

Jarosław Jakubowski

## Kwestia jednolitości i ciągłości twórczości Paula Ricoeura

**Słowa kluczowe:** *P. Ricoeur, jednolitość, ciągłość, własna inność, mimowolne, rezydium, nawarstwianie*

Czy jest zasadne dopatrywanie się w twórczości Paula Ricoeura jakiegoś rodzaju jednolitości tematycznej oraz ciągłości tematycznej? Filozoficzną nośność tego pytania można by zapewne kwestionować już w punkcie wyjścia, uznając z góry odpowiedź przeczącą za przesądzoną. Nieprzypadkowo zwykło się wyróżniać kilka etapów twórczości Ricoeura, takich jak etap „egzystencjalny” (pierwsze dwie książki – dotyczące filozofii K. Jaspersa oraz G. Marcela), etap „fenomenologii ejdetycznej” (I tom *Philosophie de la volonté* oraz rozmaite artykuły, które potem znalazły się w tomie *A l'école de la phénoménologie*) i szeroko rozumiany „etap hermeneutyczny”, w ramach którego temat przewodni stanowiła najpierw kwestia symboli (drugi tom *Philosophie de la volonté*, a zwłaszcza jego druga część, oraz *O interpretacji. Esej o Freudzie* i *Le conflit des interprétations*), później kwestia tekstualności (*La métaphore vive, Du texte à l'action*), następnie kwestia narracyjności i czasowości (*Czas i opowieść*), a wreszcie kwestia tożsamości osobowej rozpatrywanej pod kątem alterologicznym i narratystycznym (*O sobie samym jako innym*). Podejmując ten ostatni temat, Ricoeur wkracza, jak wiadomo, w końcowy okres swej twórczości, kiedy to krystalizuje się projekt „hermeneutyki siebie samego”. W kolejnych latach tego okresu Ricoeur wzbogaca ów projekt poprzez analizy dotyczące kwestii rozpoznania (*Drogi rozpoznania*), a także dziejowości, pamięci oraz zapomnienia (*Pamięć, historia, zapomnienie*). Odnotować również wypada, iż w okresie tym Ricoeur poświęca szczególnie dużo uwagi zagad-

nieniom z zakresu filozofii społecznej oraz politycznej (*Lecture 1. Autour du politique, L'idéologie et l'utopie, Le juste*).

Już sama wielość wątków podejmowanych w poszczególnych, wyróżnionych powyżej etapach twórczości Ricoeura zdaje się wskazywać, że przypisywanie tej twórczości jednolitości tematycznej oraz ciągłości tematycznej jest nietrafne. Przeciwno tezie, że twórczość tę cechuje jednolitość oraz ciągłość, przemawia zresztą, jak się wydaje, nie tylko wielość podejmowanych przez Ricoeura wątków tematycznych, ale również (a może przede wszystkim) wielość stosowanych przezeń metod filozoficznych. Czyż nie jest tak, że gdy Ricoeur wskazuje fenomenologię, hermeneutykę oraz „filozofię refleksyjną” jako trzy najbliższe mu nurty filozoficzne (Ricoeur 1998: 10–11), to składa wówczas *de facto* deklarację akceptacji pewnego rodzaju pluralizmu metodologicznego? Ricoeur akceptuje pluralizm metodologiczny nie tylko zresztą w tym sensie, że posługuje się w swych dziełach technikami fenomenologicznymi, hermeneutycznymi bądź też „refleksyjnymi” (notabene Ricoeur stosuje niekiedy kombinację różnych technik), praktykowany przezeń pluralizm metodologiczny ujawnia się również na poziomie szczegółowym, chociażby już na poziomie samej hermeneutyki tekstu. Aby odczytywać tekst w sposób zadowalający z filozoficznego punktu widzenia, należy przecież, jak uczy Ricoeur, krzyżować rozmaite techniki interpretacyjne, na przykład strukturalistyczne, neomarksowskie (Szkola Frankfurcka, J. Habermas), psychoanalityczne, filologiczne, i korzystając z tych różnorodnych technik, przeplatać na różnych poziomach lektury tekstu „rozumienie” oraz „wyjaśnianie” (Ricoeur 1989: 156–179).

Problematyczność tezy zakładającej jednolitość oraz ciągłość twórczości Ricoeura pogłębia również, jak się wydaje, fakt, że język poszczególnych dzieł składających się na tę twórczość częstokroć dość znacząco różni się od siebie. Owo zróżnicowanie języka, a dokładniej zróżnicowanie siatki pojęciowej, którą Ricoeur się posługuje, wynika zapewne stąd, że zwykł on prezentować swoje stanowisko podejmując dyskusję z innymi autorami. Jak określa to metaforycznie Michel Philibert, Ricoeur jest takim typem myśliciela, który „udając się w odwiedziny do innych myślicieli”, właściwie zawsze ma kogoś, kto mu towarzyszy (Philibert 1976: 10). Kiedy jednak dochodzi już do odwiedzin i wywiązuje się dialog – dopowiedzmy, rozwijając metaforę autorstwa Philiberta – Ricoeur gotów jest prowadzić go w języku swych rozmówców; dlatego też czytając kolejne teksty Ricoeura można odnieść wrażenie, iż mówi on nie tyle „własnym głosem”, co „głosem Innych”, na przykład głosem „Platońskim”, „Arystotelesowskim”, „Kantowskim”, „Husserlowskim”, „Freudowskim”, „Heideggerowskim”, „Lévinasowskim”. Jakkolwiek możliwość takiej prezentacji treści wyrażanych poprzez te różnorakie głosy, by treści te zyskały jednolitą formę wyrazu, pozostaje mimo wszystko otwarta, to jednak trudno zaprzeczyć, że wskazana wyżej „polifonia” charakteryzująca twórczość

Ricoeurowską nie jest bynajmniej argumentem potwierdzającym jednolitość i ciągłość teje twórczości.

Tak więc skoro dysponujemy co najmniej trzema ważkimi argumentami wskazującymi brak ciągłości oraz jednolitości tematycznej twórczości Ricoeura (po pierwsze: wielość, a zarazem różnorodność podejmowanych przez Ricoeura wątków tematycznych, po drugie wielość i różnorodność typów uprawianej przezeń filozofii, a w szczególności stosowanych metod i technik filozofii, po trzecie wreszcie niejednolitość języka, którym Ricoeur się posługuje), to czy istnieje jakakolwiek szansa, by doszukać się w tej twórczości, pomimo wszystko, jakiegoś rodzaju ciągłości i jednolitości?

Obrona tezy o ciągłości jest o tyle trudna, że jak wskazuje sam Ricoeur, a także jego komentatorzy zajmujący się tą kwestią, poszczególne jego dzieła są autonomiczne w tym znaczeniu, iż każde z nich odpowiada na inne, konkretne pytanie, stanowiąc zamkniętą całość (Ricoeur 2003b: 113–114; zob. też Bouchindhomme, Rochlitz 1990: 17–18). Tak więc, aby dowieść ciągłości twórczego dorobku Ricoeura, nie pojmowanej jako zwykłe następstwo w czasie, trzeba pokazać jakiegoś rodzaju prawidłowość, zasadę, na tyle efektywną, aby mogła skupić w jedną całość owe różnorodne elementy, jakimi są poszczególne jego prace. Warto nadmienić, że sam Ricoeur, komentując swe dzieła, nie jest skłonny poszukiwać ciągłości swej twórczości, a raczej przeciwnie, akcentuje jej nieciągłość (por. np. Revault d'Allonnes 2006: 272). Z drugiej jednak strony, komentatorzy starają się w przeważającej mierze akcentować ciągłość. Domenico Jervolino, jeden z bardziej znanych współczesnych badaczy filozofii Ricoeura, mówi wręcz o „sporze” zachodzącym między autorem a komentatorami w tej kwestii (Jervolino 2007: 8). Jakie argumenty wysuwają komentatorzy? Za reprezentatywny można chyba uznać argument Derczansky'ego głoszący, że jakkolwiek każdą spośród prac Ricoeura cechuje „samowystarczalność”, to jednak cała jego twórczość jest w pewien sposób ukierunkowana. Zgodnie z sugestią Derczansky'ego, każde kolejne dzieło „od *Philosophie de la volonté* do *Soi-même comme un autre*” (Derczansky 1994: 103) nie unieważnia osiągnięć (nie podważa też) dzieła poprzedniego i w tym znaczeniu stanowi świadectwo wierności „początkowo przyjętym założeniom” (tamże). Tym samym, podejmując trop wskazany przez Derczansky'ego, można by mówić o specyficznym nawarstwianiu się twórczości Ricoeura, charakteryzującym się tym, że kolejne warstwy (czyli kolejne teksty Ricoeura) nie są przypadkowe, albowiem dopełniają tematycznie warstwy starsze, bardziej głębinyowe. O ile zatem, rozpatrywane pojedynczo, poszczególne prace Ricoeura mogą wydawać się całkowicie odrębnymi od innych prac elementami, o tyle rozpatrywane łącznie, zwłaszcza retrospektywnie, odsłaniają pewien porządek, niczym puzzle będące fragmentami jednolitego obrazu (Févre 2003: 25). Jeżeli tak, to twórczość Ricoeura jest ciągła, przynajmniej w tym sensie,

iż jest spójna (por. Lowe 1981: 387–389; a także Mongin 1998: 29). Notabene, być może właśnie teza wskazująca, że ciągłość twórczości Ricoeura przejawia się w jej spójności, mogłaby stanowić rozwiązanie niwelujące w znacznym stopniu „spór” między autorem a komentatorami wskazywany przez Jervolino. Ricoeur przyznaje bowiem w jednym z komentarzy, że jakkolwiek odrzuca w pracy filozoficznej „formę totalizującego systemu”, to jednak stara się respektować zasadę porządku i systematyczności (Ricoeur 2003b: 41). Tak więc wygłaszanych przez Ricoeura opinii, w których kwestionuje on ciągłość swej twórczości, nie należy chyba rozumieć w taki sposób, iż kwestionuje on zarazem jej uporządkowany, spójny charakter.

Inny argument niwelujący „spór” między Ricoerem a komentatorami wysuwa Jervolino zauważając, że francuski myśliciel po każdej deklaracji głoszącej nieciągłość swej twórczości „zabiera się do refleksji nad elementami ciągłości zaproponowanymi przez jego interpretatorów” (Jervolino 2007: 8). Jervolino przytacza zarazem takie wypowiedzi Ricoeura, z których wynika, że autor *Philosophie de la volonté* odnosząc się do opinii komentatorów jest gotów „korygować” swoje przeświadczenie dotyczące własnej twórczości i rozważać „co jego własne teksty mówią jako całość” (Jervolino 2007: 7–8). Pamiętając, iż ważniejsze od tego, co Ricoeur sądzi o swych dziełach, jest to, co jest w nich faktycznie zawarte, zwróćmy uwagę na jeszcze jedną kwestię. Ricoeur, opisując mianowicie sposób powstawania kolejnych swych dzieł wskazuje, że bezpośrednią inspiracją do napisania danego dzieła jest jakiegoś rodzaju „pozostałość” (*résidu*) zawarta w dziele poprzednim (Bouchindhomme, Rochlitz 1990: 18; zob. też Jervolino 2007: 8). Owa pozostałość, rezyduum, to zwykle wątek tematyczny, który został co prawda w poprzednim dziele zarysowany, lecz odgrywał w nim rolę jedynie marginalną. Tak więc kolejne dzieło to próba rozwinięcia tego, co pozostało niedopowiedziane, czyli próba jak gdyby zadośćuczynienia w stosunku do owego rezyduum. Czy owa „psychologiczna” teza Ricoeura, dotycząca motywacji autorskiej, znajduje faktycznie potwierdzenie w treści jego dzieł? Precyzyjna odpowiedź na to pytanie wymagałaby dogłębnej analizy pod tym kątem właściwie wszystkich dzieł Ricoeura, niemniej jednak dość przywołać zaledwie kilka przykładów, by uprawdopodobnić znacząco przypuszczenie, że odpowiedź można uznać za twierdzącą.

Oto na przykład istnieje dość ściśle powiązanie, rozpatrywane pod kątem „rezyduum”, między pierwszym i drugim tomem *Philosophie de la volonté*, pomimo bardzo dużej odmienności treściowej i metodologicznej obu tych dzieł. O ile bowiem we *Wstępie* do tomu pierwszego jest mowa o tym, że kwestia winy nie będzie rozpatrywana w dziele (którego cel autorski to fenomenologiczny opis ejdetyki woli) i zostanie „wzięta w nawias” (Ricoeur 1988a: 23–31), o tyle tom drugi zaczyna się od deklaracji autorskiej, że ów nawias dotyczący kwestii winy zostaje właśnie zdjęty (Ricoeur 1988b: 9). Oczywiście jest rów-

nież, iż istnieje powiązanie „rezydujące” (choć nie tylko takie) między drugim tomem *Philosophie de la volonté* a wydanym pięć lat później (1965) dziełem *O interpretacji. Esej o Freudzie*. Chodzi przede wszystkim o wyeksponowane w ostatnim rozdziale drugiego tomu *Philosophie de la volonté* (zatytułowanym „Kółko mitów”) pytanie o możliwość uprawiania „takiej filozofii, która karmiłaby się symbolami, a mimo to pozostała w pełni racjonalna” (Ricoeur 1986: 327, por. też 7–8), czyli filozofii, dla której drogowskaz stanowiłaby formuła „symbol daje do myślenia” (Ricoeur 1986: 328–337). Ów namysł nad taką możliwością, czyli namysł nad hermeneutyczną filozofią symbolu, zostanie podjęty przez Ricoeura w sposób metodyczny w rozdziale trzecim książki pierwszej dzieła *O interpretacji. Esej o Freudzie* zatytułowanym „Metoda hermeneutyczna a filozofia refleksyjna” (Ricoeur 2008b: 43–58). Jasne jest również, iż zachodzi wyrazisty związek tematyczny między dziełem *O interpretacji. Esej o Freudzie* a kolejną pracą Ricoeura, zatytułowaną *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique* (1969). Świadczy o tym w szczególności tytuł rozdziału drugiego *Le conflit des interprétations* brzmiący „Herméneutique et psychanalyse” (Ricoeur 1969: 101–207). Niewątpliwie istnieje związek tematyczny także między *Le conflit des interprétations* a kolejną pracą Ricoeura pod tytułem *Métaphore vive* (1975). Świadectwem tego związku są przede wszystkim uwagi na temat metafory zawarte w artykułach stanowiących część *Le conflit des interprétations*, zatytułowanych *La structure, le mot, l'événement* (wyd. polskie zob. Ricoeur 1985: 296–313) oraz *Le problème du double-sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique* (Ricoeur 1969: 64–79). Nie sposób też zakwestionować związku tematycznego zachodzącego między *Métaphore vive* a trzytomowym dziełem *Czas i opowieść* (1983–1985). W pierwszym tomie *Czasu i opowieści* Ricoeur nawiązuje mianowicie wprost do analiz zaprezentowanych w *Métaphore vive*. Francuski myśliciel stwierdza, że opowieść, podobnie jak metafora, zwraca się ku rzeczywistości nie w ten sposób, iż stanowi jej literalny opis (poziom takiego literalnego opisu, czyli poziom odniesienia „pierwszego stopnia”, zostaje niejako „zawieszony”), lecz w taki sposób, że odsłania jej rysy nieuchwytnie na poziomie literalnego opisu. Jest to tak zwane odniesienie „drugiego stopnia” – metafora urzeczywistnia je dzięki temu, że stanowi „innovację semantyczną”, a opowieść dzięki temu, że wskazuje możliwości działania i doznawania (Ricoeur 2008a: 9–11, 114–121; a także Ricoeur 1989: 240–241). *Métaphore vive* oraz *Czas i opowieść* to, jak deklaruje Ricoeur, „dwie bliźniacze prace” (Ricoeur 2008a: 9). Co się tyczy związku między *Czasem i opowieścią* oraz *O sobie samym jako innym*, łącznikiem jest koncepcja tożsamości narracyjnej, wprowadzona pod koniec trzeciego tomu *Czasu i opowieści* i przywoływana wielokrotnie w *O sobie samym jako innym* (Ricoeur 2003a: 188–279). Przechodząc do kolejnego dzieła, pod tytułem *Pamięć, historia, zapomnienie* (2000), jego związek z *O sobie samym jako*

*innym* polega na ciągłości nie tyle „rezydualnej”, ile raczej nawarstwiającej się, dopełniającej. *Pamięć, historia, zapomnienie* zaprojektowane zostało bowiem przede wszystkim jako „wypełnienie luki” (Ricoeur 2006: 7) w stosunku do rozważań zaprezentowanych w *Czasie i opowieści* oraz w *O sobie samym jako innym*. O ile bowiem w dziełach tych wyeksponowana została „kwestia doświadczenia czasu” oraz „funkcjonowanie narracji” (Ricoeur 2006: 7), o tyle *Pamięć, historia, zapomnienie* uzupełnia owe kwestie o spokrewnione z nimi tematycznie zagadnienia wskazane w jego tytule. Odnośnie z kolei związku między *Pamięcią, historią, zapomnieniem* a następnym, ostatnim znaczącym dziełem Ricoeurowskim, zatytułowanym *Drogi rozpoznania* (2004), rolę rezydium wyznaczającego ciągłość między obydwu dziełami odgrywają uwagi na temat fenomenu rozpoznania, zawarte w zakończeniu pierwszego z nich. Kwintesencją tych uwag jest formuła głosząca, że „każdy akt pamięci streszcza się w rozpoznaniu” (Ricoeur 2006: 654). W *Drogach rozpoznania* z kolei przywołane są kategorie odgrywające mniej lub bardziej istotną rolę w *Pamięci, historii, zapomnieniu*, takie jak „pamięć” (Ricoeur 2004: 100–114), „dar” (Ricoeur 2004: 228–249) czy „obietnica” (Ricoeur 2004: 119–128). Relacja między *Drogami rozpoznania* a *Historią, pamięcią, zapomnieniem* nie różni się zatem zasadniczo od relacji zachodzącej między poszczególnymi wcześniejszymi dziełami Ricoeura, podobnie bowiem jak tamte relacje, polega ona na ścisłej współzależności tematycznej, wyznaczonej w szczególności poprzez „zasadę rezydium”.

Przytoczone wyżej przykłady, dotyczące relacji między kolejnymi dziełami Ricoeura, zdają się w sposób wystarczający potwierdzać przypuszczenie, iż jego twórczość rzeczywiście podlega „zasadzie rezydium”. Tym samym teza głosząca, że twórczość Ricoeura jest ciągła tematycznie, zyskuje drugi ważny argument. O ile pierwszy z nich wskazywał, że twórczość Ricoeura jest ciągła w tym sensie, iż się „nawarstwia” (w znaczeniu dopełniania poprzez „pasujące”, a nie „przypadkowe” warstwy), o tyle drugi argument wskazuje, że jest ona ciągła również w sensie „rezydualnym”.

Jak ocenić konstatację wskazującą, że twórczość Ricoeurowską cechuje jednolitość i ciągłość „nawarstwiająco-rezydualna”? Konstatacja ta jest zapewne znacząca, ale raczej nie w takim stopniu, by można było ją uznać za zadowalające zwieńczenie analizy tytułowego zagadnienia. Chodzi o to, że zarówno ciągłość, jak i jednolitość twórczości Ricoeurowskiej zidentyfikowane zostały w oparciu o kryteria wyłącznie czysto formalne. Jednakże konstatacja ta mówi doprawdy niewiele o tym, jaki jest w istocie temat przewodni całej tej twórczości. Jakkolwiek bowiem przytaczane wyżej przykłady dotyczące zależności pomiędzy poszczególnymi dziełami Ricoeura byłyby instruktywne, to przecież przykłady te nie wystarczają chyba, by rozwiązać wrażenie, że jego twórczość nie ma wyrazistego jądra tematycznego?



Zarzut ten niekoniecznie musi być wiążący. Jeśli mianowicie kolejne dzieła dopełniają się tematycznie, to wynika stąd wszakże, że dzieła powstałe najwcześniej, czyli najstarsze warstwy twórczości Ricoeura, ustanawiają pewien kierunek, wyznaczający jej jednolitość tematyczną nie tylko na poziomie czysto formalnym, ale również „materialnym”. Jakich zatem informacji na temat obranego kierunku całej twórczości Ricoeura dostarczają nam pierwsze jego prace – *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (napisana wraz z Mikelem Dufrenne'em), *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, a przede wszystkim pierwszy tom *Philosophie de la volonté*? Najogólniej rzecz ujmując, można by chyba powiedzieć, iż Ricoeur podejmuje w tych dziełach szeroko rozumianą filozofię egzystencjalną. Co się tyczy pierwszych dwu dzieł, czyli poświęconych Marcelowi oraz Jaspersowi, a zatem myślicielom zajmującym czołową pozycję w nurcie filozofii egzystencjalnej, warto nadmienić, że Ricoeur, dając do zrozumienia, iż „decydujący wstrząs filozoficzny” wywołała w nim filozofia Marcelowska (Ricoeur 1947: 13), deklaruje zarazem „aktywną sympatię” w stosunku do filozofii Jaspersowskiej (Ricoeur, Dufrenne 1947: 15). Co się tyczy z kolei pierwszego tomu *Philosophie de la volonté*, a zatem pierwszego w pełni oryginalnego dzieła filozoficznego Ricoeura, to nie sposób zakwestionować, iż prezentuje on koncepcję, którą można by określić mianem „fenomenologii egzystencjalnej”. Czy jest jednak uprawnione twierdzić, że Ricoeur podtrzymuje projekt pewnego typu filozofii egzystencjalnej również w kolejnych swych dziełach? Otóż wydaje się, iż nie ma zasadniczych przeciwwskazań merytorycznych, by odpowiedzieć na to pytanie twierdząco.

Przede wszystkim wypada podkreślić, że Ricoeur, właściwie przez cały okres swojej twórczości, wysuwa na plan pierwszy kwestię działania oraz doznawania (por. Michel 2006). Ma to miejsce między innymi wówczas, gdy podejmuje on namysł nad takimi zagadnieniami, jak „fenomen woli” („dopóki nie ma mych czynów, dopóty nie ma mego chcenia”, por. Ricoeur 1988a: 188), „tekstualność” (tytuł *Du texte à l'action* może tu służyć za przesłanie), „narracyjność” (współzależność między zdolnością mówienia a zdolnością do działania, opowiadać coś komuś to wchodzić z kimś w interakcję), „tożsamość osobowa” (tożsamość *ipse* jako dotrzymywanie obietnicy), „pamięć i zapomnienie” (wybaczenie, obiecywanie, fortunne/niefortunne zapomnianie oraz fortunne/niefortunne pamiętanie). Po za tym warto przypomnieć, że ontologia, ku której skłania się Ricoeur, to „ontologia aktu” (Ricoeur 2003a: 5008; por. też Bouchindhomme, Rochlitz 1990: 30).

Dlaczego jednak przytoczone wyżej dane, wskazujące, że kwestia działania i doznawania stanowi centralny wątek filozofii Ricoeurowskiej, miałyby zarazem wskazywać, iż filozofia ta ma charakter egzystencjalny? Odpowiedź brzmi: dlatego, że zgodnie z koncepcją Ricoeurowską, tym, kto działa oraz doznaje, jest „byt egzystujący” (Ricoeur 1985: 190), czyli byt, który cechuje zdolność odnoszenia

się nie tylko do bycia jako takiego, ale w szczególności również do swego własnego bycia. Byt działający (i doznający) to według Ricoeura byt egzystujący, i na odwrót – byt egzystujący to byt z definicji działający oraz doznający.

Aby wzmocnić tezę, że filozofia Ricoeura ma charakter egzystencjalny, można by również zwrócić uwagę na ścisłą paralelę tematyczną zachodzącą między pierwszym tomem *Philosophie de la volonté*, stanowiącym najbardziej reprezentatywne dzieło wczesnego okresu twórczości Ricoeura, a pracą *O sobie samym jako innym*, stanowiącą najbardziej reprezentatywne dzieło okresu późnego. Jak zauważa mianowicie w swej monografii zatytułowanej *Paul Ricoeur. Attestation du soi* Bernard Ilunga Kayombo, kategoria „mimowolnego” (*l'involontaire*) odgrywająca centralną rolę w pierwszym tomie *Philosophie de la volonté* (wskazuje na to zresztą podtytuł tej pracy: *Le volontaire et l'involontaire*), jest bardzo zbliżona znaczeniowo do kategorii „inności”, kluczowej w pracy *O sobie samym jako innym* (w przypadku tej pracy tytuł również jest znamieny). Zdaniem Ilungi Kayombo „różnica między *Le volontaire et l'involontaire* i *O sobie samym jako innym* dotyczy raczej słów niż sensu” (Ilunga Kayombo 2004: 23). Spostrzeżenie poczynione przez Ilungę Kayombo jest, jak się zdaje, istotne o tyle, że potwierdza ono nie tylko to, iż dwa kluczowe dzieła Ricoeura są zabarwione egzystencjalnie (nie ulega bowiem wątpliwości, że problematyka, którą wyrażają takie pojęcia jak „mimowolne” bądź też „własna inność”, mieści się bardzo ściśle w ramach problematyki egzystencjalnej), ale również to, iż twórczość Ricoeurowska, rozpatrywana pod kątem tematycznym, ma charakter układu klamrowego.

Nie jest zatem w szczególności tak (jak mogło się wydawać w okresie, zanim została opublikowana praca *O sobie samym jako innym*), że ewolucja tematyczna twórczości Ricoeura przebiega w ten sposób, iż Ricoeur odchodzi coraz bardziej od zainteresowań *stricte* egzystencjalnych w stronę samej tylko „filozofii języka”. Nie należy wszakże zapominać, że jakkolwiek Ricoeur uprawia raz po raz „filozofię języka” i bierze udział w dyskusjach poświęconych tekstualności, to jednak nigdy nie zadowala go ujęcie języka jedynie jako „systemu zamkniętego, w którym znaki odsyłają do znaków, nie czyniąc żadnej wzmianki o rzeczach samych” (Ricoeur 1985: 289). Zamienne jest, że kluczowy bodajże zarzut kierowany przez Ricoeura pod adresem strukturalizmu głosi, iż strukturalizm zatracza odniesienie języka do świata, a także wagę pytania „Kto mówi?” (Ricoeur 1985: 290). Co się tyczy z kolei rozwijanej przez Ricoeura hermeneutyki tekstu literackiego, jej przewodnią idea głosi, jak wiadomo, że „interpretować tekst, to objaśniać ten rodzaj «bycia-w-świecie», jaki się rozpościera przed tekstem” (Ricoeur 1989: 241). Ricoeur podkreśla wielokrotnie, że nieprzekraczalnym horyzontem wszelkiego tekstu literackiego jest wymiar ontologiczny, który Husserl nazywał mianem *Lebenswelt*, a Heidegger „byciem-w-świecie” (Ricoeur 1989: 240–241).



Skoro jednak, jak wynika z powyższych analiz, trafny jest pogląd, że twórczość Ricoeurowską cechuje jednolitość i ciągłość nie tylko w sensie „formalnym” (jednolitość i ciągłość nawarstwiająco-rezydualna), ale również w sensie „materialnym” (silne zabarwienie egzystencjalne), to w jaki sposób odnieść się do przywoływanego w pierwszej części niniejszych rozważań argumentu głoszącego, iż twórczość ta jest niejednolita w tym znaczeniu, że wyznaczają ją różne typy filozofii (fenomenologia, hermeneutyka, filozofia refleksyjna)? Odpowiadając na temat argument, wypada po pierwsze zauważyć, iż Ricoeur nie chce budować ostrego przedziału między fenomenologią a hermeneutyką, zmierza on raczej w całkiem przeciwnym kierunku, stara się mianowicie wypracować projekt „fenomenologii hermeneutycznej” (podstawową wykładnię tego projektu stanowi artykuł Ricoeura zatytułowany *Fenomenologia i hermeneutyka: Wychodząc od Husserla*, zob. Migasiński, Lorenc 2006: 233; ważny jest też artykuł *Egzystencja i hermeneutyka*, zob. Ricoeur 1985: 182–203). Projekt ten zakłada swoisty splot „nieidealistycznej” fenomenologii (czyli fenomenologii odrzucającej Husserlowski idealizm transcendentálny) oraz wywodzącej się od Heideggera „hermeneutyki bycia”. Zgodnie z tym projektem, fenomenologia i hermeneutyka na różne sposoby przenikają się, warunkując siebie wzajemnie. Tak więc wszelkie znamienne dla fenomenologii zwracanie się ku temu, co źródłowe, stanowi już z konieczności pewien sposób bycia tego kogoś, kto dokonuje „zwrotu ku temu, co źródłowe”, czyli *de facto* pewien sposób odnoszenia się tego kogoś do siebie samego (a zatem pewien sposób interpretowania siebie samego), a także do otoczenia. Z kolei w samo odnoszenie się do siebie samego i do otoczenia wkomponowany jest „moment fenomenologiczny”, dający o sobie znać w tej mierze, w jakiej ma miejsce tematyzacja tego, co jest dane (por. Migasiński, Lorenc 2006: 215). Jakkolwiek przedstawione wyżej dane dotyczące Ricoeurowskiego projektu fenomenologii hermeneutycznej są dość szczątkowe, to przecież już na podstawie tych szczątkowych, zaledwie wstępnych danych można wysnuć wnioski, że projekt ów ma bardzo silne zabarwienie egzystencjalne.

Czy jednak trzeci ze wskazanych przez Ricoeura w rozmowie z Changeux typów filozofii, czyli „filozofia refleksyjna”, również ma takie zabarwienie? Niewątpliwie tak: przesłanie egzystencjalne wyraża już wypracowana przez Maine de Birana (czyli myśliciela uchodzącego za jednego z fundatorów „filozofii refleksyjnej”) koncepcja konstytuowania jaźni poprzez wysiłek przeciężania oporu (*Volo, ergo sum*, zob. Ricoeur 2003a: 533–535). Decydującym argumentem jest tu jednak, jak można przypuszczać, treść wskazywanej przez Ricoeura, a inspirowanej filozofią Naberta (czyli czołowego reprezentanta dwudziestowiecznej „filozofii refleksyjnej”) definicji refleksji. Jak pisze Ricoeur, „refleksja jest przyswajaniem sobie naszego wysiłku istnienia i naszego pragnienia bycia poprzez dzieła świadczące o tym wysiłku i pragnieniu” (Rico-

eur 1985: 119, por. też 116). Nie sposób zaprzeczyć, że definicja ta wyraża przesłanie egzystencjalne.

Jeśli zatem przytoczone wyżej argumenty, wskazujące, że twórczość Ricoeurowska, pomimo wielości inspirujących ją nurtów filozoficznych, zachowuje ciągłość i jednolitość (zarówno „formalną”, jak i „materialną”), są przekonujące, to jakie jeszcze kontrargumenty powinniśmy rozważyć? Być może pozostaje już tylko jeden znaczący kontrargument, ten mianowicie, który głosi, iż język, którym posługuje się Ricoeur, jest bardzo niejednolity, wewnątrznie rozbity. Kontrargument ten jest chyba trafny, wydaje się wszakże, iż jego moc nie sięga aż tak daleko, by mógł on stanowić dowód, że prezentacja twórczości Ricoeurowskiej za pomocą jednolitego, spójnego języka nie jest możliwa. To, co stanowi niedostatek języka Ricoeurowskiego, jest wyzwaniem, a zarazem szansą dla komentatorów jego twórczości.

## Bibliografia

- Bouchindhomme Ch., Rochlitz R. (éd.) (1990), „*Temps et récit*” de Paul Ricoeur en débat, Paris: Cerf, tam: *De volonté à l’acte. Un entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira*, s. 17–36.
- Derczansky A. (1994), *L’unité de l’oeuvre de Paul Ricoeur*, w: J.-Ch. Aeschlimann (éd.), *Éthique et responsabilité – Paul Ricoeur*, Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, s. 103–131.
- Févre L. (2003), *Penser avec Ricoeur. Introduction à la pensée et à l’action de Paul Ricoeur*, Lyon: Chronique Social.
- Ilunga Kayombo B. (2004), *Paul Ricoeur. De l’attestation du soi*, Paris: L’Harmattan.
- Jervolino D. (2007), *Ricoeur. Herméneutique et traduction*, Paris: Ellipses.
- Lowe W. (1981), *The coherence of Paul Ricoeur*, „Journal of Religion” 4, s. 384–402.
- Michel J. (2006), *Paul Ricoeur. Une philosophie de l’agir humain*, Paris: Cerf.
- Migasiński J., Lorenc I. (red.) (2006), *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwiniecia*, Warszawa: IFiS PAN.
- Mongin O. (1998), *Ricoeur*, Paris: Éditions du Seuil.
- Philibert M. (1976), *Paul Ricoeur, czyli wolność na miarę nadziei*, przeł. E. Bieńkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz, Warszawa: Pax.
- Ricoeur P. (1947), *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris: Éditions du Temps Présent.
- Ricoeur P. (1969), *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur P. (1985), *Egzystencja i hermenutyka. Rozprawy o metodzie*, przeł. E. Bieńkowska i in., Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

- Ricoeur P. (1986), *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Ricoeur P. (1988a), *Philosophie de la volonté*, t. 1, Paris: Aubier.
- Ricoeur P. (1988b), *Philosophie de la volonté*, t. 2, Paris: Aubier.
- Ricoeur P. (1989), *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, przeł. P. Graff, K. Rosner, Warszawa: PIW.
- Ricoeur P. (1998), *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris: Odile Jacob.
- Ricoeur P. (2003a), *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ricoeur P. (2003b), *Krytyka i przekonanie. Rozmowy z François Azouvim i Mar-kiem de Launay*, przeł. M. Drwięga, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Ricoeur P. (2004), *Drogi rozpoznania*, przeł. J. Margański, Kraków: Znak.
- Ricoeur P. (2006), *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Kraków: Universitas.
- Ricoeur P. (2008a), *Czas i opowieść*, t. 1, przeł. M. Frankiewicz, Kraków: UJ.
- Ricoeur P. (2008b), *O interpretacji. Esej o Freudzie*, przeł. M. Falski, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Ricoeur P., Dufrenne M. (1947), *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris: Éditions du Seuil.
- Revault d'Allonnes M. (2006), *Cet Éros par quoi nous sommes dans l'être*, „Esprit” 3–4, s. 272–285.

## Streszczenie

Jakkolwiek zgodnie z podręcznikowym ujęciem twórczości Paula Ricoeura zwykło się wyróżniać kilka jej dość zasadniczych zwrotów tematycznych, to jednak pytanie o jednolitość i ciągłość tematyczną tej twórczości pozostaje otwarte. Czy nie jest w szczególności tak, iż zachodzi dość wyrazista paralela tematyczna między wczesnym a późnym okresem twórczości Ricoeura? Otóż w obydwu tych okresach na pierwszy plan zdają się być wysuwane zagadnienia ściśle egzystencjalne. Koncepcja „własnej inności”, eksponowana w *O sobie samym jako innym*, pokrewna jest koncepcji „mimowolnego”, eksponowanej w I tomie *Philosophie de la volonté*. Ponadto dość zasadny wydaje się argument wskazujący, że formułowane przez Ricoeura w kolejnych dziełach tezy nie stoją w sprzeczności z wcześniej wypracowanymi przezeń tezami, lecz są niejako na nie nakładane, przez co twórczość Ricoeura „nawarstwia się” w taki sposób, że jej jednolitość zostaje zachowana. Warto wreszcie zwrócić uwagę, że Ricoeur zwykł podejmować w swych kolejnych dziełach wątki obecne już wcześniej marginalnie w innych pracach.