

ANDRZEJ WIERCIŃSKI*

PAULA RICOEURA ANTROPOLOGICZNA
HERMENEUTYKA OSOBY
JAKO *L'HOMME CAPABLE*

Słowa kluczowe: hermeneutyka, antropologia, edukacja, transgresja,
rozumienie jako sposób życia, polifonia rozumienia, kultywacja uczuć,
tożsamość narracyjna

Keywords: hermeneutics, anthropology, education, transgression, understanding
as a mode of life, polyphony of understanding, cultivation of feelings,
narrative identity

*Jeżeli przyjmuję was jakimi jesteście, uczynię was gorszymi;
jeśli jednak potraktuję was jako tych, jakimi możecie się stać,
pomogę wam się przemienić.*
Johann Wolfgang von Goethe

Próba zarysowania hermeneutyki antropologicznej Paula Ricoeura jest częścią większego projektu pod roboczym tytułem „Hermeneutyka edukacji”. Pierwsza część, „Hermeneutyczna edukacja ku rozumieniu: Edukacja siebie i gotowość na ryzyko niepowodzeń”¹, podejmuje analizę Gadamerowskiego

* Andrzej Wierciński – profesor filozofii religii (*außerplanmäßiger Professor*) na Uniwersytecie we Fryburgu Bryzgowijskim. Prezydent-założyciel International Institute for Hermeneutics, napisał kilka książek z zakresu metafizyki, historii filozofii, hermeneutyki, fenomenologii i filozofii religii. Wydaje serię *International Studies in Hermeneutics and Phenomenology* (LIT) oraz internetowe pismo „Analecta Hermeneutica”. E-mail: andrew.wiercinski@gmail.com.

¹ A. Wierciński, *Hermeneutic Education to Understanding: Self-Education and the Willingness to Risk Failure*, [w:] P. Fairfield (ed.), *Education, Dialogue, and Hermeneutics*, New York: Continuum 2010, s. 107–123.

rozumienia fenomenu edukacji jako edukacji siebie i jej implikacji dla doświadczenia edukacji. Na Międzynarodowym Sympozjum „Reading Ricoeur Once Again: Hermeneutics and Practical Philosophy” w Lizbonie w 2010 roku analizowałem wkład Ricoeura w hermeneutykę edukacji: „Uzdrowiająca podróż w kierunku siebie samego: Paula Ricoeura narracyjny przewrót w hermeneutyce edukacji”². Niniejsze uwagi dotyczą przede wszystkim Ricoeurowskiego rozumienia człowieka jako *l’homme capable* czy *l’homme agissant*³ w odniesieniu do szeroko rozumianej hermeneutyki edukacji.

Moje hermeneutyczne podejście do filozofii edukacji jest inspirowane przez Martina Heideggera, Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura⁴. Zwracając szczególną uwagę na centralne znaczenie konwersacyjnej wzajemności w procesie edukacji (a nie na struktury edukacyjne), próbuję pokazać, że zadaniem edukacji jest świadomy wysiłek prowadzenia studenta w kierunku mądrości, a także ku wszechstronnemu rozwojowi całej osoby. Kluczowym zadaniem jest formacja jednostki, dokonująca się poprzez promowanie intersubiektywnego rozumienia. Takie podejście znajduje się w opozycji do dominujących współcześnie tendencji przeakcentowujących rolę przekazu informacji naukowej i kumulacji wiedzy. Filozofując w duchu greckiej tradycji antycznej, analizuję krytycznie zagadnienie limitów i barier w edukacji, podkreślając, że związane są one z procesualnym charakterem edukacji. Zwracam też uwagę na granice możliwości edukacyjnych w wymiarze historii efektów i skuteczności edukacji (*Wirkungsgeschichte*).

² A. Wierciński, *A Healing Journey toward Oneself: Paul Ricoeur’s Narrative Turn in the Hermeneutics of Education*, „Ethics-in-Progress Quarterly” 1 (2010).

³ Dla Ricoeura *l’homme capable* i *l’homme agissant* są synonimami. Idea *homo capax* jest niewątpliwie, poprzez wpływ Gabriela Marcela, nawiązaniem do tradycji chrześcijańskiej, w której człowiek jest rozumiany jako *homo capax Dei*: „Inter omnes creaturas visibiles solus homo capax est »suum Creatorem cognoscendi et amandi«”. *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, s. 356, http://www.vatican.va/archive/catechism_It/p1s2c1p6_lt.htm. Interesujące byłoby rozważenie w tym względzie wpływu na Ricoeura tradycji protestanckiej, której wyrazem jest, znana mu dobrze poprzez jego odczytanie w teologii Karla Bartha, formuła *finitum non capax infiniti*.

⁴ Zob. A. Wierciński, *Hermeneutics between Philosophy and Theology: The Imperative to Think the Incommensurable*, Münster: LIT 2010.

Wychodząc z założenia, że to, co najbardziej przydatne, jest jednocześnie najbardziej beużyteczne, pojawia się pytanie, na ile powszechne powołanie do myślenia zmusza nas do transgresji samych siebie i transformacji własnych przekonań. Jeżeli logika pytania i odpowiedzi jest przewodnim fronetycznym modelem dla edukacji, to warto pytać o warunki możliwości (*Bedingung der Möglichkeit*) edukacji dialogicznej. Czy rozumienie edukacji jako edukacji siebie jest jedynie intelektualną ekstrawagancją i balastem na systemie edukacyjnym? Czy raczej jest ono prawdziwym wyrazem hermeneutycznego gestu gościnności wobec Innego (również wobec Innego w nas samych) jako możliwego objawienia tego, co jawi się nam wciąż jeszcze jako skryty wymiar Bycia.

Z natury swojej edukacja dokonuje się, można nawet powiedzieć: wydarza się, w horyzoncie niejednoznaczności. Hermeneutyka nie jest jednakże jałowym popieraniem wieloznaczności, niejasności, nieostrości czy wręcz hołdowaniem zmyłaniu i wprowadzaniu w błąd tylko po to, by celebrować różnorodność. Raczej przypomina nam ona o polifoniczności rozumienia, sytuując ludzkie poszukiwanie sensu w horyzoncie fragmentaryczności i niedokończenia. Uwzględnia przy tym pozorne przeciwieństwa, takie jak spontaniczność i rygor, jednocześnie pamiętając, że najważniejszym elementem w procesie edukacji jest próba rozumienia tego, co dzieje się z nami, niezależnie nawet od naszych zamierzeń czy nawet najbardziej celowego działania⁵.

Hermeneutyka przypomina, że ludzka egzystencja jest w istocie swojej istnieniem rozumiejącym, czyli interpretującym (*existentia interpretativa, homo interpretativus*). Rozumienie siebie dzieje się w konfrontacji z językowym wyrazem, który odkrywa nowe możliwości bycia. Staje się jasne, że rozumienie siebie, mające charakter językowy, jest procesem całościowym. Jest swoistą podróżą w kierunku siebie samego, jak w *Itace* Kawafisa:

Kiedy wyruszasz do Itaki,
niech twa podróż będzie długa,
pełna przygód i odkryć
Lestrygonów, Cyklopów,

⁵ Zob. A. Wierciński, *Hermeneutics and the Indirect Path to Understanding*, [w:] E. Fiała, D. Skórzewski, A. Wierciński (ed.), *The Task of Interpretation: Hermeneutics, Psychoanalysis, and Literary Studies*, Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski 2009, s. 11–44.

gniewnego Posejdona – ich się nie lękaj:
niczego podobnego nie napotkasz na drodze,
tak długo dopóty myśl twa będzie wzniosła,
dopóki rzadkie wzruszenia
przenikać będą ducha twego i ciało.
Lestrygoni, Cyklopi,
gniewny Posejdon – nie spotkasz ich,
chyba że nosisz ich we własnej duszy
i dusza twa ustawia ich przed sobą.

Niech twa podróż będzie długa.
Niech będzie wiele poranków letnich kiedy
z jakąż rozkoszą, jakąż radością
wplyniesz do portu dotąd nieznanego;
zatrzymaj się u fenickich handlarzy
kup tam wyborne towary,
perły i korale, ambrę i heban,
i zmysłowe perfumy różnego rodzaju –
tyle zmysłowych perfum, ile tylko zapragniesz;
odwiedź wiele miast egipskich
zbierając wiedzę od ludzi uczonych.

Noś zawsze Itakę w swej pamięci.
Dotarcie do niej jest twym przeznaczeniem.
Jednak nie śpiesz się w drodze.
Niech ona trwa lata
byś jako starzec dobił do wyspy,
bogaty tym wszystkim, co zyskałeś w drodze,
nie oczekując, że Itaka uczyni cię majątnym.
Wspaniałą podróż darowała ci Itaka.
Bez niej nie wyruszyłybyś w drogę.
Cóż innego miałyby ci dać.

Nawet jeżeli zobaczysz ją ubogą, Itaka nie zawiodła cię.
Skoro stałeś się mądry, bardzo doświadczony,
zrozumiesz dobrze, co te Itaki znaczą⁶.

Itaka jako ojczyzna, dom rodzinny Odysuseusza, była celem jego wędrówki. W kontekście mitu Homera Itaka jest metaforą dotyczącą losu człowieka. Wybierając się w podróż życia, musimy być gotowi na konfrontację włas-

⁶ Tłumaczenie własne.

nych oczekiwań z faktycznością naszego doświadczenia (*die geschichtliche Faktizität der menschlichen Existenz*). Wszystkie nasze zmartwienia, problemy i udręki są produktami naszych własnych niedomagań. Naszym zadaniem jest zrozumienie, że te właśnie niepokoje niesiemy w sobie i to my sami umieszczamy je w centrum naszych egzystencjalnych rozterek. Chodzi też o to, byśmy nauczyli się radzić sobie z tym wszystkim, co unie-możliwia nam poszerzanie naszych horyzontów widzenia i rozumienia nas samych i świata, w którym żyjemy. Edukacja jest drogą, którą wybieramy z nadzieją, że będzie to długa droga, pełna przygód i nowych doświadczeń. Jednocześnie jest to też droga ciągłego ryzyka, że nigdy nie będziemy tak naprawdę u siebie w domu, nawet jeżeli weźmiemy sobie do serca słowa Kawafisa i jego zachętę, że nic nie będzie w stanie zatrzymać nas, dopóki myśl nasza będzie wzniosła. Edukacja staje się modlitwą, natężeniem skupienia, gotowością do zderzenia się z tym wszystkim, co dotyka naszego ducha i naszego ciała. To bardzo ważne w wymiarze edukacyjnym, że proces ten dotyczy człowieka we wszystkich jego egzystencjalnych uwarunkowaniach i odniesieniach.

Nie można pominąć faktu, że również wzniosłe uczucia należą do całości ludzkiego doświadczenia. Edukacja ma potężny wpływ na kultywację naszych uczuć, a także naszego ciała. Również dzięki wielu czarującym perfumom. Jest to istotna edukacja naszych zmysłów. Jak w przypadku malarza, który cierpliwie uczy się widzieć i mieszać kolory z wielkim poświęceniem, przy maksymalnej koncentracji uwagi. Cały człowiek jest w drodze, by doświadczać piękna świata w jego bogactwie i różnorodności. Droga ta pozwala nam odkrywać nas samych i docierać do siebie.

Życie jest ćwiczeniem w utrzymywaniu w pamięci celu drogi. Dążąc do celu, wzbogacamy siebie o to, co zdobywamy w drodze, a nade wszystko o samo doświadczenie drogi. Edukacja zapewnia nam wspaniałą podróż, pełną przygód i niesamowitych wydarzeń. Nie ryzykując, nigdy nie wyruszylibyśmy w drogę. U celu możemy powiedzieć, że nie potrzebujemy niczego więcej. Nabyliśmy doświadczeń i wzrosliśmy w mądrości. Jedynym prawdziwym niepowodzeniem w edukacji może być odrzucenie tego, co życie ma do zaoferowania.

Nasza podróż do Itaki jest podróżą naszej duszy. Cenny czas, który jest nam dany, mamy po to, byśmy mogli rozważyć, kim jesteśmy, skąd

i dokąd idziemy⁷. Nie jest to jedynie *itinerarium mentis* (Bonawentury), ale *itinerarium totius homini* istoty ludzkiej w całej jej złożoności. Długa droga nie jest przeszkodą w dotarciu do przeznaczenia. Możemy tu przywołać doświadczenie procesji *per viam longam* albo objazdy (*detours*) Ricoeura⁸, które są niezbędne do kultywowania naszej wrażliwości w relacji do wielowymiarowego świata, w którym żyjemy. Jesteśmy nazbyt często zniecierpliwieni w docieraniu do celu, pędząc w drodze, niecierpliwi w oczekiwaniu na realizację zamierzeń. Natomiast cierpliwość pomaga nam wzrastać poprzez doświadczanie się w samym byciu w drodze, ucząc się widzieć inaczej, ćwicząc siebie w rozumieniu, że nic nie musi być zawsze tym, czym jest obecnie, że zawsze może być inaczej. Zadaniem naszym jest uczyć się powoli, przygotowując się na spotkanie z twarzą Innego. Przypomina nam o tym funkcja drzwi w architekturze, w katedrach i kościołach, w tabernakulach. Powolna podróż uczyni nas bogatymi. Drzwi zmuszają gościa do zatrzymania się, a tym samym zapraszają do refleksji. Zatrzymując się, czekając, wycofując się, mamy szansę zastanowić się nad daną chwilą, ocenić naszą sytuację. Oczekiwanie na pojawienie się lub brak kogoś lub czegoś po drugiej stronie drzwi uczy nas umiejętności zderzenia się z tym, co oczekiwane lub niespodziewane w naszym życiu. Jest to wezwanie do wrażliwości wobec tego, co nowe, nad czym nie mamy całkowitej kontroli. Do tego, to, co spotkamy za drzwiami, rozjaśnia niektóre aspekty życia, które wcześniej były nam niedostępne, albo pozwala dostrzec je w innym świetle. Ten proces interpretacyjny znany jest w hermeneutyce Ricoeura jako dystancjacja (*distanciation*)⁹. Dzięki niej możemy zyskać dystans do naszego bezpośredniego zadania, co czasami oznacza szansę uzyskania pełniejszego obrazu całości, zyskania czasu na przygotowanie siebie na spotkanie gospo-

⁷ Jest to nawiązanie do chyba najbardziej znanego obrazu Paula Gauguina *Skąd jesteście? Kim jesteśmy? Dokąd idziemy?* Malując ten obraz w Tahiti w 1897 r., Gauguin napisał drukowanymi literami w lewym górnym rogu, nie stosując żadnych znaków interpunkcyjnych: *D'ou Venons Nous Que Sommes Nous Ou Allons Nous*.

⁸ W przypadku Ricoeura jego model „objazdów i powrotów” (*detour and return*) odzwierciedla Marcela dialektykę pierwotnej i wtórnej refleksji (*primary and secondary reflection*). Zob. B. Blundell, *Paul Ricoeur between Theology and Philosophy: Detour and Return*, Bloomington, Ind.: Indiana University Press 2010.

⁹ Zob. P. Ricoeur, *The Hermeneutical Function of Distanciation*, [w:] J. Thompson (ed.), *Paul Ricoeur: Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press 1982, s. 131–144.

darza domu twarzą w twarz, albo na zebranie myśli wobec niewidzialnej obecności. Jest to droga do zagospodarowania miejsca, które jeszcze nie jest naszym sposobem rozważania tego, co jest nieuchwytnie, projektowania nas samych w wyobrażalne sytuacje w możliwej przyszłości.

W naszej drodze ku nam samym rozpoznajemy znaczenie bycia w drodze, poruszania się bez nadmiernej fiksacji na ostatecznym dotarciu do celu. To dosyć łatwe, by się zmartwić i wprawić w zakłopotanie, porównując własne osiągnięcia z dokonaniem innych i w konsekwencji nie być zdolnym do wzrastania w mądrości. Bezcenne jest natomiast w naszym byciu w drodze uwrażliwienie się na niejednoznaczności w życiu. Sens ludzkiej egzystencji nie wyczerpuje się w napięciu między delektowaniem się albo niedelektowaniem się życiem, ale w byciu *phronimos*, w nadawaniu znaczenia wszelkim poczynaniom. Podróż Odyseusza do Itaki była trudna, pełna niebezpieczeństw i ryzykownych przedsięwzięć. Doświadczył on drogi w wielu różnych aspektach. Będąc nieraz nawet przerażonym, pozostał wierny podróżowaniu (*in statu viatoris*) i doświadczył w całej rozciągłości tego, co niesie życie. Jesteśmy w drodze nie dla zabawy ani dla udrczania się, nawet nie dla przedziwnej mieszanki obu stanów, ale by żyć życiem jako kosztownym darem, czyniąc to, co konieczne, nie pędząc, ale pielęgnując każdy moment (*Augenblick*), rozkoszując się nim. Bycie w drodze staje się formą przeżywanego doświadczenia, radością z faktu, że jesteśmy w drodze i uczestniczymy w misterium życia, które od wewnątrz przenika całą tkaninę życia i cudownie je przemienia. Jest to zaproszenie do doświadczenia pełni życia jako niesamowitej przygody, pełnej odkryć, wiedzy i radości w drodze ku nam samym przez Innego w horyzoncie przeświadczeń, które kształtują nasze życie. Odważna podróż w kierunku rozumienia siebie jest drogą okrężną (*detour*) interpretacji. Istota ludzka jest *existentia hermeneutica*, *existentia interpretativa*. Inny nie jest środkiem do własnego wywyższenia (*un soi élargi, enlarged self*), ale partnerem w fascynującym poszukiwaniu porozumienia z Innym, któremu towarzyszy dynamika zaangażowanego dzielenia się sobą, by tworzyć wspólnotę życia. Wzbogacenie siebie dokonuje się również w zderzeniu z tekstem¹⁰.

¹⁰ Por. P. Ricoeur, *La fonction herméneutique de la distanciation*, [w:] tenże, *Du texte à l'action*, Paris: Editions du Seuil 1986, s. 114; wyd. angielskie: *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II*, trans. K. Blamey, J.B. Thompson, Evanston, Ill.: Northwestern University Press 1991, s. 88–89. Zob. również A. Thomasset, *La théologie morale*

We wstępie do drugiego wydania *Prawdy i metody* Gadamer, za Heideggerem, wynosi rozumienie do sposobu bycia człowieka (*universale Bestimmtheit des Daseins*)¹¹. Mówiąc o swoim hermeneutycznym zamyśle, Gadamer stawia pytanie w sensie Kantowskim o warunki możliwości rozumienia jako takiego (*Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens*). Poprzez takie określenie horyzontu problemu Gadamer pyta o całość ludzkiego doświadczenia świata. Przekracza więc tradycyjną domenę nauk humanistycznych, a jednocześnie nie poddaje się wszechdominującemu dyktatowi nauk eksperymentalnych. To właśnie hermeneutyka daje szansę pytania o człowieka, który jest objawieniem Bycia (*Da-sein*). Pytanie o możliwość rozumienia uprzedza wszelką dalszą refleksję nad metodologicznymi aspektami rozumienia, które w znacznym stopniu stanowiły o doniosłości hermeneutyki jako metodologii interpretacji tekstów tradycji. Gadamer podkreśla, że to właśnie dzięki Heideggerowskiej egzystencjalnej analizie *Dasein* (*die existenziale Analytik des Daseins*) rozumienie nie jest jednym z możliwych zachowań człowieka, ale jest sposobem jego bycia. W tym właśnie upatruje Gadamer geniusz Heideggera, a w rzeczywistości jest to geniusz Gadamera, który podjął tę fenomenalną wykładnię człowieka, dzięki której, jak sam mówił, człowiek jest *existentia hermeneutica*, czyli takim byciem w świecie, którego *differentia specifica* jest interpretacją swojej własnej istoty. Tak też Gadamer rozumie swoją językowo zorientowaną hermeneutykę, która jest w punkcie wyjścia hermeneutyką tekstów tradycji, choć na nich się nie zatrzymuje i obejmuje całość doświadczenia hermeneutycznego człowieka. Chodzi tu o hermeneutyczne rozumienie *Dasein* w horyzoncie skończoności (*Endlichkeit, finitude*), historyczności (*Geschichtlichkeit, historicity*) i czasowości (*Zeitlichkeit, temporality*), które obejmuje całość jego doświadczenia świata jako bycia-w-świecie. Jak powiada Gadamer, nie jest to ani „kaprys, ani nawet opracowanie pojedynczego aspektu, ale natura rzeczy samej w sobie czyni fenomen rozumienia wszechstronnym i uniwersalnym”¹².

comme triple herméneutique, „Revue d'éthique et de théologie morale”, Vol. 242, no. 4 (2006), s. 47–70.

¹¹ H.-G. Gadamer, *GW2: Hermeneutik II, Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register*, Tübingen: Mohr Siebeck 1993, s. 447.

¹² H.-G. Gadamer, *Truth and Method*, trans. J. Weinsheimer, D.G. Marshall, 2nd rev. ed., New York: Continuum 2000, s. xxvii.

W duchu świadomości hermeneutycznej, która proklamuje rozumienie jako sposób bycia (*Verstehen* jako *Seinsweise, mode of being*), rodzi się pytanie o to, kim jest ów „zdolny podmiot” (*capable subject*), który zamieszkuje świat jako *existentia hermeneutica*. Nie chodzi tu o odpowiedź na pytanie, kto (*who*) nim jest poprzez nazwanie podmiotu działania (*acting subject, l’homme agissant*). Pytanie o to, kim jest ten podmiot, może szukać odpowiedzi jedynie określną drogą (*detour*) poprzez odpowiedź na pytanie, co i dlaczego (*what and why*). Dokonuje się to na drodze narracyjnej: uczestnicząc w interpretacji narracji, które tworzą naszą tradycję, budujemy naszą własną narracyjną tożsamość, domagającą się również interpretacji. Rozumienie siebie nie jest nam dane w darze życia ani z nim, ale jest zadaniem na życie. Owo rozumienie może być ofiarowane życiu jako dar dla nas samych. Ricoeur przypomina, że to właśnie z powodu nieuchwytnego charakteru życia jako takiego musimy retrospektywnie je reorganizować. Do tego potrzebujemy narracji opartej na zapożyczeniach z literatury i historii, które jako takie są zawsze jedynie wstępne, prowizoryczne i otwarte na możliwą krytykę¹³.

Tożsamość narracyjna na mocy swej interpretacyjnej natury wzywa *l’homme capable* do stanowczego etycznego zobowiązania (*categorical ethical imperative*) do rozumienia. Założenia interpretacyjne tożsamości narracyjnej obejmują dialektyczne rozumienie identyeczności jako jednocześnie identyeczności (*idem*) i tożsamości (*ipseity*). Ricoeura rozumienie tożsamości zasadniczo różni się od Kartezjańskiej i nie-Kartezjańskiej koncepcji. Tożsamość osoby tworzy się zarówno przez tożsamość *idem*, jak przez tożsamość *ipse*. Zgodnie z klasyczną dystynkcją między *idem* a *ipse*, Ricoeur przyjmuje, że to właśnie tożsamość *idem* nadaje osobie jej czasowo-przestrzenną tożsamość. Natomiast tożsamość *ipse* jest tym, co gwarantuje jej wyjątkową zdolność inicjowania czegoś całkowicie nowego¹⁴.

Decydującym elementem o przynależności podmiotu do dwóch różnych porządków, fizycznego i intencjonalnego, jest świadectwo pochodzące z atestacji (*l’attestation, attestation*), a nie empirycznie weryfikowalny dowód. Atestacja jest formą gwarancji albo pewności (*Gewissheit, certitude*), którą posiada każda osoba jako istniejąca w obydwu porządkach

¹³ P. Ricoeur, *Oneself as Another*, trans. K. Blamey, Chicago: The University of Chicago Press 1992, s. 162.

¹⁴ Tamże, s. 35.

przyczynowości. Gwarancja ta jest raczej zaufaniem i zawierzeniem (*belief, credence, confidence*) niż pewnością. Jest to wiara w siebie i własną zdolność do działania i cierpienia¹⁵. Ten właśnie nieweryfikowalny aspekt atestacji jest istotnym elementem hermeneutycznej antropologii Ricoeura.

Zagadnienie osoby jako *l'homme capable* pociąga za sobą etyczne zaangażowanie w politykę podmiotu jako siebie samego i Innego poprzez proces interpretacyjny tożsamości narracyjnej. W duchu Heideggerowskiego rozumienia troski (*Sorge*) Ricoeur uwydatnia kruchość ludzkiej kondycji (*conditio humana*) i ujmuje działanie osoby jako weryfikację projektów i intencji poprzez umieszczenie ich w relacji do rzeczywistości świata, w którym żyjemy. Aktywność ludzka obejmuje zarówno mówienie, jak i działanie, zwykle codzienne wydarzenia, jak i nadzwyczajne reakcje, narrację, która jest narracyjnym ujęciem życia rozciągniętego w czasie, ale rozumianego jako całość, i wreszcie zdolność do przypisania sobie i innym odpowiedzialności za podejmowane czyny (*imputación, imputation*)¹⁶.

Fenomenologiczna hermeneutyka Ricoeura może być rozumiana jako hermeneutyczna antropologia *l'homme capable*. Jest to świadectwo fundamentalnych zdolności, a jednocześnie podatności osoby (*capacités, vulnérabilités, capabilities, vulnerabilities*). Zdolności, o których mowa, to przede wszystkim mówienie, działanie, narracja, jak też wrażliwość na Innego i podejmowanie odpowiedzialności. Każdej z tych zdolności odpowiada inny wymiar skłonności (*vulnérabilité, vulnerability*). Zdolność mówienia na przykład czyni człowieka podatnym na wprowadzanie w błąd, na mylenie się, na niestosowne mówienie, raniące Innego.

Ricoeura *l'homme capable* to także osoba upadająca, *l'homme faillible*¹⁷. Rozumienie takie wynika z tego, co Ricoeur nazywa *groundless ground*, czyli niewyczerpalnym lub ekscesywnym źródłem. Tym źródłem jest dla niego Bóg. Stąd też punktem wyjścia jest dla Ricoeura pierwotna dobroć człowieka, która w zderzeniu z wewnętrzną skłonnością ku błędnemu postępowaniu (*post lapsum*) wciąż ma szansę spowodować jego wewnętrzną przemianę. Możemy więc mówić o pasji człowieka w kierunku przekraczania

¹⁵ Tamże, s. 21–23.

¹⁶ Zob. P. Ricoeur, *De l'ésprit*, „Rèvue Philosophique de Louvain”, Vol. 92, no. 2 (1994), s. 248.

¹⁷ Por. G. Fiasse (ed.), *Paul Ricoeur: De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris: Presses universitaires de France 2007.

tę, co możliwe. Odkrycie siebie w relacji do tego metafizycznego gruntu pozwala rozpoznać nieograniczone wprost możliwości przeżywania własnej egzystencji z pasją. Ricoeura poetyka woli (*poétique de la volonté*) przypomina nam, że jednym z centralnych zagadnień hermeneutyki filozoficznej jest kwestia rozumienia jako rozumienia siebie. Ricoeur akcentuje fakt, że osoba nigdy nie jest w stanie całościowo poznać siebie bezpośrednio. Odrzuca wszelkie kartezyjańskie roszczenie absolutnej przezroczyistości osoby dla samej siebie. Każda wiedza o sobie nie jest ani niezależną od wiedzy o świecie, ani też „nie ma żadnego rozumienia siebie, które nie dokonuje się poprzez mediację znaków, symboli i tekstów; ostatecznie rozumienie siebie pokrywa się z interpretacją struktur mediacyjnych”¹⁸. Ricoeur podkreśla, że ludzka wolność nie oznacza całkowitej niezależności od naturalnych procesów. Przeciwnie, ludzkie słowa i czyny są zawsze odpowiedzią na głos tradycji. Nigdy nie jesteśmy całkowicie transparentni dla samych siebie. Nie ma więc rozumienia siebie, które nie byłoby niezapśredniczone. Wszelkie rozumienie siebie dokonuje się przez „znaki zbierane w pamięci i wyobraźni poprzez wielkie dziedzictwo literatury”¹⁹. Rozumienie siebie jest nam dostępne w języku i poprzez język i jako takie zawsze jest zadaniem interpretacyjnym. Co jest rzeczywiście istotne, to dostrzeżenie, że konstruktywne użycie języka jest nie tylko osiągnięciem twórczej osoby. Język sam w sobie zawiera bogactwo, które inspiruje językowo wyobraźnię, „produkującą i odtwarzającą sensy poprzez żywotną siłę metaforyczności”²⁰. Stąd też użycie metafory wykracza daleko poza czystą retorykę i pokazuje,

¹⁸ „There is no self-understanding that is not *mediated* by signs, symbols, and texts; in the last resort self-understanding coincides with the interpretation given to these mediating terms”. P. Ricoeur, *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II*, dz. cyt., s. 15.

¹⁹ „The subject, I asserted, does not know itself directly but only through the signs deposited in memory and in the imagination by the great literary traditions”. P. Ricoeur, *Intellectual Autobiography*, [w:] L.E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Chicago: Open Court 1995, s. 16.

²⁰ Ricoeur podkreśla, że to właśnie żywa siła sprawcza metaforyczności (*the living power of metaphoricality*) generuje i regeneruje znaczenie. W rozmowie z Richardem Kearneyem odwołuje się do swoich studiów w *La Metaphore vive (The Rule of the Metaphor)*, w których pokazał, że język ma niesamowitą wewnętrzną potencjalność, pozwalającą na nieustanne odkrywanie nowych rezonansów w grze z samym sobą. To właśnie dlatego mówi o metaforze żywej (*la metaphore vive*), która jest mocą sprawczą języka, poddawanego wielu kreatywnym mutacjom i transformacjom. Zob. R. Kearney, *On Paul Ricoeur: The Owl of Minerva*, Ashgate, Aldershot 2004, s. 127.

że odpowiednio kreatywnie wykorzystany potencjał języka tworzy nowe znaczenia.

Osoba, w swoim najgłębszym wymiarze ma zdolność odpowiedzi Innemu, a szczególnie odpowiedzi dla źródła, które zostało dane jako Słowo/dar dobroci istnienia, i Słowo/wezwanie uwalnia nas od tego, co skrzętnie ukryte było w sercu, mianowicie dobry dar życia rozumiany jako ułomna dobroć. Podczas gdy mamy skłonność upadania, ludzka zdolność jest najpierw i nade wszystko zdolnością słyszenia wezwania, które obdarowuje życie i przyjęcia dobroci z bogactwa ekscesu, daru, a także hojności, która udziela się z bezgranicznego podłoża, które jest nazywane przez wierzącego Bogiem i wzywa człowieka do odpowiedzi w intymności modlitwy²¹.

Osoba jako *l'homme capable* jest także podmiotem akcji, jednostką działającą, *l'homme agissant*. Ricoeura rozumienie osoby jako człowieka w akcji jest usytuowane w horyzoncie zaangażowania i zobowiązania. Zgodnie z Ricoeurowską wykładnią, że zarówno dobrowolne (*volontaire*), jak i niedobrowolne (*involontaire*) wymiary ludzkiej egzystencji składają się na rozumienie człowieka oraz że egzystencjalne zmaganie z konfliktem wynikającym z napięcia między tymi ostatecznie komplementarnymi wymiarami nadaje życiu ludzkiemu jego unikalną tożsamość²², możemy dostrzec przyczynę ludzkiej skłonności do upadku w istotnej dysproporcji między skończonym i nieskończonym wymiarem naszego życia²³. Indywidualna tożsamość osoby jest zawsze w relacji do tożsamości Innego: „Człowiek jest mnogą i kolektywną jednością, w której jedność przeznaczenia i różnice w przeznaczeniach powinny być rozumiane w relacji do siebie”²⁴. Naturalne różnice między ludźmi wyrażają naszą indywidualną wyjątkowość, poprzez

²¹ B. Treanor, H.I. Venema, *How Much More Than the Possible?*, [w:] tenże (ed.), *A Passion for the Possible: Thinking with Paul Ricoeur*, New York: Fordham University Press 2010, s. 10.

²² Por. J.L. Marsh, *Ricoeur's Phenomenology of Freedom as an Answer to Sartre*, [w:] D. Kaplan (ed.), *Reading Ricoeur*, Albany, NY: SUNY Press 2008, s. 13–29.

²³ Por. Ricoeura rozumienie ludzkiej wolności, [w:] *Fallible Man and The Symbolism of Evil*: P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, 2 vols., Paris: Aubier 1960: Vol. 1: *L'Homme faillible*; wyd. angielskie: *Fallible Man*, trans. and intro. W.J. Lowe, New York: Fordham University Press 1986; Vol. 2: *La Symbolique du mal*; wyd. angielskie: *The Symbolism of Evil*, trans. E. Buchanan, New York: Harper and Row 1967.

²⁴ P. Ricoeur, *Fallible Man*, dz. cyt., s. 138.

którą współuczestniczymy w tym, co ludzkie, a jednocześnie podzielamy konieczność szacunku i uznania. Zagadnieniu uznania (*reconnaissance, recognition*), w tym wzajemnego uznania (*reconnaissance réciproque, mutual recognition*), poświęcił Ricoeur swoją ostatnią książkę *Parcours de la reconnaissance*²⁵.

Ricoeur zauważa wyraźną relację między personalną tożsamością narracyjną, ludzkim działaniem i językiem. Zwraca uwagę na szczególną bliskość działania i dyskursu. Działanie ludzkie ma zazwyczaj sens, ponieważ *ktoś czyni coś w konkretnej chwili*. Ale to ludzkie działanie musi być przedmiotem interpretacji. I tak jak z każdą interpretacją, może być ono interpretowane na wiele sposobów. Jasne jest przy tym, że prawomocność interpretacji nie może być empirycznie zweryfikowana. Walidacja interpretacji, jak mówi Ricoeur, „jest argumentatywnie kontrowersyjną dyscypliną, porównywalną do sądowych procedur interpretacji prawnej. Jest to logika niepewności i jakościowego prawdopodobieństwa”²⁶. Ricoeura refleksja o dyskursie i działaniu służy mu do znakomitego rozjaśnienia tajników istoty ludzkiej jako *l’homme capable*. Konflikt interpretacji (*conflict des interpretations*) jednakowo dotyczy interpretacji dyskursu, jak i ludzkiego działania.

W swoim szkicu *Kto jest podmiotem praw?*²⁷ Ricoeur wyodrębnia „kogoś” z zagadnienia podmiotu praw. Celem jego regresywnej analizy jest odkrycie zasadniczych cech, które sprawiają, że podmiot jest w stanie przyjąć szacunek i uznanie, a także kultywować poczucie sprawiedliwości. Kontynuując refleksję z *Soi-même comme un autre*, Ricoeur stawia szereg pytań, np.: kto mówi? kto jest sprawcą czynu?, odsłaniając przy tym trzy zasadnicze cechy *l’homme agissant*: bycie sprawcą (*agency*), narracyjną tożsamość (*narrative identity*) i imputację (*imputation*). Według Ricoeura,

to właśnie dzięki imputacji pojęcie *l’homme capable* zyskuje decydujące znaczenie. Jako godni szacunku i uznania jesteśmy zdolni ocenić jako

²⁵ P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris: Editions Stock 2004; wyd. angielskie: *The Course of Recognition*, trans. D. Pellauer, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2005.

²⁶ P. Ricoeur, *The Model of the Text: Meaningful Action Considered as Text*, [w:] tenże, *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II*, dz. cyt., s. 159.

²⁷ P. Ricoeur, *Who Is the Subject of Rights?*, [w:] tenże, *The Just*, trans. D. Pellauer, Chicago: University of Chicago Press 2000, s. 1–10.

dobrze lub źle, określić jako dopuszczalne lub niedopuszczalne zarówno działania własne, jak i Innych. Podmiot imputacji jest wynikiem aplikacji do agentów akcji predykatów takich jak „dobre” albo „konieczne”. Razem wzięte uznanie i szacunek do siebie określają etyczne i moralne wymiary osoby do tego stopnia, że charakteryzują człowieka jako podmiot etyczno-prawnej imputacji²⁸.

O ile bycie sprawcą (*agency*), narracyjna tożsamość (*narrative identity*) i imputacja (*imputation*) są decydujące dla rozumienia istoty *l'homme capable*, o tyle są one jedynie punktem wyjścia. Ricoeur podkreśla wyraźnie, że antropologia, która zatrzymałaby się na poziomie rozjaśniania tych pojęć, byłaby niepełna. *L'homme agissant* jako prawdziwy podmiot praw wymaga, żeby warunki aktualizacji jego zasadniczych zdolności zostały poważnie wzięte pod uwagę. Oznacza to, że należy ująć również interpersonalne formy inności. W odróżnieniu od koncepcji inności proponowanych przez Lévinsasa, Derridę i innych, Ricoeur poszerza pojęcie inności poprzez włączenie instytucjonalnych form asocjacji (w sensie neutralnej trzeciej partii), która pośredniczy w relacjach interpersonalnych²⁹. To poszerzenie rozumienia inności jest wyrazem fundamentalnego przeświadczenia Ricoeura, że „kto” jako podmiot praw nie może być w pełni zrozumiany bez mediacji socjalnej. Osoba spełnia się jedynie w różnorodnych systemach socjalnych (technicznych, fiskalnych, prawniczych, politycznych, edukacyjnych *etc.*), czyli tam, gdzie ludzie współdziałają ze sobą i gdzie każdy uznaje Innego za pełnoprawny podmiot praw.

Dla Ricoeura triadyczna struktura ja/ty/to jest fundamentem antropologii, która rządzi przejściem od zdolności do aktualizacji, od dowolnych możliwości do zrealizowanych podmiotów, godnych szacunku i uznania. Budując na tych antropologicznych strukturach, Ricoeur próbuje od-tworzyć pełne znaczenie „sprawiedliwości”, które jest zależne od zdolności osoby ludzkiej do przyjęcia odpowiedzialności za swoje czyny. Ricoeura semantyczne analizy słowa sprawiedliwość (*justice*) ukazują utratę tego wymiaru rozumienia, który odnosi się do akceptacji personalnej odpowiedzialności. Jedynie człowiek, który jest w stanie wziąć na siebie odpowiedzialność,

²⁸ Tamże, s. 4.

²⁹ Por. G.-J. van der Heiden, *The Truth (and Untruth) of Language: Heidegger, Ricoeur and Derrida on Disclosure and Displacement*, Pittsburgh, PA: Duquesne University Press 2010.

może być człowiekiem odpowiedzialnym³⁰. Jednakże w kontekście filozoficznym rozumienie odpowiedzialności jest niezwykle zawoalowane, nawet jeżeli jej zakres został na przestrzeni dziejów myśli ludzkiej znacznie rozszerzony. Biorąc pod uwagę ekstremalne sytuacje, możemy powiedzieć, że bezimienna jednostka bez konkretnego oblicza jest odpowiedzialna za wszystko i za wszystkich.

Podsumowując hermeneutyczną antropologię Ricoeura jako filozofię *l'homme capable*, warto jest utrzymać sceptycyzm, że każda filozofia, nauka czy metoda może być skutecznie użyta w celu zaciemnienia istotnych wymiarów osoby. Konieczne jest włączenie różnych dyscyplin do refleksji nad kondycją człowieka, by umożliwić rozjaśnienie nowych i nieznanych dotąd aspektów. Musimy jednocześnie pamiętać, że nawet jeżeli nasze rozumienie będzie się istotnie rozwijało, to zawsze pozostanie ono niepełne, ponieważ jesteśmy istotami skończonymi³¹. Literatura i sztuka wnoszą istotne intuicje wzbogacające rozumienie naszych zdolności i nas samych. Szczególną rolę odgrywa tu narracja, która rozjaśnia rozumienie człowieka jako fundamentalnie historycznej, językowej egzystencji w czasie. To właśnie w podróży ku przyszłości osoba ludzka odkrywa bogactwo swojej egzystencji i w nieustannym trudzie interpretacyjnym stara się docierać do rozumienia siebie samej.

³⁰ Por. D.W. Hall, *Paul Ricoeur and the Poetic Imperative: The Creative Tension between Love and Justice*, Albany, NY: SUNY Press 2007.

³¹ Por. G.B. Madison, *Paul Ricoeur: Philosopher of Being-Human (Zuoren)*, [w:] A. Wierciński (ed.), *Between Suspicion and Sympathy: Paul Ricoeur's Unstable Equilibrium*, Toronto: Hermeneutic Press 2003, s. 481–501. Zob. również jego najnowsze studium hermeneutyczne *On Suffering: Philosophical Reflections on what it Means to be Human*, Hamilton: Les Érables Publishing/McMaster Innovation Press 2009.

PAUL RICOEUR'S ANTHROPOLOGICAL HERMENEUTICS OF A PERSON
AS *L'HOMME CAPABLE*

Summary

Ricoeur's phenomenological hermeneutics can be understood as an anthropological hermeneutics of *l'homme capable*: As the human person I can speak, I can narrate, I can act, and I can feel responsible. The fundamental capabilities/incapabilities of the human person are linked to their corresponding vulnerabilities. As existing and inhabiting the world, the human person is also *l'homme fallible* by virtue of the very nature of being a human being. The fallibility, weakness, and suffering describe the inabilities of the capable person. Ricoeur's anthropology develops as the transition from is the phenomenology of a suffering human being toward the phenomenological hermeneutics of the capable person. Any account of the human person will be always provisional, partial, and incomplete because we are finite human beings.