

ELŻBIETA WOLICKA

**„BYCIE-W-JĘZYKU” JAKO MODUS LUDZKIEGO
DOŚWIADCZENIA
LINGWISTYCZNE ZAŁOŻENIA HERMENEUTYKI
PAULA RICOEURA¹**

Intelektualną¹ tożsamość Paula Ricoeura, należącego do czołówki współczesnej szkoły hermeneutycznej, niełatwo jest scharakteryzować, biorąc pod uwagę obfitość jego spuścizny pisarskiej, szeroki zasięg poruszanej problematyki oraz styl filozofowania, polegający na nieustannym „dialogowaniu” z tradycją i współczesnością, „drogę okrężną” analitycznej procedury, która wypróbowuje różne narzędzia i strategie metodologiczne. To „filozofowanie w drodze” i rozległa erudycja sprawia, że można by go pomówić o kompilatorski eklektyzm i epigonizm, gdyby nie wyrazisty i konsekwentnie rozwijany wątek tematyczny, który tę drogę scala i wyróżnia. Próbował go zarysować sam filozof w swej autobiografii intelektualnej *Réflexion faite* oraz w wywiadzie-rzece, zatytułowanym *La critique et la conviction*, jaki przeprowadzili z nim François Azouvi i Marc de Launay – obydwie pozycje ukazały się drukiem w roku 1995, dziesięć lat przed śmiercią Ricoeura².

Ten motyw przewodni Ricoeurowskiej „drogi myślenia”, można, jak sądzę, w uproszczeniu określić jako tropienie w poziomie głębokim

¹ Poniższy tekst jest nieco przeredagowanym fragmentem przygotowywanej przeze mnie rozprawy na temat Ricoeurowskiej narratologii hermeneutycznej.

² Obydwie też doczekały się przekładu na język polski: P. Ricoeur, *Refleksja dokonana. Autobiografia intelektualna*, przeł. P. Bobowska-Nastarzewska, Wyd. ANTYK, Kęty 2005; tenże, *Krytyka i przekonanie. Rozmowy z François Azouvim i Markiem de Launay*, przeł. M. Drwięga, Wyd. KR, Warszawa 2003.

różnych struktur pośredniczących: znaków, symboli, metafor, tekstów, opowieści, ukryte „siły ontologicznej” (*véhémence ontologique*). To dążenie usprawiedliwia, zdaniem Ricoeura, przejście od filozoficznej lingwistyki – semantyki i fenomenologii wypowiedzi – do ontologii działania i pozwala ukierunkować analizy skupione wokół problematyki języka w stronę doświadczenia „świata” oraz zamieszkującego w nim, działającego i doznającego człowieka. Ontologia pojawia się u Ricoeura niejako „na horyzoncie” owych dociekań, jest „ziemią obiecaną” hermeneutyki, zarówno w jej wersji krytycznej, jak i konstruktywnej. Na pierwszy plan natomiast wysuwa się kwestia językowych zapośredniczeń.

Ideą przewodnią filozofii Ricoeura jest „przekonanie o pierwszeństwie bycia w mówieniu”, a jej pierwszym przedmiotem – zobiektywizowana postać wypowiedzi utrwalonej w piśmie.

Ten nacisk na pisemne zapośredniczenie przekreślił definitywnie ideał Kartezjański i Fichteński, a w części także Husserlowską wiarę w przezroczystość podmiotu dla samego siebie. W tym względzie zarówno subiektywność czytelnika, jak i subiektywność autora mają tę samą władzę nad sensem tekstu. Autonomia semantyczna tekstu jest taka sama odnośnie do czytelnika, jak i odnośnie do autora. Rozumieć siebie dla czytelnika to rozumieć siebie w obliczu tekstu oraz czerpać z niego warunki wyłaniania się siebie innego niż „ja”, które „tworzy” lektura³.

Bezpośredniość kontaktu z rzeczywistością zewnętrzną oraz z samym sobą i innymi musi być zatem – paradoksalnie – „odzyskana” za pośrednictwem refleksji i interpretacji tekstów. Jakie założenia – przed-sądy – legły u podstaw tej kluczowej tezy hermeneutycznej Ricoeura?

Naczelne założenie ufundowane jest na przekonaniu, że wszelkie filozofowanie zakorzenia się w języku, który jest dynamicznym „tworzywem” kultury, oraz w tradycji przekazanej przede wszystkim w postaci świadectw pisanych, a także działań, dzieł, instytucji, systemów normatywnych itd., dających się potraktować na modłę struk-

³ P. Ricoeur, *Refleksja dokonana...*, s. 39.

tur językowych i narracyjnych – tekstów i opowieści. Hermeneutyka jest przedsięwzięciem badawczym ukierunkowanym na wykładnię treści i rozjaśnienie sensu tych rozlicznych zapośredniczeń. Ricoeur zdecydowanie dystansuje się wobec absolutystycznych i systemowych pokus (odcina się zwłaszcza od transcendentalnego idealizmu), rozwija krytyczny dialog z tradycją filozoficzną i dobiera sobie sojuszników spośród tych myślicieli, którzy opowiadali się za hipotetycznym i „zapytującym” (aporetycznym) trybem postępowania badawczego. Jego orientacja egzystencjalna pozwala uznać go za kontynuatora i dziedzica raczej spuścizny filozofii praktycznej niż konsekwentnie spekulatywnej. On sam zresztą otwarcie się do tego przyznaje, przytaczając wielokrotnie w swych rozprawach słynną maksymę Sokratesa: „życie nieprzemyślane nie jest warte, aby je przeżyć” i stając po stronie rodzimej tradycji filozofii refleksyjnej⁴. W Ricoeurowskiej hermeneutyce „bycia-w-mówieniu”, a w konsekwencji „bycia-w-języku” i jego pisemnych strukturach nie chodzi o przenoszenie wyników rozważań teoretycznych do sfery działania praktycznego, ale o dociekanie sensu różnych modeli i reguł, celów i sposobów postępowania jako językowych wyznaczników „bycia-w-świecie” – w świecie kultury, środowiska społecznego, historii i tradycji, a nade wszystko w kontekście międzypersonalnej wymiany komunikacyjnej, będącej warunkiem koniecznym samorozpoznania podmiotu – „tego-który-jest-sobą wobec innego” (*soi-même comme un autre*⁵).

Hermeneutyka Ricoeurowska opiera się zatem na założeniu, od czasu tzw. „przewrotu lingwistycznego” lat 60. i 70. ubiegłego stulecia powszechnie przyjmowanym, że wspólnym terenem, na którym spotykają się i krzyżują dociekania ontoantropologiczne współczesnej filozofii, jest obszar języka. Rzecz w tym, że filozofia nie dysponuje dotąd ani ogólnie przyjętą definicją języka, ani systematyką sposobów podejścia i metod badania tego rozległego obszaru, które by oferowały względnie jednolity tryb postępowania badawczego niejako „na prze-

⁴ Por. tamże, s. 10 i nn.

⁵ Tak brzmi tytuł oryginału antropologicznej sumy Paula Ricoeura opublikowanej w roku 1990; polski przekład: *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, wstęp i oprac. M. Kowalska, PWN (BWF), Warszawa 2003.

cięciu” problematyki humanistycznej (literaturoznawstwa) i filozofii, językoznawstwa i epistemologii (w tym logiki), semiotyki i ontologii⁶. Kwestia opowiedzenia się za taką, a nie inną koncepcją języka wydaje się zatem, w instancji ostatecznej, sprawą wyboru i zgodnie z takim przekonaniem wyboru dokonuje Paul Ricoeur, sytuując własną, hermeneutyczną perspektywę badawczą w ramach opozycji dwóch sposobów podejścia do języka, dających się w uproszczeniu określić jako: (1) podejście strukturalno-funkcjonalne, w którym język traktowany jest instrumentalnie, w ramach zamkniętego systemu znaków, złożonych z elementów dystynktywnych w ich relacyjnym, synchronicznym i diachronicznym, formalnym i treściowym przyporządkowaniu, oraz reguł ich używania – kodów i subkodów; jest to podejście charakterystyczne dla strukturalizmu językoznawczego; (2) podejście dynamiczne, w którym język jest ujmowany i opisywany w kategoriach faktycznego, wieloaspektowego i wielofunkcyjnego wydarzenia komunikacyjnego, otwartego na rzeczywistość i użytkowników – czyli jako „forma życia” – i badany przede wszystkim pod kątem odniesienia przedmiotowego (semantycznym) oraz intencji komunikacyjnej i celu wypowiedzi (pragmatycznym). Opowiadając się za tym ostatnim sposobem podejścia, Ricoeur przywołuje dwie orientacje badawcze: fenomenologię lingwistyczną (Johna L. Austina i Johna Searle’a) – tzw. *speech act theory* – oraz językoznawczą *theorie de l’instance du discours* (Emila Benveniste’a).

⁶ „Nie istnieje żadne systematyczne, w miarę wyczerpujące przedstawienie filozofii języka ani ze strony filozofów, ani ze strony językoznawców. Co więcej, nie ma żadnej (w przybliżeniu) kompletnej bibliografii tej problematyki, ani antologii najważniejszych tekstów z informacją o filozofach wypowiadających się na temat języka. Brak wreszcie zadowalających, dostatecznie ogólnych wprowadzeń do tej dziedziny. Ukazujące się książki, nawet jeżeli mają w tytule <wprowadzenie> i <filozofia języka>, nie są najczęściej pełnym wprowadzeniem do całej filozofii języka, a czasem nie są nawet filozofią. Pozwala to na stwierdzenie, że to, co nazywa się dzisiaj filozofią języka, stanowi grupę luźno ze sobą powiązanych problemów i badań, które zajmują się (wprost lub ubocznie) językiem i roszczą sobie pretensje do bycia filozofią. [...] Powodów rozbieżności w rozumieniu filozofii i języka jest wiele. Są one natury historycznej (genetycznej) i systematycznej” – pisze Andrzej Bronk w monografii pt. *Rozumienie – dzieje – język. Filozoficzna hermeneutyka H.G. Gadamera*, red. Wydawnictwo KUL, Lublin 1988, s. 269. Por. także wciąż aktualną i inspirującą książkę Étienne Gilsona, *Lingwistyka i filozofia. Rozważania o stałych filozoficznych języka*, przeł. H. Rosnerowa, PAX, Warszawa 1975.

Paul Ricoeur zestawia ze sobą obydwie – komplementarne, jego zdaniem, podejścia (1) i (2) – i w punkcie wyjścia akceptuje pogląd Benveniste’a, który stwierdza:

W rzeczy samej mamy do czynienia z podwójnym uniwersum lingwistycznym, nawet jeśli obydwie jego zakresy odnoszą się do tej samej rzeczywistości i krzyżują się w każdym przypadku użycia języka. Z jednej strony mamy zasób (system) języka [langue], czyli zbiór znaków formalnych wyprecyzowanych w drodze rygorystycznych procedur, sklasyfikowanych, uporządkowanych w struktury i ujętych w systemy; z drugiej strony mamy niezliczone manifestacje języka w żywych relacjach komunikacji⁷.

Preferowane przez Ricoeura stanowisko (2), tj. zarówno „teoria aktów mowy”, jak i koncepcja „wydarzenia dyskursywnego” opierają się na założeniu, że podstawową jednostką języka w „żywych relacjach komunikacji” jest zdanie, a nie pojedynczy znak czy formalnie wyróżnione, znakowe jednostki elementarne (fonemy, morfemy, sememy itd.) –

Albowiem na płaszczyźnie dyskursu aktualizującego się w zdaniach język formuje się i konfiguruje – tu właśnie ma miejsce początek języka. Parafrazując klasyczną formułę możemy powiedzieć, że nihil est in lingua, quod non prius fuerit in oratione⁸.

– pisze Benveniste. Ricoeur zapożycza od francuskiego językoznawcy kluczowe pojęcie dyskursu; od Austina / Searle’a – pojęcie aktów mowy jako specyficznych form ludzkiego działania. Kompilacja obydwu terminologii pozwala mu rozwinąć własną koncepcję dialektycznego sprzężenia dwóch aspektów językowej wypowiedzi: zdarzenia, zanurzonego w płynnym i ulotnym z natury rzeczy, egzystencjalnym żywiole mowy, oraz znaczenia, rozumianego jako połączenie intencji mówiącego i sensu, zawartości znaczeniowej, na którą składają się: treść i referencja – wskaźnik odniesienia przedmiotowego:

⁷ È. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale, I*, Édition Gallimard, Paris 1966, s. 130 [tłum. E.W.].

⁸ Tamże, s. 131.

Znaczenie to zarazem znaczenie dla mówiącego, tj. wynik syntezy między funkcją identyfikacji i funkcją orzekania. Innymi słowy, znaczenie jest zarazem noetyczne i noematyczne⁹.

Intencjonalny przekaz mówiącego oraz zawartość znaczeniowa wypowiedzi ustanawiają dialektyczną jedność uniwersum dyskursu. Ta jedność, według Benveniste'a,

[...] znajduje potwierdzenie we wszystkich modalnościach wypowiedzi zdaniowych [...] zróżnicowanych pod względem cech syntaktycznych i gramatycznych, ale opartych na modelowej strukturze zdania oznajmującego. Modalności te odzwierciedlają podstawowe postawy mówiących i działających podmiotów względem partnerów dyskursu: chcą oni przekazać pewne wiadomości, lub uzyskać je od interlokutorów, lub też przywołać ich do porządku. Są to trzy funkcje międzyludzkiego dyskursu, które odciskają modalne piętno na jednostkach wypowiedzi zdaniowych, korespondujących z postawami mówiących¹⁰.

Lingwistyczne analizy Benveniste'a wydają się bliższe filozoficznej stylistyce Ricoeura, jednakże przywołuje on również teorię aktów mowy, która dialektykę intencjonalnego zdarzenia i znaczenia interpretuje zgodnie z założeniem, że każda wypowiedź jest równocześnie czynnością – mówiący zarazem „robi to, co mówi”, nadając wypowiedzi określoną moc: lokucyjną – kiedy czyni coś, po prostu mówiąc; illokucyjną – kiedy dokonuje czegoś poprzez powiedzenie czegoś; perlokucyjną – kiedy przez powiedzenie czegoś wywołuje określone skutki¹¹. Ten sposób podejścia pozwala na uchwycenie wyżej wspomnianej

⁹ P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, przeł. P. Graff i K. Rosner, wstęp K. Rosner, PIW, Warszawa 1989, s. 80.

¹⁰ Tamże, s. 130.

¹¹ Te na pozór klarowne rozróżnienia, podobnie jak rozróżnienie konstatacji – wypowiedzi stwierdzających lub opisowych, którym przysługuje wartość logiczna, i performatywów – wypowiedzi o charakterze sprawczym, które nie podlegają kryterium prawdy i fałszu, mogą być tylko udane lub nieudane, fortunate lub unfortunate, Austin poddaje skrupulatnej analizie w kontekście konkretnych sposobów użycia języka. W świetle tej analizy wymienione opozycje okazują się nieostre, a wypowiedzi konstatające niemal z reguły zawierają *implicite* pewien aspekt dokonawczy. Kwestie te porusza John L. Austin w rozprawie *Jak działać słowami*,

„siły ontologicznej” i przejście z płaszczyzny analiz lingwistycznych na płaszczyznę egzystencjalnego wydarzenia, a w dalszej perspektywie – na płaszczyznę ontoantropologii.

Fenomenologia języka opisuje wydarzenie mowy w kategoriach empirycznie doświadczanego faktu, który zawiera komponent intencjonalny. Z punktu widzenia fenomenologii hermeneutycznej komunikacja międzyludzka jest ukonstytuowana przede wszystkim przez intencję wzajemnego porozumienia – akt alokucji (funkcję konatywną w terminologii Romana Jakobsona). Ricoeur dostrzega tu ważny aspekt dialektyki zdarzenia i znaczenia:

Dla badań egzystencjalnych komunikacja jest zagadką a nawet cudem. [...] chodzi o to, że doświadczenie jednej osoby nie może być w całości jako takie a takie doświadczenie przekazane komuś innemu. [...] Doświadczenie jako doznane przeze mnie, jako przeżyte, pozostaje czymś prywatnym, jednakże jego sens, jego znaczenie, staje się publiczne. Z tej perspektywy komunikacja stanowi przezwycięzenie radykalnej niekomunikowalności żywego doświadczenia jako takiego. [...] Moment dyskursu jest momentem dialogu. Dialog to zdarzenie łączące w sobie dwa zdarzenia: mówienia i słuchania¹².

Mamy tu do czynienia z sytuacją intencjonalnego uzewnętrznienia sensu wypowiedzi w akcji komunikacji, a w dalszej konsekwencji – z operacją jego obiektywizacji, którą umożliwia przejście od mowy do pisma:

[...] można nawet powiedzieć, że dialektyka ta [zdarzenia i znaczenia] staje się w przypadku pisma bardziej rozwinięta i explicite. Pismo jest pełną manifestacją dyskursu¹³.

Opublikowany sens jako znaczeniowa zawartość tekstu zostaje poddany refleksji i interpretacji w wymiarze publicznym. Pismo eliminuje

[w:] tenże, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł. i wstępem opatrzył B. Chwedeńczuk, PWN (BWF), Warszawa 1993, s. 545-708.

¹² P. Ricoeur, dz. cyt., s. 84-85.

¹³ Tamże, s. 97.

bezpośredni kontakt między mówcą a słuchaczem – dyskurs jako wydarzenie egzystencjalne znika, lecz utrwalony w dziele literackim staje się ogólnodostępnym faktem kulturowym. „Tym, co stanowi przedmiot zapisu jest więc noemat aktu mówienia, znaczenie (sens) zdarzenia mowy, nie zaś zdarzenie jako zdarzenie”¹⁴.

Ricoeurowskie pojęcie tekstu implikuje następujące założenia – przed-sądy – hermeneutyczne: (1) ustanowienie języka jako dyskursu, czyli sprzężenia zdarzenia i znaczenia wypowiedzi; (2) ustanowienie dyskursu jako aktu mowy i jako dzieła – artefaktu (pisma); (3) ustanowienie znaczenia dzieła (tekstu) jako „projektu świata”, którego struktura i sens podlegają interpretacji; (4) ustanowienie dzieła (tekstu) jako niezbędnego pośrednika w procesie (samo)zrozumienia sensu egzystencji ludzkiego jestestwa w procesie refleksyjnej lektury. Odczytywanie tekstu nie jest kopią dialogicznej relacji: mówca/słuchacz, a czytelnicza recepcja nie naśladuje bezpośredniej odpowiedzi na usłyszany komunikat. Uwolnienie tekstu spod władzy sytuacji – wydarzenia rozmowy – odrywa go od subiektywnych i obiektywnych okoliczności i od kontekstu wypowiedzi. Zarówno znaczenie (treść) jak i referencja ulegają w tekście autonomizacji – w miejscu bezpośredniej prezentacji, „świata” w żywej mowie mamy do czynienia z reprezentacją „realistyczną” bądź „fikcyjną”, świata przedstawionego. Miejsce autora zajmuje narrator, którego na mocy mniej lub bardziej wiarygodnych informacji – zawartych w tekście lub czerpanych z innych źródeł – czytelnik może z autorem częściowo „wirtualnie” utożsamiać. Tak czy inaczej, w obcowaniu z tekstami zdani jesteśmy na interpretację. Ich otwartość na wielość wykładni –

¹⁴ Tamże, s. 99. Ricoeur najwyraźniej nie zetknął się z anglojęzycznym nurtem badawczym w humanistyce, zwanym „oralistyką”, który analizuje literaturę (w tym także pisma filozoficzne) pod kątem obecnych w niej śladów oralnych form komunikacji. Znajomość pism Waltera J. Onga SJ mogłaby wesprzeć interpretacyjne horyzonty analiz Ricoeura, zmierzających do „odzyskania żywej mowy” w dziełach pisanych (np. *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Methuen, London-NewYork 1982 [tłum. polskie: *Oralność i piśmiennosc – słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola, red. Wydawnictw KUL, Lublin 1992]) i Ericka A. Havelocka (np. *The Muse learns to write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, Yale Univ. Press, 1986 [tłum. polskie: *Muza uczy się czytać. Rozważania o oralności w kulturze Zachodu*, przeł. i wstępem opatrzył P. Majewski, WUW, Warszawa 2006]).

a więc na nowe postaci dyskursu — sprawia, że w grę wchodzi też nowe uwarunkowania towarzyszące czytelniczej recepcji. Ricouer stwierdza:

Hermeneutyka [...] pozostaje sztuką rozpoznawania dyskursu w dziele. Jednakże dyskurs dany jest nie inaczej, jak tylko w obrębie i poprzez struktury dzieła. Wynika stąd, że interpretacja jest odpowiedzią na to fundamentalne wyobcowanie, ustanowione przez obiektywizację człowieka w dziełach dyskursu, porównywalną z obiektywizacją, jaką stanowią dzieła jego pracy i jego sztuki¹⁵.

To „wyobcowanie” dotyczy również „świata”, który w tekstach staje się „światoobrazem” – czytelnik nie może w nim w sensie dosłownym „zamieszkać”, może się jednak w nim „odnaleźć” jako „wirtualny” uczestnik, odkryć dzięki niemu „nową możliwość bycia”. Tekst jako artefakt, na mocy swej autonomii, ustanawia dystans między rzeczywistością codzienną a światem przedstawionym, między autorem a czytelnikiem i wreszcie, między obydwojma a własną, immanentną strukturą i znaczeniem. Przestając być „prywatną własnością” tego, kto go napisał, przynależy do niezliczonego grona potencjalnych czytelników i do każdej kultury, w której dostępuje czytelniczej aktualizacji jako historyczny dokument, dzieło literackie czy poetyckie, traktat naukowy czy filozoficzny itd. Nie daje się jednak nigdy „zawłaszczyć” temu, kto go odczytuje i interpretuje.

Tekst „[...]” staje się problemem hermeneutycznym, gdy zostaje odniesiony do swego przeciwległego bieguna, jakim jest czytanie. Wyłania się wówczas nowa dialektyka, dialektyka odległości i przyswojenia¹⁶. Ta „nowa dialektyka” polega na permutacji dwóch aspektów aktu interpretacyjnego: dystansowania się (*distanstation*) oraz przyswojenia i zastosowania (*appropriation et application*). Jeżeli dystansowanie się jest aktem refleksji i interpretacji, to przyswojenie i zastosowanie są aktami egzystencjalnej natury – dzięki nim tekst zostaje na powrót osadzony w realiach życia i staje się pośrednikiem uczestnictwa w kulturze.

¹⁵ P. Ricouer, dz. cyt., s. 236.

¹⁶ Tamże, s. 120.

Celem wszelkiej hermeneutyki jest zwalczać dystans kulturowy i historyczne wyobcowanie. Interpretacja łączy, równa, uwspółcześnia i upodabnia. [...] zajmuje miejsce, które w sytuacji dialogowej przysługuje odpowiedzi, podobnie jak miejsce odniesienia ostensywnego z rozmowy zajmuje tu <objawienie> lub <odsłonięcie>. [...] Jako przyswojenie, interpretacja staje się zdarzeniem¹⁷.

Przyswojenie obejmuje zarówno „propozycje świata”, jak i „samo-rozpoznanie” czytelnika.

To, co sobie ostatecznie przyswajam, to propozycja świata. Nie znajduje się ona poza tekstem, jako ukryta intencja, lecz przed nim, jako to, co dzieło roztacza, odkrywa i ujawnia. Odtąd więc rozumieć – to pojmować siebie w obliczu tekstu. Nie polega to na tym, by narzucić tekstowi własną skończoną zdolność rozumienia, lecz na tym, aby się na działanie tekstu wystawić i uzyskać odeń siebie poszerzonego, jako propozycję istnienia odpowiadającego w najstosowniejszy sposób na oferowaną w dziele propozycję świata [...], „ja” odbiorcy jest konstytuowane przez to, co nazwaliśmy „sprawą tekstu”¹⁸.

Przyswojenie nie jest – jak w przypadku komunikacji bezpośredniej – relacją intersubiektywną, lecz recepcją obrazu świata przekazanego przez dzieło – „[...] przyswojenia nie należy już rozumieć w duchu filozofii podmiotu, to jest konstytucji, do której klucz ma podmiot”¹⁹. Jak wynika z powyższych uwag, ostateczną instancją w procesie „samo-zrozumienia siebie w obliczu tekstu” jest, według Ricoeura, medium pośredniczące w językowym obiegu kulturowym, nie zaś samoświadomość „ja” – czy to w Kartezjańskiej wersji *ego cogito*, czy epistemologicznej wersji idealizmu transcendentального, czy też woluntarystycznej wersji autoidentyfikacji siebie jako podmiotu prawa moralnego w duchu Kantowskiej metafizyki imperatywu kategorycznego. Ricoeur nie sympatyzuje również, jak się wydaje, z substancjalną koncepcją osoby metafizyki klasycznej, jako że zbyt łatwo, jego zdaniem, bądź

¹⁷ Tamże, s. 277.

¹⁸ Tamże, s. 244.

¹⁹ Tamże, s. 273.

ześlizguje się ona w solipsystyczny – „narcystyczny” – psychologizm introspekcji, bądź zbyt pochopnie wkracza na teren ontoteologicznej doktryny człowieka jako *imago Dei*. Czy jednak Ricoeurowska dialektyka hermeneutyczna nie ryzykuje z kolei zbytniego upodobnienia się do postmodernistycznego redukcjonizmu dziejowego, który „rozpuszcza” podmiotowość „ja” w problematycznej co do statusu bytowego i poznawczego, historyczno-kulturowej hipostazie „świata tekstów”?