie”, czy też szerzej na „bycie w języku”, stąd priorytetowe traktowanie wydarzeń dyskursywnych, które pociąga za sobą liczne teoretyczne konsekwencje.

W odróżnieniu od Heideggera, który niewątpliwie należy do pierwszej ligi mistrzów Ricœura, punktem wyjścia hermeneutyki Ricœura nie jest jednak bezpośrednio, przedrefleksyjne, światowo-życiowe doświadczenie bycia (jak u Heideggera) i związanej z tym egzystencjalnej troski, ale sfera dyskursywnych zapośredniczeń, wypowiedzi i tekstów oraz ich rozumiejącej wykładni. Ricœur zaczyna zatem od całej sfery pośredników kulturowych, a nie od bezpośredniego wglądu, jak byśmy go nazwali, fenomenologicznego wglądu na przykład w sytuację bycia w świecie, tak jak u Heideggera.

Hermeneutyka Ricœura zasadza się na otwartej rozmowie, dialogu, nieustającej konwersacji z innym, czyli z partnerem, ale także z tekstem, traktowanym również jako partner i pośrednik oraz na komentowaniu, parafrazie, kwestionowaniu, w tym także dekonstruowaniu różnych utworów językowych, zwłaszcza opowieści (*récit*), po to, by ostatecznie w ten dość skomplikowany i czasochłonny sposób, jak powiada: „rozumieć siebie w obliczu tekstu oraz czerpać z niego warunki wyłaniania się siebie, innego niż ja. Siebie innego niż ja, które tworzy lektura”. Ricœur wielokrotnie deklaruje swoją niechęć do bezpośredniości, intuicji, do bezkrytycznie, jak powiada, bezrefleksyjnie dokonywanej autoidentyfikacji. Modelową strukturą podmiotowej tożsamości jest dla niego formalna i kompozycyjna spójność tekstu, jak powiada: „harmonia w dysharmonii i zgodność w niezgodności. Wbrew tradycji *cogito*, czyli wbrew tradycji kartezjańskiej oraz wbrew roszczeniu podmiotu, jakoby znał on sam siebie dzięki bezpośredniej intuicji, trzeba stwierdzić, że rozumiemy siebie jedynie odbywając dookólną drogę pośród znaków ludzkości, utrwalonych w dziełach kultury, czyli w tekstach”.

Na mocy refleksyjnego zastosowania aplikacji (tu z kolei termin Gadamera) narratywnej struktury tekstu, dzieła literackiego lub opowieści historycznej do egzystencjalnego kontekstu dziejów jednostkowego życia i swej kulturowej teraźniejszości, czytelnik-hermeneuta ma szansę uzyskać dynamiczną tożsamość. Co prawda, w postaci zasadniczo niestabilnej, bo poddawanej nieustannym interpretacyjnym przekształceniom, w postaci aktualnego bycia sobą, pośród zmiennych kolei i niestałych powiązań, toczących się historii i własnej biografii. Otóż ten czytelnik-hermeneuta ma szansę nadać własnej egzystencji sens i ład porównywalny do wzorca kompozycyjnego i fabularnego ładu dzieła literackiego. Egzystencjalnie i praktyczne, w tym etyczne, konsekwencje takiej adaptacji przyswajanych tekstów do płynnej materii życia, szeroko analizuje Ricœur w trylogii pod tytułem „Czas i opowieść” (*Temps et récit*, wydanie polskie z 2008 roku) oraz w swej antropologicznej, również dostępnej po polsku, summie „O sobie samym jako innym”. Funkcja pośredniczenia, towarzysząca wszystkim operacjom interpretacji, stwarza niezbędny dystans, który równoważy niejako dążenie interpretatora do przyswojenia – obecna jest tu dialektyka dystansu i przyswojenia – roztaczanego przez tekst i nacechowanego aksjologicznie światobrazu. Ten światobraz jest konstrukcją imaginatywną czytelnika w procesie odbioru, jak pisze Ricœur: „Fikcja i poezja mierzą w byt, ale nie w modalności bycia danym, lecz w modalności możliwości bycia. Teksty historyczne i autobiograficzne też nie mierzą w modalność bycia danym, lecz zmierzają w trakcie lektury do zlania się horyzontów (tu znów termin Gadamerowski) świata przedstawionego w tekście i świata czytelnika wraz z konstytuowanymi w nich wzorcami wartości”.

Literatura jest swego rodzaju laboratorium aksjologicznym, jak się wyraża Ricœur, potrzebnym dla egzystencjalnego samorozpoznawania siebie i samostanowienia swej narratywnej tożsamości, swego *soi-même*, jak powiada, czytelnika tekstu. Te interpretacyjne współczynniki odbioru konstytuują pewnego rodzaju grę, między obcością i adaptacyjną efektywnością narracji. „Gra” to jest jeszcze jedno takie słowo-klucz narratologii Ricœurowskiej, zresztą zapożyczone także od Gadamera. Ta gra charakteryzuje stan umysłu odpowiedni dla każdego aktualnego bądź potencjalnego czytelnika-hermeneuty, czyli dla każdego, kto potrafi czytać i rozumieć. Podejmujemy grę z tekstem po to, żeby zaowocowała ona samorozpoznaniem. Reguły gry są takie, że przemiana światobrazu, roztaczanego przez tekst, jest zarazem ludyczną – to jest na pół serio, na pół na niby – eksperymentalną przemianą tego, któremu bez tego zanurzenia w narratywno-imaginatywnym kosmosie kultury, w świecie tekstów, groziłoby – zdaniem Ricœura – pogrążenie się w złudnym, narcystycznym, bezrefleksyjnym solipsyzmie, czyli w nieautentyczności, jakby powiedział Heidegger. Zauważmy jednak na marginesie, że ten hermeneutyczny przed-sąd Ricœura nie ułatwia zrozumienia, w jakiś sposób stan umysłu, stan gry, polegający na igraniu możliwościami podmiotowej autoidentyfikacji miałby umożliwiać rozsądzenie prawdziwości albo iluzyjności, czy wręcz zafałszowania owej uzyskiwanej za pośrednictwem i pod wpływem wielu różnych lektur narracyjnej tożsamości, a w efekcie, w jaki to sposób miałby prowadzić do egzystencjalnej, a zwłaszcza etycznej, niezafałszowanej autentyczności bycia w świecie, czyli do prawdziwego bycia sobą. To jest to aporia, którą odnotowuję na marginesie tej lektury.

Tekst – jako wydarzenie dyskursywne – wyróżnia się relatywną trwałością w swojej medialnej strukturze językowej i staje się problemem hermeneutycznym *sensu stricto*. „Hermeneutyka – pisze Ricœur – pozostaje sztuką rozpoznawania dyskursu w dziele, czyli sztuką rozpoznawania żywej mowy w dziele. Jednakże dyskurs dany jest nie inaczej, jak tylko w obrębie i poprzez strukturę dzieła. Wynika stąd, że interpretacja jest odpowiedzią na owo fundamentalne wyobcowanie, alienację, ustanowione przez obiektywizację człowieka w dziełach dyskursu, porównywalną z obiektywizacją, jaką stanowią dzieła jego pracy i jego sztuki. Obiektywizacja jest równocześnie samoalienacją”. Wyobcowanie to dotyczy przede wszystkim świata, który w tekstach jawi się w postaci światooobrazu przedstawionego. Zatem w sensie dosłownym nie można w nim zamieszkać, czy też „być u siebie”, jak powiedziałby Hegel. Można w nim najwyżej „odnajdywać się”, ale zawsze w sposób tymczasowy i niejako prowizoryczny, jak wirtualny wizytator owego świata, aktor, a nie uczestnik. Jako ktoś, kto eksperymentując w ramach gry dystansowania się i przyswojenia, dzięki lekturze – za sprawą narratywnej inteligencji i plastycznej wyobraźni – odkrywa w świecie tekstu dla siebie nowe możliwości bycia i wartościowania. Odzyskuje w ten sposób, twierdzi Ricœur, „siebie samego jako innego”, siebie przemienionego na dobre, ale i na złe.

Mogłoby być niebezpieczne, gdybyśmy ową grę z tekstem potraktowali zbyt serio, w duchu tak zwanej lektury naiwnej i zbyt pochopnie utożsamiali się z propagowanym światem wartości lub ulegali urokom literackiego świata przedstawionego. Ricœur jest tego świadomy: „Świat tekstu – pisze – nie jest światem języka codziennego i w tym sensie stanowi nowy rodzaj wyobcowania, który można by nazwać obcością rzeczywistości wobec niej samej. Ten rodzaj dystansu – fikcja, ale równie dobrze literatura faktu, wprowadza do naszego pojmowania świata rzeczywistego”. Rodzi się tutaj znów pytanie na marginesie, czy jest jakieś wyjście z tego alienującego uwikłania w błędne koło owej dialektyki dystansu i przyswojenia, które tak czy owak owocuje wyobcowaniem z rzeczywistości. Wyobcowanie w świecie tekstu wydaje się nie do przezwyciężenia, jest trwale wplecione w kondycję doczesną człowieka, nie tyle naturalną, ile kulturową, bo tu poruszamy się stale w *Lebenswelt* świata tekstów. Można by sądzić, że kultura, czyli świat tekstów stanowi w gruncie rzeczy dość nieprzyjemne residuum, z którym nie może pogodzić nas do końca nawet najbardziej wyrafinowana i wytrwale kultywowana sztuka narratologicznej interpretacji. Nie byłaby to hipoteza całkiem nowa, by przypomnieć chociażby Sigmunda Freuda i ogłoszoną w latach 30. XX wieku „Kulturę jako źródła cierpień”. Ricœur sądzi jednak inaczej, pisze: „Celem wszelkiej hermeneutyki jest zwalczać dystans kulturowy i historyczne wyobcowanie. Interpretacja łączy, równa, uwspółcześnia i upodabnia. Cel ten interpretacja osiąga tylko w tej mierze, w jakiej aktualizuje znaczenie tekstu dla obecnego czytelnika”. Słowem, w tej mierze, w jakiej oswaja go, powtórzmy, z reguły tymczasowo i prowizorycznie, z uniwersum kultury w jego historycznym, ideowym, społecznym, politycznym, a także religijnym uczasowieniu i ukontekstowaniu.

Interpretacja jest procesem nieskończonym, otwartym na innowacje, a zatem zaangażowanie hermeneuty-narratora w upartą eksplorację tego świata, sięganie do odległych tradycji, wysiłek przyswojenia i zastosowania tekstów kultury, wobec których żywi tyleż głęboki

szacunek i podziw co podejrzliwość i nieufność, skazuje go w efekcie – mimo odważnie podtrzymywanej nadziei dotarcia do ziemi obiecanej, czyli ontoantropologii – na nieustanne interpretacyjne błędzenie po terytoriach nigdy nie dość oswojonych, a niekiedy wrogich. Wydaje się, że Ricœurowski *homo narrator* zostaje skazany na nieuchronną i nieprzeciętną egzystencjalną bezdomność. Czyżbyśmy mieli tu do czynienia z hermeneutyczną mutacją chrześcijańskiego *homo viator*?

Szczególnie doniosłym wyzwaniem dla interpretatora, który zmierza do tej ziemi obiecanej, to jest do samorozumienia „siebie samego jako innego” (*soi-même comme un autre*), a w efekcie do ukonstytuowania egzystencjalnej wersji ontoantropologii na bazie hermeneutyki narratologicznej, jest problematyka etyki i filozofii moralności. Ricœur w swej summie antropologicznej wiele uwagi poświęca szczegółowej analizie ludzkiej *praxis*. Toczy krytyczny dialog z arystotelesowską tradycją etycznego wzorca życia dobrego, które polega na samodoskonaleniu, ćwiczeniu i wzrastaniu w cnocie, zmierza do spełnienia ludzkiej potencji istoty rozumnej (*ἐντελέχεια*), a w konsekwencji do szczęścia (*εὐδαιμονία*).

Ricœur nawiązuje również do deontologii moralności proveniencji kantowskiej, w której kluczowym pojęciem jest imperatyw powinności, zaś jego apodyktycznym sformułowaniem transcendentalna norma, wywiedziona z bezwarunkowo i powszechnie obowiązującego *a priori* rozumu praktycznego i jego władzy wykonawczej, czyli wolnej woli. Zarówno dobro etyczne Arystotelesa, będące ontyczną zasadą celowego działania, wszczepionego w rozumną naturę rodzaju ludzkiego, jak i imperatyw moralny Kanta, mają – według Ricœur – charakter nadrzędnej i uniwersalnej reguły postępowania, podczas gdy jednostka ludzka w procesie jej uzewnętrznienia (też reguły) i praktycznego zastosowania staje się nie tyle etycznym, anonimowym konkretem podstawowym, jakby powiedzieli analitycy, lecz niepowtarzalnym, co podkreśla Ricœur, podmiotowym wydarzeniem w bycie, mającym własną indywidualną historię, skonkretyzowaną w postaci opowieści oraz własną inicjatywę i własną odpowiedzialność.

Wyłania się tutaj ważne pytanie. Skąd moralna powinność i wynikająca z niej podległość wobec trybunału powszechnego prawa, a także, skąd dobro moralne, jako cel powszechnego dążenia istot rozumnych, czerpią swą siłę moralnego zobowiązania oraz etycznego przyciągania? Co miałyby być w ostatecznym rozrachunku probierzem w etycznej podmiotowości jednostkowego, jak podkreśla Ricœur, bycia sobą i działania w perspektywie wartości, czyli ostatecznie podwaliną tożsamości ludzkiego *soi-même*? Zarówno płaski filozoficznie jałowy empiryzm Hume'owskiej proveniencji, jak transcendentalny racjonalizm kantowski, kantowskiej proveniencji, są – według Ricœur – w równej mierze bezsilne, gdy chodzi o wyjaśnienie rzeczywistych dylematów ludzkiej egzystencji i owej jednostkowej sobości etycznego podmiotu.

Pierwszy, czyli empiryzm kończy się mniej lub bardziej skrajną postacią sytuacyjnego lub socjologicznego relatywizmu. Drugi, czyli ten transcendentalny racjonalizm kończy się mniej lub bardziej rygorystycznym, apriorycznym i formalnym normatywizmem filozofii moralności. Wystarczającego wyjaśnienia nie dostarczą również, zdaniem Ricœur, ani arystotelesowska tradycja ontologii substancji, ani uzasadnienia onto-teologiczne, a zatem

pozafilozoficzne. Właściwej odpowiedzi należy, zdaniem Ricœura, poszukiwać w swego rodzaju konwergencji dwóch aspektów wymiany komunikacyjnej – dyskursywnego i egzystencjalnego. Ten sposób podejścia dialogiczno-narratywnego pozwala wysunąć tezę, jego zdaniem, że: „Każdy z partnerów tej wymiany, użycza, by tak rzec, podmiotowości drugiemu. Ja mówiącego staje się sobą w tej mierze, w jakiej staje się w refleksyjnym odzwierciedleniu sobości, ty i nawzajem”.

Podobnie dzieje się w przypadku recepcji tekstu. „Ja” czytelnika kształtuje się w relacji do „ty” autora-narratora oraz jego *porte-parole*, bohatera lub różnych bohaterów tekstu, opowieści. Autoidentyfikacja personalna i wymiana kanonów wartości ma charakter z gruntu relacyjny i niesamodzielny, zapośredniczony przez znaczenie wypowiedzi. Przede wszystkim, twierdzi Ricœur: „Między naszym dążeniem do życia dobrego a naszymi konkretnymi wyborami rysuje się rodzaj hermeneutycznego koła, wskutek wahadłowej gry między pojęciem życia dobrego a najbardziej znaczącymi postanowieniami naszej egzystencji: kariera, miłość, zajęcia czasu wolnego, *et cetera*. Rzecz się ma tak jak z tekstem, w którym całość i część są rozumiane przez siebie wzajemnie. Następnie pojęcie interpretacji dodaję do zwykłego pojęcia »znaczenia« pojęcie »znaczenia dla kogoś«”. „Znaczenie dla kogoś” w płaszczyźnie egzystencjalnej staje się „byciem dla kogoś”, jednakże dzieje się to wewnątrz dziwnego paradoksu podmiotowej nieprzezroczystości i równoczesnego wzajemnego odzwierciedlania. Ricœur pisze: „Paradoks, o jaki się tu ocieramy, jest paradoksem refleksyjności, czyli odzwierciedlania bez bycia sobą, się bez samego siebie. By wyrazić to samo inaczej, refleksyjność charakteryzująca fakt wypowiadania się, upodabnia się bardziej do odwróconego odniesienia, wstecznego odniesienia, w tej mierze, w jakiej mamy tu do czynienia z odesłaniem do faktyczności sprawiającej, że wypowiedź jest nieprzezroczysta”.

Przenikliwość w dostrzeganiu paradoksalności owej dialogiczno-narracyjnej sobości bez bycia sobą, nie podważa jednak zaufania Ricœura do hermeneutycznej narratologii, nawet w chwili, gdy odbiera nadzieję na samougruntowanie się w jakiejś spójnej, to znaczy, niesprzecznej wewnętrznie ontologii. Wydaje się, że kierując się imperatywem autonomii myślenia filozoficznego, chodzi oczywiście o filozofię hermeneutyczną, obawia się zarazem teoretycznego uwikłania w metafizykę, co do której żywi daleko posuniętą nieufność.

Próbując się uporać z centralnym problemem etyki, a mianowicie aporią sumienia, czyli samougruntowania swojej autonomii etycznej i decyzyjności moralnej, Ricœur nie odważa się powiedzieć więcej niż mu na to pozwala, pozornie neutralny język hermeneutyki. Sumienie jest nieidentyfikowanym głosem innego, wewnątrz enigmatycznej sobości, głosem – jak wszelkie inne komunikaty – domagającym się interpretacji. A skoro jesteśmy faktycznie nieprzezroczystości, to nie da się ostatecznie rozstrzygnąć, czy ów głos innego jest, jak pisze Ricœur: „głosem innego człowieka, któremu mogłem patrzeć w oczy, albo który może mi się przypatrywać? Czy są to moi przodkowie, których nie mogę sobie przedstawić, tak bardzo mój dług, względem ich tworzy mnie samego? Czy może jest to Bóg? Bóg żywy? Bóg nieobecny? Czy też puste miejsce? Na tej aporii innego kończy się dyskurs z filozoficzny”.

„Ostatecznie dysponujemy, więc, wyłącznie wiarą w autentyczność problematycznych i sytuacyjnych poświadczeń (*attestation*), które są zaręczeniem, uwierzytelnieniem, i zawierzeniem, i zaufaniem, że istnieje się na wzór bycia sobą” – twierdzi Ricœur. Przy czym ów wzór okazuje się zmienną projekcją uzyskiwanych w trakcie lektur różnych tożsamości, a te, równie dobrze, mogą okazać się niczym więcej jak konfabulacjami. Wiara hermeneutyczna Paula Ricœura musi obywać się bez metafizycznych gwarancji, których prawomocności nie są w stanie zastąpić najbardziej sugestywne perswazje ubiegłego w sztuce interpretacji narratywisty, ale jest to – w gruncie rzeczy – wiara agnostyczna.

Dziękuję bardzo. Mam nadzieję, że nie zmęczyłam Państwa tym kołem hermeneutycznym Paula Ricœura.

Dyskusja

Anna Borowicz: Wykład Pani Profesor był poświęcony późnej filozofii Ricœura. Ja ciągle usiłowałam konfrontować tę problematykę (z „O sobie samym jako innym”) z jego wczesną filozofią. Tam też mamy podkreślanie odmienności np. między językiem filozofii a religii, „Symbolika zła” jest dalszym ciągiem tych rozważań. Zauważmy, że tam chodzi o język filozofii, który oddaje tylko tę kruchość metafizyczną czy ontologiczną człowieka, natomiast sama katastrofa metafizyczna, która umożliwia zrozumienie języka symbolicznego, jest poza zasięgiem filozofii. I to samo powtarza się w jego pracach na temat metafory, na temat prawdy metafory. U Ricœura istnieje pewna ścieżka, przed którą on, przed przyjęciem ostatecznego rozwiązania, ucieka, mianowicie pewna mowa platońska. Mianowicie przyjęcie pewnej hierarchii, że język symboliczny (wyznanie winy), on jest dialogiczny – zwracamy się ku transcencji, ku innemu, związanemu tutaj z porządkiem świata, którego naruszenie jest związane z poczuciem winy. Można przypuszczać, że tutaj jednym z rozwiązań w zakresie pytań, czym jest prawda metafory, czym jest prawda zobiektywizowanych tekstów, byłby związek z potencjałem metafor wiodących i językiem symbolicznym, czyli tym na pograniczu biosu i logosu. To jest rozwiązanie dość proste (pod względem strukturalnym), chociaż sam Ricœur potem przestrzegał przed niebezpieczeństwem platonizmu. Więc tutaj ożywa chyba ten sam problem?

Elżbieta Wolicka: Poruszyła Pani mnóstwo różnych problemów i właściwie trzeba cofnąć się do wczesnej twórczości Ricœura. Ja oczywiście spróbuję odpowiedzieć na zaledwie kilka kwestii, które Pani poruszyła. Po pierwsze, Ricœur rzeczywiście deklaruje wielokrotnie swoją niechęć do bezpośredniości, ale ta bezpośredniość ciągle jest dla niego problemem. W pierwszym okresie swojej twórczości, kiedy był silnie inspirowany egzystencjalizmem, także psychoanalizą oraz pewnymi analizami strukturalnymi nad mitologią, językiem symboli i tak dalej (owocem tego, między innymi, jest książka o symbolice zła), właściwie ciągle krąży wokół tej bezpośredniości, mowy wyznania, która jest ciemna, nieprzejrzysta, wieloznaczna, ale niezwykle egzystencjalnie cenna, wartościowa, prawda? Bez której człowiek nie może się obyć, przynajmniej w pewnych rejonach swojej egzystencji, takich jak religia, sztuka, literatura, twórczość i tak dalej.

Potem Ricœur właściwie porzuca te swoje eksploracje mowy wyznania, mowy symbolicznej. Ostatnim takim dziełem poświęconym właśnie próbie analizy tej sfery wypowiedzi jest „Metafora żywa”. Z tym że w „Metaforze żywej”, a także w jego późniejszych pracach, już w takich bardziej zdyscyplinowanych, powiedziałabym, po zetknięciu z filozofią analityczną i wykładach w Stanach Zjednoczonych, ciągle mi tam brakuje jednego podstawowego rozróżnienia, które owocuje bardzo istotną i taką uwierającą w lekturze wieloznacznością, mianowicie rozróżnienia prawdy, ale prawdy pojętej trochę po platońsku, jako ἀλήθεια, czyli ten rozbłysk, gdzie ἀλήθεια jest kojarzona z metaforą światła, blasku. I takąż prawdą, którą Heidegger także preferuje, prawdą jako odsłonięcie, jako nie zasłonięcie, jako przebłysk, prześwit i tak dalej (*Lichtung*). Z drugiej strony – prawdą jako prawdziwością, to znaczy prawdą jako konfrontacją pewnej struktury mentalnej czy językowej, właśnie w postaci zdania, ze stanem rzeczy, do którego to zdanie się odnosi. Ricœur tej problematyki prawdy i prawdziwości nigdzie właściwie nie atakuje wprost. W różnych swoich pracach, takich jak „Czas i opowieść” czy „Metafora żywa”, kontaminuje różne koncepcje prawdziwości, właśnie prawdziwości klasycznej, tej właśnie zgodności wypowiedzi ze stanem rzeczy, a prawdziwości w sensie odsłonięcia, czyli właściwie swego rodzaju epifanii, także prawdziwości pragmatycznej, która polega na efektywności działania według jakiejś prawdy. To jest taka trudność lektury Ricœur, która właściwie od początku do końca jego kariery filozoficznej doskwiera.

Koncepcja języka, o której Pani wspomniała, jest to też osobny problem i najogólniej rzecz biorąc, Ricœur rozróżnia język wyznania, w którym mieszczą się symbole, szyfry, obrazy, ikony itd. oraz język dyskursu, który jest dla niego po prostu językiem komunikacji międzyludzkiej, komunikacji zapośredniczonej także tekstualnie. To już jest nie język wyznania, tylko język predykatywny, język także metaforyczny, ale taki, który podlega interpretacji, czyli jakiejś racjonalnej wykładni. Tutaj znów napotykamy cały szereg niejasności dotyczących Ricœurowskiej teorii interpretacji. U Ricœur interpretacja jest pewnym rodzajem wyjaśniania, eksplikacji – trzeba więcej wyjaśniać, żeby lepiej zrozumieć. Eksplikacja, która nigdzie też nie jest u niego podparta żadną deklaracją co do reguł, co do metodyk wyjaśniania. Właściwie Ricœur – to jest moje wrażenie, które odbieram z jego lektury – broni się. Ta jego niechęć do metafizyki objawia się także w jego niechęci do wyjaśniania metafizycznego, poprzez szukanie szeroko pojętej racji. Dla niego wyjaśnianie utożsamia się z opowieścią, z narracją, tyle tylko że narracją ciągle konfrontowaną z inną wykładnią, czyli taką narracją dialogiczną. Tutaj już nie chcę się zapuszczać w te metodologiczne komplikacje, ale on tu przywołuje chociażby teorie argumentacji, teorie prowadzenia sporów itd. Nie wiem, czy cokolwiek wyjaśniłam, czy wprost przeciwnie nie załamalam sprawy.

Jan Przybyłowski: Odzywam się jako laik. Jakoś zajęty logiką tak dalece odszedłem od lektury filozoficznej, nawet takiej, która *ex professo* powinna mi przysługiwać. Bo przecież czytając „Organon”, mamy „Peri hermeneias” – „De interpretatione”, a tutaj hermeneutyka Ricœurowska, czyli związki ogromnie bliskie z logiczną teorią języka. Niemniej tak się stało, jak się stało. Dwa pytania, które jakoś nasunęły mi się w czasie słuchania. Pierwsza sprawa: jak Ricœurowska koncepcja dystansu i przyswojenia miałaby się do tradycyjnego

„Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur” – ktokolwiek coś pojmuję, odbiera, przyswaja, można by tutaj było powiedzieć za Ricœurem, to odbiera na własny sposób myślenia. Pamiętam, jak profesor Stefan Swieżawski próbował to tłumaczyć, używając terminu „siatka metafizyczna”. I prosty przykład: jeśli rybak zarzuca sieć na tuńczyka, to nie może twierdzić, że w tym akwenu nie ma szprotek. Jakoś mi się to tak skojarzyło, byłbym wdzięczny za parę uwag na ten temat. I jeśli jeszcze można, druga sprawa: *homo narrator*, *homo viator* i oddziaływanie narratora poprzez głównie teksty, z jakimi mamy do czynienia, oczywiście potem dochodzi też dialog z współużytkownikami tego tekstu. Wpływa to na problematykę moralności, na etykę, można by powiedzieć na nasz system ocen. Łatwo zauważyć, że przecież potem, kolokwialnie mówiąc, normalny człowiek styka się z takimi czy innymi tekstami, czyli przypadkowość tekstów, z jakimi ma on do czynienia, sprawia, że ma on taki, a nie inny kościec moralny – jest to ważne dla pedagogiki. Kiedyś mówiło się o wzorcach, prawda? Jeśli teraz młodzieży podsuwa się już od dzieci kreskówki, gdzie mamy jakieś postawy wbrew moralności – to co, to zabić kogoś? To tylko zabawa, prawda? Czy tutaj można prosić jeszcze o wyjaśnienie z punktu widzenia Ricœura?

Elżbieta Wolicka: Nie jest to takie proste, chociaż pytanie niezwykle cenne i trafiające w szczególnie, moim zdaniem, wrażliwe punkty Ricœurowskiej hermeneutyki. Najpierw o tym „Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur” – otóż jest to znakomite powiedzenie i komentarz profesora Swieżawskiego, który, jak też sobie przypominam, też znakomity, niemniej też to można rozmaicie interpretować. Czym innym było dla scholastyki, od której to powiedzenie pochodzi, od tej scholastyki arystotelesowskiej, problem recepcji odwołujący się do teorii abstrakcji czy też separacji arystotelesowskiej, gdzie jednak „quod recipitur” bardzo się liczyło, czyli ta sama rzeczywistość, która jest przedmiotem recepcji. Różni się, powiedzmy, od koncepcji recepcji kantowskiej, czyli według tak zwanych kategorii intelektu, chociaż Kant, bodajże, też cytuje to scholastyczne *adagium*. Jeśli chodzi o Ricœura, ja myślę, że Ricœurowi jest o wiele bliżej do tradycji kantowskiej właśnie, do epistemologii kantowskiej niż do epistemologii arystotelesowskiej, teorii abstrakcji i teorii kategorii. Niemniej – jako nałogowy eklektyk – próbuje on odnaleźć jakąś *via media* pomiędzy tymi dwoma, zdawałoby się kompletnie różnymi nurtami filozofii: filozofią podmiotu i filozofią bytu. W to nie chciałabym wchodzić, bo to jest sprawa osobna i niezwykle skomplikowana, więc powiem, że chyba to „Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur” jest rozumiane bardziej po kantowsku niż w duchu Arystotelesa. To jest pierwsza sprawa.

Druga sprawa przypadkowość lektur i ich wpływ. To jest moim zdaniem podstawowa aporia, nierozwiązana aporia, projektu tak zwanej przez Ricœura, „małej etyki”. Ricœur wykorzystuje rozmaite narzędzia i dokonuje rozmaitych prób interpretacji dylematu wartościowania i decyzji i właściwie tego dylematu nie rozwiązuje. To jest ciągle pytanie, które w jego koncepcji nie doczekało się odpowiedzi, zwłaszcza jakiejś zadowalającej odpowiedzi.

Wskazałam tutaj na problem sumienia, czyli tej synerezy arystotelesowskiej, która właśnie pokazuje, Ricœur tutaj się wymiguje, że tak powiem, tą metaforą głosu, który przemawia i który może pochodzić nie wiadomo skąd. Wykorzystuje tę teorię prowadzenia sporów,

teorię argumentacji, odwołuje się tutaj do Habermasa między innymi, do całej plejady współczesnej filozofii społecznej, filozofii etyki itd. Ale to jest sprawa w zawieszeniu właściwie. Co zaś do przypadkowości lektur – Ricœur twierdzi, że człowiek odnajduje siebie zawsze w konfrontacji z innym. Lektura, nawet ta przypadkowa, jest dla człowieka pewnym wyzwaniem, bo proponuje mu pewną możliwość samoidentyfikacji, proponuje mu pewien system wartości, pewien *modus vivendi*, który podmiot może przyjąć lub odrzucić, może się w tym odnaleźć, z tym zidentyfikować, a może się z tego wycofać. Ale właściwie, na pytanie „na podstawie czego decyduje o akceptacji, bądź odrzuceniu?”, Ricœur nie odpowiada.

Jan Przybyłowski: Tutaj pozwolę się wtrącić – powiedz mi co czytasz, a powiem ci kim jesteś.

Elżbieta Wolicka: Ricœur czytał w różnych etapach swego życia różne lektury i z różnymi lekturami się utożsamiał, wynikałoby z tego, że właściwie tożsamość – to jest chyba teza Ricœura *implicite* zawarta w jego hermeneutyce – że „jestem swoją własną opowieścią”, czy też – moja własna opowieść modelowana na opowieściach, które czytam i które przyswajam lub od których się dystansuję, tworzy „mnie”. „Mnie” jako byt ciągle *in statu nascendi*. Ten *homo viator* byłby takim ciągle stającym się kimś. Przy czym Ricœur dystansuje się od Kantowskiej koncepcji autonomii, należałoby podważyć autonomiczność autonomii. Tutaj z kolei Ricœur odwołuje się do dialogików, do Lévinasa – to nie ja autonomicznie decyduje, tylko na przykład – twarz innego mnie zmusza.

Hieronim Chojnacki: Przyciągnął mnie temat narracji zawarty w tytule wystąpienia. Proszę o doprecyzowanie – interesuje mnie ocena narracji i jej pozycji w kontekście Ricœurowskiego pojęcia samopoznania/samorozpoznania.

Elżbieta Wolicka: Też bardzo cenne pytanie. Nie kryję, że mam trudność z jasną odpowiedzią na nie. Oczywiście, narracja, narracyjność i *homo narrator* u Ricœura są pewnym ekspansywnym użyciem, czy też wręcz nadużyciem terminu teoretycznoliterackiego. Rzecz się opiera na metaforze, to znaczy narracja literacka, czyli fabularny układ zdarzeń, jak to w „Poetyce” Arystotelesa chociażby ma miejsce, fabularny układ zdarzeń, czyli treść opowieści, bo chodzi tutaj raczej o opowieść niż, powiedzmy, o dramat, u Ricœura przybiera, znaczy, on ekstrapoluje to znaczenie właśnie, posługując się, zresztą, „Poetyką” Arystotelesa. Cały rozdział poświęca w pierwszym tomie *Temps et récit*, analizie właśnie teorii μῦθος u Arystotelesa i teorii μῦθος arystotelesowskiego, on ją ekstrapoluje na proces egzystencji, wydarzeniowo-procesualny charakter ludzkiego bycia w świecie, który – jego zdaniem – też cechuje pewna narratywność, powieściowość. Życie ludzkie nie tylko można opowiedzieć w postaci autobiografii czy biografii, ale ono się wręcz domaga opowieści. Życie ludzkie domaga się opowieści i uzyskując opowieść, uzyskując swoje odzwierciedlenie w opowieści, chociażby autobiograficznej, uzyskuje także to, co jest charakterystyczne dla opowieści literackiej, to znaczy, kompozycyjną spójność. Tu leży podstawa tej analogii czy tego metaforycznego przyniesienia, że kompozycyjna spójność, zwartość, całościowość narracji

literackiej w procesie lektury i przyswojenia tworzy, kształtuje, konstytuuje, oczywiście w tym nieustannym procesie interpretacji, narracyjność ludzkiego bycia. Oczywiście to jest ekstrapolacja i próba takiej egzystencjalizacji pojęcia „narracji”. Żyjemy – opowiadając. Istniejemy na sposób opowieści. Nie wiem, czy to wystarczająca odpowiedź.

Hieronim Chojnacki: Czy jest to zmotywowane jakąś chęcią odpowiedzenia na takie podstawowe, najważniejsze pytania egzystencji? Czy to jest właśnie tylko takie deskryptywne potraktowanie tej narracyjności?

Elżbieta Wolicka: Ricœur unika pytań metafizycznych, które także dla człowieka z ulicy czasem bywają dojmujące: Po co to wszystko? Dlaczego? Ku czemu? Dzięki czemu? Takich pytań Ricœur nie zadaje, więc rzeczywiście, to jego objaśnianie tej narracyjności egzystencjalnej, jest opowieścią o opowieści, czyli właściwie opisem. Pewną specyficzną formą opisu, bo to nie jest opis trzymający się pewnych reguł empirii, nie opisuje tego, co jest dane, tylko tego, co jest powiedziane i opisuje swoje zrozumienie tych treści, które sobie przyswaja.

[głos z sali]: Mam pytanie o wizję idealnego czytelnika Ricœura i wskazówki dla czytelnika. Zastanawiam się, czy ta koncepcja Ricœura nie jest strasznie konformistyczna, czy konserwatywna? Mówi się tu o kontakcie z tekstem i z innym, ale czy zawsze ostatecznie nie wracamy do siebie, tylko minimalnie zmienionego? Czy to są tylko takie kroki, czy jest możliwość kierkegaadowskiego skoku w jakąś moralność, do której się nie da dojść?

Elżbieta Wolicka: Sama też zadawałabym takie pytanie Ricœurowi, ale nie wiem, czy on ma, bo tego nigdzie nie deklaruje, czy ma na myśli jakiegoś czytelnika idealnego. Wydaje mi się, że najbardziej zbliżonym do ricœurowskiego ideału, do którego sam Ricœur usiłuje się chyba zbliżyć, jest nie tyle odbiór na własną modłę, że tak powiem, ile maksymalna otwartość i receptywność. Co ma swoje zalety oczywiście, bo jestem otwarty na wielość propozycji, na wielość wzorców wartości dobrego życia itd. Ale z kolei może owocować paraliżem decyzyjności i paraliżem aksjologicznym, bo tyle tych wartości uwzględniam na palecie możliwości do wykorzystania, że w końcu tracę orientację: „Co, dlaczego i po co powinienem wybrać?” Ja raczej byłabym skłonna tę *quasi* ideę widzieć w takiej otwartości i wypróbowaniu różnych możliwości, na ile to tylko możliwe. Ricœur sam to zresztą robi. On był i freudystą, i egzystencjalistą, i strukturalistą, i analitykiem pod wpływem anglosaskiej filozofii języka, i fenomenologiem, różnej zresztą proweniencji.

[głos z sali]: Ale właśnie, zresztą nie podjął się stworzenia etyki, więc mam wrażenie paraliżu takiego...

Elżbieta Wolicka: Tak, też mam wrażenie takiego paraliżu, chociaż bardzo wiele się od Ricœura się nauczyłam, ale o nim samym, właściwie, mam takie zdanie, że on się trochę zagubił w tej wieży Babel różnych języków filozoficznych, które kolejno wypróbowuje.

Marek Fota: Po pierwsze chcę odnieść się do omawianej rozbieżności pojęć „prawdziwości” i „prawdy” w twórczości Ricœura. Nie wiem, czy to nie wynika z pomieszania kontekstów, ponieważ problem światła u Platona i całej metaforyki słońca wybiegają z najprostsza interpretacją idei, którą można rozumieć jako cechę bytu, wyróżniony rodzaj bytu. Natomiast „prawdziwość” nie ma już charakteru ontologicznego, tylko epistemologiczny.

Drugie pytanie, głębsze, jest następujące: jak należałoby jako tekst czytać obraz?

Elżbieta Wolicka: Może najpierw jeszcze wrócę do tej „prawdy” i „prawdziwości”. Naturalnie, że tutaj jest „prawda” ontologiczna i „prawda” epistemologiczna, przy czym, trzymając się płaszczyzny epistemologicznej, musimy się pogodzić z pluralizmem i, powiedziałabym, gradacją prawdziwości. Ale sam fakt gradacji prawdziwości (coś jest bardziej prawdziwe, coś jest mniej prawdziwe) znaczy, że zmierzamy w kierunku fundamentu ontologicznego, inaczej mówiąc – ku pytaniu „czy istnieje coś takiego jak prawda absolutna?”. Na to epistemologia nie odpowiada, najwyżej może powiedzieć: „aprosymatycznie do takiego ideału prawdziwości się zbliżamy, ale niebezpieczne jest mniemać, że jesteśmy już w posiadaniu takiej prawdy”. Natomiast prawda ontologiczna, zwłaszcza w platońskiej wersji, zakłada jakiś absolut prawdy, ale tu już sięgamy do tak zwanych transcendentaliów metafizycznych, od których Ricœur chce się trzymać jak najdalej i dlatego, zamiast powoływać się na Platona, czy chociaż transcendentalia scholastyczne, woli powoływać się na Heideggera, który jednak trochę inaczej to światło i tę epifaniczność prawdy rozumie. Ale w to nie chciałabym wchodzić.

Natomiast ciekawe jest pytanie o narracyjność obrazu. U Ricœura tego problemu nie ma, bo on po prostu obrazami nie zajmuje, zajmuje się symbolami, ale to jest całkiem inna sprawa. Natomiast o narracyjności obrazu naturalnie, że można mówić i cała historia sztuki, historia interpretacji sztuki, zwłaszcza w tak zwanej szkole ikonologicznej, polega na odczytywaniu narracyjności obrazów, zwłaszcza renesansu, baroku, czy klasycyzmu, w których aż się roi od ukrytych narracji i odniesień do literatury. To jest osobna sprawa, ale szkoła ikonologów zrobiła na tym karierę, po prostu odczytując szyfry obrazowe. Porównywanie obrazu i słowa ma swoją bardzo czcigodną i starą tradycję, poczynając od słynnego adagium horacjańskiego: „ut pictura poesis” – poezja i obraz.

Marek Fota: Czy można na przykład opisywać obraz w tej warstwie tekstowej, jak ujmuję to Kandinsky, gdzie nie ma odniesień historycznych lub kulturowych, natomiast jest problem formy, wewnętrznej spójności...

Elżbieta Wolicka: ...i też pewnej narracyjności immanentnej tego obrazu, który tworzy jakiś dający się przełożyć przekaz. Pozostaje tylko kwestia, jak dalece i do jakiego stopnia to się da przełożyć tę narrację wewnątrzobrazową na narrację interpretacyjną. To jest właśnie problem hermeneutyczny, translatologiczny. Hermeneutyka to także przekład z języka na język.

Jacek Bielak: Chciałbym podrażnić pytanie nie tyle o obraz, a o dzieło sztuki. Zaskakujące jest to, że u Ricœura będącego uczniem Gadamera, który zajmował się przeżyciem

estetycznym, mamy do czynienia z pewnym milczeniem dotyczącym dzieła sztuki czy instrumentalizacją dzieła sztuki. Czy Ricœur rozumie dzieło sztuki jako tekst kulturowy, który może służyć do odbudowania owego ja, „siebie jako innego”? Czy jest to milczenie ze strony Ricœura, czy pominięcie, czy też brak wrażliwości?

Elżbieta Wolicka: Przypuszczam, że wynika to z braku wrażliwości i świadomości, a wskutek tego własnej ograniczonej kompetencji, jeśli chodzi o ten rodzaj twórczości kulturowej, czyli piktograficznej, ikonicznej. Nie znam tekstu Ricœura, który by dotyczył obrazów.

[głos z sali]: Pani Profesor mówiła o licznych inspiracjach Paula Ricœura, czy możemy coś powiedzieć na temat, dla kogo on stał się inspiracją, jaka jest geografia recepcji myśli Ricœura?

Elżbieta Wolicka: Nie wiem, czy jestem w stanie kompetentnie odpowiedzieć na to pytanie, ponieważ ja się interesowałam określonym fragmentem biografii intelektualnej Ricœura i literaturę pomocniczą dobierałam też odnośnie tego zakresu, więc nie dysponuję pełną bibliografią opracowań na temat Ricœura. Ale myślę, że na tyle, na ile do tej bibliografii Ricœurowskiej sięgałam i to co w niej uderza, czemu się nie dziwię, to fragmentaryczność recepcji. Jest to filozof o tak rozmaitych obliczach, którego można by porównać do kameleona. Filozof o niesłychanej rozpiętości odniesień do różnych nurtów, kierunków, erudyta nieprawdopodobny. Właściwie szalenie trudno pokusić się o jakąś spójną sylwetkę filozoficzną czy profil Paula Ricœura. W tych opracowaniach nieustannie napotykałam takie stwierdzenia, że czytając Ricœura, można się mnóstwo nauczyć, ale mnóstwo nauczyć o jego lekturach, które sobie przyswajał i od których się dystansował, ale o samym Ricœurze szalenie trudno się czegoś dowiedzieć, o jego własnej osobowości filozoficznej.

Mnie zastanowiła w tej późnej jego twórczości ta deklaracja „drogi okrężnej ku ontoantropologii”. Drogi, która ostatecznie skończyła się, moim zdaniem, pewną porażką, nie tylko moim, ale nawet on sam przyznaje, że szedł, szedł i nie doszedł. Ale jest w tym jakaś próba takiego niemal heroicznego przedarcia się poprzez dyskurs filozoficzny współczesności, a także sięganie do tradycji, do odbudowy jakiegoś spójnego projektu ontoantropologii. To się jakoś rozmyło.

Jeszcze jedna uwaga, ponieważ tutaj trąciłam sam w sobie ciekawy temat zadłużeń Ricœura w stosunku do Heideggera. To, w co Ricœur uderza, to jednak wizja ontologiczna Heideggera. To był człowiek, który próbował jednak, rzeczywiście na gruncie tego nowego myślenia deklarowanego przez siebie, zbudować jakiś system nowej ontologii. Ricœur nie wyszedł poza próby filozoficzne, powiedziałabym.

Kwiryna Ziemia: Chciałam się zapytać o dwie rzeczy, ponieważ bardzo rzadko mam okazję rozmawiać o Ricœurze, a zwłaszcza z jego znawcami. Moje pierwsze pytanie jest takie. Ponieważ ostatnie dekady życia Ricœura spowodowały różne konfrontacje jego myśli z myślą Derridy. Jak Pani sytuje relację tych dwóch projektów filozoficznych? Druga kwestia jest następująca: mam poczucie omijania Ricœura jako hermeneuty biblijnego, omijania więzi

między filozoficzną hermeneutyką Ricœura a utajonym nurtem pracy hermeneuty biblijnego. Wiemy, że sam Ricœur oddzielał te dwie sfery działalności. Moje pytanie brzmi: jaka jest relacja między hermeneutyką biblijną a filozofią Ricœura właśnie w zakresie dążenia ku ontologii?

Elżbieta Wolicka: Myślę, że uchwyciłam, o co Pani Profesor chodzi. Krótko się rozprawię z pytaniem pierwszym, ponieważ nie jestem w stanie podjąć tego tematu – Derrida i Ricœur. Jeśli chodzi o Derridę, ja po prostu go nie rozumiem. Próbowалам go czytać, ale nie rozumiem i wobec tego starannie omijałam te miejsca, ale podejrzewam, że nie są one zbyt liczne w twórczości Ricœura, w których on do Derridy nawiązuje czy się odnosi. Ja odniosłam wrażenie, że on się do niego odnosi bardziej z pobudek grzecznościowych, kurtuazyjnych niż merytorycznych. Nie znalazłam jakiegoś zderzenia, może jakąś lekturę ominęłam, ale nie jestem w stanie odpowiedzieć na pytanie Pani Profesor, jak by wyglądała ta konfrontacja tych dwóch myślicieli.

Natomiast co do drugiej sprawy, mamy nawet po polsku taką próbkę myślenia biblijnego Ricœurowskiego. Zapomniałam w tej chwili, jak się nazywa ten współautor tej hermeneutycznej egzegezy Pisma Świętego. Po pierwsze, Ricœur jest potomkiem bardzo szacownego odłamu starego protestantyzmu, jest potomkiem Hugonotów. Jak rasowy protestant jest zwolennikiem św. Augustyna, który też rozróżniał płaszczyznę wiary i płaszczyznę filozofii i myślenia, chociaż takich filozofów było więcej np. można przywołać Boecjusza i innych. Myślę, że Ricœur bardzo starannie rozdziela swoje kompetencje jako hermeneuty filozoficznego i swoją hermeneutykę filozoficzną od hermeneutyki biblijnej. To są dwie różne hermeneutyki, operujące na różnych płaszczyznach interpretacji tekstów. Wiadomo, że hermeneutyka biblijna bazuje na tekstach objawionych i z tym charakterem objawienia tych tekstów należy się liczyć. Natomiast w filozofii niczego objawionego nie mamy, operujemy po prostu na tekstach dostarczonych przez historię myśli filozoficznej. Są to zatem dwie różne metodologicznie hermeneutyki. Natomiast, ja widziałabym pewne *iunctim* pomiędzy hermeneutyką, nazwijmy to, religijną czy też dotyczącą kwestii religijnych u Ricœura, ale uprawianą w ramach hermeneutyki filozoficznej, mianowicie hermeneutykę symboli. „Symbolika zła” jest taką książką, gdzie Ricœur zmagą się z pewnym *quaestio facti* ludzkiej kondycji, ludzkiej egzystencji, to znaczy – z obecnością zła, ale nie może abstrahować od wykładni biblijnej, poczynając od księgi Genesis itd. Cała symbolika zła jest przede wszystkim symboliką religijną, to jest język wyznania religijnego, mowa wyznania religijnego.

Kwiryna Ziemba: Mam wrażenie, że nurt hermeneutyki biblijnej u Ricœura oświecla jego hermeneutykę filozoficzną, widać to np. w ujęciu nadziei, która jest nadzieją filozoficzną, ale o proveniencji hermeneutyczno-religijnej. Ważny jest też kontekst teologii hermeneutycznej, której wielcy przedstawiciele przyznają się do związków z myślą Ricœurowską. To jednak nie jest żadna hermeneutyka symboli, ja myślę o takiej teologii, jak teologia, którą tworzy Claude Geffré i o typie odczytania „nadziei” ontologicznej Ricœura przez pryzmat podjęcia myśli Geffrégo. W rękopisach sprzed śmierci Ricœur w zupełnie niesłychany sposób kładzie nacisk na wielkość Derridy i to jest dość niesamowite, jak to się czyta...

Elżbieta Wolicka: Ma Pani na myśli książeczkę „Życ aż do śmierci”?

Kwiryna Ziemba: Tak, bo przed tym były różne ich starcia i też jest druga strona, to znaczy...

Elżbieta Wolicka: Rozumiem, Pani Profesor. Ja myślę, że tutaj centralną kwestią jest to, jak dalece rozpatrujemy twórczość Ricœura, czy jakiegokolwiek innego filozofa w kontekście jego biografii. Oczywiście, że odczytywanie twórczości niekiedy wręcz domaga się uzupełnienia o ten *bios* filozofa, o jego biografię. Są filozofowie, których twórczość jest niezrozumiała bez uwzględnienia pewnej przygody życia. Natomiast, od tej kwestii ja, odnosząc się do późnej twórczości Ricœura, abstrahowałabym, to znaczy, ja naturalnie liczę się z tym, że Ricœur był wierzącym chrześcijaninem, głęboko wierzącym chrześcijaninem i że jego twórczość na terenie teologicznym, na terenie egzegetyki stanowi bardzo ważny element jego biografii intelektualnej, ale ja osobiście w swojej książce i w swojej prelekcji wzięłam w nawias. Oczywiście bardzo interesujące jest pytanie, czy niektóre pojęcia, jak choćby to pojęcie „nadziei”, które pojawia się u Ricœura, a także pojęcie „wiary filozoficznej”, on tam też tego pojęcia używa, jaki mają one podtekst religijny, z którego on korzysta. Ale mi się wydaje, że to jest tylko pewien rodzaj przeniesienia terminologicznego, a nie nawiązania czy przemycenia pewnej inspiracji religijnej do tekstu filozoficznego.

Ja bym powiedziała tak, że w tym korpusie tekstu można wydzielić pewne fragmenty, w tej biografii intelektualnej, które można traktować zupełnie niezależnie od perypetii biografii życiowej i ograniczyć się tylko do komentarza samych poglądów, samej metody filozofowania i tropienia tej siły ontologicznej w tekstach literackich i historycznych, tak jak on to robi w ostatnich swoich dziełach, monumentalnych dziełach. Natomiast zgadzam się, że w niektórych fragmentach jego biografii te koincydencje Ricœura jako teologa protestanckiego, bo tak myślę, że można go nazwać i filozofa hermeneutycznego dadzą się odkryć w sposób o wiele bardziej wyrazisty. Chociażby w jego książce o symbolach, także w szeregu esejów, które u nas ukazały się pod tytułem „Podług nadziei” i zostały wydane przez PAX. Zawierają pewien ładunek pojęć kojarzących się z językiem religii, z językiem wyznania. Ale jeszcze raz podkreślam, że akurat ten aspekt, takich światopoglądowych powiązań, pominęłam po prostu.

[głos z sali]: W pewnym momencie odniosła się Pani Profesor do sformułowania „...żywemy opowiadając, żyjemy na sposób opowieści...”, odnosząc się do tego, że życie ludzkie domaga się opowieści. Jak to się ma do tego, co mówił Heidegger – że „pieśnią zamieszkuje człowiek ziemię” i czy nie jest to parafraza z niego? Jakie są związki między tymi sformułowaniami?

Elżbieta Wolicka: Nie jest to jednak to samo. Język Ricœura nie jest językiem poetyckim, czy też quasi-poetyckim późnego Heideggera, bo to zdanie, które Pani zacytowała, pochodzi z etapu „po zwrocie”, czyli po „Byciu i czasie” Heideggera, jest zawarte w zbiorze esejów „Budować, mieszkać, myśleć”. To jest też inny język Heideggera, gdzie on wyraźnie

zmierza do takiej bardzo daleko posuniętej metaforyzacji języka filozoficznego, to jest osobna sprawa. Ricœur tak daleko się nie posuwa, natomiast rozumie tę powieściowość czy opowieściowość życia ludzkiego bardziej dosłownie. W ten sposób, że życie ludzkie da się przełożyć, da się opisać w jakiejś opowieści, czyli ująć w jakąś narracyjną całość. Z jaką puentą – to osobna sprawa, ale w jakąś kompozycyjnie spójną całość.

[głos z sali]: Nie jest to zatem bezpośrednia kontynuacja myśli Heideggera?

Elżbieta Wolicka: Nie. Na pewno, nie. Ricœur, jeśli chodzi o inspirację Heideggerem, trzyma się raczej „Bycia i czasu”.

Zbigniew Mańkowski: Była mowa o opowiadaniu życia. Co zrobić z tą częścią, przestrzenią, sferą życia, która jest nieopowiadalna? Gdyby to też przełożyć na obraz, do obrazu też to można odnieść. Zderzamy się z czymś, co można nazwać hermetyką jakąś. Wiem, że to jest duże zagadnienie na zakończenie, ale mnie to się nasuwało.

Elżbieta Wolicka: Tak, mi się też nasuwało. Mam do Ricœura trochę pretensję, że nie mówił o sferze milczenia, nie wszystko da się wygadać. Milczenie to jest osobny filozoficzny problem, troszkę tym się interesowała Pani Izydora Dąmbska, napisała parę esejów na temat filozoficznego milczenia. Milczenie u mistyków to jest sfera osobna i też opowiadana na rozmaity sposób. Myślę, że Ricœur po prostu bierze w nawias tę trudną, aczkolwiek frapującą kwestię. Co i na ile da się opowiedzieć, a co się nie da opowiedzieć i co może jest ważniejsze z egzystencjalnego punktu widzenia.

KRYSTYNA BEMBENNEK: pracuje w Zakładzie Historii Filozofii Starożytnej, Średniowiecznej i Nowożytnej w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Gdańskiego, jest współpracowniczką dydaktyczną Uniwersytetu SWPS. Publikowała m.in. w „Fenomenologii”, „Filosofii”, „Rocznikach Filozoficznych”, „Studiach z Historii Filozofii”. Zainteresowania badawcze: filozofia człowieka, edukacja filozoficzna, doradztwo filozoficzne. Jest członkinią Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego oraz L'Association Paul Ricoeur. Adres e-mail: krystyna.bembennek@ug.edu.pl