



DOI 10.24917/20841043.7.2.11

ARGUMENT
BIANNUAL PHILOSOPHICAL JOURNAL
Vol. 7 (2/2017) pp. 343–364
e-ISSN 2084–1043 p-ISSN 2083–6635

Przewalczyć egzystencję słowem

Z Paulem Ricoeurem o skończoności

Daniel Roland SOBOTA*

ABSTRACT

To overcome the existence with a word. With Paul Ricoeur on finitude. The purpose of this article is to present the main theses of Jarosław Jakubowski's book entitled *Skończoność egzystencjalna. Studium nad filozofią Paula Ricoeura* [Existential finitude: A study on the philosophy of Paul Ricoeur] (Jakubowski, 2017), and their critical assimilation. In spite of this, or perhaps because the book itself deserves the highest praise, it calls for the deconstruction of its basic assumptions. In Part I the article reconstructs the main theses of Jakubowski's work. In Part II, it argues that Jakubowski's work is founded on the incorrect interpretation of the idea of finitude as conceived of by Heidegger. Heidegger is understood here as a representative of existentialism. This results in the fact that in spite of Jakubowski's attempts to present Ricoeur's philosophy as a new concept of human subjectivity, which, according to Jakubowski, best describes the title category of finitude, it fails to transcend frameworks arising from the so-called "metaphysics of the presence".

KEYWORDS

Paul Ricoeur; Jarosław Jakubowski; Martin Heidegger; finitude; human being; existence

* Dr filozofii, adiunkt w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa. E-mail: dsobota@ifispan.waw.pl.

Heidegger hat vielen Gefahren [...]

Z listu Jana Patočki do Krzysztofa Michalskiego (2 VI 1973)

WPROWADZENIE

Wydaje się, że myśl Paula Ricoeura jest w Polsce stosunkowo dobrze znana. Sukcesywnie wzrasta liczba przekładów prac francuskiego filozofa, niemało jest też polskojęzycznych monografii poświęconych jego twórczości. Ricoeur kojarzony jest przede wszystkim z konkurencyjnym wobec Hansa-Gregora Gadamera projektem hermeneutyki filozoficznej, często przywołuje się go w związku z kwestią historii, tekstu, języka i literatury, cytuje się go w kontekście problematyki zła, powołuje się go w obszarze sporu o współczesne rozumienie podmiotowości, mówi się o nim w ramach zagadnień etycznych, występuje on jako filozof osoby, nadziei, religii *etc.*

Pomimo tego w szerszych kręgach filozoficznych nie do końca traktuje się Ricoeura poważnie, uznając, że jego oryginalność polega przede wszystkim na umiejętnym łączeniu różnych, często pochodzących z wrogo do siebie nastawionych tradycji i formacji filozoficznych, wątków. Niejako stale — co i my czynimy — należy powtarzać, że Ricoeur był ważnym filozofem XX wieku. Czy jednak tego rodzaju zapewnienia nie rzucają na niego cienia podejrzeń, że nosi to miano w sposób niezasłużony? Albowiem — pada często pytanie — jak można owocnie, na poziomie źródłowym, łączyć ze sobą tradycję biblijną, myśl Zygmunta Freuda, Edmunda Husserla, Martina Heideggera, Emmanuela Levinasa, filozofię analityczną, francuski egzystencjalizm i wiele innych systemów myślowych? Choć Ricoeur prowadził intensywny dialog z największymi filozofami XX wieku, to czy da się wskazać jakiegoś z największych, który odnosiłby się do myśli Francuza, tworząc swój własny projekt filozoficzny? Znaczący jego dokonania powtarzają wprawdzie, że Ricoeur stanowi ważny punkt na mapie współczesnej filozofii, że ma do zaoferowania własną oryginalną myśl, to jednak w szerszych kręgach wciąż pokutuje przekonanie, że jest filozofem eklektycznym. Po cóż studiować Ricoeura, skoro korzystniej jest odnieść się bezpośrednio do źródeł, z których on sam korzystał?

Po lekturze monografii Jarosława Jakubowskiego pt. *Skończoność egzystencjalna. Studium nad filozofią Paula Ricoeura* (Jakubowski, 2017) przywołane wyżej opinie wydają się pozbawione merytorycznych podstaw. Przywołana praca świadczy o tym, że pomimo bogactwa wątków i tradycji, w obrębie których porusza się myśl francuskiego filozofa, można wypreparować z niej oryginalny, charakterystyczny tylko dla niej rdzeń. W wyjątkowym, niespotykanym dla tego rodzaju prac stylu, z żelazną, analityczną konsekwencją, przytaczając argumenty za i przeciw, „myśląc wraz z Ricoeurem”, Jakubowski próbuje wydobyć z myśli autora *O sobie samym jako innym* centralną ideę, wokół której skupia się cała jego twórczość. Jest nią tytułowa skończoność egzystencjalna.

Praca Jakubowskiego składa się z trzech obszernych części. Część pierwsza dotyczy problemu interpretacji całości twórczości Ricoeura. Odpowiada ona na pytania: czy można w ogóle ujmować rozwijaną przez niemal pół wieku myśl francuskiego filozofa jako jednolitą całość? Czy da się wydobyć z niej jakiś motyw przewodni? W drugiej części Autor omawia wskazany w części pierwszej motyw podstawowy, jakim jest kategoria skończoności egzystencjalnej oraz różne możliwości jej częściowego transcendowania. W części trzeciej Jakubowski zastanawia się nad możliwością całkowitej transcendencji skończoności, jaką jest opowieść o sobie samym. W *Zakończeniu*, dokonawszy podsumowania uzyskanych w toku wcześniejszych części wyników, Autor odnosi się do kwestii nieskończoności i Absolutu. Idea przyświecająca konstrukcji pracy brzmi następująco: „postawić kwestię skończoności egzystencjalnej to postawić zarazem, poniekąd z definicji, kwestię możliwości transcendowania tejże skończoności” (Jakubowski, 2017: 18).

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja głównych tez wzmiankowanej pracy Jakubowskiego (część I) oraz ich dekonstrukcja (część II).

CZĘŚĆ I. SKOŃCZONOŚĆ EGZYSTENCJALNA JAKO NIĆ PRZEWODNIA ROZWAŻAŃ NAD CZŁOWIEKIEM I PODSTAWOWA IDEA FILOZOFII RICOEURA

W OBRONIE TEMATYCZNEJ I METODOLOGICZNEJ JEDNOŚCI FILOZOFII RICOEURA

Za przeprowadzoną z ogromną pieczołowitością, rozważą i interesującym pomysłem pracą myślową Jakubowskiego kryje się strategia, aby nie przedstawiać myśli Ricoeura w sposób historyczny — tego rodzaju próby były już skutecznie podejmowane — ale przede wszystkim problemowy. Nie chodzi o prezentację tej czy tamtej fazy rozwoju myśli Ricoeura, ale o próbę wydobywania centralnego problemu całej jego twórczości i skonfrontowanie jej z „rzeczą samą”. Autor nie przedstawia chronologicznej ewolucji myśli francuskiego filozofa, ale, traktując jego prace synchronicznie, ukazuje ich jednolite przesłanie, które zestawia z samą rzeczywistością. Oczywiście tego rodzaju strategia interpretacyjna naznaczona jest arbitralnością i nie unika ona z założenia podejścia konstrukcyjnego. Jednak Autorowi nie chodzi ostatecznie o samego Ricoeura, lecz o prawdę „rzeczy samych”, którą z pomocą odkryć myśliciela da się wydobyć na światło dzienne. W miejsce sprawozdania otrzymujemy pracę, która, przejmując od Ricoeura jego własne podejście do tekstów i problemów filozoficznych, stoi na stanowisku alterologicznej (albo też alternatywnej, bo odnoszącej się do Innego), refleksyjnej fenomenologii hermeneutycznej. Właśnie w ten sposób Autor definiuje filozoficzne stanowisko Ricoeura. Ten ostatni, rozważając jakiś problem filozoficzny, używa różnych metod, które krzyżuje ze sobą w odpowiedni sposób. Swoją pracą poświadczą on, że kurczowe trzymanie się z góry

przyjętych technik dostępu nie odpowiada złożoności samej rzeczywistości. Wprawdzie, kierując się utartymi schematami, można pomiędzy różnymi metodami dopatrywać się sprzeczności, jednak — jak przekonuje Jakubowski — sprzeczności te są pozorne. O wiele bardziej liczy się mianowicie to, co można za pomocą ich twórczego połączenia osiągnąć.

Pomimo bogactwa wątków i różnorodności metod, które przedstawia i stosuje Ricoeur, Jakubowski argumentuje, iż cała twórczość Francuza ma jednolity i spójny charakter. Jego budowę wyznacza „warstwowo-rezydualny” porządek tematów i sposobów ich opracowania, który daje się prześledzić w kolejnych dziełach autora *Czasu i opowieści*. Śledząc stan badań, Jakubowski pokazuje, że pomiędzy badaczami twórczości Ricoeura istnieje konsensus co do jej idei przewodniej. Najważniejszym tematem Ricoeurowskiej filozofii jest człowiek, rozumiany przede wszystkim jako podmiot działający. Nie znaczy to jednak, że twórczość Ricoeura najlepiej podpada pod to, co się nazywa antropologią filozoficzną. Zdaniem Jakubowskiego o wiele bardziej adekwatne jest takie ujęcie myśli autora *Dróg rozpoznania*, które interpretuje ją jako filozofię egzystencji lub też — czego Jakubowski dostatecznie nie odróżnia (Jakubowski, 2017: 124) — filozofię egzystencjalną, dotyczącą nie własności człowieka jako bytu szczególnego rodzaju, lecz jego wyjątkowego sposobu bycia, który za Heideggerem można określić jako bycie-w-świecie. „Klucz interpretacyjny do filozofii Ricoeura kryje się w kwestii egzystencjalności” (Jakubowski, 2017: 127), a tę charakteryzuje skończoność. Chociaż Ricoeur nie zajmuje się tą kategorią we wszystkich swoich pracach, a właściwie *explicite* zajmuje się nią obszernie tylko w drugim tomie *Philosophie de la volonté*, należy mimo to odczytać tę kwestię „niezależnie od stanowiska wyrażonego przez samego Ricoeura, a w pewnym sensie wbrew temu stanowisku” (Jakubowski, 2017: 141). Jako uzasadnienie tej — dość śmiałej — tezy Jakubowski przywołuje argument, który może budzić wątpliwości, a mianowicie że najbardziej reprezentatywne dzieła Ricoeura traktują o inności, „a kwestii inności nie sposób oddzielić od kwestii skończoności” (Jakubowski, 2017: 142). Jakkolwiek ocenia się ciężar przedstawionych przez Jakubowskiego argumentów za i przeciw przyjęciu kategorii skończoności egzystencjalnej jako idei naczelnej całej twórczości Ricoeura, decyzja zapadła i dalsza część *Skończoności egzystencjalnej* poświęcona jest wyjaśnieniu, na czym dokładnie ta kategoria polega.

SKOŃCZONOŚĆ EGZYSTENCJALNA JAKO PODSTAWOWY MOTYW FILOZOFII RICOEURA. ZAWĘŻENIA OTWARCIA NA ŚWIAT I MOŻLIWOŚCI ICH TRANSCENDOWANIA

Mówiąc o skończoności (egzystencjalnej), Jakubowski wyraźnie odcina się od takiej jej wykładni, która interpretuje ją głównie jako przemijalność, i przywołuje pozytywnie przede wszystkim takie motywy, jak granica, ograniczenie, kres czy koniec (Jakubowski, 2017: 145).

Skończoność egzystencjalna ujawnia się w pierwszej kolejności w obrębie wewnętrznego zróżnicowania formalnej struktury egzystencji, rozumianej jako bycie-w-świecie. Przechodząc do interpretacji tej struktury, Jakubowski dostrzega w niej dwa główne momenty, które pozostają wobec siebie w pewnym napięciu. Jest to „ten, który jest-w-świecie” (czyli *Dasein*) oraz świat. Choć światowość w sensie ontologicznym jest cechą jestestwa (Jakubowski, 2017: 153), to w sensie ontycznym może być ona rozpatrywana jako otoczenie, które jest czymś odrębnym od *Dasein*. Granica między jestestwem i światem jest najbardziej fundamentalną oznaką skończoności egzystencjalnej, ale niełatwo jest ją dokładnie wyznaczyć. Przy czym świat oznacza, zgodnie z tym, jak ujmuje to Heidegger, przede wszystkim pole praktyki, przestrzeń działania. To w działaniu tkwi różnica między jestestwem a światem. Działanie jest fundamentalnym sposobem odnoszenia się do świata nawet wtedy, gdy Ricoeur interpretuje świat jako ostateczne pole odesłań, jako „zespół referencji” tekstów. Albowiem także akt lektury i interpretacji jest działaniem. Charakteryzuje je swoiste połączenie aktywności i pasywności. Świat, który napotyka jestestwo, jest nie tylko zbiorem narzędzi i jest nie tylko „nasycony kulturowo”, stanowiąc przestrzeń wartości i człowieczeństwa, ale stanowi on także „miejsce”, w którym spotyka się Innych, zarówno tych bliskich (bliźnich), jak i dalekich Innych (socjusze). Inni nie są ani dublerami Ego, jak widział to Husserl, ani Panami tudzież sierotami i wdowami, w stosunku do których pozostaje się w relacji całkowicie asymetrycznej, jak opisywał to Levinas. Pomiędzy mną a Innymi zachodzi obopólna, choć niepozabawiona względnej asymetryczności relacja, polegająca na możliwości wzajemnego działania. To, że mam w ogóle do czynienia z Innym, „wiem” na podstawie poświadczenia (rozszerzonego), rozumianego jako wiara-w-Innego. Inny stanowi nie tylko o tym, że moje otwarcie na świat ulega rozszerzeniu, ale także powoduje on jego ograniczenie. Wyraża się ono na przykład w odpowiedzialności, którą ponoszę za Innego, albo też w obietnicy, którą złożyłem wobec Innego.

Wspomniana tu kategoria obietnicy, choć opisuje relację z Innym, odsyła także, a może przede wszystkim, do jeszcze innego wymiaru skończoności, który nie jest już związany ze stosunkiem jestestwa do świata, lecz dotyczy samego jestestwa. Obietnicę składa się w imieniu tego siebie, którym dopiero będę w przyszłości. Owo przyszłe Ja jako własny Inny jest tylko jednym z elementów „własnej inności”, które tworzą pełne napięcie zróżnicowanie wewnątrz ontologicznej struktury sobości. Podstawową różnicę wewnątrz sobości tworzy „to, co mimowolne”, i „to, co dobrowolne”, albo „to, co własne inne”, oraz „to, co własne nie-inne”, albo też „to, co nieprzejrzyste”, i „to, co przejrzyste”. To, co inne, nie jest u Ricoeura przeciwieństwem tego, co własne, jako tego, co moje, lecz moją zawiera w sobie zarazem to, co własne, i to, co inne. Sobość jest wewnętrznie ograniczana przez to, co należy do niego, jest jego własne, ale mimo wszystko inne. Pierwszym innym w ramach struktury ontologicznej

sobości jest własne ciało. Jestem swym ciałem, ale nie ja je wybrałem, nie zawiaduję nim całkowicie, nie mogę powstrzymać jego dojrzewania, starzenia się i śmierci. Nie decyduję o jego chorobach, słabościach, kruchości, emocjach i nastrojach. To dzięki niemu jestem w świecie, ale też dzięki niemu ten świat jawi mi się bezpośrednio zawsze tylko z jednego punktu widzenia. Innymi figurami własnej inności są życie, nieświadomość, sumienie i charakter. Kategoria nieświadomości to spadek po Freudzie. Pojęcie sumienia zawdzięcza Ricoeur przede wszystkim Heideggerowi. Analizy charakteru natomiast są najbardziej autorskim wkładem Ricoeura do kwestii skończoności egzystencji. Charakter to pewien styl działania charakterystyczny tylko dla mnie. O charakterze można mówić w sensie wąskim i szerokim. W sensie węższym jest to wspomniany styl, w sensie szerszym obejmuje on między innymi moje dane biograficzne, to, co mi się przydarzyło jako mój los *etc.* Wymieniając i opisując komponenty tego, co mimowolne, Jakubowski stwierdza za Ricoeurem, że relacja pomiędzy mimowolnym i dobrowolnym ma charakter negacji egzystencjalnej. Na zasadzie negacji to, co mimowolne, odciska piętno konieczności na tym, co dobrowolne, a co Ricoeur opisuje w kategoriach spinozjańskiego smutku. To, co dobrowolne natomiast, może przyjmować różne pozycje w stosunku do mimowolnego. Może na przykład próbować konfrontować się z tym, co mimowolne, może próbować dokonać afirmującego siebie, wolnościowego uniku w stosunku do mimowolnego („czarny egzystencjalizm”). Może wreszcie — traktując mimowolne jako pole motywów, przyzwalać na to, co się dzieje w mimowolnym.

Z prezentacji wewnętrznego zróżnicowania sobości wynika pewna „dwubiegunowość struktury samego siebie”, którą można określić mianem ludzkiej wolności i która obejmuje sobą zarówno to, co mimowolne, jak i to, co dobrowolne. „Wolność jedynie ludzka” jest podstawowym wyznacznikiem zróżnicowania samego siebie. Jest ona granicą wewnątrz sobości, która warunkuje jej skończoność. Jest to skończoność w szerokim tego słowa znaczeniu. Jakubowski stwierdza, że jeśli to, co mimowolne, określimy jako to, co skończone w wąskim sensie — dlatego że „mimowolne jako takie jest z definicji nośnikiem skończoności” (Jakubowski, 2017: 249) — a to, co dobrowolne, z racji nieodterminowania i nieokreśloności wyboru, jako nieskończone, to skończoność egzystencjalna ma charakter paradoksalny, jako że stanowi swoiste połączenie skończoności i nieskończoności. Skończoność tego połączenia Jakubowski próbuje oddać za pomocą pojęcia zawężenia: to, co mimowolne, zawęża to, co dobrowolne. Zawęża, ogranicza, to znaczy kanalizuje, ukierunkowuje działanie dobrowolnego, nie usuwając jego nieskończoności. Tę kategorię zawężenia Jakubowski przenosi następnie na relację „jestestwo — świat”: zawężenie dotyczy otwarcia *Dasein* na otoczenie.

Trzeba od razu przyznać, że nie jest do końca jasne, co uprawomocnia tę ostatnią transpozycję. Czy jej możliwość wynika stąd, że to, co dobrowolne, jest niejako tożsame z otwarciem jestestwa na świat, że nieskończoność

dobrowolnego idzie w parze z nieskończonością świata, rozumianego jako „nieskończenie bogate źródło motywacji”? Wątpliwości wynikają po części stąd, że o ile Jakubowski bardzo dużo uwagi poświęca temu, co mimowolne, to właściwie pomija zupełnie milczeniem strukturę tego, co dobrowolne. Czy dla tego, co dobrowolne, charakterystyczne są jedynie akty decyzji? W jakim stosunku pozostają one do otwartości świata, skoro „świat nie jest tym samym, co dobrowolne”, chociaż „obydwie te nieskończoności przenikają się niejako w pewien sposób” (Jakubowski, 2017: 256–257)? Na podstawie katalogu postaci tego, co mimowolne, wydaje się, że to właśnie to, co mimowolne (charakter w szerokim sensie, ciało, życie), jest bliższe światu niż to, co dobrowolne. W każdym razie — co przyznaje Jakubowski — trudno jest o jednoznaczne ustalenie granicy pomiędzy tym, co mimowolne, i tym, co dobrowolne — z jednej strony, z drugiej zaś — między jestestwem i światem.

To zawężenie otwarcia na świat przez to, co mimowolne, nie jest jednak ostatnim słowem egzystencji. Okazuje się, że zawężenie to jestestwo próbuje za każdym razem jakoś przekroczyć, transcendować. To ostatnie nie oznacza, że *Dasein* pokonuje jakoś czy unicestwia własną skończoność, lecz dystansuje się wobec niej. Dzieje się to w trzech wymiarach, będących trzema typami zawężenia otwarcia na świat: w dotyczącej postrzegania sferze tego, co teoretyczne, w dotyczącej działania sferze praktycznej, a wreszcie w sferze uczuciowej.

Typ zawężenia w sferze teorii dotyczy skończoności postrzegania, tego, że spostrzeganie — zgodnie z analizami Husserla — jest zawsze perspektywiczne. Zawężenie to transcenduje akt *vouloir dire*, akt nadający znaczenie. To, co aktualnie spostrzegane, transcendowane jest w kierunku możliwości ujęcia tego w słowa. Zakres znaczenia jest zawsze szerszy niż zakres widzenia. Wysławialność oznacza rzecz jako całość. W tym przekraczaniu widoku rzeczy w stronę jej wysławialnej całości najważniejszą rolę — zdaniem Ricoeura, który podąża w tym miejscu za Kantem i Heideggerem — odgrywa wyobraźnia transcendentálna.

Drugie transcendowanie dokonuje się w sferze praktycznej. Najważniejszym elementem zawężającym otwarcie na świat jest tutaj charakter. Zdytansowanie się do jego ograniczającej roli polega na urzeczywistnianiu dążenia do dobra najwyższego, czyli szczęścia (*eudaimonia*), rozumianego jako cel realizacji „swoistej funkcji człowieka” (Arystoteles). Ricoeur interpretuje to dążenie jako „projekt egzystencjalny człowieka rozpatrywany jako niepodzielny”. Nie jest on w pełni przejrzysty dla jednostki, niemniej ukierunkowuje jej życie. Gdy pojawiają się tak zwane cenne momenty, jestestwo ma poczucie, że jest na właściwym tropie, że żyje zgodnie ze sobą, że udaje mu się przekroczyć ograniczenia i wejść w pole „nieskończonych” możliwości bycia sobą. Syntezę charakteru i poszukiwania szczęścia stanowią osoba i szacunek (Kant).

Trzecie transcendowanie zawężenia otwarcia na świat dzieje się w sferze uczuć. Do afektów, które zamykają nas na świat, Ricoeur zalicza przede wszystkim nastroj w sensie *Befindlichkeit* (Heidegger), ponadto ból i cierpienie,

a także przyjemność jako „akt izolowany” czy też akt cząstkowy w stosunku do tego, co stanowi „swoistą funkcję człowieka”. Akt przyjemności (na przykład seksualnej) jest wprawdzie na swój sposób doskonały, ale izoluje mnie, gdy tymczasem chodzi o doświadczenie całości dane w „aktywności integralnej” zgodnej ze swoistą funkcją człowieka (jego rozumnością). Konflikt w sferze uczuciowej dotyczy relacji pomiędzy tym, co rozumne, i tym, co nierozumne. Konflikt ów jest strukturalnie nieprzewycięzalny, chociaż jego nieprzewycięzalność nie powoduje paraliżu egzystencji, lecz co najwyżej sprawia, że egzystencja jest niestabilna.

Czy istnieje jakaś uniwersalna zasada, która łączy wszystkie trzy sposoby transcendowania zawężenia otwarcia na świat? Żeby ją odkryć, Jakubowski proponuje potraktować element zawężający jako to, co partykularne, a element transcendujący — jako to, co całościowe lub integralne. W tej optyce okazuje się, że nadrzędnym, ogólnym momentem dla wszystkich poszczególnych typów transcendowania, który ich ani nie przekreśla, ani nie pomniejsza, jest *vouloir dire*, czyli słowo, „wysławialność świata”. W porównaniu z momentem transcendującym w sferze *praxis*, jakim jest dążenie do szczęścia, „oznaczanie świata w całości” jawić się może zrazu jako takie, które gubi na poziomie ogólności słowa niepowtarzalność i moją, czyli to, co egzystencjalne, występującego w tym obszarze zawężenia (charakter, uczucia). Słowo bowiem z natury stanowi domenę tego, co intersubiektywne i ogólne, czemu przeciwstawia się to, co partykularne i jednostkowe. Dlatego w celu zachowania egzystencjalnego charakteru mówienia Jakubowski zwraca uwagę na fakt, że mówienie, a zatem transcendowanie zawężenia w sferze teoretycznej, jakim jest postrzeganie, wywołuje dystans wobec tego, co spostrzeżone, i przekierowuje uwagę spostrzegającego na jego samego. Jest ruchem refleksji, w którym przekraczając jednostronność widzenia, odkrywa po stronie świata całość rzeczy jako rzeczy, a po stronie postrzegającego — „egzystującą całość”. Pomimo swojej ogólności i intersubiektywności mówienie zwraca uwagę na mówiącego w jego niepowtarzalności i wyjątkowości, a więc w tym wymiarze, który stanowi jego sobość. Dużą rolę odgrywają tu zaimki osobowe. Dlatego „bycie osadzonym w sferze językowej to czynnik potęgujący szansę na ożywianie wymiaru egzystencjalnego” (Jakubowski, 2017: 358–359). A „najdoskonalszą formą wysławialności (*vouloir dire*)”, która stanowi o możliwości wszelkiego zawężenia otwarcia na świat, a więc skończoności egzystencjalnej, jest opowieść.

OPOWIADANIE O SOBIE SAMYM JAKO AKT TRANSCENDOWANIA SKOŃCZONOŚCI EGZYSTENCJALNEJ JAKO TAKIEJ

Opowieść nie jest tym samym co opis. Zgodnie z *Poetyką* Arystotelesa dotyczy ona *mythos*, a więc akcji, działania ujętego w pewną całość. Opowieść odśladania pewien świat, który, choć niekiedy może być skrajnie odmienny od

świata słuchacza czy czytelnika, ostatecznie stanowi ten sam wspólny świat codziennego życia (*Lebenswelt*). Odkrywając ten świat, odkrywam jednocześnie samego siebie, własne możliwości. „Sfera opowieści sprzyja odkrywaniu przeze mnie siebie samego, tzn. sprzyja rozpoznawaniu własnej tożsamości osobowej” (Jakubowski, 2017: 373). Albowiem odpowiedzieć na pytanie: „Kim jestem?”, to opowiedzieć historię swego życia. Tę funkcję budowania „tożsamości narracyjnej” pełni zarówno słuchanie opowieści o Innych, jak i opowiadanie o sobie samym. Co do pierwszej możliwości, Jakubowski (za Ricoeuem) dostrzega kilka istotnych motywów, które mogą wspierać namysł nad tym, kim jestem. Tak więc wprawdzie moje życie nigdy nie jest zamkniętą całością, a zatem wraz z nowymi wydarzeniami może ono przyjąć inny sens, niż dotychczas sądziłem, że ma, niemniej przyswajanie opowieści o Innych daje mi możliwość uchwycenia mojego „własnego końca” i spojrzenia na własne życie „spoza” chwili śmierci. Następnie, chociaż opowieść, literalnie rzecz biorąc, dotyczy z reguły czegoś, co się już wydarzyło, zgodnie z ujęciem Heideggerowskim, wedle którego przeszłość jest zawsze widziana z perspektywy przyszłości, podpowiada słuchaczowi jego przyszłe możliwości bycia. Ponadto podobnie jak opowieści często zawierają się w sobie i odsyłają do siebie (intertekstualność), tak też moje życie spleta się z życiem Innych. To ostatnie spostrzeżenie odsyła do kwestii autorstwa opowieści o sobie samym. Okazuje się, że jej autorem jestem zarówno ja sam, jak i Inni, którzy opowiadają historie swego i mojego życia.

Należy pamiętać, że tworzenie opowieści o sobie samym nigdy nie ma na celu li tylko wiedzy w sensie sprawozdania z przebiegu dotychczasowego życia, lecz chodzi o działanie, o projektowanie siebie. „Opowiadając o sobie samym, doświadczam wzrostu poczucia integralności mego własnego życia” (Jakubowski, 2017: 383). A dzieje się tak, ponieważ opowiadający o sobie wiąże się z własną opowieścią, tak jak opowieść wiąże się z każdym kolejnym działaniem opowiadającego. Pomiędzy opowieścią o sobie samym a działaniem zachodzi wzajemne warunkowanie się. Nie tylko z tym działaniem, które jest mówieniem, lecz z każdym działaniem, także tym pozawerbalnym. Każde działanie bowiem, werbalne czy pozawerbalne, jest aktem obietnicy, której dotrzymanie (której bycie wiernym) tworzy z mego życia uporządkowaną całość. Ta ostatnia tworzy tożsamość narracyjną, która zapośrednicza i jednoczy „tożsamość osobową *ipse*” i „tożsamość osobową *idem*”. Ta ostatnia określa to, kim się jest w sensie numerycznym. Stanowi o niej w pierwszej kolejności charakter człowieka. Jej trwałość związana jest z elementami, które tworzą sferę mimowolnego. Ta pierwsza wiąże się ze sferą dobrowolnego. Opowiadanie o sobie samym ma egzystencjalną doniosłość, jako że pozwala ono realizować sokratyczny model „życia przemyślanego”, w którym dokonuje się moment przyswojenia „wysiłku swego własnego bycia” (Jean Nabert). To powiązanie tożsamości *ipse* z tożsamością *idem* wyraża się najpełniej w sławnym Ricoeurowskim pytaniu: „Kim jestem ja, tak niestały, byś mimo to, ty liczył na mnie?”. Pierwsza część tego

pytania wyraża tożsamość *idem*, druga — tożsamość *ipse*. „Zaryzykować wypada tezę, że to właśnie w tym pytaniu splatają się wszystkie najważniejsze wątki wypracowanej przez Ricoeura koncepcji tożsamości narracyjnej, a w szczególności wypracowanej przezeń koncepcji opowiadania o sobie samym” (Jakubowski, 2017: 407). Jest ono rozwinięciem fundamentalnego pytania, w obrębie którego porusza się cały egzystencjalny wysiłek zawarty w krótkim pytaniu: „Kim jestem?”. Użyty w formule poprzedniego pytania zwrot „mimo to”, którego realizacja równa się wspieranemu sumieniem dotrzymywaniu obietnicy, stanowi według Jakubowskiego uniwersalny wzorzec transcendowania przez opowieść o sobie samym tożsamości *idem* w stronę tożsamości *ipse*.

Zakończenie pracy próbuje rozwiązać wątpliwość, na ile prawomocne jest łączenie problemu skończoności z kwestią nieskończoności jako tego, co znajduje się „po drugiej stronie” egzystencji i co tradycyjnie określa się mianem absolutu. Zdaniem Jakubowskiego uwzględnianie problematyki nieskończoności nie jest konieczne, a nawet jest całkowicie zbędne, aby zdać sprawę z istoty skończoności: „wszelkie próby nadawania nieskończoności znamion absolutu ontologicznego są nie do pogodzenia z koncepcją skończoności wypracowaną w ramach filozofii egzystencjalnej” (Jakubowski, 2017: 462).

CZĘŚĆ II. DEKONSTRUKCJA JAKUBOWSKIEGO WYKŁADNI KATEGORII SKOŃCZONOŚCI EGZYSTENCJALNEJ

WPROWADZENIE

Gdyby pokusić się o krótką ocenę przedstawionej tu pracy, trzeba by powiedzieć, że każda z jej stron zasługuje na najwyższe słowa uznania. Począwszy od tego, w jaki sposób została ona zaprojektowana w aspekcie graficznym, jak następnie została wydrukowana i zredagowana, przez formalną strukturę pracy, przebieg wywodu, układ tematów, budowę argumentów, filozoficzną biegłość, merytoryczne i językowe kompetencje Autora, aż po ciężar i znaczenie wybranej przez niego tematyki — wszystko to nie pozostawia wątpliwości, że mamy do czynienia z pracą najwyższych lotów, pracą znakomitą, pozostawiającą daleko w tyle podobne próby mierzenia się nie tylko z filozofią Ricoeura, ale w ogóle z jakąkolwiek należącą do historii myśli formacją filozoficzną.

Tak wysoka ocena pracy Jakubowskiego prowokuje do tego, aby wejść z nią w filozoficzny spór o najwyższą stawkę. W naszym przekonaniu spierać się bowiem należy o najwyższe cele, do których praca Jakubowskiego — jak wspomnieliśmy wyżej — tworzy doskonale skomponowany i zbudowany trakt. Dekonstrukcja pracy Jakubowskiego, jaką zamierzamy tu przeprowadzić, nie polega na wytykaniu popełnionych przez Autora błędów interpretacyjnych czy sprzeczności w toku prowadzonej argumentacji. Naszym zadaniem nie jest ocena, na ile

przedstawiona tu interpretacja tekstów Ricoeura jest z nimi faktycznie zgodna. Choć dla całościowej oceny tej publikacji takie badanie jest niezmiernie ważne — decyduje ono bowiem o tym, na ile kryjące się w podtytule pracy zadanie badawcze zostało w ogóle zrealizowane — pozostawiamy je innym, bardziej kompetentnym uczonym. Nie będziemy też zajmować się wyszukiwaniem przygodnych sprzeczności. Celem naszej dekonstrukcji jest odkrycie przewodniej tendencji pracy Jakubowskiego, która, wyrastając z uczynionego na wstępie fundamentalnego rozumienia skończoności, będącego w naszym przekonaniu nieporozumieniem, opanowuje z wolna poszczególne jej obszary badawcze, powodując, iż ostatecznie sprzeniewierza się ona podstawowej intencji poznawczej jej Autora (złożonej przez niego obietnicy), a także — jak wolno domniemywać — intencji samego Ricoeura. Intencją tą jest wypracowanie takiej (nowej) filozofii podmiotu, która, podtrzymując i podkreślając (po)wagę mówienia o ludzkiej podmiotowości jako takiej, byłaby wolna od niedoskonałości prób czynionych w tym zakresie w obrębie i pod auspicjami tradycyjnej metafizyki, nazywanej w związku z myślą Heideggera „metafizyką obecności”.

PROBLEM METODY

Pomimo powyższych zastrzeżeń dotyczących celów naszej krytycznej prezentacji pracy Jakubowskiego musimy na wstępie wspomnieć o problemie, który można by określić mianem sprzeczności performatywnej. Jest on jednak pierwszym, usytuowanym na poziomie stylu i formy pracy, świadectwem uwikłania Jakubowskiego we wspomniane (nie)porozumienie.

Podtytuł pracy brzmi: *Studium nad filozofią Paula Ricoeura*. Ponieważ Jakubowski niemal zupełnie rezygnuje z badań natury historycznej — ich ślady zawiera jedynie *Część I* — można się zastanawiać, czy wzmiankowany podtytuł jest sformułowany w odpowiedni sposób. Jeśli — zgodnie z przedstawionymi w pracy tezami — „studium nad...” rozumieć jako hermeneutyczno-fenomenologiczne opracowanie znaków będących śladem egzystencjalnego wysiłku przyswojenia sobie własnego bycia przez Innego (w tym wypadku chodzi o teksty Ricoeura), to nasuwa się pytanie, na ile badanie czysto problemowe jest w stanie uczynić zadość złożonej obietnicy. Opowieść o Innym nie może przecież — za cenę prawdy o niej — całkowicie wyeliminować historycznego elementu pozostawionego świadectwa, z którym przychodzi się mierzyć. Sytuacja ta jest nie do pomyślenia zwłaszcza w przypadku Ricoeura, którego twórczość znana jest z wielowątkowości i bogactwa poruszanych zagadnień, czerpanych inspiracji, erudycji, otwartości oraz polemiczności wobec niezmierzonej wręcz liczby tekstów europejskiej kultury. Tymczasem badanie problemowe ma to do siebie, że niejako z definicji skupia się tylko na wybranym aspekcie tego, co (za)dane, przekracza wymiar historyczny i stara się w sposób powszechnie obowiązujący

rozwiązać dany problem — bez odniesienia do historycznych, a więc partykularnych i względnych punktów widzenia. Przywołanie Ricoeura jako tego, którego twórczość poświęcona jest wyrażonemu w tytule książki tematowi skończoności egzystencjalnej, ma historyczny charakter, związany nie tylko z idealną zawartością filozofii Ricoeura, ale także z określoną historycznie decyzją samego Jakubowskiego co do jego własnych zamiarów. Jeśli Autor przytacza twórczość Ricoeura jako tę, w której — w jego przekonaniu — temat skończoności egzystencjalnej doczekał się najlepszego (?) opracowania, to wypada to przekonanie skonfrontować nie tylko z tekstami samego Ricoeura i jego opracowaniami, lecz także z innymi autorami, a także, a może przede wszystkim, z samą rzeczą. O tym, że Jakubowski tego nie czyni, świadczy pośrednio fakt, że myśląc razem z Ricoeurem, przemawia zawsze koniec końców za nim, a nigdy przeciwko niemu. Choć praca sugeruje, że podejmuje ona swój temat z hermeneutyczno-fenomenologicznej perspektywy, przyjęta w niej „znana już starożytnym filozofom greckim” metoda „erotematyczno-dialektyczna” narzuca jej obce duchowi hermeneutyki i fenomenologii podejście „soliloquiczne”. Stąd też rozmowa Autora z samym sobą, która stanowi o stylu prezentowanej pracy: choć zdaje się stawiać pytania i mnożyć problemy, czyni to bardzo często w sposób pozorny i retoryczny. Jak to bywa niekiedy w dialogach Platona, pytania sformułowane przez Jakubowskiego pisane są pod dyktando odpowiedzi, która ma się pojawić, aby wywód mógł iść dalej. Nadto strategia zadawania „pytań” niejako w imieniu i za czytelnika właściwie ogranicza jego rolę do biernego obserwatora. Przed jego oczyma pojawia się wspaniała, zaprojektowana z żelazną konsekwencją budowla, idealny system skończoności egzystencjalnej. Wątpliwości dotyczą tego, na ile owa — przezierająca przez wywód Jakubowskiego — wola bezwzględnego opanowania tematu i kontrolowania dyskursu, owo szukanie pewności w porządku analizy i dedukcji, owo wtłaczanie problemu w karby logicznej dyscypliny, owo porządkowanie i systematyzowanie nie powodują zniszczenia źródłowego materiału do tego stopnia, że nie jest to już — wbrew obietnicy podtytułu — studium nad filozofią Paula Ricoeura, lecz są to po prostu autorskie badania kwestii skończoności egzystencjalnej wspierane lekturą prac francuskiego filozofa. Stąd też pozostaje w wielu partiach książki zupełnie niejasne, co jest prezentacją myśli Ricoeura, a co komentarzem autorskim Jakubowskiego. Ponadto Autor nigdzie nie odpowiada na pytanie, dlaczego, jeśli idzie o samą kwestię skończoności, nie skorzystać z prac innych badaczy tej tematyki.

DEZINTERPRETACJA HEIDEGGEROWSKIEJ IDEI SKOŃCZONOŚCI

Wspomnieliśmy, że prezentowany w pracy Jakubowskiego sposób formułowania myśli wynika z (nie)rozumienia, które znajduje się u samych podstaw jego badań. Spróbujmy wyjaśnić więc, na czym polega to fundamentalne

(niepo)rozumienie i dlaczego koniec końców praca Jakubowskiego przyjęła opisaną wyżej formę.

Nie jest tajemnicą, że *Skończoność egzystencjalna* stara się iść tropem wskazówek poczynionych przez Heideggera. Na podstawie analiz Autora można wnioskować, że to właśnie niemiecki myśliciel był główną inspiracją rozważań Ricoeura w obrębie problematyki skończoności egzystencjalnej. Zgodnie z tym wczesna filozofia Heideggera określa ogólne ramy interpretacyjne Jakubowskiego wykładni filozofii autora *Dróg rozpoznania*. Ricoeur Jakubowskiego jest Ricoeurem czytany jeśli nie przez, to w pobliżu Heideggera. Praca zawiera sporo życzliwych uwag na temat tego ostatniego i niewiele uwag w stosunku do niego krytycznych. Rozważając pracę Jakubowskiego, można i należy w pierwszej kolejności zapytać, czy jego wykładnia Heideggera, którą uczynił on podstawą swoich dalszych wywodów i od której uzależnił powodzenie swego przedsięwzięcia hermeneutycznego, jest w ogóle trafna, a jeśli nie, to jakie to ma konsekwencje dla całości jego wysiłków.

Swoje analizy skończoności egzystencjalnej rozpoczyna Autor od prezentacji kategorii skończoności, zawartej w dwóch tekstach Heideggera, z których drugi nazywa on „bez wielkiej przesady mianem traktatu o skończoności *Dasein*” (Jakubowski, 2017: 128). Chodzi o *Sein und Zeit* oraz *Kant und das Problem der Metaphysik*. Pomijam fakt, że są to prace pochodzące tylko z jednego okresu twórczości Heideggera (sprzed tzw. *Kebrer*), w związku z czym mówienie, że „Heidegger przez skończoność rozumiał to i owo”, bez uwzględniania, który „Heidegger”, na jakie potrzeby i w jakim kontekście to mówił, wydaje się bardzo problematyczne. Nawet jednak jeśli Autor odnosi się tylko do jednej z faz twórczości Heideggera — co oczywiście ma prawo czynić, zaznaczając mimochodem, iż ma świadomość istniejących w tej sprawie różnic — to winien to czynić zgodnie z sformułowanymi w niej poglądami.

I to w tym właśnie wymiarze pojawia się wspomniane (niepo)rozumienie. Otóż nie ma w tej sprawie wątpliwości, że Autor czyta Heideggera wbrew jego najgłębszym intencjom, stając na tych samych pozycjach, które charakteryzują wczesną recepcję filozofii niemieckiego myśliciela we Francji. Chodzi oczywiście o jej wykładnię w duchu egzystencjalizmu albo też mówiąc inaczej: jako filozofię egzystencjalną. O tym, że taka dezinterpretacja Heideggera leży u podstaw podejścia Jakubowskiego, świadczy chociażby sam fakt przywołania imienia tego pierwszego w kontekście tytułu pracy: *Skończoność egzystencjalna*. Autor nie odróżnia, co potwierdza w zasadzie naprzemienne używanie zwrotów „filozofia egzystencjalna” i „filozofia egzystencji”, skończoności egzystencjalnej i skończoności egzystencji. Ta pierwsza może — choć w naszym przekonaniu nie musi — być związana z pojęciami kresu, ograniczenia i inności, które dla Jakubowskiego są najważniejszymi wyznacznikami ludzkiej skończoności. To rozumienie skończoności jako własności egzystencjalnej porusza się w sposób nieświadomy w ramach pewnego metafizycznego kontekstu, z którym właśnie

próbuję *explicite* zmierzyć się druga interpretacja skończoności, zaproponowana po raz pierwszy przez Heideggera. Zgodnie z jego wykładnią skończoność egzystencji nie polega w pierwszej kolejności na tym, że *Dasein* jest rzucone, że pozostaje ograniczone tym, iż umrze, że ma ciało, że żyje pod dyktando Się itd. To wszystko nie warunkuje skończoności egzystencji — jak błędnie mówi o tym wprost między innymi w tytule jednego z podrozdziałów Jakubowski (Jakubowski, 2017: 149) — lecz jest właśnie tym, co jest uwarunkowane. O ile można powiedzieć, co czyni Autor, że wspomniane egzystencjały warunkują skończoność egzystencjalną, rozumianą jednak nie ontologicznie, lecz ontycznie, jako ograniczone przez czynniki wewnętrzne i zewnętrzne bytowanie człowieka w świecie, to w przypadku skończoności egzystencji, która jest z porządku nie będącego, lecz bycia, ona właśnie stanowi warunek wspomnianych egzystencjałów. Na czym jednak dokładnie polega — według Heideggera — skończoność egzystencji?

Ażeby w zgodzie z duchem Heideggera zrozumieć pojęcie skończoności egzystencji i pokazać, jak daleko Autor się jej sprzeniewierzył, należy uwzględnić kontekst, w ramach którego to pojęcie się pojawia. Ujawniają go wprost rozważania zawarte w dwóch wspomnianych pracach Heideggera; choć wątki te można znaleźć także w wielu innych pomniejszych tekstach i wykładach pochodzących z lat dwudziestych XX wieku, Heidegger wprowadza pojęcie egzystencji jako sposób bycia bytu nazywanego przez niego *Dasein* — którego w porządku ontycznym identyfikujemy z człowiekiem — w kontekście pytania o bycie (*Seinsfrage*). Jakubowski zauważa słusznie w jednym z fragmentów, że *Dasein* „stanowi przede wszystkim miejsce, w którym rodzi się pytanie o bycie” (Jakubowski, 2017: 51). Opracowaniu tego pytania służy cała analityka egzystencji, którą Heidegger prezentuje w *Sein und Zeit*. Pytanie o bycie ma charakter metafizyczny. Chodzi o kwestię, którą od czasów klasycznej filozofii greckiej określa się mianem formuły *to on he on*. U podstaw rozumienia bycia tkwi „przekonanie”, że jest ono czymś trwałym, (za)stałym, danym w terażniejszości, obecnym, dysponowalnym itd. Próba obudzenia tego pytania, które w dziejach filozofii uległo zapomnieniu, ma pokazać inną możliwość rozumienia bycia, które zdaje się lepiej oddawać jego istotę: że bycie nigdy nie jest dane, nie stoi do dyspozycji człowieka, że charakteryzuje je zupełnie osobliwy ruch jednoczesnego ukazywania się w będącym i skrywania się (za nim). „Bieguny” tego ruchu tworzą momenty tak zwanej różnicy ontologicznej między byciem i będącym. I to właśnie ją Heidegger określa mianem źródłowej skończoności. W opozycji do tradycyjnej metafizyki, która interpretuje bycie onto-teologicznie jako najwyższy, nieskończony byt stwarzający świat, niemiecki filozof pokazuje, że już samo bycie ma skończony charakter i dlatego egzystencji, której w byciu chodzi o samo to bycie, przysługuje — jako że odnosi się ona w swym byciu do bycia zarówno własnego, jak i bycia po prostu — skończoność. Nie jest to skończoność

polegająca na różnych ograniczeniach — pojęcie kresu i granicy Heidegger wprost krytykuje na stronach *Bycia i czasu* jako kategorie charakterystyczne dla metafizyki obecności — lecz jest to skończoność bycia, którą egzystencja przywłaszcza, żeby być właściwie. Egzystencja nie oznacza kolistego ruchu refleksji, lecz „poprzez egzystencję człowieka dokonuje się wtargnięcie w całość będącego. [...] Egzystencja oznacza zdanie (*Angewiesenheit*) na byt jako taki w powierzeniu [się] zdanemu (*angewiesene*) tak bytowi jako takiemu” (Heidegger, 1989: 254). Inny fragment z tej samej pracy Heideggera można by niejako wprost odnieść krytycznie nie tylko do tego, co Jakubowski mówi, ale także do jego metody „za i przeciw”:

W każdym jednak razie należy wziąć pod uwagę, iż postulowane dla celów ugruntowania metafizyki opracowanie najgłębszej istoty skończoności musi z zasady samo zawsze być skończone i nigdy nie może stać się absolutne. Stąd zaś wynika tylko rzecz następująca: tego stale ponawianego namysłu nad skończonością nie można dokonywać w sposób udany poprzez wzajemne zbijanie [przeciwnych] stanowisk i za pomocą ich niwelującego wypośrodkowania, tak by ostatecznie uzyskać milcząco zakładane „prawdziwe samo w sobie” absolutne poznanie skończoności. Pozostaje więc raczej tylko opracowanie problematyki skończoności jako takiej, która zgodnie ze swą najgłębszą istotą uwidacznia się wówczas, gdy ją uczynimy dostępną przy ścisłym udziale źródłowo pojętej podstawowej kwestii metafizyki, przy czym podejścia tego nie można zapewne nigdy uważać za jedyne możliwe (Heidegger, 1989: 263–264).

W *Byciu i czasie* Heidegger niewiele mówi wprost o samym byciu, a co za tym idzie kategoria skończoności pojawia się raptem kilka razy. O ile można, zapominając o metafizycznym kontekście, dezinterpretować te fragmenty w duchu filozofii egzystencjalnej, nie da się już tego usprawiedliwić w odniesieniu do książki Heideggera o Kancie. Od początku do końca chodzi w niej o ugruntowanie metafizyki jako poznania ontologicznego. Poznanie to jest z istoty skończone, ponieważ jego źródłem jest skończoność w człowieku, która ma swoje korzenie w skończoności samego bycia. Jak bardzo Jakubowski odbiega swoją interpretacją od myśli Heideggera, przekonuje paragraf 39 pracy *Kant a problem metafizyki*. Mówi tam Heidegger wprost: skończoność człowieka nie polega na wyliczaniu jego niedoskonałości, na katalogowaniu jego ułomności i badaniu właściwości ludzkich (jak czyni to Jakubowski). Skończoność człowieka polega na jego odniesieniu do bycia, a to jest metafizyką. *Dasein* jest skończone, jako że uczestniczy w skończoności samego bycia. Ponieważ samo bycie jest skończonością, do której odnosi się egzystencja, w byciu człowieka nie chodzi w żadnym razie o jej transcendowanie, lecz o jej przywłaszczenie, przyswojenie, potwierdzenie, wtrącenie egzystencji w skończoność i utrzymanie się w jej obrębie. Transcendencję, którą jest pierwotna czasowość, charakteryzuje Heidegger jako skończoność. Jakież więc sens w kontekście filozofii niemieckiego myśliciela miałyby mówienie o transcendowaniu skończoności? Wniosek, jaki

nasuwa się na podstawie powyższych rozważań, jest następujący: zapoznając metafizyczny kontekst problematyki skończoności — a że Autor go zapoznaje niemal całkowicie, świadczy nie tylko to, że pomija go prawie zupełnym milczeniem, ale przede wszystkim to, że w *Zakończeniu* w sposób fałszywy stawia on problem relacji między skończonością egzystencjalną a ewentualną nieskończonością jako problem odniesienia człowieka do Absolutu — Jakubowski zapoznaje egzystencjalny sens skończoności. W miejscu skończoności egzystencji mówi o skończoności egzystencjalnej.

KONSEKWENCJE ZAPOZNANIA NATURY SKOŃCZONOŚCI

Ponieważ Jakubowski zapoznaje właściwy — metafizyczny — sens skończoności u Heideggera, zapoznaje *a fortiori* istotę różnicy ontologicznej, a dalej także to, czym jest egzystencja oraz byt, jakim jest *Dasein*. To, że zapoznaje on naturę różnicy ontologicznej, co jest charakterystyczne — zdaniem Heideggera — dla całej metafizyki obecności, ukazuje jego dezinterpretacja pojęcia egzystencji. U niemieckiego filozofa egzystencja jest miejscem ujawniania się różnicy ontologicznej. Niedostrzeganie tego faktu, to znaczy brak pytania o bycie, skutkuje takim błędnym ujęciem pojęcia egzystencji, jakim posługuje się na przykład egzystencjalizm. Swoją analitykę skończoności egzystencjalnej rozpoczyna Jakubowski od przypomnienia pojęcia egzystencji u Heideggera, po czym — z racji błędnego odczytania Heideggerowskiej skończoności — dokonuje jej dezinterpretacji. Przez egzystencję mianowicie rozumie on relację korelacji pomiędzy dwoma biegunami: jestestwem (*Dasein*) oraz światem. Tymczasem wiadomo przecież, że jestestwo nie jest z tego samego porządku, co świat. Chyba że — co czyni Jakubowski w kolejnych krokach swojej dezinterpretacji — świat rozumie się jako otoczenie. Wówczas, owszem, można powiedzieć, że pomiędzy bytem, jakim jest człowiek, oraz jego otoczeniem istnieje swoista relacja. Nie jest to jednak relacja egzystencjalna, ale taka, która zachodzi między różnymi bytami. Całość tej relacji sytuuje się raczej na poziomie ontycznym niż ontologicznym. Kiedy Heidegger mówi, że *Dasein* istnieje na sposób egzystencji, którą opisuje struktura bycia-w-świecie, to w jaki sposób *Dasein* jako byt miałoby pozostawać w korelacji z jednym z momentów strukturalnych swego bycia, jakim jest świat, i do tego dążyć do jego transcendowania? W ujęciu Heideggera *Dasein* nie transcenduje zawężenia otwarcia świata, lecz transcenduje ku światu. Bycie-w-świecie oznacza transcendowanie i charakteryzuje pierwotną otwartość jestestwa (Heidegger, 1999: 126)¹. Ale nawet wtedy, gdy błędnie interpretuje się relację pomiędzy momentami strukturalnymi egzystencji, nie przesądza to jeszcze faktu, że trzeba tak samo błędnie interpretować ontyczną

¹ W pracy Jakubowskiego te dwa kluczowe pojęcia, jakim jest otwarcie i transcendencja, nie zostały adekwatnie do swojej funkcji opracowane.

relację pomiędzy *Dasein* i jego otoczeniem. Faktem jest, że Autor często podkreśla (za Heideggerem), iż ta relacja przebiega w działaniu, ma charakter praktyczny. Jednakże ostatnie partie książki zdają się sugerować, że „prototypem” tej relacji jest korelacja analogiczna do spostrzegania i jego przekraczania przez akty nadające znaczenie, czyli słowo (Jakubowski, 2017: 362). „Dialektyka widzenia i wystawiania” (Jakubowski, 2017: 448) jako prototyp relacji człowieka do świata pozostaje ewidentnym spadkiem metafizyki obecności. Jej najbardziej wzorcowe sformułowanie znajduje się w Husserlowskiej fenomenologii. To przede wszystkim ten wątek myśli Husserla był krytykowany przez grono jego najbliższych uczniów (włącznie z Heideggerem).

W kontekście wyżej wskazanych nieporozumień nie może dziwić, że zapoznając ontologiczny sens skończoności i egzystencji, Autor rozpatruje egzystencję, używając dualistycznego modelu, który jest charakterystyczny dla metafizyki obecności. Trudno oprzeć się wrażeniu, że dualistyczne rozróżnienia wewnątrz egzystencji nie mają za sobą znanej z myśli Jeana-Paula Sartre’a różnicy między „bytem w sobie” i „bytem dla siebie”. Nie jest to wprawdzie dualizm duszy i ciała, niemniej analogiczne relacje „mimowolne–dobrowolne”, „inne–własne”, „partykularne–ogólne”, „nieprzejrzyste–przejrzyste”, „skończone–nieskończone” czy też „nierozumne–rozumne” przywołują ten dualizm w sposobie myślenia. Przeciwiństwa te buduje się w oparciu o negację egzystencjalną. O ile u Heideggera ta ostatnia odsyła do nicości rozumianej jako pewna odstępna samego bycia, a więc przypominają o tym, że struktury egzystencjalne mają swoje ostateczne zakorzenienie w metafizyce, w interpretacji Jakubowskiego pozostaje ona ruchem wewnętrznego różnicowania sobości, co do którego jednak nie bardzo wiadomo, dlaczego w ogóle zachodzi. Te formalne schematy zdradzają w ogólny sposób określone rozumienie człowieka czy szerzej bycia; rozumienie, jakie przyświeca egzegezie Jakubowskiego. Także i one wyrastają z zapoznania metafizycznego pytania o bycie.

Wydaje się, że ów sposób rozumienia związany jest z tym, co Heidegger określał nie tylko ogólnym mianem metafizyki obecności, ale bardziej szczegółowo mianem metafizyki woli. U Ricoeura wskazuje na to nie tylko najważniejsze, zdaje się, rozróżnienie tego, co mimowolne i dobrowolne, ale także to, co określa się po francusku mianem *vouloir dire*, a co dosłownie oznacza „chcieć powiedzieć”. Podmiot Ricoeura jest podmiotem woli, który mocą swojego egzystencjalnego wysiłku dąży do przekroczenia swoich ograniczeń. Człowiekiem jest się w przejściu. Człowiek to transcendencja. Takie rozumienie człowieka wpisuje się doskonale w tradycyjną, grecko-chrześcijańską wykładnię istoty ludzkiej jako *animal rationale*. Jak pokazał to swego czasu Heidegger, nawet u Friedricha Nietzschego ów model rozumienia człowieka pozostaje w mocy (Heidegger, 2000: 11–87). Brak rozpoznania przez Jakubowskiego skończoności jako kwestii bycia skutkuje powtórzeniem i umocnieniem tradycyjnej wizji człowieka jako zwierzęcia rozumnego, które chce mówić.

Określenie *vouloir dire* zdradza nadto, że za tą metafizyką woli, wpisującą Ricoeurowski projekt podmiotowości w dziewiętnastowieczną odśłonę metafizyki obecności, idzie jeszcze jeden cień, który odbiera mu możliwość realizacji wspomnianej już intencji myślenia o podmiocie w kategoriach postheideggerowskich. Jest nim metafizyka słowa, którą Jacques Derrida połączył swego czasu z kwestią męskiej podmiotowości i ochrzcił mianem „fallogocentryzmu”. Nie trzeba chyba specjalnych wywodów, by uznać, że projekt filozofii człowieka, który możliwość i konieczność transcendowania jego skończoności umieszcza w akcie opowiadania o sobie, wyjątkowo wysoko ocenia kwestię słowa i wypowiedalności, narażając się na znane z tekstów Derridy zarzuty. Dotyczą one nie tylko tego, że, podobnie jak czyni to cała metafizyka (łącznie jeszcze z Heideggerem), traktuje się tu słowo i mowę jako kategorię uprzywilejowaną wobec innych, co z kolei związane jest z tradycyjnie rozumianym byciem jako bliskością, obecnością *etc.*, z czego następnie wynika dualistyczny model myślenia o człowieku, antropocentryzm, idea humanizmu itp., ale także tego, że nie dostrzega się zupełnie ukrytych w tym rozumieniu momentów przemocowych, które tkwią w języku, a które odzwierciedlają na przykład tradycyjne stosunki władzy. O tym, że Autor zupełnie pomija tę kwestię, świadczy chociażby fakt, iż w swojej teorii człowieka jako istoty skończonej całkowicie zbywa on milczeniem zagadnienie płci². Nawet wtedy, gdy mówi o ciele, nie pojawia się ta fundamentalna kategoria.

Co do samej opowieści i jej roli w budowaniu tożsamości warto przypomnieć, że w czasie, gdy Ricoeur konstruował swoją teorię opowieści jako aktu tworzenia tożsamości, przez świat intelektualny Francji przetaczała się dyskusja nad związanym z filozofią literatury problemem śmierci autora. Jeśli Jakubowski za Ricoeurem twierdzi, że opowieść o sobie samym jest uprzywilejowanym działaniem, które buduje własną tożsamość, to w opozycji do tego sformułowania tacy autorzy, jak na przykład Roland Barthes, zauważają, iż opowieść nie jest jednolitą, całościową sekwencją zdarzeń ujawniającą jakiś transcendentny sens, lecz „wielowymiarową przestrzeń, w której stykają się i spierają rozmaite sposoby pisania, w których żaden nie posiada nadrzędnego znaczenia: tekst jest tkanką cytatów, pochodzących z nieskończonego wielu wątków kultury” (Barthes, 1999: 250). W związku z czym nie można zbudować na nim jakiegokolwiek tożsamości. Życie jest mnogością krzyżujących się opowieści, które z założenia wykluczają istnienie jakiegokolwiek opowieści uprzywilejowanej, gotowej zbierać wszystkie pozostałe. Tworząc opowieść, autor umiera na jej stronach po to, by odrodzić się pod imionami swoich bohaterów. Jak to możliwe, że ów grób twórcy ma stać się miejscem narodzin jego osoby?

² Podczas publicznej debaty nad omawianą tu książką Jakubowskiego, która odbyła się 30 czerwca 2017 roku w Bibliotece Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, szczególną uwagę zwróciła na to Marzena Adamiak (IFiS PAN).

Wreszcie kwestia samej opowieści i jej uprzywilejowanej formy gramatycznej, jaką jest zdanie oznajmujące. Metafizyka obecności jest metafizyką sądu i metafizyką odpowiedzi. Autor zwraca uwagę, że, idąc za Johnem Longshowem Austinem, Ricoeur podkreśla znaczenie performatywności mowy. Przy budowaniu tożsamości narracyjnej szczególnie istotną rolę — zdaniem Ricoeura — odgrywają zaimki osobowe, które zakorzeniają z natury obiektywizującą, idealizującą i intersubiektywną mowę w przestrzeni konkretnej egzystencji. Kilka rzeczy jednak budzi tutaj poważne wątpliwości.

Przed wszystkim Autor zbyt łatwo przechodzi od — mówiąc za Husserlem — funkcji znaku do funkcji oznaki, funkcji wyrażania (siebie). Stwierdzenie, że „na przykład spokrewnione ze sobą znaczeniowo bardzo ściśle zdania »Kot leży na słomiance« i »Twierdzę, że kot leży na słomiance« mają »tę samą wartość prawdy«, ale różnią się tym, że drugie z nich, w przeciwieństwie do pierwszego, obdarzone jest cechą samoodniesienia” (Jakubowski, 2017: 357) — jest ewidentnie fałszywe: pierwsze zdanie może być prawdziwe, a drugie fałszywe, i odwrotnie. Ponadto są to także zdania, które mają różny sens: pierwsze mówi o fakcie zachodzącym w świecie zewnętrznym, drugie odnosi się do przeżyć podmiotu mówiącego. Zdania tworzące opowieść, nawet te, które zawierają zaimki osobowe (ja, ty), nie wskazują wprost żadnego ja ani ty w samej rzeczywistości.

W ślad za tym rozumieniem opowieści jako zbioru sądów idzie jej rozumienie jako odpowiedzi. Opowieść o sobie samym jest mianowicie odpowiedzią na pytanie: „Kim jestem?”. To ostatnie pytanie, które u Heideggera jest ściśle związane z kwestią bycia i z niego się wywodzi, jest w myśli Ricoeura pramotywnym realizacją opowieści. Jak powiada Autor, w pytaniu: „Kim jestem?”, które przyjmuje bardziej szczegółowy kształt w pytaniu: „Kim jestem ja, tak niestały, byś mimo to ty liczył na mnie?”, „splatają się wszystkie najważniejsze wątki” (Jakubowski, 2017: 406) myśli Ricoeura. Po czym Autor dodaje: „Godne uwagi jest nie tylko to, że» owo pytanie dotyczy wskazanych wątków Ricoeurowskiej koncepcji tożsamości narracyjnej, ale również to, »jak« dotyczy ono tych wątków. A dotyczy ono właśnie »na sposób zapytywania«” (Jakubowski, 2017: 409). Chciałoby się powiedzieć: nic bardziej odległego. Gdyby Jakubowski miał rację co do oceny tego, w jaki sposób pytanie dotyczy wspomnianych wątków, próbowałby jakoś eksponować ów pierwotny akt zapytywania. Tymczasem całość pracy ciąży ku wyjaśnieniu, na czym polega odpowiedź na pytanie: „Kim jestem?”, nie zaś na opracowaniu tego pytania. Jest to kolejna konsekwencja rezygnacji Jakubowskiego z podjęcia w sposób *explicite* metafizycznego namysłu nad skończonością. Ta ostatnia przecież jest ściśle związana z pytaniem o bycie. Rewolucja, jaką w tym zakresie proponuje Heidegger, polega na podniesieniu pytania do rangi najwyższej zasady poznania i bytu. W miejscu, gdzie tradycyjna metafizyka i antropologia eksponowały sąd — służy on bowiem do budowania teorii jako systemu „prawd w sobie”, które odzwierciedlają stałość

i obecność bytu — Heidegger sytuuje pytanie. Z perspektywy tego ostatniego rzeczywistość nie jawi się już jako to, co obecne i stojące do dyspozycji, lecz jako jawne i skryte zarazem, niedookreślone, mieniające się różnego rodzaju możliwościami i perspektywami, spośród których tylko kilka ukazuje się na poziomie bytu — słowem, jawi się jako właśnie skończone. Temu wyeksponowaniu „zasady” pytania w *Sein und Zeit* służą nie zaimki osobowe, lecz *zusammengesetzte Verweiswörter* („złożone słowa wskazujące”) (Rehbein, 1995: 166–197). Czysto gramatycznie rzecz ujmując, w języku niemieckim są to połączenia zaimków miejsca *da* (w zdaniach oznajmujących) i *wo* (w zdaniach pytających) z przymnikami na przykład *davon*, *danach*, *woran*, *worüber* itp.

Ostatnią konsekwencją — *last but not least* — wspomnianego nieporozumienia i co za tym idzie dogmatycznego przyjęcia założeń metafizyki obecności jest uprzywilejowanie pewnego wyróżnionego sposobu życia i uznanie go za jedyną drogę do bycia człowiekiem. Nieskończone słowo transcenduje skończoność egzystencji, prowadząc ją do znanych i poważanych w tradycji sposobów życia. Okazuje się, że rozstrzygnięcia ontologiczne czy raczej ich brak, które skutkują pewnymi formalnymi schematami, wymuszają bardzo konkretne rozstrzygnięcia dotyczące pewnego — bliskiego, zdaje się, Autorowi — ideału egzystencji i sposobu życia. I można zapytać: co jest tu dla czego warunkiem? Czy metafizyczne rozstrzygnięcia warunkują wybór pewnego sposobu życia, czy też, odwrotnie, przywiązanie do pewnego sposobu życia warunkuje wybór takiej a nie innej metafizyki i teorii człowieka?

O jaki model życia chodzi? Jakubowski za Ricoeurem nazywa go „życiem przemyślanym”. Tylko takie życie, życie pogłębione refleksją, godne jest tego miana (Jakubowski, 2017: 401). Łatwo domyślić się, jakie konkretnie sposoby życia wysuwają się tu na plan pierwszy. Chodzi o ową „wielką stałość i to na tyle reprezentatywną dla mego życia, iż życie owo zdaje się pewnego rodzaju uporządkowaną całością” (Jakubowski, 2017: 387). Ponieważ opowieść o sobie samym konstituuje się przede wszystkim w aktach obietnicy, zarówno tych złożonych *explicite*, jak i tych, które milcząco składa każde działanie — notabene teza, że każde działanie to akt obietnicy, jest fenomenologicznie fałszywe — tylko życie wierne obietnicy, życie konsekwentne i odpowiedzialne za złożone obietnice, życie w wielkiej stałości jest „godne tego miana”. Kto nie dotrzymuje obietnicy, ten wieździe życie nijakie, życie z dnia na dzień, życie chwilą. Jakubowski: „Skonstatować jednak »nie dotrzymuję żadnych obietnic«, to w istocie przyznać: »moje czyny są chaotyczne, brak celu (celów), który je ze sobą wiąże, moje życie jest rozproszone, żyję »chwilą«, zmieniam się nieustannie«. A konstatacja taka ma z kolei wydźwięk stwierdzenia: »moja postawa życiowa jest nijaka, nie potrafię określić, kim jestem«” (Jakubowski, 2017: 386). W ślad za tą ideą godnego życia jako realizacją woli bycia spójną całością idzie — jak łatwo się domyślić na podstawie klasycznych ujęć tej tematyki — pojęcie rozumności jako właściwej funkcji człowieka, dążenie do szczęścia jako pewnego dobra

o charakterze duchowym, niska ocena przyjemności cielesnych, prymat postawy zdystansowania się, afirmacja aktów refleksji i duchowo pojętej wolności.

Jeśli więc tylko model życia „sokratycznego” odpowiada prezentowanej tu teorii, to czy inne modele, niekorespondujące z tą teorią, nie są godne miana życia, czy też ta teoria, która nie obejmuje różnych modeli życia, nie jest godna miana prawdziwej, a więc takiej, która oddaje bogactwo samej rzeczywistości? Zgodnie z optyką Nietzschego, od którego pochodzi określenie dotychczasowego człowieka jako „zwierzęcia, co może przyrzekać”, wyrabianie w człowieku tej „umiejętności” ma długą historię, jednak jej najbardziej znamienym wydarzeniem było wejście na scenę dziejów człowieka sokratycznego. Jako alternatywę do sposobu życia człowieka teoretycznego, która dopiero godna jest miana „prawdziwego życia” i która faktycznie stała się w drugiej połowie XX wieku ideałem życia wielu jednostek i grup, Nietzsche wskazuje żywot dionizyjski.

Na koniec staje się jasne, dlaczego Jakubowski wybrał wspomniany wcześniej sposób prezentacji filozofii Ricoeura. Całkowite pominięcie historyczności myśli francuskiego filozofa pozostaje w zgodzie z treścią i przesłaniem, które Autor z niej wydobywa. Chodzi ostatecznie o teorię egzystencji, która za pomocą teorii mierzy się ze swoimi ograniczeniami. Ująć egzystencję w teorię oznacza wyświetlić jej momenty, zdjąć odium nieprzejrzystości, uporządkować i zorganizować w strukturę, kontrolować jej ruch, zarządzać napięciami, penetrować granice, opasać logiką, rozpuścić w żywiole słowa — a wszystko to po to, aby nic nie wiedzieć o nicości, tj. prawdziwej skończoności, która stoi u jej granic.

ZAKOŃCZENIE

Powyzsze uwagi natury czysto filozoficznej w żaden sposób nie powinny przekreślać sformułowanej wyżej, wysoce pozytywnej oceny jakości książki Jakubowskiego. Ujawniają one jednak jej metodologiczną stronniczość, pokazują, jak trudno — metodą czystego analitycznego wywodu — uporać się z ciężarem tradycji, która ukierunkowuje nieświadome swej historyczności myślenie we właściwy dla siebie sposób, oraz tematem egzystencji, która ma zawsze dziejowy charakter. Interesującego świadectwa tego braku wyczucia przez Autora znaczenia historyczności myślenia dostarcza *Zakończenie* jego pracy, w którym przeciwstawia on „wielowiekową tradycję filozoficzną” logicznej argumentacji. W *Zakończeniu*, w jednym z przypisów, Autor polemizuje z główną tezą książki Włodzimierza Lorenca pt. *Filozofie skończoności*, wedle której to, co skończone, jest i winno być rozumiane przez pryzmat tego, co nieskończone (Jakubowski, 2017: 459). Nie wchodząc w polemikę z pracą Lorenca, warto zauważyć, że o ile można i należy jej wiele zarzucić, ma ona jednak wyraźną świadomość filozoficzno-historycznych źródeł kategorii skończoności, której, zdaje się, w ogóle

nie posiadać praca Jakubowskiego. Kwestia, czy faktycznie da się mówić o skończoności tylko z perspektywy nieskończoności, jest problematyczna, nie dlatego że — jak to próbuje przedstawić Jakubowski — przekonuje o tym logiczna analiza pojęć, lecz dlatego że całe to rozróżnienie ma, historycznie rzecz biorąc, filozoficzno-teologiczne korzenie, które sięgają początków formowania się tak zwanej metafizyki obecności. Zgodnie z charakterystycznym dla niej sposobem myślenia — obojętnie, czy traktuje się skończoność z perspektywy nieskończoności, czy też odwrotnie — myślenie pozostaje w okowach tego samego rozumienia bycia jako czegoś „policzalnego”. W porządku metafizyki nie ma tu wielkiej różnicy. Dlatego Heidegger, który na wstępnym etapie swoich badań wypracował kategorię skończoności na użytek pytania o bycie, dostrzegając z biegiem czasu jej filozoficzno-teologiczne pochodzenie oraz możliwość dezinterpretacji tego, co sam przy pomocy tej kategorii starał się osiągnąć (analityka egzystencji), w późniejszym okresie najpierw starał się podkreślać jej pochodzenie w samym byciu, następnie zaś zrezygnował z niej całkowicie.

Zamiast o skończoności egzystencji o wiele korzystniej jest mówić — z perspektywy głównego tematu filozofii, jakim jest pytanie o istnienie — o jej pytajności. Życie jest „skończone”, dlatego że jest problematyczne. A jest takie z racji tego, że wszelki byt nosi na sobie znamię tego, co pytajne. Jakubowskiego analizy różnych momentów egzystencji znakomicie to potwierdzają. Ponadto w świecie, w którym wszyscy mówią o sobie, w którym stale powtarzają „ja” i „ty”, w którym nowymi środkami komunikacji nieprzerwanie zabiegają o własną autoprezentację, przydałoby się z pewnością trochę ciszy. I również umiaru, bez ciągłego składania obietnic...

BIBLIOGRAFIA

- Barthes, R. (1999). Śmierć autora. (Tłum. M. P. Markowski). *Teksty Drugie*, 1–2, 247–251.
- Heidegger, M. (1989). *Kant a problem metafizyki*. (Tłum. B. Baran). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Heidegger, M. (1999). *Znaki drogi*. (Tłum. różni). Warszawa: Wydawnictwo Spacja.
- Heidegger, M. (2000). *Co zwie się myśleniem?*. (Tłum. J. Mizera). Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jakubowski, J. (2017). *Skończoność egzystencjalna. Studium nad filozofią Paula Ricoeura*. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.
- Rehbein, J. (1995). *Über zusammengesetzte Verweiswörter und ihre Rolle in argumentierender Rede* (s. 166–197). W: H. Wohlrapp (Red.). *Wege der Argumentationsforschung*. Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.