

## WPROWADZENIE

Postawić kwestię skończoności egzystencjalnej to podjąć namysł nad skończonością reprezentatywną dla „bytu egzystującego”, a zatem dla tego bytu, któremu przysługuje zdolność odnoszenia się do swego własnego bycia, a zarazem odnoszenia się do bycia innych bytów. Tak określona kwestia skończoności nie sprowadza się więc do problemu „przemijalności” bytu egzystującego, „przemijalność” cechuje bowiem wiele różnych bytów, a nie tylko byt egzystujący. Kwestia ta dotyczy wszelkich granic, ograniczeń, konstytutywnych właśnie dla bycia bytu egzystującego. Skończoność egzystencjalna to skończoność wyznaczona poprzez granice konstytutywne dla bycia bytu egzystującego. Jakie to granice? W rozprawie niniejszej pytanie owo stawiamy, odwołując się do filozofii Paula Ricoeura. Rzecz jasna, Ricoeur nie jest pierwszym myślicielem, w którego twórczości przewijają się tematyka skończoności egzystencjalnej. Tematyka ta zarysowana jest bardzo mocno już u Heideggera (w *Bycie i czasie*, a spośród kolejnych jego prac, najbardziej wyraziście w dziele *Kant a problem metafizyki*<sup>1</sup>), czyli myśliciela, którego twórczość nadaje ton niemalże całej współ-

---

<sup>1</sup> Kwestia skończoności okazała się pierwszoplanowym tematem słynnej dysputy między Heideggerem a Cassirerem poświęconej filozofii Kanta, która miała miejsce w Davos w marcu 1929 r. (Zob. E. Cassirer: *M. Heidegger: Wykłady i dysputa w Davos*, przeł. A. Noras, „Edukacja Filozoficzna” 17/1994, s. 7-26) Sposób, w jaki Heidegger ujmuje w tej debacie kwestię skończoności, jest w wielu punktach zbieżny ze sposobem, w jaki prezentuje ją w dziele *Kant a problem metafizyki*. Zbieżność taka nie jest wszakże zaskakująca, debata w Davos od-

## Wprowadzenie

czesnej filozofii egzystencjalnej i stanowi dla tej filozofii bodajże najważniejszy punkt odniesienia. Dość powiedzieć, że zdaniem Heideggera każdy spośród trzech podstawowych komponentów „troski”, stanowiącej strukturę ontologiczną *Dasein* (czyli strukturę ontologiczną bytu egzystującego), zawiera moment skończoności. Tak więc, zgodnie z koncepcją Heideggera, skończoność przysługuje *Dasein* co najmniej w trojakim znaczeniu. Po pierwsze w takim znaczeniu, że zastaje ono siebie samo jako „wrzucone w świat” (skończoność wyznaczona poprzez pierwszy komponent troski, czyli przez „faktyczność”), po drugie w takim znaczeniu, że *Dasein*, będąc źródłowo pogrążone w sferze *Się*, zapomina o możliwościach swego bycia jako swego własnego bycia (skończoność wyznaczona poprzez drugi komponent troski, czyli poprzez „upadanie”). Po trzecie wreszcie w takim znaczeniu, że w każdą spośród „szczegółowych” możliwości bycia *Dasein* wkomponowana jest „możliwość zupełnej niemożliwości bycia *Dasein*”<sup>2</sup>, wiążąca niejako wszystkie „szczegółowe” możliwości bycia *Dasein* w jedną, zamkniętą całość (skończoność wyznaczona poprzez trzeci komponent troski, czyli przez „projektowanie”<sup>3</sup>).

Jakkolwiek Ricoeur, rozważając zagadnienie skończoności egzystencjalnej, inspirowane jest w znacznym stopniu ustaleniami poczynionymi w tej kwestii przez Heideggera, jednak korzysta również z koncepcji wypracowanych przez innych myślicieli, zwłaszcza takich jak Gabriel Marcel (egzystencja wcielona, uczestnictwo w byciu), Edmund Husserl (niezbywalna jednostronność oglądu rzeczy), Jaen Nabert (refleksja jako przyswajanie sobie wy-

---

była się bowiem jeszcze przed publikacją dzieła *Kant a problem metafizyki* (dzieło to zostało opublikowane w maju 1929 r.), ale już po jego redakcji.

<sup>2</sup> Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 352. Zob. też s. 363 („śmierć jest możliwa w każdej chwili”).

<sup>3</sup> Określając trzeci komponent troski jako „projektowanie”, dokonujemy pewnego rodzaju uproszczenia terminologicznego (*notabene*, taki sam zabieg stosuje Ricoeur w CZIO3, s. 94), czynimy to jednak, by uzyskać większą jasność wyводу. Heidegger określa ów trzeci komponent troski jako „egzystencjalność”, ale uznaje zarazem, że „istotowy charakter egzystencjalności” to właśnie „ugruntowane w przeszłości projektowanie się na »ze względu na siebie samego«” (zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 460).

silków własnego bycia), Zygmunt Freud („archeologia” podmiotu; Ego jako zadanie), Emmanuel Lévinas (radikalizacja doświadczenia pasywności). O ile Ricoeur zgadza się z Heideggerem, że za podstawowy wyznacznik skończoności egzystencjalnej wypada uznać strukturę ontologiczną bytu egzystującego, definiowaną jako trójjednia „rzucenia w świat”, „upadania” oraz „projektowania”, to sam sposób, w jaki odczytuje on tę strukturę, niekoniecznie jest zbieżny z ujęciem Heideggerowskim. Warto przede wszystkim zwrócić uwagę, że wbrew stanowisku Heideggera Ricoeur sądzi, że „egzystencja właściwa” urzeczywistnia się nie tyle poprzez odniesienie do możliwości własnej śmierci (czyli „możliwości zupełnej niemożliwości własnego bycia”), co poprzez odniesienie do możliwości „kontynuacji własnych narodzin”. Ricoeur nie twierdzi bynajmniej, że można „egzystować właściwie” nie odkrywszy swej śmiertelności, uważa wszakże, że należy „myśleć śmiertelność *sub specie vitae*, a nie *sub specie mortis*”<sup>4</sup>. Ten, kto egzystuje właściwie, bytuje nie „ku śmierci”, lecz „pomimo śmierci”, a poniekąd nawet „przeciwko śmierci”. Możliwość bycia, w każdej chwili, inicjatorem działania znamionującego z definicji „kontynuację narodzin” okazuje się, jak sądzi Ricoeur, w ostatecznym rozrachunku ważniejsza, niż dająca o sobie znać „możliwość śmierci”.

Bytować „pomimo śmierci” lub też „przeciwko śmierci” nie oznacza jednak tyle samo, co „bytować przeciwko skończoności jako takiej”. Bycie śmiertelnym stanowi wszakże zaledwie jeden z wielu aspektów skończoności egzystencjalnej, przy czym nie jest przesądzone, iż jest to jej aspekt najbardziej reprezentatywny. Charakteryzując byt egzystujący jako byt skończony, Ricoeur eksponuje zwłaszcza tę jego cechę, jaką jest ucieleśnienie. Oto byt egzystujący zastaje siebie samego jako tego, którego udziałem jest bycie ucieleśnionym. Nie wybiera on bycia ucieleśnionym, zostało mu ono jak gdyby narzucone. O ile dokonuje jakichkolwiek wyborów, to podejmuje je każdorazowo jako byt źródłowo i niezbywalnie cielesny. Skończoność wyznaczana poprzez bycie cielesnym pole-

---

<sup>4</sup> Por. KP, s. 223.

ga więc w szczególności na tym, że stanowi ono niejako najbardziej źródłowe ogniwo sfery „mimowolnego” (czyli sfery „tego, co mimowolne”). Każdy spośród trzech wyodrębnionych przez Ricoeura w pierwszym tomie *Philosophie de la volonté* komponentów „mimowolnego” (a komponenty owe to: „życie”, „nieświadomość” oraz „charakter”) znajduje swe zakorzenienie w tymże podstawowym ontologicznym *factum*, którym jest bycie ucieleśnionym, przysługujące bytowi egzystującemu.

Jak wynika jednak z tekstów Ricoeura, skończoność wyznaczana poprzez bycie cielesnym polega nie tylko na tym, że jawi się ono jako podstawowy nośnik „mimowolnego”. Skończoność ta polega również na tym, iż bycie cielesnym jawi się jako nośnik „dobrowolnego”. Nie ma mianowicie aktu decyzji dopóty, dopóki nie ma wyrażającego ją aktu „poruszenia ciała”, a nie sposób zaprzeczyć, iż poruszenie ciała wyrażające decyzję stanowi, z definicji, akt w jakimś stopniu ograniczający oddziaływanie „mimowolnego”. Bycie cielesnym warunkuje możliwość wzajemnego oddziaływania na siebie sfery „mimowolnego” oraz sfery „dobrowolnego”, a tym samym generuje dynamiczną granicę, przebiegającą jak gdyby wewnątrz bytu egzystującego. Byt ten zdaje się skończony w tym sensie, iż cechuje go dwubiegowość.

Wskazując opozycję „mimowolne — dobrowolne” jako wyznacznik dwubiegowości bytu egzystującego, należy jednak zastrzec, iż zgodnie z koncepcją zarysowaną w późnych pracach Ricoeura (przede wszystkim w dziele *O sobie samym jako innym*) w pełni uprawnione jest uznawanie za wyznacznik tej dwubiegowości odmiennej opozycji, takiej, której bieguny to „własna inność” oraz „własna nie-inność”. Opozycje te jawią się jako dość zbieżne, zakres znaczeniowy odpowiadających sobie członów, które je stanowią, jest przypuszczalnie mniej więcej taki sam. Są to zatem, jak się zdaje, opozycje „równoważne”, choć nie „równoznaczne”. Nie ma zasadniczych przeciwwskazań, by traktować sferę „mimowolnego” jako sferę „własnej inności”, a sferę dobrowolnego jako sferę „własnej nie-inności”.

## Wprowadzenie

Opozycja „»własna inność« — »własna nie-inność«” zasługuje na szczególną uwagę, ponieważ kategorie, na podstawie których jest ona sformułowana, mianowicie „to, co własne” oraz „to, co inne”, są odpowiednio nie tylko do tego, by wyrazić za ich pomocą „wewnętrzzną” skończoność bytu egzystującego, lecz również „zewnątrzną” skończoność bytu egzystującego. O ile bowiem przywołana opozycja „»własna inność« — »własna nie-inność«” wyraża skończoność w tym sensie „wewnętrzną”, iż generowaną przede wszystkim na poziomie relacji bytu egzystującego z samym sobą, o tyle opozycja „»byt egzystujący (obejmujący zarówno własną inność, jak i własną nie-inność)« — »nie-własna inność«” wyraża skończoność „zewnątrzną”, generowaną na poziomie relacji zawiązywanej przez byt egzystujący ze „światem”. Obydwie te relacje warunkują siebie wzajemnie (relacja bytu egzystującego z samym sobą wpływa na jego relację ze światem i na odwrót), nie sposób zatem wątpić, iż obydwie wyznaczane poprzez te relacje typy skończoności egzystencjalnej (skończoność „wewnętrzna” oraz skończoność „zewnątrzną”) są ze sobą bardzo ściśle splecione.

Jak wskazuje Ricoeur, spłot przedstawionych wcześniej dwóch typów skończoności egzystencjalnej określić można mianem „zawężonego otwarcia na świat”. Byt egzystujący to byt z definicji „uświatowiony”, w samym jednak cechującym go otwarciu na świat zawarty jest moment pewnego rodzaju ograniczenia, zawężenia, warunkowany poprzez „własną inność”.

Czy jest możliwe, w jakiejś przynajmniej mierze, transcendowanie zawężenia otwarcia na świat? Zdaniem Ricoeura na pytanie owo, wokół którego ogniskują się najprawdopodobniej wszystkie najważniejsze wątki dotyczące skończoności egzystencjalnej, należy odpowiedzieć twierdząco. Ukazując, w jaki sposób mogą być transcendowane poszczególne typy zawężenia otwarcia na świat, Ricoeur eksponuje zwłaszcza możliwość transcendowania takich typów tegoż zawężenia, jak: „niezbywalna jednostronność postrzegania” (transcendowanie zawężenia otwarcia na świat urzeczywistniane w sferze „teoretycznej”), „charakter” (transcendowanie zawężenia otwarcia na świat urzeczywistniane w sferze „praktycznej”),

„doświadczanie »uczuć izolowanych«” (transcendowanie zawężenia otwarcia na świat urzeczywistniane w sferze „uczuciowej”). Czy Ricoeur posuwa się aż do twierdzenia, iż jest możliwe transcendowanie wszelkiego typu zawężenia otwarcia na świat? Najprawdopodobniej nie formułuje on nigdzie takiego twierdzenia *explicite*, ale nawet jeśli tak jest, to i tak mamy chyba pełne prawo uznawać pytanie o prawomocność tegoż twierdzenia za wyzwanie o pierwszoplanowym znaczeniu w badaniach dotyczących skończoności egzystencjalnej. Postawić kwestię skończoności egzystencjalnej to postawić zarazem, ponieważ z definicji, kwestię możliwości transcendowania tejże skończoności. W rozprawie niniejszej, stawiając sobie za cel badanie Ricoeurowskiego ujęcia skończoności egzystencjalnej, będziemy w ostatecznym rozrachunku kierować się wskazanym pytaniem o możliwość transcendowania tej skończoności, definiowaną jako możliwość transcendowania wszelkiego typu zawężenia otwarcia na świat. Pytanie owo będziemy traktować jako adresowane niejako „do samego Ricoeura”, czyli w istocie do tekstów, którymi nas obdarował.

Czy jednak przystępując do badania, co poszczególne teksty Ricoeura mówią na temat skończoności egzystencjalnej, nie byłoby wskazane rozważyć najpierw kwestię możliwych sposobów całościowego odczytania twórczości Ricoeura? Nie sposób co prawda zaprzeczyć, że dokonawszy wyboru tytułowego zagadnienia, przesądziliśmy już *de facto*, pod jakim kątem będziemy interpretować tę twórczość, niemniej wypada zarazem przyznać, iż samo zakomunikowanie tego rodzaju decyzji nie wskazuje jeszcze, jakie racje legły u jej podstaw. Jakkolwiek bowiem przysługuje nam przypuszczalnie „autorskie” prawo do pewnego rodzaju arbitralności w kwestii wyboru sposobu badania twórczości Ricoeura, to przecież nie zmienia to faktu, iż dany wybór może być lepiej lub gorzej uzasadniony merytorycznie. Uznając zatem, że porządek jawienia się naszej podstawowej decyzji badawczej (czyli tej decyzji, która dotyczy sposobu odczytania twórczości Ricoeura, jest to decyzja, którą dostrzec można już w samym tytule rozprawy) nie pokrywa się bynajmniej z porządkiem jej uzasadnienia, spróbujemy

## Wprowadzenie

zapoczątkować nasze badania od pytania, które zdaje się nie obciążone jakąkolwiek arbitralnością. Jest to właśnie pytanie o sam sposób interpretowania twórczości Ricoeura. Pożytek wynikający z przyjęcia procedury zakładającej autonomię wskazanego pytania może być zapewne wieloraki.

Przede wszystkim procedura taka stwarza szansę określenia, na ile kwestia skończoności egzystencjalnej jest reprezentatywna dla całej twórczości Ricoeura. A jak można domniemywać, im bardziej kwestia ta okaże się reprezentatywna dla tej twórczości, tym bardziej wzrasta zasadność decyzji, by interpretować twórczość Ricoeurowską właśnie pod kątem pytania o skończoność egzystencjalną. Nie twierdzimy bynajmniej, że waga samego pytania o skończoność egzystencjalną, z którym zwracamy się do tekstów Ricoeura, uzależniona jest wyłącznie od tego, w jakiej mierze dotyczą one tej kwestii, wskazujemy jedynie, że samo zaadresowanie owego pytania właśnie do tekstów jego autorstwa, a nie do tekstów napisanych przez kogoś innego, jawi się jako tym bardziej zasadne, im większa jest szansa, że można w nich znaleźć pogłębioną odpowiedź na to pytanie. Ponadto dodatkowego pożytku wynikającego z przyjęcia powyższej procedury badawczej upatrywać można zapewne w tym, że stwarza ona większą szansę, by analizy zawarte w niniejszej rozprawie mogły być odczytywane jako znaczący głos w dyskusji, której przedmiotem nie jest skończoność egzystencjalna, lecz twórczość Ricoeura jako taka. Przyśięgając do tych badań, przyznajemy co prawda, że w ostatecznym rozrachunku bardziej interesuje nas kwestia skończoności egzystencjalnej niż kwestia statusu twórczości Ricoeura jako takiej, ale nie zaprzeczamy, iż próbujemy zarazem przyczynić się do pogłębienia badań nad całościowo ujętą filozofią Ricoeura. Wszystkie te dane stanowią, jak się zdaje, dostateczną przesłankę, by zaakceptować zarysowaną procedurę, zgodnie z którą badanie tytułowego zagadnienia naszej rozprawy należy rozpocząć od rozważań wyznaczonych poprzez pytanie dotyczące sposobu odczytywania filozofii Ricoeura. Przyjęcie takiego planu badania zdaje się być, *notabene*, w tym sensie zgodne z przesłaniem filozofii Ricoeurow-

skiej, iż jedno z jej najbardziej nośnych zaleceń głosi, aby nie zadowalać się przemierzaniem „drogi krótkiej”, lecz zdobywać się na wysiłek przemierzania „drogi długiej”.

Z jakich etapów złożona ma być „droga długa”, którą planujemy przebyć? Na drogę tę złożą się trzy etapy. Pierwszy z nich („Część I” rozprawy ) to etap poszukiwań klucza interpretacyjnego do filozofii Ricoeurowskiej. Punkt wyjścia tych poszukiwań stanowią będą rozważania, w ramach których spróbujemy określić najważniejsze rysy tej filozofii. Wyeksponujemy cztery: filozofia Ricoeurowska jawi się jako: (1) fenomenologiczna, (2) hermeneutyczna, (3) „refleksyjna” oraz (4) alterologiczna. Przyznając, że u podstaw takiego odczytania filozofii Ricoeura tkwi milcząco przyjęte założenie wskazujące, że cechuje ją ciągłość i jednolitość tematyczna, podejmiemy zarazem polemikę z możliwym zarzutem, iż założenie owo przyjmujemy w sposób zbyt dogmatyczny. Spróbujemy mianowicie pokazać, że ciągłość i jednolitość tematyczna tej filozofii dostrzegalna jest zarówno wtedy, gdy rozpatrujemy tę filozofię pod kątem jej „struktury formalnej” („nawarstwiające dopełnianie się” oraz „rezydualność” jako podstawowe wyznaczniki ciągłości oraz jednolitości), jak i wtedy, gdy rozpatrujemy ją bezpośrednio pod kątem jej „zawartości materialnej”. W odniesieniu do „zawartości materialnej”, zwrócimy uwagę, że badacze twórczości Ricoeura są dość zgodni, iż dominuje w niej problematyka w szerokim sensie „antropologiczna”. Nie kwestionując zasadności kwalifikowania filozofii Ricoeurowskiej jako „filozofii antropologicznej”, będziemy jednak bronić tezy, że jeszcze bardziej adekwatne jest kwalifikowanie jej jako „filozofii egzystencjalnej”. Zasugerujemy zarazem, że to właśnie ta teza powinna stać się podstawą wyboru klucza interpretacyjnego do filozofii Ricoeurowskiej. Zwieńczeniem etapu pierwszego naszej „drogi długiej” będzie próba uzasadnienia hipotezy głoszącej, że szczególnie efektywnym kluczem może okazać się, z różnych względów, zagadnienie skończoności egzystencjalnej.

Etap drugi naszej drogi („Część II” rozprawy zatytułowana „Analityka skończoności egzystencjalnej”) wyznaczony zostanie poprzez rozważania dotyczące dwóch kwestii. Pierwsza z nich



dotyczy „cech strukturalnych bycia-w-świecie warunkujących skończoność egzystencjalną”. Wyróżnimy cztery takie cechy: (1) zróżnicowanie bycia-w-świecie, (2) korelację jestestwa ze światem, (3) relację z Innym(i), (4) zróżnicowanie siebie samego. Kolejność, w jakiej omówimy te cechy, jest nieprzypadkowa. Najpierw zajmiemy się zróżnicowaniem bycia-w-świecie, albowiem to ono stanowi podstawowy warunek ontologiczny skończoności egzystencjalnej. Pozostałe cechy przedstawimy w takiej kolejności, która zdaje się odzwierciedlać kolejność, w jakiej odsłaniają się one w fenomenologicznym porządku doświadczenia. Zgodnie z tym porządkiem, doświadczenie siebie samego poprzedzone jest poprzez doświadczenie świata „zamieszkałego” przez Innych. Druga kwestia wyznaczająca ten etap naszej drogi (czyli etap drugi) dotyczy natomiast bezpośrednio możliwości transcendowania otwarcia na świat. Idąc tropem zarysowanym w *L'homme faillible*, zaprezentujemy mianowicie trzy wersje tegoż transcendowania, odpowiadające trzem wyróżnionym przez Ricoeura typom zawężenia otwarcia na świat. Chodzi o zawężenie otwarcia na świat urzeczywistniane w sferze „teoretycznej”, „praktycznej”, a także w sferze uczuciowej.

Trzeci etap naszej drogi („Część III” rozprawy zatytułowana „Skończoność opowiadana”) wyznaczony zostanie z kolei poprzez rozważania dotyczące zależności zachodzącej między skończonością egzystencjalną a narracyjnością. Spróbujemy mianowicie zastanowić się, na ile uzasadnione jest upatrywanie w narracyjności czynnika urzeczywistniającego transcendowanie zawężenia otwarcia na świat, a dokładniej – czynnika urzeczywistniającego transcendowanie „wszelkiego możliwego zawężenia otwarcia na świat”. Namysł nad tą kwestią rozpoczniemy od próby zdefiniowania opowieści. Następnie będziemy starali się ukazać wielowymiarowość źródłowego fenomenu egzystencjalnego, który można określić mianem „bycia wplątanym w opowieść” (czyli mianem „bycia wplątanym w historię”, jak to ujmuje Wilhelm Schapp, do którego nawiązuje późny Ricoeur). Zwrócimy uwagę, że byt egzystujący jest „wplątanym w opowieści” nie tylko w tym znaczeniu, że zastaje róż-

## Wprowadzenie

norakie opowieści formułowane przez Innych, ale również w tym znaczeniu, iż sam potrafi formułować opowieści. Interesować nas będzie zwłaszcza ten szczególny przypadek samodzielnie formułowanej opowieści, który stanowi „opowieść o sobie samym”. Przypadek ów przykuwać będzie naszą uwagę przede wszystkim dlatego, że — jak wynika z analiz Ricoeurowskich — zachodzi dość ścisła współzależność między zdolnością budowania swej tożsamości osobowej na poziomie *ipse* a zdolnością formułowania opowieści o sobie samym. Zdaniem Ricoeura, tylko Ten, kto ma na podorędziu pewnego rodzaju opowieść o sobie samym, jest w stanie złożyć obietnicę, a następnie podejmować wysiłki, by jej dotrzymać (a właśnie „dotrzymywanie obietnicy” to, według Ricoeura, wyznacznik tożsamości *ipse*). Z drugiej natomiast strony jest według Ricoeura tak, że dotrzymywanie obietnic (także tych, które są „obietnicami milczącymi”) stanowi czynnik sprzyjający formułowaniu opowieści o sobie samym. O ile byt egzystujący transcenduje poprzez budowanie swej tożsamości *ipse* tożsamość *idem* (czyli tożsamość „numeryczną”, wyznaczonej przez szeroko rozumiany „charakter”), to dzieje się tak w znacznym stopniu właśnie dlatego, że ma on zdolność tworzenia i przetwarzania opowieści o sobie samym. Skoro jednak, zgodnie z koncepcją Ricoeurowską, budowanie tożsamości *ipse* (potęgowane, a zarazem warunkowane poprzez akt opowiadania o sobie samym) jest aktem transcendowania tożsamości *idem*, a zarazem skoro tożsamość *idem* jest nośnikiem pewnego typu zawężenia otwarcia na świat, to czy należy przyjąć, iż budowanie tożsamości *ipse* jest aktem transcendowania również pozostałych typów zawężenia otwarcia na świat? Inaczej mówiąc, czy budowanie tożsamości *ipse* (powiązane z istoty swej z aktem formułowania opowieści o sobie samym) to akt transcendowania „wszelkiego możliwego zawężenia otwarcia na świat”? Aby odpowiedzieć na to pytanie, spróbujemy rozpatrzyć pod tym kątem różnorakie typy zawężenia otwarcia na świat, inne niż zawężenie otwarcia na świat generowane poprzez tożsamość *idem*. Odpowiedź ta, jak wskażą nasze analizy, powinna brzmieć twierdząco.

Czy przedstawivszy plan drogi, którą pragniemy przebyć, jesteśmy zobowiązani składać jakiegoś rodzaju osobną deklarację dotyczącą „metod”, którymi zamierzamy się posługiwać? Ustosunkowując się do tego pytania, nie powinniśmy zapewne poprzestawać na przywołaniu znanej dość powszechnie, w epoce „po Kartezjuszu”, etymologii terminu „metoda” wskazującej, że postępować metodycznie to właśnie tyle, co podążać „wedle drogi” (*metá hodós*). Jakkolwiek bowiem wypada zgodzić się, że ujawnivszy plan drogi, którą zamierzamy przebyć, zaprezentowaliśmy tym samym, przynajmniej w najbardziej elementarnym sensie, „metodę”, którą chcielibyśmy się posługiwać w niniejszej rozprawie, to jednak należałoby opatrzyć ów plan dodatkowym komentarzem. Przede wszystkim warto podkreślić, że metoda, którą wybieramy w niniejszej rozprawie, nie jest „historyczna”, lecz „problemowa”. Nie jest zatem zasadniczo naszym zamiarem analiza ewolucji poglądów Ricoeura (choć niekiedy wskażemy, jak Ricoeur modyfikuje w pewnych kwestiach swoje stanowisko), lecz próba wydobywania tego, co jego teksty rozpatrywane łącznie, jako „całość synchroniczna”, mówią na temat skończoności egzystencjalnej.

Stawivjąc sobie taki cel, narażamy się na zarzut, że koncepcja skończoności egzystencjalnej formułowana na podstawie danych uzyskanych w ten sposób nie powinna być w istocie uznawana za koncepcję Ricoeurowską, lecz raczej za pewnego rodzaju konstrukt interpretacyjny. Zarzut ów można poszerzyć, twierdząc, iż nie ma w zasadzie czegoś takiego, jak „jednolita, uniwersalna Ricoeurowska koncepcja skończoności egzystencjalnej”, istnieją co najwyżej różne odmiany Ricoeurowskiej koncepcji skończoności egzystencjalnej, reprezentatywne dla prac powstałych w różnych okresach twórczości Ricoeura. Tak więc, mamy np. koncepcję skończoności egzystencjalnej zawartą w *Le volontaire et l'involontaire*, następnie koncepcję skończoności egzystencjalnej zawartą w *L'homme faillible*, później chociażby tę zaprezentowaną w *Le conflit des interprétations*, aż wreszcie koncepcję skończoności egzystencjalnej przedstawioną w *O sobie samym jako innym*. Nie ma uniwersalnej, „synchronicznej” Ricoeurowskiej koncepcji skończoności egzy-

stencjalnej, jest natomiast „jedynie” ewolucja poglądów Ricoeura dotyczących teŝe skończoności.

Zarzut ten jest do pewnego stopnia trafny, jednak nie wystarczy, jak sądzimy, by podważyć zasadność próby prezentacji, na podstawie twórczości Ricoeurowskiej ujętej „synchronicznie”, koncepcji skończoności egzystencjalnej. Przede wszystkim wypada zauważyć, że nawet w tym przypadku, gdybyśmy zdecydowali się zaprezentować koncepcję skończoności egzystencjalnej (zawartą w dziełach Ricoeura), w porządku „historycznym” a nie „problemowym”, to i tak nie mielibyśmy przypuszczalnie szans, by uniknąć tzw. momentu konstrukcyjnego. Ów moment dalby o sobie znać, bądź to jako przyjęte mniej lub bardziej jawnie założenia (których, jak wiadomo, nie sposób uniknąć przystępując do interpretacji jakiegokolwiek twórczości), bądź teŝ może równieŝ jako wieńcząca prezentację konkluzja. Jeżeli zatem faktycznie jest tak, iż podejmując się interpretacji twórczości Ricoeura, nie mamy możliwości, w żadnym przypadku, wyeliminować „momentu konstrukcyjnego”, to przywołany zarzut znacząco traci swą ostrość. Można co prawda wysunąć kontrargument głoŝący, że „stad, iż moment konstrukcyjny w trakcie odczytywania danej twórczości jest nieuchronny, nie wynika bynajmniej, że kaŝda interpretacja równie rzetelnie zdaje sprawę z tego, co owa twórczość faktycznie obejmuje”, jednak nawet taki kontrargument nie jest chyba na tyle silny, by dało się na jego podstawie przesądzić, iż sformułowany wyŝej zarzut jest rozstrzygający. Być może dość zwrócić uwagę, że niezmiernie trudno byłoby wskazać, gdzie dokładnie przebiega domniemana granica między „tym, co konstrukcyjne w interpretacji”, a „tym, co niekonstrukcyjne w interpretacji”. Dlaczego zarzut, że dana interpretacja ma charakter konstrukcyjny, mielibyśmy uznawać za wiążący, skoro zakres znaczeniowy pojęcia „momentu konstrukcyjnego” nie jest ściśle określony?

Broniąc się przed zarzutem, że koncepcja skończoności egzystencjalnej, sformułowana na podstawie ujętej „synchronicznie” twórczości Ricoeurowskiej, stanowi zaledwie konstrukt interpretacyjny, nie powinniśmy jednak zapewne ograniczać się do eks-

ponowania problematyczności rozróżnienia „konstrukcyjne — niekonstrukcyjne”. Są bowiem powody, by sądzić, że zarysowany sposób obrony obarczony jest, pomimo swych walorów, pewnego rodzaju niedostatkami. Na czym polega ów niedostatek? Chodzi o to, że eksponując problematyczność rozróżnienia „konstrukcyjne — niekonstrukcyjne”, osłabiamy co prawda zarzut głoszący, iż w rozprawie niniejszej „zamiast zaprezentować wypracowaną przez Ricoeura koncepcję skończoności egzystencjalnej, zaprezentujemy (na skutek błędnie wybranej metody) jedynie konstrukt interpretacyjny”, ale jednocześnie w pewnym sensie go sankcjonujemy, podejmujemy bowiem ocenę tej koncepcji zgodnie z kryteriami wskazanymi poprzez ten zarzut. Oto twierdzimy, że trudno jest rozstrzygnąć, w jakim stopniu koncepcja skończoności egzystencjalnej sformułowana na podstawie ujętej „synchronicznie” twórczości Ricoeurowskiej stanowi konstrukt interpretacyjny. Jednak twierząc tak, milcząco akceptujemy *de facto* założenie, iż to właśnie przede wszystkim stopień „konstrukcyjności” tej koncepcji urasta do rangi głównego kryterium jej oceny.

O jakie w takim razie inne kryterium oceny owej koncepcji powinniśmy się upomnieć broniąc się przed wskazanym zarzutem? Kryterium takie to poziom jej mocy aletycznej definiowanej w znaczeniu fenomenologicznym. Powinniśmy zatem upomnieć się o możliwość oceniania tej koncepcji pod kątem przysługującej jej ewentualnie zdolności odsłaniania „rzeczy samych”. Sfera „rzeczy samych” to w interesującym nas przypadku sfera egzystencjalna, a dokładniej sfera egzystencjalna ujmowana *sub specie finitatis*, tak więc wskazany wyżej postulat dotyczy w istocie możliwości oceniania tej koncepcji na podstawie pytania, w jakiej mierze koncepcja owa odsłania tę właśnie sferę. Przywołując tego rodzaju postulat, nie próbujemy rzecz jasna w żaden sposób przesądzać, na ile znaczące są szanse, by koncepcja, nad którą będziemy pracować, mogła pretendować do miana koncepcji nie tyle „sprawozdawczej” (w znaczeniu koncepcji zdającej sprawę z zawartych w dziełach Ricoeura danych na temat skończoności egzystencjalnej), co „fenomenologiczno-aletycznej”. Sugerujemy co najwyżej, że pragniemy dołożyć starań,

by roszczenia takie okazały się w jak największym stopniu zasadne. Chcielibyśmy myśleć nie tyle „o Ricoeurze”, co „wraz z Ricoeurem” (Domenico Jervolino<sup>5</sup>), nie tyle „odkrywać Ricoeura”, co „odkrywać wraz z Ricoeurem”.

Cóż jednak znaczy „myśleć wraz z Ricoeurem” bądź też „odkrywać wraz z Ricoeurem”? Owa współobecność z Ricoeurem na drodze filozoficznych poszukiwań oznacza dla nas po pierwsze to, że kierujemy się w tę stronę, w którą zdaje się kierować sam Ricoeur. Po drugie współobecność taka oznacza to, że kierując się w stronę, która wydaje się ważna z egzystencjalnego punktu widzenia, zwracamy się o wsparcie do Ricoeura. Nie zwracamy się więc ku Ricoeurowi ze względu na niego samego, lecz raczej ze względu na to, ku czemu on się kieruje i ze względu na wsparcie, którego może on, jak sądzimy, udzielić w odkrywaniu tego, co traktujemy jako istotne. Oczekując tego rodzaju wsparcia ze strony Ricoeura w odkrywaniu skończoności egzystencjalnej, warto wszakże zdawać sobie sprawę, że wsparcie to może okazać się tym większe, im bardziej aktywną postawę przyjmujemy w naszych poszukiwaniach. Nie powinniśmy więc chyba dążyć jedynie do tego, by zapoznać się z odsłonami skończoności egzystencjalnej wskazywanymi *explicite* przez Ricoeura, zwłaszcza, iż odsłony te mogą okazać się zbyt fragmentaryczne. Przeciwnie, powinniśmy dążyć również do tego, by naszym udziałem stały się także inne odsłony skończoności egzystencjalnej, takie, na które Ricoeur wskazuje co najwyżej pośrednio, a o ile się da, nawet takie, na które Ricoeur zdaje się wcale nie wskazywać. Jak osiągnąć ten cel?

Spróbujemy zastosować znaną już starożytnym filozofom greckim metodę „erotematyczno-dialektyczną”. Będziemy mianowicie stawiać pytania dotyczące sfery, którą chcielibyśmy poznać, a zarazem podejmować powiązaną, jak najściślej tematycznie z tymi pytaniami analizę argumentów „za i przeciw”. Zgodnie z przyjętym planem niniejszej rozprawy, zakładającym „długą drogę” badania, rozpoczynamy, powtórzmy raz jeszcze, od pytania o sposób interpretacji filozofii Ricoeura.

---

<sup>5</sup> Zob. D. Jervolino, *Ricoeur. Herméneutique et traduction*, Ellipses, Paris 2007, s. 105.