

Adrian Hagiu

Înțelegerea sinelui în scrierile târzii ale lui Paul Ricœur

Sens, alteritate, responsabilitate



Presa Universitară Clujeană

Adrian Hagi

ÎNȚELEGEREA SINELUI
ÎN SCRIERILE TÂRZII
ALE LUI PAUL RICŒUR

Sens, alteritate, responsabilitate

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2025

Referenți științifici:

Prof. univ. dr. Ștefan Afloroaei

Conf. univ. dr. Cristian Moisuc

ISBN 978-606-37-2737-5

© 2025 Autorul volumului. Toate drepturile rezervate.
Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice
mijloace, fără acordul autorului, este interzisă și se pedep-
sește conform legii.

Universitatea Babeș-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. B.P. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel.: (+40)-744.687.884
E-mail: editura@ubbcluj.ro
<http://www.editura.ubbcluj.ro/>
<https://libraria.ubbcluj.ro/>

Părinților mei

“If you will excuse a suspicion of smartness:
Philosophers should be continually trying to say what cannot be said.”
John Wisdom

Cuprins

Introducere	11
Argument(e)	13
Pentru o lucrare despre filosofia lui Paul Ricœur	15

PRIMA PARTE.

Fenomenologie & hermeneutică: dificultăți, ipoteze, metode

Notă orientativă la prima parte	21
---------------------------------------	----

Capitolul I.

Paul Ricœur în filosofia contemporană	23
---	----

I.1. Dificultatea unui început.....	23
-------------------------------------	----

<i>Relevanța unei cercetări filosofice</i>	23
--	----

<i>Începuturile gândirii ricœuriene</i>	27
---	----

I.2. Influențe, presupoziiți, întrebări & răspunsuri	30
--	----

<i>Influențe și linii de gândire</i>	31
--	----

<i>Provocări, întrebări & răspunsuri</i>	35
--	----

I.3. Un parcurs arborescent: teza unității gândirii ricœuriene.....	38
---	----

<i>Ipoteza lui Jean Grondin</i>	38
---------------------------------------	----

<i>Teza unității gândirii ricœuriene</i>	42
--	----

Capitolul al II-lea.

De la fenomenologie la hermeneutică	45
---	----

II.1. Fenomenologie & hermeneutică	45
--	----

„Turnura hermeneutică” a gândirii lui Paul Ricœur	45
De la fenomenologie la hermeneutică	48
II.2. Omul failibil și fenomenologia hermeneutică a omului capabil ..	51
Omul failibil & omul capabil.....	52
Fenomenologia hermeneutică a omului capabil.....	58
II.3. Repere în hermeneutica lui Ricœur: conflict & interpretare,	
noțiunea de <i>text</i>	63
<i>Conflict & interpretare</i>	63
Noțiunea de „text”	66
Capitolul al III-lea.	
Dificultăți, ipoteze, metode	71
III.1. Dificultățile propriului nostru parcurs	71
Receptarea filosofiei lui Paul Ricœur	71
A comenta și a interpreta	76
III.2. Ipoteze: după, împreună și împotriva lui Paul Ricœur	79
Ipoteze	80
Obiective	80
III.3. Despre metodă: a filosofa și a gândi o nouă filosofie	81
Notă finală la prima parte	91

A DOUA PARTE.

Hermeneutica sinelui: alteritate & sens

Notă orientativă la a doua parte	95
Capitolul al IV-lea.	
Pentru o hermeneutică a sinelui	97
IV.1. Proiectul unei hermeneutici a sinelui ca re-actualizare	
a gândirii ricœuriene	97
„Ocolul” ca metodă pentru a ajunge la sine	98
Re-actualizarea gândirii ricœuriene cu privire la sine	101
IV.2. Criza și problematica <i>cogito</i> -ului	102
<i>Cogito-ul cartezian</i>	103

<i>Cogito-ul fragmentat</i>	110
<i>Argumente pentru un „cogito hermeneutic”</i>	116
Capitolul al V-lea.	
Sinele & identitatea.....	119
V.1. Căi de acces la problematica sinelui	119
<i>Instrumentarul analitic</i>	120
<i>A atesta, adică a identifica</i>	122
V.2. Unele întrebări importante și funcția povestirii	129
<i>Trei întrebări și posibile răspunsuri</i>	129
<i>Funcția povestirii</i>	134
V.3. Identitatea narativă ca dialectica <i>idem-ipse</i>	136
Capitolul al VI-lea.	
Sinele & alteritatea.....	149
VI. 1. Argumentul prin analogie.....	150
VI.2. Pasivitățile care atestă alteritatea:	
corpul, celălalt & conștiința	160
VI.3. Alteritate & vulnerabilitate: influența	
lui Emmanuel Lévinas.....	168
Capitolul al VII-lea.	
Etica, viața, sensul	175
VII.1. Etica: perplexitatea în fața răului	176
<i>Dimensiunea etică a culpabilității</i>	176
<i>A viza viața bună</i>	179
VII.2. „În viață până la moarte”	186
VII.3. Despre sensul vieții din perspectiva hermeneuticii sinelui.....	198
Notă finală la a doua parte	205
Concluzii și implicații	207
Bibliografie.....	211

Introducere

Marc Guillaume¹ scria la un moment dat că tema alterității a devenit obsesivă pentru unii gânditori; și printre acești gânditori era menționat și Paul Ricœur. Nu știm cât de adevărat este acest lucru privitor la cel din urmă menționat, însă este limpede că problematica alterității ocupă un loc de cinste printre studiile acestuia. Totuși, o observație: nu întâlnim în opera lui Paul Ricœur un studiu dedicat (numai) alterității; și prima chestiune care survine este aceea de a ne mira de acest fapt. Dar dacă ar fi să oferim un răspuns, acesta apare destul de târziu într-o economie a lecturii acestor scrieri ricœuriene. Pentru filosoful francez alteritatea se găsește într-un raport dialectic cu ipseitatea; și, pentru a fi mai exacți, „sensul” este invers: ipseitate-alteritate. Încă o chestiune preliminară: reflectând asupra operei filosofului francez, e curios modul lui propriu de a gândi, de a-și pune întrebări, de a se mira de lucrurile filosofice ale acestei lumi. Și avem aici în minte acel mod specific filosofilor de a se mira despre care a vorbit Jeanne Hersch.²

În plus, este copleșitor faptul că studiile filosofului francez nu par a putea fi reunite sub o idee directoare, sub o „teză a unității gândirii” – chiar dacă noi vom sugera acest lucru în această lucrare –; comentatorii lui Ricœur spunând aproape în unanimitate că cea mai la îndemână caracteristică a gândirii acestuia este „dialogul” – dialogul purtat de acesta cu autori, cu idei, cu perspective, dar și aducerea în „formă dialogală”, de pildă, a filosofiei continentale cu cea analitică (după distincția banală deja). Ca atare, aceeași comentatorii ai lui Ricœur, când au abordat o anumită chestiune din opera acestuia, au scris cel mai adesea fie că este centrală, fie că problema abordată l-a interesat pe filosoful francez în primă instanță. Însă dificultatea aceasta persistă: nu putem argumenta că problematica alterității (ori a sinelui, ori a

¹ Jean Baudrillard, Marc Guillaume, *Figuri ale alterității*, traducere de Ciprian Mihali, Ediția a 2-a, Pitești, Paralela 45, 2002, p. 5.

² Jeanne Hersch, *Mirarea filozofică: O istorie a filozofiei*, traducere din franceză de Drăgan Vasile, cu un portret însoțitor de Monica Lovinescu, București, Humanitas, 2022, pp. 8-9.

sensului – cele care ne vor interesa aici) este „centrală”; cel mult, cum am mai spus, are un loc privilegiat, mai ales în scrierile târzii.³ Desigur, luând distanță de contextul ricœurian, putem afirma împreună cu Michel Meyer că „Sinele, Lumea și Celălalt sunt, așadar, cele trei puncte de ancorare ale reflecției filosofice dintotdeauna, iar cititorul contemporan, dacă e sincer cu sine însuși, va afla în aceste trei mari probleme exact ceea ce subîntinde propriile sale întrebări, chiar și la ora actuală”⁴; și de aceea, în bună măsură, studiul de față reprezintă o reflecție proprie asupra acestor chestiuni, prin prisma gândirii filosofului francez ale cărui scrieri le cercetăm.

³ Prin „scrieri târzii” înțelegem de-a lungul acestui studiu, și anunțăm acum pentru prima dată, deși vom mai reveni asupra acestor aspecte, studiile lui Paul Ricœur care au fost publicate odată și după *Sinele ca un altul*. Cu toate acestea, vom reveni în multe rânduri la unele scrieri publicate anterior.

⁴ Michel Meyer, *Ce este filosofia?*, traducere din franceză de Diana Morărașu, cuvânt înainte de Constantin Sălăvăstru, Iași, Editura Universității „Al.I. Cuza”, 2013, p. 21.

Argument(e)

Așadar, ne putem întreba: la ce bun o lucrare despre filosofia lui Paul Ricœur? Or, această întrebare ni se pare că solicită o altă întrebare: când anume „începe” o cercetare filosofică? Sau, altfel spus, ce ne determină să abordăm sau să cercetăm studiile unui anume filosof? Desigur, răspunsul este și nu este unul la îndemână. O lucrare filosofică, din câte putem constata, cel mai adesea, nu începe acolo unde începe; ci poate, de pildă, să fie răspuns la o întrebare survenită într-o sală de curs, de-a lungul unei plimbări ori pur și simplu drept curiozitatea de a înțelege modul de a gândi al cutărui filosof.

Însă, într-adevăr, filosofia lui Paul Ricœur este problematică din multe puncte de vedere și acest fapt este prielnic filosofiei, întrucât potențează noi întrebări, iar cât timp se întâmplă acest lucru, înseamnă că există posibilitatea de a filosofa. În plus, gânditorul francez, prin diversul studiilor sale, a fost atent să nu formuleze întrebări și deci răspunsuri sau exemple numai dintr-un anumit punct de vedere ori urmând „o dietă unilaterală”, cum scrie Wittgenstein.⁵ Capacitatea lui Ricœur de a filosofa nu este la îndemână oricui; drept urmare, am putea contura următoarele argumente pentru care studiul de față este posibil – bineînțeles, urmând nota subiectivă în cauză.

Astfel, iată trei prime „argumente”: (1) discursul polifonic – după cum am precizat, scrierile gânditorului francez se desfășoară de-a lungul mai multor „domenii” filosofice, ceea ce poate conduce la un câștig al reflecției (filosofice); (2) încercarea lui Paul Ricœur de a înțelege atât filosofia, cât și viața prin prisma multiplelor perspective ale filosofilor importanți – concret, „dialogul” purtat de acesta cu unii gânditori; de exemplu, într-un text despre intersubiectivitate în fenomenologia lui Husserl aduce față în față ideile celui din urmă cu cele ale lui Hegel, constatând că poate interveni în acest „dialog” și Weber etc.; (3) pentru că în studiul operei lui Paul Ricœur este pus la lucru

⁵ „O cauză principală a maladiilor filosofice – o dietă unilaterală: îți hrănești gândirea numai cu un gen de exemple” (Ludwig Wittgenstein, *Cercetări filozofice*, traducere din germană de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, în colaborare cu Adrian-Paul Iliescu, notă istorică de Mircea Flonta, studiu introductiv de Adrian-Paul Iliescu, Ediția a 2-a, București, Humanitas, 2013, p. 318.).

un sens care la prima vedere este greu de identificat – acesta creează interpretând o lume și creează o lume interpretând, dar nu doar atât, ci acordă alterității „locul” (cel mai) evident, pentru a reveni la chestiunea care ne interesează, dincolo de problemele analitice care pot fi ridicate, în relația dialectică cu sinele, și de aceea sinele este tot timpul, în scrierile lui, împreună cu altul său (al sinelui).

Desigur, privitor la tema pe care o cercetăm în această lucrare, putem invoca argumentul de mai devreme, anume că dintotdeauna sinele, celălalt și lumea au reprezentat pentru filosofi problemele care i-au interesat în mod special, chiar dacă acest lucru înseamnă că acestor „probleme” li se oferă răspunsuri diferite în epoci diferite. Mai mult, problematica sensului pe care o vom discuta mai departe capătă în gândirea lui Paul Ricœur un rol secundar; filosoful francez vorbind despre sens în puține scrieri, dar tocmai de aceea studiul nostru îi revine sarcina de a aduce la lumină potențialul de sens al operei ricœurului. Însă nu oricum, ci într-un anume fel: de a arăta că există în scrierile târzii suficiente resurse pentru a formula o teză privitoare la sensul vieții; și vom spune noi la momentul potrivit: sensul ca rest, ca ceva implicit gândirii ricœurului. Dar să nu anticipăm foarte mult.

Așadar, pe parcursul acestui studiu vom încerca să nu ne îndepărtăm de gândirea lui Paul Ricœur, ci să gândim, așa cum îndemna acesta într-un text despre Freud, după, împreună și uneori împotriva lui. Până la urmă ajungem la cuvintele lui Heidegger⁶: de-a lungul acestei lucrări nu va fi cazul să arătăm câtă filosofie cunoaștem ori câtă filosofie a cunoscut Ricœur, ci de a putea să filosofăm; și acesta, într-adevăr, ar fi un alt răspuns la întrebarea „de ce o lucrare despre filosofia lui Paul Ricœur?”, pentru că Paul Ricœur a știut să filosofeze.

⁶ „Nu este vorba aici de a cunoaște filozofie, ci de a putea să filozofezi” (Martin Heidegger, *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, traducere din germană de Bogdan Mincă și Sorin Lavric, București, Humanitas, 2006, p. 21.).

Pentru o lucrare despre filosofia lui Paul Ricœur

Pentru o cercetare despre filosofia lui Paul Ricœur pretenția primă este aceea de a dobândi o bună înțelegere a scrierilor târzii (dar nu numai) ale acestuia. Așadar, aveam de-a face cu o delimitare metodică în opera acestuia, încă din titlul lucrării noastre. După cum am amintit într-o notă, prin „scrieri târzii” ne referim la publicațiile filosofului francez odată cu și după *Sinele ca un altul* – care a apărut într-o primă variantă în 1990. Desigur, dat fiind faptul că Paul Ricœur n-a încetat să își rafineze gândurile de-a lungul scrierilor, uneori ne vom întoarce la scrierile publicate înainte de *Sinele ca un altul*, fie pentru a înțelege originea gândului ricœurian, fie pentru a înțelege (și chiar prezenta) unele dezvoltări conceptuale; de exemplu, așa vom proceda când vom vorbi despre „character” sau despre „hermeneutică” etc. De altfel, vom argumenta noi la un moment dat, acest lucru, de a reveni în permanență asupra unor concepte sau / și idei, este caracteristic gândirii ricœuriene.

Așadar, o analiză a alterității în scrierile târzii ale lui Paul Ricœur și, deci, implicit, problematizarea sensului – și vom vedea imediat în ce anume fel – necesită din partea noastră câteva lucruri pregătitoare, întrucât, cel puțin în spațiul cultural românesc, nu există lucrări conexe cercetării noastre, cum, de altfel, puțini dintre exegeții operei ricœuriene s-au aplecat asupra acestor chestiuni; și din acestea o să rezulte deopotrivă noutatea și importanța studiului nostru.

Prin urmare, obiectivul general sau ideea directoare pentru care ostenim aici este de a arăta „transformările” hermeneuticii lui Ricœur, începând de la prima ei formă, ca interpretare a sintagmelor cu dublu sens, până la hermeneutica sinelui, unde este problematizată alteritatea. Acest fapt coincide cu a cerceta, de fapt, momentul în care hermeneutica sinelui, și vom vedea la un moment dat că nu există o distincție foarte clară între hermeneutica sinelui și hermeneutica omului capabil, devine etică, deoarece în operele târzii problematica responsabilității capătă pentru gânditorul francez aceeași intensitate precum în gândirea lui Emmanuel Lévinas ori a lui Hans Jonas.

Mai mult, (ipo-)teza pe care vom încerca să o argumentăm de-a lungul acestei lucrări va fi aceea că discuția despre alteritate pe marginea scrierilor târzii ale lui Ricœur presupune un substrat implicit de „sens”, care, de fapt, este „un” sens al vieții. Teza lucrării va fi justificată atingând unele obiective specifice; cu alte cuvinte, demonstrând unele „leme”. Pentru aceasta am împărțit lucrarea în două secțiuni: (1) *Fenomenologie & hermeneutică: dificultăți, ipoteze, metode* și (2) *Hermeneutica sinelui: alteritate & sens*; prima parte se desfășoară de-a lungul a trei capitole, iar cea de-a doua de-a lungul a patru capitole.

În prima parte încercăm o caracterizare a filosofiei lui Paul Ricœur; mai precis, a hermeneuticii acestuia. Totodată, vom reflecta asupra problemei iscate de un „început” în filosofie, precum și asupra propriului nostru parcurs din acest studiu, asupra ipotezelor de lucru și asupra metodelor, pe care le vom (re-)formula în urma caracterizării amintite. Așadar, pentru a sintetiza, prima parte are rolul de a fi o „hartă hermeneutică” prin prisma căreia vom încerca în permanență să indicăm locul ori raportul nostru cu scrierile ricœurului, adică diferențiind tot timpul între a comenta și a interpreta. Tot aici vom insista, în ultima secțiune, asupra unei distincții care ni se pare importantă pentru o cercetare precum aceasta, anume asupra distincției dintre a filosofa și a gândi (o nouă filosofie). Pentru că se poate constata adesea că o nouă filosofie apare din acele tensiuni exegetice privitoare la textele unui autor; ceea ce de altfel se va întâmpla în acest studiu.

În a doua parte reflecția noastră se îndreaptă, în cele dintâi, asupra unor probleme dificile ridicate de filosofia ricœuriană, cum ar fi problematica *cogito*-lui, problematica sinelui, problematica identității ori deschiderile etice din câmpul hermeneuticii, nu fără a urma filtrele metodice discutate în prima parte. Din nou vom încerca să aducem laolaltă comentariul cu interpretarea. Apoi, de-a lungul acestei părți, fie la nivelul capitolelor ori la nivelul subcapitolelor (la nivelul secțiunilor uneori) formulăm și justificăm unele teze care survin în urma parcurgerii scrierilor filosofului francez. Aceste chestiuni fie sunt mai puțin lămurite de Paul Ricœur, fie deloc lămurite; cum se va întâmpla, de pildă, cu problematica *cogito*-lui ori cu cea deschisă de funcția narativă.

De asemenea, logica studiului de față este de așa natură încât abia în ultima secțiune teza privitoare la sensul vieții, inerentă filosofiei alterității, pe care o constituie gânditorul francez în scrierile târzii, este amintită și precaut justificată.

Pentru fiecare din cele două părți ale studiului există o „notă orientativă” și o „notă finală”. În nota orientativă prezentăm chestiunile generale ale părții respective, iar în nota finală discutăm pe scurt rezultatele ori modul în care ar putea fi continuată cercetarea noastră. De asemenea, fiecare capitol conține o (mică) introducere, un preambul sau un abstract în care vor fi prezentate ipotezele ori teza de demonstrat, precum și strategia prin care problematizăm respectiva chestiune. Pentru că acestea vor fi expuse de-a lungul capitolelor, nu mai zăbovim acum asupra lor.

PRIMA PARTE.
Fenomenologie & hermeneutică:
dificultăți, ipoteze, metode

Notă orientativă la prima parte

Paul Ricœur nu este un filosof care să fie abordat cu ușurință. Și credem că putem găsi suficiente motive pentru a justifica această ipoteză. De pildă, la o simplă privire asupra lucrărilor scrise de filosoful francez observăm un imens câmp tematic. Altfel spus, Ricœur s-a plasat adesea la răspântia unor sisteme filosofice, la confruntarea unor doctrine, în disputele iscate – fie în timpul vieții acestuia ori mai înainte; de aceea, poate cel mai la îndemână (și cel mai banal) mod de a caracteriza gândirea acestuia este *dialogul*: cu idei, cu filosofi etc.

Prin urmare, cu intenția de a stabili în această primă parte a cercetării de față câteva repere în filosofia ricœuriană, dar totodată și de a formula propriile noastre dificultăți, ipoteze sau obiective, de-a lungul următoarelor trei capitole, adesea îndepărtându-ne de scrierile ricœurului, suntem în permanență în căutarea unei poziții confortabile unui studiu riguros dedicat alterității.

Așadar, întrucât orice început al unei cercetări filosofice ni se pare a fi problematic, adică de-a dreptul o problemă filosofică în sine, pornind de la această idee încercăm să explorăm începuturile gândirii ricœurului, nu însă fără a menționa dificultatea începutului cercetării noastre – care, de fapt, nu începe acolo unde menționăm lucrul acesta (adică în primul capitol) și nici în această notă; pentru ca apoi să medităm asupra influențelor și presupunțiilor acestei gândiri, precum și a unei posibile unități a acesteia, fapt pentru care prezentăm, pe scurt, dimensiunile ei fenomenologice și hermeneutice.

Mai concret, miza acestei părți este de a schița o „hartă hermeneutică” și de a încerca în permanență să semnalăm locația noastră: adică poziția cu privire la o problemă anume. Numai că acest lucru necesită o înțelegere pe măsură a textelor ricœurului, iar o astfel de înțelegere necesită degajarea structurii acestor texte, ceea ce conduce în mare parte la posibilitatea comentariului pe marginea acestor scrieri și mai puțin a interpretării.

Și acest mod de a proceda va fi specific întregii noastre lucrări: preferăm întâi comentarea ideilor lui Ricœur și abia apoi interpretarea

acestora. Poate fi deci vorba de un lung ocol și de o continuă survolare a unor autori discutați, la rândul-i, de gânditorul francez, însă o astfel de abordare a operei ricœurului ni se pare că nu ne îndepărtează de acesta. Prin urmare, nu să ne îndepărtăm de această gândire dorim, ci, din contră, să o dezvoltăm printr-o minimală înțelegere.

Capitolul I.

Paul Ricœur în filosofia contemporană

Propunem în acest capitol următoarele: (1) o discuție despre dificultatea de a începe o expunere filosofică, adică de a găsi o idee directoare, și vom dezvolta această discuție în două părți, mai întâi vom vorbi despre relevanța unei cercetări filosofice (iată deja o primă aducere în discuție a problematicii sensului – altfel spus, a întrebării: la ce bun toate acestea?), pentru ca apoi să urmărim începuturile gândirii lui Paul Ricœur; (2) mai departe ne vom opri asupra câtorva linii de gândire pe care filosoful francez le-a avut în vedere, încercând să punem în lumină unele întrebări formulate de acesta, precum și posibilele răspunsuri oferite; pentru ca, în sfârșit, (3) să formulăm o teză a unității gândirii ricœurului în pofida parcursului său filosofic mai puțin obișnuit, în care temele abordate se succed (aparent) fără a urma un traseu liniar.

I.1. Dificultatea unui început

O primă dificultate a unei cercetări filosofice este aceea a începutului. Cum anume pornim o astfel de cercetare? În plus, nu cumva ar trebui să pornim tocmai prin a justifica demersul propus? Desigur, istoria filosofiei numără tot atâtea începuturi, pe câte lucrări există, însă odată puși noi în fața faptului de a scrie și, implicit, de a gândi o astfel de lucrare, celelalte începuturi își pierd relevanța. Astfel, ne găsim în fața propriului nostru început pe „drumul gândirii”.

Relevanța unei cercetări filosofice

Vom începe printr-o trimitere bruscă la un text abia tradus în limba română, însă cât se poate de actual, anume o conferință a lui Franz Brentano, din data de 22 aprilie 1874; conferință ce a fost ținută cu prilejul preluării postului de profesor la Universitatea Regală și Imperială din Viena. Vom

expune pe scurt unele idei ale lui Brentano, care au în vedere tocmai relevanța filosofiei și, deci, a unei cercetări filosofice.

Acesta observă că a fost o vreme în care când un filosof prelua o catedră, exista o anumită cerință: expunerea unui „sistem” original, așa cum sunt, de pildă, sistemul kantian, sistemul hegelian etc. Însă acea vreme a trecut și odată cu ea și acele cerințe; de aceea, Brentano constată că „[a]lceva, însă, ne pune pe gânduri. Se pune întrebarea dacă nu cumva doar un atare demers filosofic mai modest poate avea șanse de reușită și dacă adevărul și certitudinea (*Sicherheit*) pot fi atinse în genere în chestiunile filosofice”⁷. Și apoi o altă observație: „[a]stăzi, filosoful, ca și oricare alt cercetător, poate avansa doar cucerindu-și pas cu pas domeniul”⁸. Într-adevăr, la aproape 150 de ani de la cele spuse de Brentano, „astăzi” încă mai poate fi considerat „astăzi”. Așadar, chiar dacă „filosofia nu se bucură de prea multă încredere”⁹ nici astăzi, vom încerca să „cucerim” acest domeniu pas cu pas prin intermediul lucrării de față. Totuși, dându-i dreptate lui Brentano, de ce nu este filosofia „de încredere”? Iată care ar fi cauzele neîncrederii în filosofie: „lipsa principiilor general acceptate; răsturnări totale prin care filosofia trece iar și iar; intangibilitatea scopului propus pe calea experienței; și imposibilitatea valorificării practice”¹⁰. Și aceste lucruri sunt puse de Brentano (și) pe seama faptului că în filosofie metoda de lucru este o chestiune la fel de dificil de lămurit precum întreaga filosofie, mai ales dacă filosofăm asupra acesteia prin analogie cu metodele științelor. Altfel spus, câte filosofii, atâtea metode. De aceea, „se explică complet și cearta haotică dintre diferitele concepții filosofice ale vremii noastre, ceartă care, poate mai mult decât orice, servește la subminarea prestigiului filosofiei în cele mai largi cercuri și pe care, din acest motiv, o identificăm ca motiv al neîncrederii generale”¹¹.

Însă de multe ori filosofii au încercat să filosofeze independent de orice metodă, adică pur și simplu au vrut să fie „liberi de metodă”¹², adică filosofi precum Schlegel, Kierkegaard sau Nietzsche „nu și-au pus problema

⁷ Franz Brentano, „Despre motivele descurajării în filosofie”, traducere de Ion Tănăsescu, în *Rev. filos.*, Vol. LXV, Nr. 3, București, 2018, pp. 291-300, p. 1.

⁸ *Ibidem*, p. 1.

⁹ *Ibidem*, p. 1.

¹⁰ *Ibidem*, p. 5.

¹¹ *Ibidem*, p. 5.

¹² Ștefan Afloroei, „Dorința interpretului de a fi liber de metodă”, în *Hermeneia*, Nr. 4, 2003, pp. 9-25.

metodei ca o problemă de viață și de moarte pentru destinul interpretării”¹³; și acest lucru s-a petrecut în pofida altora care au ținut dinadins să ofere o metodă sau metode definitive în filosofie. Ne putem gândi, desigur, la Platon, la Descartes, la Husserl, la Heidegger etc. în ceea ce privește propriile metode de a filozofa, dar și la unii care au făcut (sau au avut intenția de a face) din hermeneutică un „instrument” sau o „metodă” pentru a interpreta diverse alte texte sau fapte de viață. Un exemplu la îndemână de astfel de filosof este chiar Paul Ricoeur, care a văzut în hermeneutică, într-o primă etapă a gândirii sale, o metodă de interpretare a răului, după cum vom dezvolta într-o secțiune ce urmează.

Așadar, dacă privim câteva „începuturi” de lucrări filosofice observăm un lucru straniu: metodele indicate au în vedere modul propriu de a filozofa al respectivului filosof și nicidecum generalitatea unei metode ca atare. De altfel, prin acest lucru, oricât au încercat unii să urmeze în filosofie metode prin analogie cu știința, mai exact prin analogie cu geometria, respectiva metoda a fost utilă numai propriului discurs filosofic, chiar dacă exegeții au propus ipoteze care, cel puțin prin intenție, s-au dorit a fi generalizatoare. Bunăoară, avem în minte „deschiderea” primei părți a *Discursului* lui Descartes: „[r]ațiunea este lucrul cel mai bine rânduit din lume [...]”¹⁴ și apoi „deschiderea” celei de-a doua părți despre „Principalele reguli ale metodei”: „[m]ă aflu atunci în Germania [...], neavând cu cine să discut și, din fericire, nici griji, nici pasiuni care să mă tulbure, stăteam toată ziua închis în cameră și aveam astfel răgazul să mă dedic gândurilor mele. Prima remarcă ar fi aceea că în operele compuse din mai multe părți și aparținând unor autori diferiți nu există atâta perfecțiune ca în acelea la care a lucrat unui singur.”¹⁵ Observăm, prin urmare, tonul „subiectiv” al expunerii. Metoda propusă de Descartes este o metodă specifică filosofiei lui Descartes. În încheierea celei de a doua părți, acesta menționează: „[d]ar ceea ce mă satisfăcea cel mai mult în această metodă consta în faptul că prin ea îmi puteam utiliza rațiunea în toate domeniile dacă nu perfect, măcar cât îmi stătea în putință [...]”¹⁶.

¹³ *Ibidem*, p. 11.

¹⁴ René Descartes, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*, traducere de Daniela Roventă-Frumușani și Alexandru Boboc, București, Editura Academiei Române, 1990, p. 113.

¹⁵ *Ibidem*, p. 118.

¹⁶ *Ibidem*, p. 124.

Apoi, să ne gândim la *Meditațiile* lui Husserl: cum filosofează acesta? Pornind de la meditațiile lui Descartes, scriind că din acestea provin „metoda și problematica transcendental-fenomenologică”¹⁷. Mai mult, cel care filosofează (în *Meditațiile* lui Husserl) este aproape în permanență un filosof debutant, iar miza textului husserlian, la fel ca în cazul meditațiilor carteziene, este aceea de a viza „o reformă totală a filosofiei prin care aceasta să devină o știință cu o întemeiere absolută”¹⁸. Ca atare, strădania lui Husserl a fost aceea de a face din fenomenologie o știință absolută, și acest lucru în pofida unei observații care se găsește ceva mai jos în textul amintit: „[c]um ar putea fi posibile însă un studiu adevărat și o colaborare adevărată acolo unde există atât de mulți filosofi și aproape tot atât de multe filosofii?”¹⁹. În ce măsură a devenit fenomenologia „știință” este lucru care depășește, pentru moment, intențiile secțiunii de față; totuși, ar fi de amintit o observație heideggeriană: „[c]uvântul «fenomenologie» semnifică în primul rând un *concept de metodă*”²⁰. Cu alte cuvinte, pentru cel din urmă, fenomenologia – știința absolută pe care o dorea Husserl – devine un mod de acces la ființă.²¹

În sfârșit, mai trimitem la începutul *Metafizicii* lui Aristotel: „[t]oți oamenii poartă în fire aspirația de a ști.”²² Iată, o propoziție universal afirmativă, la fel cum era și aceea prin care deschidea Descartes *Discursul*. Este, prin urmare, de reținut faptul că adesea filosofii au folosit o astfel de strategie.²³ Iar conținutul cărții *Alpha mare* a *Metafizicii* este deja cunoscut: o critică a ideilor filosofice propuse de cei de dinaintea lui Aristotel. Rămânând

¹⁷ Edmund Husserl, *Meditații carteziene*, traducere, cuvânt înainte și note de Aurelian Crăiuțu, București, Humanitas, 1994, p. 31.

¹⁸ *Ibidem*, p. 31.

¹⁹ *Ibidem*, p. 35.

²⁰ Martin Heidegger, *Ființă și timp*, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București, Humanitas, 2012, p. 37.

²¹ *Ibidem*, p. 47.

²² Aristotel, *Metafizica*, traducere, introducere și note de Andrei Cornea, Ediția a III-a, București, Humanitas, 2021, p. 55.

²³ Este vorba, așadar, de o propoziție de observație, după o distincție făcută de Quine și Ullian, cu mențiunea subtilă că ceea ce zice Aristotel poate fi adevărat în mod intersubiectiv, adică prin chestionarea unui număr relevant de persoane, și apoi prin extinderea noțiunii de propoziție de observație, întrucât pentru cei dintâi: „Întotdeauna situația care face adevărată o propoziție de observație va fi o situație care este observabilă în mod intersubiectiv; adică, ea va fi genul de situație pe care ar putea să o ateste mai mulți martori, dacă ar fi prezenți” (W. V. Quine, J. S. Ullian, *Țesătura opiniilor*, traducere de Mircea Dumitru, Iași, Polirom, 2021, p. 41.).

tot la începuturile Stagiritului, începutul *Eticii* nu mai poate fi considerat o propoziție de observație (în sensul indicat de noi în notă): „[o]rice artă și orice investigație, ca și orice acțiune și orice decizie, par să tindă spre un anume bine; de aceea, pe bună dreptate s-a afirmat că binele este cel spre care aspiră toate.”²⁴

Prin urmare, este limpede că nu există o anume „rețetă” pentru a deschide un discurs filosofic, dar dificultatea de a face acest lucru rămâne și ni se pare a fi o problemă la fel de importantă precum problema de a „fundamenta” filosofia ca „știință”. Oricum am începe un text filosofic, printr-o propoziție de observație sau printr-o propoziție universal afirmativă²⁵, este important să atragem atenția asupra intențiilor textului, asupra structurii, asupra metodei și, desigur, asupra tezelor propuse spre justificare.

Întrucât partea aceasta a lucrării de față are în vedere toate aceste lucruri, lămuritoare vor fi și următoarele secțiuni, pentru ca în capitolul al treilea să revenim și să formulăm ipotezele, tezele și să schițăm metoda de filosofare, fără a fi însă descurajați, pentru a trimite din nou la Brentano, de „conflictele”²⁶ interne din câmpul filosofiei.

Începuturile gândirii ricœuriene

Problema este următoarea: în ce măsură putem formula o teză cu privire la *unitatea gândirii ricœuriene*, astfel încât cercetarea noastră asupra alterității, cu toate subtilitățile acesteia, de-a lungul scrierilor filosofului francez, să aibă „caracter unitar”? Cu alte cuvinte, dată fiind vastitatea cercetărilor lui Paul Ricœur, există o problemă (sau poate mai multe) care să ofere, întâi de toate, o „idee directoare” – după celebra formulare a lui Husserl –, a operei acestuia; și-apoi, putem avea o astfel de „idee” asupra cercetării (oarecum izolate) a alterității în scrierile (târzii ale) acestuia? Ne interesează, așadar, în primă instanță, să des-coperim *logica* din spatele textelor filosofului francez. Această idee este, desigur, una ricœuriană. Bunăoară, iată ce scrie acesta: „[...] a explica înseamnă a degaja structura

²⁴ Aristotel, *Etica nicomahică*, traducere de Stella Petecel, Ediția a II-a, București, Editura IRI, 1998, p. 29.

²⁵ O propoziție de observație nu este întocmai (și) o propoziție universal afirmativă.

²⁶ De altfel, în capitolul următor (al doilea) vom zăbovi asupra noțiunii, așa cum este aceasta înțeleasă de Ricœur și vom constata că stării conflictuale în care se găsește filosofia nu ar trebui să i se ofere (cum se poate crede cel mai adesea) o semnificație negativă.

(*dégager la structure*, n.n.), adică relațiile interne de dependență care constituie statica textului; a interpreta înseamnă a o lua pe drumul gândirii deschis de text, a porni către *orientul* textului”²⁷.

De aceea, pornim de la ipoteza conform căreia pentru a înțelege parcursul gândirii lui Ricœur, este necesar, evident, să putem explica (pe scurt) „relațiile interne de dependență” ale textelor, și abia apoi să încercăm o interpretare a acestora. Însă pentru a face astfel de mișcări metodologice, ni se pare important să stabilim, ca un pas premergător celor de mai sus, cadrul de lucru; adică să delimităm – pe cât este posibil, dat fiind spațiul redus acordat acestei chestiuni –, filosofia lui Ricœur în filosofia „contemporană”. Altfel spus, să cercetăm originea problemelor dezbătute, clarificate și propuse de filosoful francez.

În această privință, există câteva lucrări de referință, după cum vom vedea, dar acest lucru a fost făcut și de Ricœur în mai multe locuri. De exemplu, în *De la text la acțiune* acesta se întreabă: „[c]are sunt presuposițiile caracteristice tradiției filosofice căreia recunosc că-i aparțin? Cum se încadrează analizele anterioare în această tradiție?”²⁸. Răspunsul, cel puțin la prima întrebare, vine numaidecât: „[...] mi-ar plăcea să caracterizez tradiția filosofică de la care mă revendic prin trei trăsături: ea se situează în linia unei gândiri *reflexive*; rămâne dependentă de *fenomenologia* husserliană; vrea să fie o variantă *hermeneutică* a acestei fenomenologii.”²⁹ Câțiva ani mai târziu, Ricœur avea să-și scrie *Autobiografia*, discutând pe larg despre propriul parcurs filosofic. Această lucrare este lămuritoare din mai multe puncte de vedere. Și nu pentru că există aici câteva trimiteri la viața personală, în sensul că ar putea interesa pe cineva astfel de chestiuni, ci pentru că astfel Ricœur arată cum a ajuns în situația de a-și pune diverse probleme filosofice. Mai mult, Jean Grondin sugerează faptul că pentru a înțelege opera ricœuriană, ar fi ideal să o citim în ordine cronologică, iar pentru a ne lămurii cu privire la parcursul filosofic al acestuia, pe lângă textul din care am citat mai sus, *Despre interpretare*³⁰, care deschide *De la text la acțiune*, și pe lângă *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, ne putem opri, desigur, și la seria de dialoguri / interviuri, *Critique and Conviction*.³¹

²⁷ Paul Ricœur, *De la text la acțiune: eseuri de hermeneutică II*, traducere și postfață de Ion Pop, Cluj-Napoca, Echinoc, 1999, p. 145.

²⁸ *Ibidem*, p. 24.

²⁹ *Ibidem*, p. 24.

³⁰ *Ibidem*, pp. 11-34.

³¹ Jean Grondin, *Paul Ricœur*, Paris, PUF, 2013, pp. 12-13.

În *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, filosoful francez scrie că începutul carierei sale a fost marcat de gândirea neotomistă a profesorului Roland Dalbiez. Influența acestuia avea să-l facă pe Ricœur să se opună pretențiilor *cogito*-ului cartezian de a fi *immediat, apodictic și adecvat*. Poziție pe care a păstrat-o de-a lungul operei. De altfel, influența lui Dalbiez avea să-i trezească interesul și pentru *realismul naturalist* promovat de psihanaliza lui Freud.³² Întâlnirea cu gândirea lui Bergson a fost, de asemenea, un moment important, provocându-i, după cum notează acesta, un „conflict intim”.³³ În sfârșit, anii de facultate, pe care a terminat-o cu teza *Problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, au fost decisivi. Prin aceste preocupări intelectuale s-a văzut atras de tradiția filosofică reflexivă, aflată sub influența neokantianismului german. Pe scurt, gânditorii care s-au înscris în tradiția reflexivă amintită, după cum observă Jean Grondin, au încercat să reziste viziunilor materialiste și senzualiste / naturaliste cu privire la om – cum a fost, de exemplu, cea a lui Condillac –; ideea fundamentală a unei gândiri reflexive este aceea că omul se poate înțelege numai autorefectând. Această „capacitate” depășește orice tip de analiză biologică sau cerebrală.³⁴ Astfel, de la autori precum Émile Boutroux, Félix Ravaisson sau Pierre Maine de Biran, până la Jean Nabert, care se plasa cumva între Henri Bergson și Léon Brunschvicg, Ricœur a ajuns să fie preocupat și influențat de gândirea lui Gabriel Marcel. Au urmat apoi Husserl și Jaspers.³⁵ De la Husserl a împrumutat, pentru a oferi un exemplu, conceptul de *intenționalitate*.³⁶ De altfel, analizele din *Le volontaire et l'involontaire* vin în continuarea celor desfășurate de Husserl.³⁷

Însă ar trebui să precizăm și faptul că până la conceperea *Le volontaire et l'involontaire* – lucrare destul de vastă, în două tomuri, publicate la distanță de zece ani unul de celălalt –, Ricœur a (mai) publicat două cărți. Prima³⁸, publicată în 1947, *Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence*, în colaborare cu Mikel Dufrenne, este o lucrare dedicată, așa cum indică și titlul, gândirii lui

³² Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Édition Esprit, 1995, p. 12.

³³ *Ibidem*, p. 14.

³⁴ Jean Grondin, *Op. cit.*, p. 16.

³⁵ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 17.

³⁶ *Ibidem*, p. 17.

³⁷ Domenico Jervolino, *Paul Ricœur. Une herméneutique de la condition humaine*, Paris, Ellipses, 2002, p. 11.

³⁸ Mikel Dufrenne, Paul Ricœur, *Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence*, Paris, Éditions du Seuil, 1947.

Jaspers; și o a doua lucrare³⁹, care este, de fapt, prima care îl are doar pe Ricœur drept autor, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers, Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, publicată în 1948. În această lucrare, filosoful francez discută, în fiecare capitol, o anume temă, pe rând, prin raportare la cei doi filosofi amintiți în titlu. Bunăoară, în primul capitol din prima parte, Ricœur vorbește despre condiția umană: în primul subcapitol despre condiția umană în gândirea lui Karl Jaspers și în al doilea subcapitol despre condiția umană în gândirea lui Gabriel Marcel.

Ca atare, reținem următoarele aspecte cu privire la începutul filosofic al gânditorului francez: mai întâi, este limpede că acesta urmează într-o primă etapă influențele „teologice” ale formării, pentru ca într-o a doua etapă, să zicem, urmează fenomenologia husserliană. Totuși, pentru a ajunge să discutăm textele târzii – și vom mai reveni la momentul oportun pentru a arăta în ce constă exact această delimitare –, ne interesează mai departe modul ricœurian de a gândi / filosofa – deocamdată fără a ne întreba în ce măsură a gândi înseamnă a filosofa, și invers.

I.2. Influențe, presupozii, întrebări & răspunsuri

Am văzut în secțiunea precedentă câteva dintre influențele gândirii ricœuriene, însă lecturând scrierile acestuia, observăm că în multe rânduri filosoful discută o anume problemă din mai multe perspective. Mai concret, abordează respectiva problema trecând-o prin mai multe domenii ale gândirii (filosofice). De aici și marea dificultate a lecturii. Totuși, cum putem aborda, la rândul nostru, textele filosofului francez pentru a le înțelege, pentru a le degaja structura, după cum spunea acesta, și pentru a le explica, în cele din urmă? Ne gândim că, așa cum de multe ori se întâmplă cu textele filosofice – și vom oferi câteva exemple mai jos –, avem nevoie de apelul la unii comentatori sau / și interpreți ai operei ricœuriene. Însă și acest apel își are propriile probleme, dat fiind faptul că ceea ce sugerăm aici a fost discutat de puțini dintre interpreții filosofului francez. Prin urmare, vom discuta în secțiunile de mai jos despre influențele și liniile de gândire pe care le-a urmat Ricœur, și nu oricum, ci în vederea „rezolvării” unor probleme. Cu alte cuvinte, vom încerca să oferim o cheie de lectură a textelor ricœuriene. Apoi,

³⁹ Paul Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers, Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris, Éditions du Seuil, 1948.

ne va fi de folos în următoarele secțiuni ale acestei lucrări, indicarea, chiar și pe scurt, a modului în care cel mai adesea Ricœur a filosofat. Pe scurt, ne interesează să explicăm cum a gândit Ricœur, de exemplu, problema răului – chiar dacă vom reveni în următoarele capitole la multe dintre cele sugerate aici.

Influențe și linii de gândire

Pe lângă influențele amintite în subcapitolul de mai sus, adică pe lângă influențele „teologice” premature, cele fenomenologice și, mai ales, cele ale filosofiei reflexive, de-a lungul operei lui Ricœur ne întâlnim cu texte de o diversitate înfiorătoare. De exemplu, unele texte sunt la limita semioticii, altele la intersecția psihanalizei și a hermeneuticii, altele oscilează între filosofia limbajului și hermeneutica sinelui, altele între studiul metaforei și teoria narativă. Cum putem explica această densitate a ideilor în gândirea ricœuriană? O cale de a rezolva problema aceasta este de a urmări problemele și, implicit, posibilitatea unor soluții, pe care le abordează filosoful francez.

Mai mult, trebuie să avem în vedere și faptul că uneori – dacă nu întotdeauna – modul lui Ricœur de a filosofa este acela de a deschide și de a purta un dialog fie cu alți gânditori, fie de a se plasa, cum am zis deja, la răspântia unor idei sau teme (clasice) ale filosofiei. De pildă, în *Prefața* lucrării *De la text la acțiune*, filosoful precizează că „[t]extele din seria a doua⁴⁰ ilustrează mai bine tonul împăciuitoare de care mă folosesc în această lucrare. Aici, fac hermeneutică. Ceva mai înainte, am spus de unde vin. Acum spun încotro mă duc.”⁴¹ Să rămânem încă la această *Prefață*. În continuare, este sugerat faptul că hermeneutica pe care o are în vedere filosoful francez se dorește a fi „reînscrisura progresivă a teoriei textului în teoria acțiunii”⁴²; și acest lucru întrucât, pentru Paul Ricœur, textele sunt punți către acțiune – și pentru a anticipa ceva ce vom discuta mai încolo, „printre lucrurile rostite, există oameni care acționează și suferă: mai mult, discursurile sunt ele însele

⁴⁰ E vorba de a doua parte a lucrării, numită „De la hermeneutica textelor la hermeneutica acțiunii”.

⁴¹ Idem, *De la text la acțiune: eseuri de hermeneutică II*, traducere și postfață de Ion Pop, Cluj-Napoca, Echinoc, 1999, p. 6.

⁴² *Ibidem*, p. 6.

niște acțiuni [...]”⁴³. De altfel, din meditațiile acestuia nu lipsesc nicidecum cele asupra eticii, politicii sau ideologiei.

Este interesant faptul că Ricœur vorbește adesea, în prefețe ori în cuvintele introductive, despre modul în care este alcătuită respectiva lucrare, specificând, de asemenea, și mizele acesteia și, în plus, modul în care el a citit unii autori. De pildă, în eseul dedicat psihanalizei freudiene, acesta notează prin ce se deosebește studiul lui de alte studii dedicate psihanalizei freudiene, precum și care e teza pe care încearcă să o susțină. Iată ce scrie acesta: „nu am crezut că Freud putea fi îngrădit în explorarea a ceea ce în om este cel mai puțin omenesc; întreprinderea mea s-a născut din convingerea opusă: tocmai pentru că psihanaliza este, de drept, o interpretare a culturii, ea intră în conflict cu orice altă interpretare globală a fenomenului uman”⁴⁴. De aceea, filosoful francez, în studiul psihanalizei freudiene, se deosebește de alți cercetători, după cum arată el însuși, întrucât ceea ce îl preocupă cu privire la psihanaliză își are temeiul în interpretarea filosofică a acesteia: „[p]roblema mea este aceea a consistenței discursului freudian”⁴⁵. Și problema aceasta poate fi numită (și de altfel și este), pe rând, epistemologică, reflexivă și dialectică. Epistemologică – pentru că Ricœur se întreabă: „ce înseamnă în psihanaliză *a interpreta* și cum se articulează interpretarea semnelor omului cu explicația de ordin economic, care pretinde că atinge rădăcina dorinței?”⁴⁶; apoi, este o problemă a filosofiei reflexive pentru filosoful francez se întreabă dacă dintr-o astfel de lectură rezultă o nouă înțelegere a sinelui; și, în sfârșit, problema este și dialectică, pentru că survine întrebarea dacă această interpretare a culturii, psihanaliza freudiană, este disjunctă față de oricare alta ori, în definitiv, poate fi asociată cu alte astfel de interpretări.⁴⁷

Și iată punctul în care voiam să ajungem: ceea ce propune filosoful francez în eseul despre interpretarea filosofică a psihanalizei freudiene este un program de lectură. Altfel spus, acest lucru este important în economia lucrării noastre, pentru că un indiciu de lectură a operelor ricœurului, pe lângă criteriul cronologic amintit, poate fi și acesta: răspunsul la întrebarea „cum a citit Ricœur?”. A vedea modul în care a citit Ricœur este legat de

⁴³ *Ibidem*, p. 6.

⁴⁴ Idem, *Eseu despre interpretare: eseul asupra lui Freud*, traducere din limba franceză de M. Popescu și V. Protopopescu, București, Editura Trei, 1998, p. 6.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 6.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 6.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 6-7.

modul în care acesta a scris. În plus, ramificarea problemei psihanalizei ca problemă filosofică, îi permite lui Ricœur să revină la unele chestiuni care au rămas nelămurite în finalul altor scrieri: „[a]ceste trei întrebări constituie lungul ocol prin care reiau, cu noi eforturi, problema lăsată în suspensie la sfârșitul lucrării mele *Symbolique du Mal*, respectiv *raportul dintre o hermeneutică a simbolurilor și o filosofie a reflecției concrete*”⁴⁸. Acest mod de a relua unele problemele lăsate în suspensie în operele anterioare este specific gândirii ricœuriene.

Însă dacă ar fi să ne întrebăm, din nou, cum ar trebui să îl citim pe Ricœur, dincolo de liniile de gândire ușor conturate până acum și de autorii care au avut influență asupra acestuia, ar trebui să clarificăm o anume poziție, comună unor interpretări (pe marginea scrierilor ricœuriene): anume aceea că în aceste scrieri există reziduuri ale unei gândiri religioase / teologice, la limită: ale unei gândiri biblice / creștine.⁴⁹ Argumentele unei astfel de poziții au fost următoarele: 1) faptul că în textele lui Ricœur ar fi prezente unele motive creștine, chiar dacă nu apar la modul explicit de fiecare dată și 2) faptul că în opera gânditorului francez nu există o lucrare care să fie de căpătâi.⁵⁰ Într-adevăr, dispunem de unele texte în care este vorba de chestiuni creștine.⁵¹ Să nu uităm, totuși, că Ricœur scrie la un moment dat: „[n]u sunt un filosof creștin, așa cum se zvonește, într-un mod voit peiorativ, chiar discriminatoriu. Sunt, pe de o parte, un filosof pur și simplu, chiar un filosof fără absolut preocupat, devotat, experimentat în antropologie filosofică, a cărei tematică generală poate fi plasată sub titlul antropologie fundamentală”⁵². Și mai jos continuă acesta, spunând că sintagma „filosof creștin” presupune o „deosebire între filosoful de profesie și creștinul filosof”⁵³ și „înseamnă a asuma o situație schizoidă care are propria sa dinamică, suferințele și micile sale bucurii”⁵⁴.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 7.

⁴⁹ Vasile Cătălin Bobb, „How to read Ricoeur or Philosophy as Anthropology without an Absolute”, în *Hermeneia*, Nr. 21, 2018, pp. 61-78, p. 62.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 62.

⁵¹ Câteva exemple: poate cel mai reprezentativ text este *Cum să înțelegem Biblia*, lucrare publicată împreună cu André LaCocque; desigur, întâlnim capitole în lucrările citate deja sau chiar unele fragmente din *În viață până la moarte* etc.

⁵² Paul Ricœur, *În viață până la moarte*, traducere de Dorel Bucur, București, Spandugino, 2017, p. 97.

⁵³ *Ibidem*, p. 98.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 98.

Desigur, în continuare, pentru a apăra acea poziție interpretativă invocată mai sus, cei care o împărtășesc pot spune că acea teză, de la Schleiermacher⁵⁵ încoace, anume că trebuie să înțelegem un autor mai bine decât s-a înțeles pe sine însuși, poate fi invocată, cu mențiunea că Ricœur nu a susținut-o⁵⁶ – pentru că lumea deschisă și descrisă de text nu este izomorfă cu lumea cititorului.⁵⁷ Bineînțeles, acest lucru ar rămâne valabil (și) dacă observăm că în citatul de mai sus filosoful francez scrie că nu este totuși un filosof creștin, ci mai curând un antropolog.

Ce vrem să spunem cu acestea? Că a reduce lectura scrierilor ricœurului la teza că există de-a lungul acestora „sentimentul” unor teme creștine este, pe de o parte, un abuz hermeneutic și, pe de altă parte, o (ipo)teza care poate fi justificată „local” și nicidecum într-un caz general, nu poate fi caracteristică întregii gândiri ricœurului. De altfel, se poate observa o oarecare ambiguitate, mai ales dacă ne gândim că lumea descrisă de text se intersectează cu lumea cititorului. În fine, cum am spus, este adevărat că în unele texte filosoful francez filosofează asupra marilor teme creștine și, deci, cel mult, se poate argumenta că aceste discursuri reprezintă o bună parte din preocupările sale⁵⁸; însă, din câte ne dăm seama, întreaga lui activitate nu stă sub semnul a ceea ce am putea numi gândire ori filosofie creștină – fără a intra aici în polemica dacă există sau nu filosofie creștină.⁵⁹

Prin urmare, ipoteza sau cheia noastră de lectură este aceea că, în fine, scrierile lui Ricœur nu sunt omogene, însă tocmai acest lucru ne poate permite pătrunderea în lumea acestor texte și, în sfârșit, înțelegerea lor. Ce vrem să spunem este că acest lucru nu este un obstacol, ci un avantaj, cât

⁵⁵ Schleiermacher vorbea despre faptul că cititorii unui text ar trebui să observe și, deci, să conștientizeze unele lucruri care i-au scăpat autorului. De aceea, a formulat următoarea sarcină (ce îi revine hermeneutului): „Discursul trebuie înțeles mai întâi la fel de bine cum a făcut-o autorul lui și apoi mai bine decât el însuși” (F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutica*, traducere, note și studiu introductiv de Nicolae Râmbu, Iași, Polirom, 2001, p. 41.).

⁵⁶ Ricœur discută pe larg despre „moștenirea” romantică a hermeneuticii în prima parte din *De la text la acțiune*, în capitolul „Sarcina hermeneuticii: pornind de la Schleiermacher și de la Dilthey”, pp. 71-82.

⁵⁷ Vasile Cătălin Bobb, *Op. cit.*, p. 61.

⁵⁸ George Bondor, „Paul Ricoeur and the Biblical Hermeneutics”, în *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, Vol. 9, Nr. 27, 2010, pp. 203-218, p. 204.

⁵⁹ Avem în vedere pledoaria lui Gilson despre „filosofia creștină” (Étienne Gilson, *Introducere în filosofia creștină*, traducere și corectare a textului de Delia Bozdog și Dan Săvinescu, Târgu-Lăpuș, Galaxia Gutenberg, 2006, p. 7).

timp urmărim problemele discutate. Ar mai fi de văzut, dincolo de aceste dense influențe, cum filosofează Paul Ricœur.

Provocări, întrebări & răspunsuri

Ne întrebăm, aşadar, în această secțiune cum filosofează Ricœur și oferim câteva exemple. Bunăoară, este cunoscut faptul că filosofii „importanți”, cum am amintit mai sus, au avut (și încă au) propriul mod de a filosofa. Înainte de a arăta cum o face filosoful francez, să ne oprim la alte câteva exemple.

Firește, pornim de la ipoteza că filosofii au scris pentru a le fi citite operele, pentru a fi înțeleși și nicidecum pentru a crea opere care să producă probleme de înțelegere. Un exemplu la îndemână de astfel de filosof: Kant. Acesta a scris *Critica rațiunii pure*⁶⁰ (1781) pentru că prin această lucrare problematiza și încerca să ofere unele răspunsuri câtorva întrebări filosofice (care aveau deja o istorie proprie). Totuși, de unde dificultatea de a citi (chiar și astăzi) *Critica rațiunii pure*? De altfel, a fost nevoie ca filosoful german să scrie și *Prolegomenele*⁶¹ (1783), cu gândul, probabil, de a-și ajuta cititorii / exegeții. Apoi, să fie oare nevoie de a citi, mai întâi, unele comentarii pentru a înțelege cartea lui Kant? Altfel spus, să fie nevoie oare de recursul la exegeză? Probabil este nevoie, așa cum se întâmplă cu studenții care studiază filosofia, să ne indice cineva mizele cărții lui Kant. De pildă, în măsura în care înțelegem *Estetica transcendentă*, avem acces până la urmă la lumea deschisă de textul kantian; și, în fine, de *Concluzia esteticii transcendente*: „[a]vem acum una din datele necesare pentru soluționarea problemei generale a filosofiei transcendente: cum sunt posibile judecățile sintetice a priori?, anume prin intuiții pure a priori, spațiul și timpul”⁶².

De asemenea, sunt cunoscute dificultățile textului lui Hegel, *Fenomenologia spiritului* (1807)⁶³. Și putem citi în lucrările exegeților ori putem auzi la cursurile dedicate acestei cărți că miza este aceea a „traseului”

⁶⁰ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Ediția a III-a, îngrijită de Ilie Pârvu, București, Univers Enciclopedic Gold, 2009.

⁶¹ Idem, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*, traducere de Mircea Flonta și Thomas Kleininger, Ediția a IV-a, București, Humanitas, 2014.

⁶² Idem, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Ediția a III-a, îngrijită de Ilie Pârvu, București, Univers Enciclopedic Gold, 2009, p. 94.

⁶³ G.W.F Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, București, Univers Enciclopedic Gold, 2014.

conștiinței, iar „fenomenologia” în acest context constă tocmai în „modificările” suferite de această conștiință, fără a pierde însă ceva în noul stadiu – să zicem – din ce a fost înainte. Mai clar, iată cuvintele lui Hegel: „*Suprimarea* (das Aufheben) prezintă adevărata sa dublă semnificație, pe care am văzut-o cu privire la negativ; ea este în același timp o *negare* și o *păstrare* [...]”⁶⁴.

În aceste exemple indiciile de lectură sunt clare, dată fiind și distanța temporală care ne desparte; adică în atâtea decenii care ne despart, cele două lucrări au fost re-interpretate și lămurite. Ce putem spune despre lucrările lui Ricœur, ținând seama că opera acestuia a fost încheiată în urmă cu mai puțin de două decenii și încă apar unele texte inedite, rămase nepublicate? Cum să constituim un indice de lectură precum cele două de mai sus, în situația în care, deocamdată, nu putem vorbi de o exegeză serioasă a operei ricœuriene? Mai clar: este necesar să identificăm modul sau modurile lui Ricœur de a filosofa pentru 1) a putea înțelege textele și a le putea explica și 2) pentru a lua, la rândul nostru, o poziție față de aceste texte.

Așadar, textele ricœuriene pornesc adesea de la o provocare conturată, evident, pe marginea altor texte. Această provocare conduce la o problemă pe care filosoful francez o identifică și, mai departe, acesta „filosofează” în vederea unei soluții ori a unui răspuns. Se întâmplă însă ca uneori răspunsul – de altfel, cum este specific filosofiei – să nu fie definitiv, ci parțial ori rămas în suspensie. Cu alte cuvinte, răspunsul conduce la o nouă problemă, care fie este lăsată, din nou, în suspensie pentru moment și reluată cu alt prilej, ori nu mai este reluată. Prin urmare, a citi scrierile lui Ricœur necesită atenția pentru astfel de lucruri. Apoi, trebuie adăugat faptul că putem identifica, la o privire atentă asupra acestor scrieri, câteva moduri de a filosofa. Menționăm următoarele: practica dialogului, dialectica, reluarea unor probleme și dezvoltarea lor, „ocolul”. Desigur, acestea se întrepătrund în textele ricœuriene. Să oferim câteva exemple.

De pildă, în partea a treia din *De la text la acțiune*, numită „Ideologie, utopie și politică”, primul text este „Hegel și Husserl despre intersubiectivitate”⁶⁵. Cum filosofează Ricœur aici? Simplu, încearcă, după o aducere în discuție a spiritului hegelian, punerea în opoziție a acestuia cu teoria lui Husserl despre intersubiectivitate, aducând, desigur, trei

⁶⁴ *Ibidem*, p. 72.

⁶⁵ Paul Ricœur, *De la text la acțiune: eseuri de hermeneutică II*, traducere și postfață de Ion Pop, Cluj-Napoca, Echinoc, 1999, pp. 263-283.

argumente care să susțină această poziție. De asemenea, această punere în dialog a celor doi filosofi, îl face pe Ricœur să adopte o poziție proprie cu privire la aceștia (și la cele discutate), arătând că concepția lui Husserl, pentru a o egala pe cea hegeliană, ar trebui completată de teoria lui Max Weber a ideal-tipurilor. Și cu toate acestea, concluzionează: „[s]e poate substitui, oare, o fenomenologie a intersubiectivității unei fenomenologii a spiritului? Răspunsul pe care îl propun este acesta. În ce privește conținuturile oferite reflecției, există, fără îndoială, mai mult la Hegel decât la Husserl și Weber luați împreună.”⁶⁶

Un alt exemplu de mod de a filosofa specific filosofului francez este modul dialectic. Acesta procedează astfel în mai multe cazuri. De pildă, atunci când vorbește despre constituirea identității narative ca dialectica *idem-ipse* ori când încearcă să apropie conceptele iubire și justiție. De altfel, în textul cu pricina, acesta scrie încă de la început: „[d]espre iubire se poate vorbi prea ușor sau prea greu. Cum să nu dai fie în exaltare, fie în platitudini emoționale? Un mod de a-ți croi drum printre aceste extreme este să-ți alegi drept călăuză a gândirii profunde dialectica iubire și justiție”⁶⁷. Apoi oferă imediat o definiție a dialecticii: „[p]rin dialectică, înțeleg, pe de o parte, recunoașterea disproporției inițiale dintre cei doi termeni și, pe de altă parte, căutarea medierilor practice între cele două extreme – medieri, s-o spunem de la bun început, mereu fragile și provizorii”⁶⁸.

În plus, observăm că în cadrul modului dialectic (ricœurian) de a gândi apare termenul „mediere”. Acesta este, de asemenea, specific filosofului francez și în alte situații. Bunăoară, când vorbește despre sine, acesta precizează, chiar în *Prefața* de la *Sinele ca un altul*: „[p]rima intenție este de a sublinia primatul medierii reflexive asupra poziționării imediate a subiectului [...]”⁶⁹; pentru ca apoi să urmeze un lung *ocol*, fie prin astfel de medieri ori prin obiectivări (de sens), pentru ca sinele să se cunoască pe sine. Deci un alt mod de a filosofa specific lui Ricœur este „ocolul”, după cum l-am precizat aici.

Așadar, pentru o lectură atentă a scrierilor ricœurului ținem cont de acestea, la care mai adăugăm și observația că gânditorul francez, de-a lungul

⁶⁶ *Ibidem*, p. 282.

⁶⁷ Idem, *Iubire și justiție*, traducere din limba franceză de Mădălin Roșioru, București, Art, 2009, p. 13.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 13.

⁶⁹ Idem, *Sinele ca un altul*, traducere din limba franceză de A.-D. Marinescu și P. Marinescu, București, Spandugino, 2016, p. 17.

operei, a revenit în permanență la unele teme sau probleme rămase în suspensie în scrierile anterioare. În acest caz exemplele sunt multe. De pildă, la sfârșitul tomului al treilea din *Timp și povestire* este pusă în discuție problematica existenței unei identități narative⁷⁰ – o vom analiza într-un alt capitol. Asupra acestei problematici revine în mai multe puncte: fie cu ocazia unui articol⁷¹, fie în *Sinele ca un altul*, când o discută într-un cadru mai larg, ca dialectică, în studiile al cincilea și al șaselea, o dată în raport cu identitatea personală și apoi în raport cu sinele.⁷²

Ca atare, am arătat în această secțiune, pe scurt, modul în care Paul Ricœur filosofează de cele mai multe ori și am indicat unele exemple.

I.3. Un parcurs arborescent: teza unității gândirii ricœurului

Putem numaimăcar să formulăm o teză privitoare la unitatea gândirii ricœurului? Răspunsul la această întrebare, dintr-un anumit punct de vedere, poate fi afirmativ; din alt punct de vedere, negativ. Să ne plasăm de partea unuia dintre cele două puncte de vedere înseamnă a urma respectiva poziție a comentariilor pe marginea textelor ricœurului. Vom argumenta mai jos poziția noastră.

Ipoteza lui Jean Grondin

Filosofia lui Paul Ricœur, după cum afirmă acesta, se înscrie în tradiția reflexivă pentru că a îmbrățișat ideea că omul se poate înțelege numai (auto-)reflectând, rămâne dependentă de fenomenologia husserliană pentru că în unele dintre primele lucrări dezvoltă analizele lui Husserl și tot de aceea vrea să fie o variantă hermeneutică a acestei filosofii. Totuși, rămân câteva probleme.

Cum putem explica, bunăoară, faptul că filosoful francez a fost interesat de o gamă mult mai largă de probleme, cum ar fi: problema răului, problema sinelui, problema creativității umane, și-apoi sunt atâtea alte probleme de ordin secund, să le zicem, asupra cărora acesta a zăbovit îndelung, problema limbajului, problema conștiinței etc.? Mai mult, am

⁷⁰ Idem, *Temps et Récit III*, Paris, Éditions du Seuil, 1985.

⁷¹ Idem, „L'identité Narrative”, în *Esprit*, Vol. 7/8, Nr. 140/141, Editions Esprit, 1988, pp. 295–304.

⁷² Idem, *Sinele ca un altul*, traducere din limba franceză de A.-D. Marinescu și P. Marinescu, București, Spandugino, 2016.

amintit mai sus indiciul de lectură oferit de Grondin, anume că opera lui Ricœur, pentru a fi înțeleasă, ar fi bine să fie citită în ordine cronologică. Într-un interviu⁷³ acordat lui Arnaud Spire, la întrebarea „[v]-ați exprimat în mai multe rânduri neîncrederea față de încercările de a explica o operă filosofică prin intermediul vieții autorului ei. Sunteți de părere că o operă ca a dumneavoastră vorbește de la sine?”⁷⁴, filosoful francez oferă următorul răspuns: „[a]cesta este un punct de vedere al cititorilor, care nu este exact același cu al meu. Eu am mai degrabă impresia caracterului fragmentar al muncii mele.”⁷⁵ Totuși, Domenico Jervolino sugerează faptul că un portret intelectual al tânărului Ricœur trebuie să țină seama de angajamentul activist al acestuia.⁷⁶ De altfel, dacă citim cu atenție *Autobiografia* observăm că *problema răului*, care a dominat analizele acestuia, își are originea, pe de-o parte, în gândirea inițială de natură teologică și, pe de altă parte, poate fi pusă și pe seama unei vieți nu tocmai fericite. Dar, desigur, cum spune și Ricœur, aceasta este punctul nostru de vedere, al cititorilor sau / și al interpreților.⁷⁷

În același interviu cu Arnaud Spire, Ricœur indică faptul că o abordare cronologică a propriei opere, după sugestia lui Grondin amintită, poate fi semnificativă în măsura în care „fiecare lucrare își are originea în problemele care nu au fost rezolvate în lucrarea anterioară”⁷⁸. Iar exemplul acestuia este următorul: „*Simbolistica răului*, a doua parte din volumul 2 din *Filosofia voinței*, își are sursa într-o problemă nerezolvată din primul volum, care se referea la *Voluntar și Involuntar* și în care discutam despre o «voință inocentă», în orice caz, despre o voință pentru care nu se punea problema

⁷³ Inițial, interviul cu Ricœur a fost publicat în *L'Humanité*, într-un număr special din 21 aprilie 1994, cu ocazia aniversării a 90 de ani. Acesta a fost inclus apoi într-o culegere de interviuri și dialoguri, tradusă în limba română.

⁷⁴ Idem, *Filosofie, etică și politică: interviuri și dialoguri*, prefață de Michaël Foessel, texte îngrijite de Catherine Goldenstein, traducere de Alina-Daniela Marinescu, București, Spandugino, 2019, p. 34.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 34.

⁷⁶ Domenico Jervolino, *Op. cit.*, p. 9.

⁷⁷ De altfel, a explica un autor recurgând la viața acestuia ar contrazice „independența” textului de autor, teză susținută de Ricœur.

⁷⁸ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 34.

binelui și a răului.”⁷⁹ Rezultă de aici că expresia lui Jean Grondin, privitoare la filosofia lui Ricœur, „parcurs arborescent”⁸⁰, este justificată.

Astfel, modul ricœurian de a gândi este „arborescent”, în sensul că dacă într-o anumită lucrare discută despre cutare problemă, în următoarea reia problema ultimă din lucrarea precedentă sau analizează problema dezbătută anterior din alt punct de vedere.⁸¹ Mai mult, este ușor de observat că filosofia acestuia este un *dialog* purtat cu diferite domenii ale culturii sau ale gândirii în general. Însă în ciuda aparentei fragmentări a întregii opere, există o unitate; ceea ce am numit mai sus *teza unității gândirii ricœuriene* își are temeiul tocmai în acest „parcurs arborescent” și în faptul că problemele dezbătute sunt, înainte de toate, o invitație la un dialog între diverse domenii și perspective filosofice. Această *teză a unității gândirii ricœuriene* a fost susținută și de David Pellauer, care afirmă că „există o unitate generală a operei sale și o problemă comună sau cel puțin un set de probleme care o traversează”⁸².

Un lucru interesant este că Ricœur a fost impresionat de interpretarea dată operei acestuia de Domenico Jervolino și scrie în *Cuvântul înainte* la traducerea în engleză a cărții italianului că este o bucurie să fii înțeles de un altul mai bine decât de tine însuși. Și că atunci când se uită în urmă la propria lui operă, vede discontinuitatea dintre aceste scrieri, iar meritul lui Jervolino ar fi că a văzut o oarecare coerență a acestora⁸³; o *unitate*, am spune noi.

Mai trebuie adăugat faptul că filosoful francez nu a purtat un dialog numai cu disciplinele care nu sunt într-un tot filosofice, ci a purtat un dialog

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 34-35.

⁸⁰ Jean Grondin, *Hermeneutica*, traducere din limba franceză de A. Ciubotaru, Chișinău, Î.E.P. Știința, 2008, p. 57.

⁸¹ Această *înlănțuire* de probleme a creat ceva dificultăți în interpretarea operei acestuia. Mai ales când aceasta nu era încă finalizată, adică până la moartea filosofului în 2005, pentru că în permanență exista riscul ca acesta să dezvolte o anumită problemă într-o altă direcție. De pildă, iată ce scrie unul dintre puținii comentatori români: „[...] identificarea pe cât posibil mai exactă a dimensiunilor filosofice și culturale ale unei personalități aflată în viață, fie ea și la o vârstă înaintată [...], ridică mari dificultăți de interpretare și eventual de valorificare. Nu este deloc exclus ca o atare tentativă să implice și multe riscuri [...]. Pentru că, pe de o parte, personalitatea respectivă, în cazul de față Paul Ricœur, nu și-a spus probabil «ultimul cuvânt» în sfera creației spirituale [...]”. (Ioan C. Ivanciu, *Filosofia lui Paul Ricœur*, București, Printech, 2006, p. 5.)

⁸² David Pellauer, *Ricœur: a guide for the perplexed*, London, Continuum, 2007, p. 1.

⁸³ Paul Ricœur, „Foreward”, în Domenico Jervolino, *The cogito and hermeneutics: the question of the subject in Ricœur*, translated by Gordon Poole, Kluwer Academic Publishers, 1990, pp. xi-xiv, p. xi.

și cu filosofia analitică, depășind astfel presupusa distincție între *filosofia continentală* și *filosofia analitică*. Astfel, având în vedere teza lui Michael Dummett, anume că în urma unei separări greșite „s-a creat o mare prăpastie între cele două tradiții ale filosofiei occidentale: cea analitică și cea care pe nedrept a fost numită «continentală»”⁸⁴, putem afirma că, printre multe altele, o miză a gândirii lui Ricœur a fost aceea de a stârni interesul filosofilor analitici pentru filosofia continentală.

În *Prefața la De la text la acțiune*, filosoful francez scrie că textul care deschide această lucrare, *Despre interpretare*, a fost destinat inițial publicului de limbă engleză și avea ambiția „de a oferi o privire de ansamblu asupra cercetării mele în domeniul filosofiei [...]”⁸⁵. În sfârșit, un alt exemplu lămuritor în această privință poate fi și faptul că în *Sinele ca un altul* primele studii au drept miză „o încercare de a include în hermeneutica sinelui, moștenitoare, după cum am văzut, a dezbaterilor din cadrul filosofiei europene – numită în mod bizar continentală de către moștenitorii unei filosofii care a fost mai întâi... insulară – fragmente importante din filosofia analitică de limbă engleză”⁸⁶.

Așadar, revenind la ipoteza lui Jean Grondin, trebuie clarificat faptul că cel din urmă vorbește despre o unitate a gândirii ricœuriene, referindu-se mai ales la hermeneutica acestuia. Și această unitate constituie în același timp o altă problemă. Iată ce scrie Grondin: „[u]nitatea este singura problemă pe care o pune această gândire hermeneutică. Problemă totuși foarte relativă, căci este efectul unei supraabundențe. Există însă, realmente, o unitate în această gândire”⁸⁷. Și mai face mențiunea că această unitate poate fi urmărită de-a lungul operei gânditorului francez, începând cu primele influențe reflexive. Concret, pentru Grondin, unitatea filosofiei ricœuriene constă în problematica „eului”, care se cunoaște, în concepția lui Ricœur, numai printr-o cale ocolitoare sau indirectă; de aici și vastitatea chestiunilor abordate, tocmai în vederea cunoașterii de sine.

⁸⁴ Michael Dummett, *Originile filosofiei analitice*, traducere de Ioan Biriș, Cluj-Napoca, Dacia, 2004, p. 5.

⁸⁵ Paul Ricœur, *De la text la acțiune: eseuri de hermeneutică II*, traducere și postfață de Ion Pop, Cluj-Napoca, Echinoc, 1999, p. 7.

⁸⁶ Idem, *Sinele ca un altul*, traducere din limba franceză de A.-D. Marinescu și P. Marinescu, București, Spandugino, 2016, p. 36.

⁸⁷ Jean Grondin, *Op. cit.*, p. 58.

Stabilim în această secțiune poziția noastră hermeneutică referitoare la unitatea gândirii lui Paul Ricœur.

Cum am văzut mai sus, ipoteza lui Grondin este aceea că putem vorbi despre unitatea gândirii hermeneutice a lui Ricœur. Însă de ce nu am putea extinde această ipoteza la întreaga lui gândire și să spunem, de pildă, că problema cunoașterii eului printr-un ocol (hermeneutic) este specifică acestei gândiri? Așadar, delimităm aici o alternativă hermeneutică. Și prin aceasta înțelegem faptul că „ideea alternativei presupune sigur survenirea a ceva cu totul diferit. Doar că acest lucru devine posibil prin aceea că în fața noastră drumul însuși se bifurcă – și se deschid căi distincte ale vieții istorice și deopotrivă ale înțelegerii de sine”⁸⁸.

Cu alte cuvinte, poziția noastră asupra gândirii lui Ricœur, prin acceptarea ipotezei lui Grondin și extinderea acesteia, este o alternativă⁸⁹ la ceea ce au susținut unii, după cum am arătat mai sus, privitor la scrierile filosofului francez. De asemenea, ideea unei alternative hermeneutice prin care susținem teza unității gândirii ricœuriene ne pare a fi totodată și o depășire a unor limite ale interpretării acestei gândiri. Și avem aici în vedere ceea ce scria Umberto Eco: „[...] textul interpretat impune interpreților lui niște restricții. Limitele interpretării coincid cu drepturile textului (ceea ce nu înseamnă că ar coincide cu drepturile autorului lui)”⁹⁰. Încă o observație cu privire la ideea de limită⁹¹ a interpretării: „[c]ât privește problema

⁸⁸ Ștefan Afloroei, „Adversitate și alternativă. Expresia lor în voința de interpretare”, în Ștefan Afloroei (coord.), *Alternative hermeneutice*, Iași, Cantes, 1999, pp. 13-42, p. 15.

⁸⁹ Bunăoară, autorul citat mai devreme oferă, când vorbește despre interpretarea alternativă, următorul exemplu: „[i]nterpretarea alternativă poate să ia și forme greu de sesizat. Un exemplu în acest sens ni-l oferă revenirea la Kant a unor interpreți de acum clasici, ca Schopenhauer și Nietzsche. Tot ceea ce Kant a simțit nevoia să distingă, anume realitate și aparență, noumen și fenomen, obiectivitate etc., a fost din nou supus înțelegerii” (*Ibidem*, p. 37.).

⁹⁰ Umberto Eco, *Limitele interpretării*, traducere de Ștefania Mincu și Daniela Crăciun, Ediția a treia, Iași, Polirom, 2016, p. 14.

⁹¹ Relevante în acest context ni se par observațiile / întrebările lui Derrida din următorul fragment: „Filosofia a ținut întotdeauna la asta: să-și gândească propriul altul. Propriul altul: ceea ce o limitează și de care filosofia ține în esența ei, în definiția și producția ei. A-și gândi propriul altul: să însemne oare asta a depăși (*aufheben*) lucrul de care ea ține, a nu iniția mișcarea propriei metode decât depășind limita? Sau înseamnă poate că limita, oblic, prin surprindere, îi mai rezervă întotdeauna cunoașterii filosofice încă o lovitură?” (Jacques

limitelor interpretării, ea s-a impus în special atunci când s-a înțeles că orice text suportă o pluralitate de interpretări, fără a se ști cu precizie care dintre ele este sau nu îndreptățită, deci fără a cunoaște o posibilă ierarhie a lor”⁹². Prin urmare, interpretarea alternativă căreia îi subordonăm teza unității gândirii ricœurului poate fi corelată cu ideea depășirii unor limite, mai ales ale textului de față.

Desigur, revenind la teza lui Schleiermacher, fără a avea pretenția de a-l înțelege pe Ricœur mai bine decât s-a înțeles el pe sine însuși, a accepta unitatea gândirii în lucrarea de față solicită de altfel problematica identității. În sensul că dacă suntem de acord cu „teoria” ricœuriană a identității narrative – despre care vom vorbi în partea a doua a acestei lucrări –, tocmai negarea acestei unități contrazice deopotrivă identitatea operei și a autorului (sau mai curând identificarea operei cu autorul și invers).

Derrida, *Margini – de-ale filosofiei*, traducere de Bogdan Ghiu, Alex Cistelean și Ciprian Jeler, Cluj-Napoca, Tact, 2015, p. 11).

⁹² George Bondor, „Ce sunt și care sunt limitele interpretării?”, în Ștefan Afloroaei (coord.), *Limite ale interpretării*, Iași, Editura Fundației Axis, 2001, pp. 245-258, p. 246.

Capitolul al II-lea.

De la fenomenologie la hermeneutică

Scopul acestui capitol este de a evidenția originile hermeneutice ale gândirii lui Paul Ricœur. Totodată, este un prilej pentru a demonstra, încă din această parte a lucrării noastre, concret, modul arborescent în care opera ricœurienă a fost scrisă. Apoi, încercăm să surprindem o imagine preliminară a acestei hermeneutici – întrebându-ne asupra condițiilor ei de posibilitate, pentru că și aceasta este o problemă întâlnită în exegeza dedicată operei lui Ricœur. Acest lucru ne pune în situația de a putea formula unele teze, în următorul capitol, pe care le argumentăm de-a lungul celei de a doua părți a lucrării de față.

II.1. Fenomenologie & hermeneutică

Ne întrebăm dacă putem vorbi de o hermeneutică a lui Paul Ricœur, dat fiind faptul că acesta nu a scris nicio carte numai despre hermeneutică, ci doar studii, adesea la intersecția dintre hermeneutică și un alt domeniu de gândire, cum ar fi psihanaliza, bunăoară. De asemenea, ne întrebăm, în măsura în care putem vorbi de o hermeneutică ricœuriană, în ce constă aceasta și dacă e prioritară gândirii filosofului francez, așa cum a fost hermeneutica pentru Hans-Georg Gadamer. De altfel, în capitolul anterior am încercat o încadrare a gândirii ricœuriene în filosofia contemporană, punând în evidență, după Jean Grondin, parcursul arborescent al acesteia. Vom încerca în cele ce urmează să răspundem la întrebările formulate și să oferim o scurtă caracterizare a hermeneuticii filosofului francez.

„Turnura hermeneutică” a gândirii lui Paul Ricœur

O eroare întâlnită adesea atunci când vine vorba de studiile de și despre hermeneutică ale filosofului francez este că acestea sunt comparate cu celebra lucrare a lui Gadamer, *Adevăr și metodă*. După cum observă Grondin, dacă facem acest lucru, trebuie să o facem cu trimitere la un capitol

scris de Ricœur în *De la text la acțiune, Hermeneutica și critica ideologiilor*, unde încearcă o „conciliere a concepțiilor lui Gadamer și ale lui Habermas”⁹³; și despre care vom vorbi mai târziu. De remarcat faptul că hermeneutica apare de-a lungul „parcursului arborescent” al operei ricœurului din necesitatea de a avea o metodă pentru a studia *problema răului*.⁹⁴

De altfel, Ricœur spune că a ajuns la hermeneutică prin intermediul unei alte probleme, când lucra la volumul despre simbolică a răului, care a urmat studiilor de fenomenologie clasică despre voluntar și involuntar.⁹⁵ Dacă într-un studiu de fenomenologie clasică putea exprima clar ce înseamnă, de exemplu, un proiect, o emoție sau capacitatea de acțiune, rămânea totuși un aspect problematic care nu putea fi studiat: răul și reaua-voință.⁹⁶ Iată ce spune acesta într-un interviu cu Joël Roman și Étienne Tassin: „[m]i s-a părut atunci că trebuia schimbată metoda, mergând către interpretarea miturilor, dar nu numai a mitului biblic, ci și a miturilor tragediei, orfismului, gnozei. Prin acest detur simbolic, am ajuns eu la problema hermeneutică”⁹⁷.

Întrebările care subîntind această primă versiune a hermeneuticii lui Ricœur sunt următoarele: „1) Ce se poate spune despre subiectul care nu este cunoscut decât prin acest detur prin mituri? Ce este această opacitate față de sine care ne obligă, în vederea înțelegerii de sine, la interpretarea marilor narațiuni culturale? 2) În mod invers, care este statutul operației de interpretare care servește de mediere între sine și sine însuși acestui act reflexiv?”⁹⁸. Aceste întrebări au fost cele care l-au determinat să asume o anume direcție a hermeneuticii, trecând prind Schleiermacher, Dilthey, Heidegger și Gadamer; și având drept temei încercarea de a răspunde la încă o întrebare, care este, cumva, sinteza celor de mai sus: „ce este subiectul care trece prin toate aceste revoluții diferite?”⁹⁹. Observăm, așadar, că întâlnirea cu hermeneutica gadameriană apare abia într-un astfel de context. Desigur, problema hermeneuticii în opera filosofului francez capătă mai multe

⁹³ Jean Grondin, *Op. cit.*, p. 57.

⁹⁴ Vasile Cătălin Bobb, *Hermeneutica și problema răului în filosofia lui Paul Ricœur*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2015, p. 19.

⁹⁵ Paul Ricœur, *Filosofie, etică și politică: interviuri și dialoguri*, prefață de Michaël Foessel, texte îngrijite de Catherine Goldenstein, traducere de Alina-Daniela Marinescu, București, Spandugino, 2019, p. 18.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 18.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 18.

⁹⁸ *Ibidem*, pp. 18-19.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 19.

dimensiuni și este „actualizată” sau revizuită în funcție de noul obiect de studiu, de aici și observația de mai înainte, anume că Ricœur a scris mai mult *despre* hermeneutică.

O caracteristică importantă a gândirii ricœuriene este „aceea de a nu separa studiul unei probleme (voința, interpretarea, acțiunea, timpul etc.) de problemele legate de metodă”¹⁰⁰. Pentru că, observă același interpret, „nu există separație între ceea ce face filosofia și reflecția despre ceea ce ea poate să facă: a descrie voința înseamnă a pune întrebarea asupra limitelor fenomenologiei în ceea ce privește problema răului; a gândi timpul înseamnă a atribui povestirii ceea ce rațiunea, singură, nu ajunge să înțeleagă”¹⁰¹. De altfel, la o lectură atentă a operei lui Ricœur observăm că pentru acesta hermeneutica îmbracă mai multe definiții. Oferim mai departe câteva exemple pentru a arăta că spusele lui Foessel pot fi cu ușurință susținute, dar și pentru a justifica afirmația noastră de mai sus.

Bunăoară, după cum scrie și în *Autobiografie*, în *Simbolica răului* apare prima definiție a hermeneuticii „concepută, în mod expres, ca o descifrare de simboluri, înțelese ca niște expresii cu dublu-sens”¹⁰², și tot în acest stadiu al operei formulează și celebra axiomă: „simbolul dă de gândit”¹⁰³. În *Conflictul interpretărilor*, revenind la aceste chestiuni, Ricœur scrie că prin *simbol* înțelegea, în acea perioadă a studiile cu privire la rău, „orice structură de semnificație în care sensul direct, primar, literal desemnează, pe deasupra, un alt sens – indirect, secundar, figurat, ce nu poate fi sesizat decât prin mijlocirea celui dintâi”¹⁰⁴. Ca atare, *interpretarea* era definită ca fiind „strădania unei gândiri ce încearcă să descifreze sensul ascuns în sensul aparent, și să desfășoare nivelurile de semnificație implicate în semnificația literală”¹⁰⁵. În aceeași lucrare, filosoful francez avea să ofere încă o definiție pentru hermeneutică, ușor modificată: „[e]u numesc hermeneutică orice disciplină ce procedează prin interpretare și dau cuvântului interpretare un

¹⁰⁰ Michaël Foessel, „Prefață: Paul Ricœur, pedagog politic”, în Paul Ricœur, *Filosofie, etică și politică: interviuri și dialoguri*, prefață de Michaël Foessel, texte îngrijite de Catherine Goldenstein, traducere de Alina-Daniela Marinescu, București, Spandugino, 2019, pp. 7-14, p. 9.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 9.

¹⁰² Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Édition Esprit, 1995, p. 31.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 31.

¹⁰⁴ Idem, *Conflictul interpretărilor: eseuri de hermeneutică I*, traducere și postfață de Horia Lazăr, Cluj-Napoca, Echinoc, 1999, p. 16.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 16.

sens puternic: discernerea sensului ascuns sub sensul aparent”¹⁰⁶. În *Despre interpretare: eseu asupra lui Freud*, acesta scrie că „vom înțelege totdeauna prin hermeneutică teoria regulilor care prezidează o exegeză, adică interpretarea unui text singular sau a unui ansamblu de semne susceptibile de a fi considerate un text [...]”¹⁰⁷. Desigur, după aceste definiții au mai urmat și altele camuflate în noile probleme cercetate.

Așadar, această trecere de la fenomenologie la hermeneutică, ceea ce echivalează cu căutarea unei noi metode de a filosofa și de a pune probleme filosofice, a fost numită *turnura hermeneutică* a gândirii lui Ricœur sau, cum avea să-i spună acesta mai târziu, „grefarea problemei hermeneutice pe metoda fenomenologică”¹⁰⁸.

De la fenomenologie la hermeneutică

Am vorbit în secțiunea precedentă despre turnura hermeneutică a filosofiei ricœurului, iar în primul capitol am sugerat că, din perspectiva gânditorului francez, aceasta hermeneutică s-a dorit a fi varianta hermeneutică a fenomenologiei husserliene. Rămâne să arătăm aici, în detaliu, ce presupune această mișcare metodologică. Pe lângă întrebările lui Ricœur citate mai sus, mai există o întrebare care ni se pare importantă cu privire la această turnură hermeneutică. Bunăoară, gânditorul francez se întreabă, cu privire la subiectul care trece prin toate acele revoluții diferite, subiectul care este cunoscut prin acel detur prin interpretarea miturilor sau a marilor narațiuni culturale: „[c]um se poate trece de la o poziție care rămâne relativ carteziană la Husserl, în numele unui fel de imediatitate cu sine, la cunoașterea unei opacități tot mai mari, atestate de deturul făcut prin mituri?”¹⁰⁹. Este aici în joc o altă chestiune importantă a gândirii ricœurului: poziționarea *cogito*-ului, pe care o anticipăm acum, lăsând discuția pentru partea a doua a acestei lucrări.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 241.

¹⁰⁷ Idem, *Eseu despre interpretare: eseu asupra lui Freud*, traducere din limba franceză de M. Popescu și V. Protopopescu, București, Editura Trei, 1998, p. 16.

¹⁰⁸ Idem, *Conflictul interpretărilor: eseuri de hermeneutică I*, traducere și postfață de Horia Lazăr, Cluj-Napoca, Echinoc, 1999, p. 7.

¹⁰⁹ Idem, *Filosofie, etică și politică: interviuri și dialoguri*, prefață de Michaël Foessel, texte îngrijite de Catherine Goldenstein, traducere de Alina-Daniela Marinescu, București, Spandugino, 2019, p. 19.

Totuși, să ne mai întrebăm: ce a determinat această turnură către hermeneutică? Pe lângă problema răului invocată mai sus, Jean Grondin observă că aceasta este justificată în opera ricœuriană de limitele fenomenologiei; mai exact, de „imposibilitatea unui acces direct la fenomene și la *eul* însuși”¹¹⁰. În plus, în *De la text la acțiune*, Paul Ricœur critică tezele idealismului husserlian, dorind să arate că hermeneutica nu a ruinat întreaga fenomenologie¹¹¹, ci numai una dintre interpretările ei, aceea a lui Husserl. Bunăoară, filosoful francez identifică cinci teze husserliene: 1) *idealul de științificitate pe care îl revendică fenomenologia*¹¹² – acest ideal nu are nimic de-a face cu științele, cu axiomatica lor, fenomenologia nu vine în continuitatea științelor, iar „justificarea ultimă” a fenomenologiei este de un alt ordin; 2) *intuiția este calea de acces la fenomene*, de aici întâietatea acesteia¹¹³; 3) *subiectivitatea ca loc al intuitivității depline*, de unde rezultă indubitabilitatea imanenței¹¹⁴; 4) *transcendentalitatea subiectivității prin intermediul reducăției fenomenologice*¹¹⁵ și 5) *reflecția ca act imediat responsabil de sine*¹¹⁶ – ceea ce face ca această conștientizare de sine a subiectului să dezvolte implicații etice, pe care le va cerceta Ricœur din ce în ce mai mult, începând cu această critică.¹¹⁷

Drept răspuns la aceste cinci teze, gânditorul francez a formulat cinci *antiteze*, considerând că „această «antitetică» este drumul necesar al unei veritabile relații «dialectice» între una și cealaltă”¹¹⁸, adică între hermeneutică și fenomenologie. Iată care sunt cele cinci antiteze: 1) *idealul de științificitate își găsește limita în condiția ontologică a înțelegerii*; 2) *faptului imediat al intuiției i se opune necesitatea interpretării*; 3) *indubitabilității imanenței și subiectivității ca întemeiere ultimă li se aplică critica radicală a cogito-ului*; 4) *primatului subiectivității i se poate contrapune ca axă hermeneutică teoria textului* – anume că într-un text chestiunea principală nu este de a găsi intenția pierdută a

¹¹⁰ Jean Grondin, *Op. cit.*, p. 60.

¹¹¹ În *La școală fenomenologiei*, Ricœur scrie că „[f]enomenologia nu înseamnă doar Husserl, cu toate că el a reprezentat, într-un fel, punctul ei nodal.” (Paul Ricœur, *La școală fenomenologiei*, traducere din limba franceză de A.-D. Marinescu și P. Marinescu, București, Humanitas, 2007, p. 11.)

¹¹² Paul Ricœur, *De la text la acțiune: eseuri de hermeneutică II*, traducere și postfață de Ion Pop, Cluj-Napoca, Echinoc, 1999, p. 39.

¹¹³ *Ibidem*, p. 39.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 40.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 40.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 41.

¹¹⁷ Jean Grondin, *Op. cit.*, p. 60.

¹¹⁸ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 42.

autorului, ci de a dezvolta plecând de la text lumea pe care acesta o deschide și o dezvoltă; și 5) *renunțarea la originea radicală a subiectivității* – subiectivitatea fiind mai curând categoria ultimă a unei teorii a înțelegerii.¹¹⁹ Așadar, critica ricœuriană la adresa fenomenologiei husserliene are drept scop dezvoltarea hermeneutică a fenomenologiei. Adică, altfel spus, dezvoltarea unei fenomenologii hermeneutice. Jean Grondin observă că în aceste condiții hermeneutica califică fenomenologia¹²⁰, pe când la nivelul operei gadameriene lucrurile stau altfel, filosoful german propunând o hermeneutică fenomenologică. De aceea, la Ricœur vorbim de o turnură hermeneutică a fenomenologiei, iar la Gadamer de o turnură fenomenologică a hermeneuticii.¹²¹

Desigur, prin această critică la adresa idealismului husserlian, Paul Ricœur a încercat să arate, într-un mod programatic și explorator, doar posibilitatea unei fenomenologii hermeneutice, scriind că „dincolo de critica idealismului husserlian, fenomenologia rămâne presupuziția de nedepășit a hermeneuticii”¹²², pe de o parte, și, pe de altă parte, fenomenologia nu poate fi constitutivă decât printr-o „interpretare a vieții ego-ului”¹²³. De altfel, gânditorul francez identifică patru presupuziții fenomenologice ale hermeneuticii: 1) „*orice întrebare privitoare la un ființând (étant) este o întrebare privind sensul acestui «ființând»*”¹²⁴ – cu alte cuvinte, este aici vorba de o trimitere la paginile de început din *Ființă și timp*, în care Heidegger scrie că întrebarea privitoare la sensul ființei a fost uitată¹²⁵ –, ca atare, „*opțiunea pentru sens este deci presupuziția cea mai generală a oricărei hermeneutici*”¹²⁶; 2) a doua presupuziție este aceea că hermeneutica trebuie să acorde atenție „distanțării” – în care filosoful francez vede un fel de *epoché* fenomenologică interpretată neidealist¹²⁷; 3) a treia presupuziție are în vedere „*caracterul*

¹¹⁹ *Ibidem*, pp. 42-51.

¹²⁰ Jean Grondin, *Op. cit.*, p. 60.

¹²¹ Idem, *Le tournement herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, p. 106.

¹²² Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 52.

¹²³ *Ibidem*, p. 52.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 52.

¹²⁵ „Faptul că de fiecare dată trăim deja într-o înțelegere a ființei și că sensul ființei este totodată pierdut în obscuritate dovedește necesitatea fundamentală de a relua întrebarea privitoare la sensul «ființei».” (Martin Heidegger, *Ființă și timp*, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București, Humanitas, 2012, p. 8.)

¹²⁶ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 53.

¹²⁷ *Ibidem*, pp. 54-55.

derivat al semnificațiilor de ordin lingvistic”¹²⁸ – pornind de la această presuposiție, Ricœur a concluzionat că sistemul lingvistic, fără a fi autonom, trimite la o lume sau, mai mult, la o experiență a lumii și, în consecință, această experiență nu poate fi interpretată decât printr-o cale ocolitoare „a unei hermeneutici care se consacră interpretării obiectivărilor de sens”¹²⁹; în sfârșit, 4) dezvoltarea fenomenologiei husserliene în direcția unei hermeneutici a experienței istorice; sunt vizate aici dezvoltările ulterioare ale lui Husserl¹³⁰ privitoare la temporalitatea experienței perceptive, adică a istoricității experienței umane în general.¹³¹

Programul hermeneutic inițiat de Paul Ricœur, în urma și după această turnură a fenomenologiei către hermeneutică, a suferit mai multe modificări, fiind dezvoltate *antitezele* amintite mai sus. Cu toate acestea, Jean Grondin punctează faptul că, într-o oarecare privință, Ricœur nu a renunțat niciodată la necesitățile inițiale a gândirii sale; necesități care l-au îndreptat către hermeneutică, pentru că tocmai nevoia de hermeneutică „spune” ceva despre posibilitățile omului și despre căutarea lui de sens.¹³² Și asupra acestor „posibilități” ale omului ne vom opri în următorul subcapitol.

II.2. Omul failibil și fenomenologia hermeneutică a omului capabil

Potențialul *omului capabil* trebuie cercetat de-a lungul operei lui Ricœur, începând – și aceasta este o opțiune a studiului nostru – cu textul acestuia despre *omul failibil*, întrucât (și) această problematică subîntinde eforturile gândirii ricœurului. Așadar, odată cu *omul failibil* se deschide o nouă problematică. Mai precis, modul în care o *finiță* fragilă, omul, dispune de anumite capacități; ceea ce înseamnă că astfel este deschis *câmpul acțiunii umane*, asupra căruia filosoful francez a insistat în dese rânduri. Ne oprim în subcapitolul de față asupra acestei problematice și încercăm să arătăm că fenomenologia hermeneutică a omului capabil – sau *înzestrat*, cum îl mai numește Ricœur – solicită numaidecât complementul alterității, lucru

¹²⁸ *Ibidem*, p. 56.

¹²⁹ Jean Grondin, *Hermeneutica*, traducere din limba franceză de A. Ciubotaru, Chișinău, Î.E.P. Știința, 2008, p. 61.

¹³⁰ Edmund Husserl, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendențială*, traducere de Christian Ferencz-Flatz, București, Humanitas, 2011.

¹³¹ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 58.

¹³² Jean Grondin, *Paul Ricœur*, Paris, PUF, 2013, p. 55.

explicat, de altfel, de complementaritatea celor două studii ale „primului” Ricœur, studiul despre omul failibil și studiul despre simbolica răului, pentru a demonstra apoi că această ipoteză a alterității este prelungită, adică reluată continuu, până la ultima lucrare publicată (*Parcours de la reconnaissance*).

Omul failibil & omul capabil

Dintru început, ne găsim în fața unei chestiuni dificile, pe care vom încerca să o lămurim mai departe. Să fie oare vorba în gândirea lui Ricœur de o trecere de la ceea ce acesta a numit *om failibil* la ceea ce a numit adesea *om capabil*? Ori să fie vorba mai curând de același „om” în genere? Același și totuși altul, adică un același care e de fiecare dată un altul, pentru că, după cum vom încerca să arătăm mai departe, această „trecere” de la *omul failibil* la *omul capabil* nu este întocmai temporală, ci ea stă sub semnul unei aceleiași „capacități”. Desigur, noțiunea dintâi aparține mai curând primului Ricœur, iar cea de-a doua celui de-al doilea, dacă ar fi să gândim după un criteriu temporal obișnuit, însă această aducere împreună a celor două concepte în studiul de față nu o să urmeze o astfel de logică.

Mai mult, trebuie spus că *omul failibil* este conceptul cheie al antropologiei filosofice ricœuriene, iar cel de *om capabil* al hermeneuticii sinelui. Astfel, cum trebuie abordate aceste două concepte, ținând seama că metodele lui Ricœur au fost întrucâtva diferite? Mai ales că la o primă reflecție asupra acestora se constituie o aporie – de altfel, și această aporie este problematică în mai multe moduri.¹³³ Pentru a nu complica prea mult discuția – și, deci, expunerea de față –, vom aborda aici în mod dialectic cele două concepte, pornind de la ipoteza că în opera filosofului francez există un oarecare „loc” în care chiar dacă e vorba de unul dintre cele două, este vorba și de celălalt. Așadar, o primă teză este aceea că *omul failibil* solicită în permanență aportul *omului capabil*, iar cel din urmă poate fi în permanență supus greșelii.

Totuși, ne putem întreba cum anume este posibil să demonstrăm o astfel de teză, dată fiind natura oarecum diferită a celor două abordări ricœuriene; să ne fie oare de folos numai un principiu hermeneutic obișnuit? Să fie de ajuns cercetarea celor două concepte într-un mod dialectic? Pentru că deschiderea acestora în opera lui Ricœur stă sub semnul mai multor

¹³³ Pe care o lăsăm pentru o discuție ulterioară.

discipline filosofice¹³⁴, am putea încerca o metodă, pe care, de altfel, o folosește adesea și gânditorul francez, adică să încercăm să „degajăm” structura acestor texte, metodă despre care am vorbit deja. Cu alte cuvinte, ne interesează aici raționamentele lui Ricœur, care fac posibilă o intersecție a celor două discursuri, despre *omul failibil* și despre *omul capabil*. Prin urmare, căutăm în continuare să aducem față în față aceste două discursuri, cu mențiunea că teza formulată își va găsi parțial justificarea în secțiunea aceasta; întregul capitol fiind o pledoarie pentru justificarea celor propuse.

Așadar, retrospectiv, antropologia lui Paul Ricœur completa cercetarea acestuia dedicată studiului fenomenologic asupra *voluntarului* și *involuntarului*. Conceptul cheie, *om failibil*, includea răspunsul la o anume ipoteză directoare a cercetării, filosoful francez întrebându-se unde este locul (posibilității) *răului* în structura „naturii” omului.¹³⁵ De asemenea, ideea că omul este de la natură *fragil* și susceptibil de a greși era pentru gânditorul francez o idee accesibilă reflecției pure. Astfel, această „slăbiciune” a omului desemnează totodată și o caracteristică a ființei acestuia.

Mai mult, ipotezei de mai sus i se adaugă o a doua. Nu cumva această fragilitate a omului constă într-o anume *disproporție* a sinelui față de sine însuși?¹³⁶ Desigur; și de aceea Ricœur scrie că n-ar trebui să ne mirăm dacă nu cumva răul a intrat în lume odată cu omul, întrucât numai cel din urmă este „capabil”¹³⁷ de o astfel de structură ontologică.¹³⁸ Mai mult, această disproporție a condiției umane, această stare flotantă între polul finitudinii și polul infinitudinii, este cea care dă seama de existența failibilității.¹³⁹

Domenico Jervolino ne ajută în demersul nostru. Bunăoară, acesta este atent la faptul că cercetarea ricœuriană a failibilității trebuie distinsă de unele posibile implicații psihologice și anumite chestiuni care îl fac pe om să greșească în acest sens, cum ar fi intelectul finit, voința infinită etc.¹⁴⁰ De

¹³⁴ E clar că *omul failibil* ține de antropologia constituită de Ricœur, dar hermeneutica sinelui, după o să arătăm, înglobează mai multe domenii sau, mai precis, tematici ale gândirii (ricœuriene).

¹³⁵ Paul Ricœur, *Fallible man*, translated by Charles A. Kelbley, New York, Fordham University Press, 1986, p. 1.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 1.

¹³⁷ Spunem „capabil”, pentru că, după cum vom încerca să arătăm, ni se pare că în sfera omului capabil intră și posibilitatea săvârșirii răului.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 1.

¹³⁹ Vasile Cătălin Bobb, *Op. cit.*, p. 137.

¹⁴⁰ Domenico Jervolino, *The cogito and hermeneutics: the question of the subject in Ricœur*, translated by Gordon Poole, Kluwer Academic Publishers, 1990, p. 15.

altfel, această antinomie „fundamentală” care caracterizează condiția umană, cercetată la modul reflexiv, își găsește punctul de pornire în *Meditațiile* lui Descartes. În sfârșit, nu vom relua aici întregul parcurs filosofic din *Omul failibil*; importantă este ideea aceasta a lui Ricœur de la sfârșitul lucrării, și anume: conceptul de *failibilitate* include posibilitatea răului și, mai mult, disproporția amintită este o „putere” de a greși.¹⁴¹

De asemenea, *fragilitatea* omului nu este „locul” sau „originea” răului, ci este tocmai „capacitatea” de a face răul.¹⁴² Astfel, constată Ricœur, a spune că omul este failibil reprezintă specificul unei ființe „disproporționate”, care nu coincide cu sine însuși; drept urmare, această *slăbiciune primă* face răul să apară.¹⁴³ Așadar, în *Omul failibil* este vorba de o reflecție teoretică, în sensul că avem de-a face atât cu o teorie a cunoașterii care descrie conștiința în general, cât și cu o teorie a voinței care descrie conștiința de sine, și această reflecție teoretică își găsește locul între un studiu al precomprehensiunii failibilității umane și o explorare a fragilității, între o ruptură între prerenflexiv și reflexiv, între reflexiv și afectiv.¹⁴⁴

Desigur, în antropologia lui Ricœur failibilitatea reprezintă prima parte a cercetării mai ample, ce a avut numele *Finitudine și culpabilitate*; iar acestui paradox al naturii omului, anume că din cauza disproporției față de sine acesta este capabil să facă răul, filosoful francez propune în partea a doua a cercetării, schimbând totodată și metoda de lucru, o încercare de hermeneutică a simbolicii răului, adică o încercare de a include în discursul filosofic, bunăoară, interpretarea miturilor. Așadar, trebuie reținut faptul că posibilitatea răului este înscrisă în constituția omului, iar omul failibil nu este întocmai omul culpabil, ci mai curând *omul vulnerabil*.¹⁴⁵

Și, totuși, ne putem întreba cum anume putem „opune” unui astfel de discurs despre failibilitate un discurs despre omul capabil. E interesant faptul că această aducere împreună a celor două concepte a fost avută în vedere și de Ricœur, chiar dacă nu a mai apucat să scrie „Omul capabil”,

¹⁴¹ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 145.

¹⁴² *Ibidem*, p. 146.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 146.

¹⁴⁴ Guilhem Causse, „La ‘faille’ chez Paul Ricœur. De l’identité symbolique et narrative, à l’identité gestuelle et langagière”, în *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Vol 9, Nr. 2, 2018, pp. 74-89, p. 76.

¹⁴⁵ Olivier Abel, Jérôme Porée, *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, Ellipses, 2007, p. 36.

după cum mărturisește Richard Kearney.¹⁴⁶ De asemenea, tema failibilității revine și în scrierile mai târzii ale lui Paul Ricœur. De exemplu, acesta scrie în *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* că această temă a omului failibil ar putea fi căutată și în ultimul studiu din *Sinele ca un altul*, unde sunt analizate cele trei figuri ale alterității, putând fi, de altfel, considerate și figuri ale failibilității.¹⁴⁷

Problematika omului capabil a fost reamintită de Paul Ricœur în *Parcours de la reconnaissance*. Mai mult, observă Jean Grondin, în ontologia hermeneutică¹⁴⁸ a omului capabil se poate vedea întregul parcurs al gândirii ricœuriene, dar, de asemenea, și o revenire la problematica reflexivă, cât și la primul impuls către hermeneutică al acestuia.¹⁴⁹ Este interesant faptul că în multe locuri Ricœur revine asupra unor idei mai vechi încercând să lămurească ori să arate modul în care acestea au fost sau pot fi reevaluate. Astfel este situația celui de al doilea studiu din *Parcours de la reconnaissance*, filosoful revenind asupra ideilor care au configurat în scrierile mai vechi portretul omului capabil. Nu știm în ce măsură afirmația lui Grondin de mai sus poate fi verificată, însă e drept că odată cu redeschiderea problematicei asupra căreia ne oprim aici, Ricœur pune laolaltă câteva idei împrăștiate prin diferite scrieri.

Noutatea modernilor față de antici, observă Ricœur, este aceea că au adus la lumină problematica sinelui și recunoașterea acestuia; și nu neapărat că au tematizat această problemă, ci pentru că au „recunoscut” responsabilitatea implicată în planul conștiinței reflexive de sine.¹⁵⁰ Desigur, între antici și moderni – și, important de spus, uneori prin moderni filosoful se referă nu doar la filosofii considerați „moderni”, ci și la ceea ce am putea înțelege prin contemporani –; au apărut filosofi precum Descartes ori Locke, care au oferit directive cu privire la ceea ce Ricœur numește hermeneutica

¹⁴⁶ Richard Kearney, „Capable Man, Capable God”, în B. Treanor and H.I. Venema (eds.), *A passion for the Possible: Thinking with Paul Ricoeur*, New York, Fordham University Press, 2010, pp. 49-61, p. 49.

¹⁴⁷ Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Édition Esprit, 1995, p. 29.

¹⁴⁸ Într-un studiu viitor, o versiune detaliată a secțiunii de față, ne propunem să lămurim câteva accepțiuni utilizate de Ricœur pentru *ontologie*, *fenomenologie*, *hermeneutică*, precum și intersecțiilor dintre acestea – privite ca domenii de gândire –; întrucât în multe rânduri cititorul poate fi surprins de un discurs ricœurian oarecum înșelător, date fiind metodele acestuia de a filosofa, după cum am precizat mai sus.

¹⁴⁹ Jean Grondin, *Hermeneutica*, traducere din limba franceză de A. Ciubotaru, Chișinău, Î.E.P. Știința, 2008, p. 68.

¹⁵⁰ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Stock, 2004, p. 137.

sinelui. Totuși, ne putem întreba ce vrea acesta să arate printr-o astfel de observație. Care este, de fapt, problema identificată? Ricœur se întreabă, pe scurt, cum am putea continua analiza aristotelică a acțiunii în cadrul filosofiei reflexive, așa cum o înțelege acesta¹⁵¹, cu precursorii amintiți deja, Descartes și Locke, și continuată apoi în dimensiunea practică deschisă de cea de a doua critică kantiană, pentru a fi dusă apoi la cea mai de sus putere transcendentală odată cu Fichte.¹⁵² Așadar, dată fiind problema, filosoful francez, pentru a răspunde, propune o reflecție asupra capacităților care ar face portretul omului capabil¹⁵³, *homo capax*, după cum îl numește într-o notă.¹⁵⁴

Pentru a caracteriza omul capabil, Paul Ricœur a adoptat în *Sinele ca un altul*, în studiile al treilea și al patrulea, vocabularul care avea drept concept central „atestarea”. Prin acesta încerca să sublinieze faptul că acțiunile sunt ascrise unui agent. De altfel, printr-un astfel de termen era caracterizat modul epistemic al afirmațiilor care intră în registrul capacităților. „Atestarea”, după filosoful francez, exprimă cel mai bine modul de a crede asociat afirmațiilor de tipul *je crois que je peux*¹⁵⁵; și acest „mod de a crede” nu trebuie confundat sau asociat cu credința de tip religios, adică cu o formă slabă de cunoaștere teoretică.

Așadar, teza lui Ricœur este aceea că la acest nivel al atestării există un fel de rudenie semantică între atestare și recunoașterea de sine, fiind aici inclusă și recunoașterea responsabilității. Cu alte cuvinte, prin recunoașterea faptului că „un sine” face o acțiune, aceasta din urmă este „atestată” drept o capacitate a acestui sine a de face, dar, în același timp, este solicitată și responsabilitatea pentru cele săvârșite.¹⁵⁶ A fi capabil de ceva înseamnă a mărturisi această capacitate și deci a asuma responsabilitatea aferentă urmărilor.

Mai există o chestiune importantă care trebuie amintită. A atribui unui agent capacități înseamnă numai decît a face apel la un *altul*, pentru a

¹⁵¹ Am discutat despre tradiția reflexivă de gândire în primul capitol, când am urmărit originile gândirii filosofului francez.

¹⁵² *Ibidem*, p. 139.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 140.

¹⁵⁴ Idem, „Experiență și limbaj în discursul religios”, în Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Paul Ricœur, *Fenomenologie și teologie*, traducere de Nicolae Ionel, postfață de Ștefan Afloroaei, Iași, Polirom, 1996, pp. 13-36. p. 36.

¹⁵⁵ Idem, *Parcours de la reconnaissance*, Stock, 2004, p. 140.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 140.

da certitudine credinței „eu pot”; ca atare, întreaga problematică este împinsă în zona socialului, și ne-am putea întreba cum anume reușește filosoful francez să aducă laolaltă aceste lucruri. Răspunsul este simplu: la nivelul identității personale.¹⁵⁷ De asemenea, printre capacitățile unui individ trebuie incluse și cele de a suferi, subliniind astfel vulnerabilitatea ființei umane.¹⁵⁸

Ricœur scrie că în *Sinele ca un altul* varietatea studiilor are drept nucleu „ideea de om care acționează și suferă, sau, cum spun eu uneori, de om capabil”¹⁵⁹; iar prin om capabil se referă la omul capabil „de a vorbi, de a acționa, de a face promisiuni”¹⁶⁰. Cu privire la aceeași chestiune, aceasta mai notează și următoarele: „[În] opinia mea, această noțiune de om capabil este una centrală, pentru că ea îmi permite să reunesc, pe de o parte, ceea ce am putea numi o antropologie – un fel de descriere generală a ce înseamnă a fi om – și de cealaltă parte, o morală, în măsura în care omul este esențial demn de respect, atâta timp cât disting în el capacitatea de a fi el însuși”¹⁶¹. În virtutea acestor lucruri, filosoful adoptă drept primă maximă faptul că „orice altă viață, prin capacitățile sale, este la fel de importantă ca a mea”¹⁶².

Mai departe, filosoful francez echivalează umanitatea omului cu ceea ce îl face demn de respect și scrie că acest respect nu poate fi determinat numai din punct de vedere moral, ci și din punct de vedere politic, „ceea ce face din cetate mediul în care se pot realiza capacitățile noastre”¹⁶³; și încă: „aș spune că există nenumărați oameni care pentru mine nu au chip, dar față de care am drepturi și datorii”¹⁶⁴, mai ales când ne raportăm la instituțiile politicii, deci ale puterii. Așadar, marele proiect al hermeneuticii sinelui care include fenomenologia omului capabil acordă un loc central recunoașterii de sine, tocmai pentru că această recunoaștere de sine solicită aportul alterității.

Important pentru teza formulată anterior este faptul că, după cum se poate observa, problematica omului capabil o include pe aceea a omului failibil. O ultimă observație înainte de a trece să discutăm capacitățile

¹⁵⁷ Idem, *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences* 3, Paris, Éditions du Seuil, 2013, p. 327.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 327.

¹⁵⁹ Idem, *Filosofie, etică și politică: interviuri și dialoguri*, prefață de Michaël Foessel, texte îngrijite de Catherine Goldenstein, traducere de Alina-Daniela Marinescu, București, Spandugino, 2019, p. 42.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 42.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 42.

¹⁶² *Ibidem*, p. 42.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 43.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 43.

amintite de filosoful francez. Problematica omului capabil, adică „restaurarea, adică regenerarea, renașterea sinelui capabil, este în strâns raport cu iconomia darului”¹⁶⁵ pe care acesta a „celebrat-o” în studiul *Iubire și justiție*¹⁶⁶; și printr-o astfel de idee, asupra căreia vom reveni ceva mai încolo, dacă am plecat de la chestiunea omului failibil și am ajuns la cea a omului capabil, revenim la cea dintâi.

Fenomenologia hermeneutică a omului capabil

Reflecția lui Ricœur asupra „capacităților” omului solicită o analiză atentă, care se desfășoară de-a lungul mai multor „domenii” filosofice. Bunăoară, printre capacitățile identificate, pornind de la uzanțele sintagmei „je peux” în franceză¹⁶⁷, acesta găsește patru poli: 1) *je peux parler* – și aici îl urmează, de exemplu, pe Austin 2) *je peux agir, je peux faire* – referindu-se la capacitatea omului de a-și asuma lucrurile care se întâmplă în mediul fizic și social; mai exact, subiectul care acționează își asumă partea de inițiativă de care este capabil; 3) *je peux raconter, je peux me raconter* – aici intervine problematica identității personale, adică a identității narative, întrucât cea dintâi este legată de actul de a povesti; 4) *je suis imputable* – subiectul, din nou, își poate atribui actele, deci este răspunzător pentru acestea, adică este capabil de imputare.¹⁶⁸

Asupra acestor chestiuni filosoful francez revine în *Parcours de la reconnaissance* și le discută pe scurt, însă credem că studiile din *Sinele ca un altul* sunt cât se poate de explicite.¹⁶⁹ De altfel, în *The Just* abordează

¹⁶⁵ Idem, „Experiență și limbaj în discursul religios”, în Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Paul Ricœur, *Fenomenologie și teologie*, traducere de Nicolae Ionel, postfață de Ștefan Afloroei, Iași, Polirom, 1996, pp. 13-36. p. 36.

¹⁶⁶ Idem, *Iubire și justiție*, traducere din limba franceză de Mădălin Roșioru, București, Art, 2009, pp. 11-38.

¹⁶⁷ Idem, *Parcours de la reconnaissance*, Stock, 2004, p. 139.

¹⁶⁸ Myriam Revault d’Allonnes, „Paul Ricœur ou l’approbation d’exister”, în *Le Portique* [En ligne], 26 | 2011, document 2, mis en ligne le 11 février 2013; consultat la data de 18 septembrie 2021.

URL: <http://journals.openedition.org/leportique/2507>; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.250>

¹⁶⁹ Vom discuta în partea a doua a acestui studiu despre identitatea narativă, adică despre primele două „capacități” aminte aici. Prin urmare, rămâne să vorbim în secțiunea de față, pe scurt, despre ultimele două, dar mai mult despre „imputabilitate”, urmând unele observații ale lui Ricœur.

problematica omului capabil pornind de la o întrebare de natură juridică, „cine este subiectul care are drepturi?”, și această întrebare, scrie acesta, nu trebuie distinsă de varianta ei în forma morală: „cine este subiectul demn de stimă și respect?”, pentru ca, mai departe, ultima întrebare să trimită la o întrebare antropologică: „care sunt trăsăturile fundamentale care fac sinele capabil de stimă și respect?”¹⁷⁰.

Ca atare, noțiunea de „capacitate” capătă în această discuție ceva în plus față de precedentele ocurențe. Mai mult, scrie filosoful francez, „în opinia mea, [noțiunea de capacitate] constituie referentul suprem al respectului moral și al recunoașterii unei ființe umane ca subiect cu drepturi”¹⁷¹. Prin urmare, cât timp o astfel de capacitate poate fi atribuită unei persoane, acest lucru se întâmplă pentru că există o legătură între „a fi subiect cu drepturi” și identitatea personală sau colectivă. Desigur, pentru a justifica aceste teze, Paul Ricœur revine la întrebările directe din *Sinele ca un altul*, „cine vorbește?”, „cine a făcut această acțiune?”, „a cui poveste (sau istorie) este aceasta?” și, în sfârșit, „cine este responsabil pentru această vătămare sau greșală făcută altei persoane?”¹⁷².

După cum se poate observa, atât în *The Just*, precum și în alte locuri, filosoful francez plasează acțiunea agentului ori a subiectului sub stăpânirea justiției¹⁷³ și, drept urmare, un detur prin etică și morală este, la rândul-i, justificat. Totuși, ne putem întreba de ce gândește Ricœur astfel lucrurile sau, mai concret, să fie oare „omul capabil” supus greșelii? Să schițăm un răspuns la această întrebare.

În studiul al cincilea din *Sinele ca un altul*, cu prilejul discuției despre identitatea personală și identitatea narativă, Ricœur revine asupra noțiunii de caracter, spunând că în *Omul failibil* caracterul îi apărea „ca maniera proprie de a exista conform unei perspective finite ce îmi afecta deschiderea față de lumea lucrurilor, a ideilor, a valorilor, a persoanelor”¹⁷⁴; într-o notă adăugând faptul că „aderența perspectivei la mișcarea de deschidere prin care defineam actul de a exista impunea situarea caracterului în planul existenței, al cărei fapt-de-a-fi-același îl subliniez astăzi: «caracterul este

¹⁷⁰ Paul Ricœur, *The Just*, translated by David Pellauer, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2000, p. 1.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 3.

¹⁷² *Ibidem*, p. 3.

¹⁷³ Idem, *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, Paris, Éditions du Seuil, 2013, p. 309.

¹⁷⁴ Idem, *Sinele ca un altul*, traducere din limba franceză de A.-D. Marinescu și P. Marinescu, Spandugino, București, 2016, p. 161.

deschiderea finită a existenței mele considerată ca un întreg»¹⁷⁵, și încă: „caracterul, aş afirma astăzi, este faptul-de-a-fi-acelaşi în faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu”¹⁷⁶. Pentru ca o pagină mai jos să ofere o nouă „definiție” caracterului: „ansamblul dispozițiilor durabile după care se recunoaște o persoană”¹⁷⁷.

Așadar, inițial, caracterul marca în cadrul antropologiei filosofice o „breșă” în dimensiunea existenței – o deschidere căreia îi era și închidere –, ceea ce făcea posibilă „căderea” în rău¹⁷⁸ și determina fragilitatea condiției umane. Mai mult, disproporția despre care am discutat în prima secțiune, cea „responsabilă” de failibilitatea omului, putea fi interpretată în marginea discuției referitoare la caracter. Totuși, în *Sinele ca un altul*, caracterul este „integrat” noțiunii de identitate narativă, odată cu „capacitățile” omului capabil; să fie oare vorba de un fel de „greșeală” la nivelul acestei identități, în inima acesteia, după cum se exprimă un interpret?¹⁷⁹ Răspunsul este afirmativ, mai ales dacă gândim identitatea narativă ca dialectica *idem-ipse*; deci în „interiorul” caracterului¹⁸⁰ failibilitatea încă își găsește locul.

Mai mult, filosoful francez observă că există o oarecare fragilitate a identității când este raportată la ceilalți, adică atunci când opunem identitatea personală identității colective, spunând că amenințările care atestă fragilitatea identității (personale sau colective) nu sunt iluzorii, mai ales când avem în vedere modul în care ideologiile, de exemplu, „acționează” în încercarea de a manipula aceste identități.¹⁸¹ Prin urmare, pentru că identitățile narative pot fi reconfigurate, resursele de reconfigurare pot fi folosite pentru a manipula.¹⁸² De aceea, aceste tensiuni legate de identitatea narativă, de capacitățile omului capabil ne solicită atenția prin „absoluta imposibilitate de a recunoaște pe cineva în funcție de modul său durabil de a gândi, de a simți, de a acționa [...]”¹⁸³. O altă problemă fiind aceea că această imposibilitate de a recunoaște nu poate fi demonstrată în practică; singurul lucru posibil fiind acela că „a recunoaște suita de încercări de

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 161.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 161.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 162.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 162.

¹⁷⁹ Guilhem Causse, *Op. cit.*, p. 77.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 77.

¹⁸¹ Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Stock, 2004, p. 156.

¹⁸² *Ibidem*, p. 157.

¹⁸³ Idem, *Sinele ca un altul*, traducere din limba franceză de A.-D. Marinescu și P. Marinescu, Spandugino, București, 2016, p. 217.

identificare, care constituie materia acestor povestiri cu valoare interpretativă în ceea ce privește retragerea sinelui, este sortită eșecului”¹⁸⁴.

La finalul celui de-al nouălea studiu din *Sinele ca un altul*, Paul Ricœur scrie că a inițiat mișcarea de reîntoarcere la sine pentru a face ca „estimările scopurilor acțiunii să corespundă cu stima unui sine capabil să-și ierarhizeze preferințele și să acționeze în cauză”¹⁸⁵, din această „schemă” lipsind un element important. Pentru a face legătura între aprecierea etică și aprecierea morală ale acțiunii și formele pe care le poate lua stima de sine, filosoful introduce conceptul de *imputabilitate*, prin care înțelege, cel puțin în acest studiu, „faptul de a ascrie acțiunea agentului său, *sub condiția predicatelor etice și morale* care caracterizează acțiunea drept bună, dreaptă, conformă datoriei, făcută din datorie, și în cele din urmă, ca cea mai înțeleaptă în cazul situațiilor conflictuale”¹⁸⁶. Altfel spus, „imputabilitatea este capacitatea, aptitudinea în virtutea căreia niște acțiuni pot fi puse pe seama cuiva”¹⁸⁷.

Am vorbit mai sus despre capacitățile omului capabil și despre verbul modal „a putea” și trebuie remarcat odată cu acest concept de imputabilitate că filosoful francez găsește o nouă expresie potrivită pentru acest verb; astfel, „eu pot vorbi, acționa, povesti, mă pot considera răspunzător de actele mele – acestea îmi pot fi imputate”¹⁸⁸, întrucât imputabilitatea tematizată astfel reprezintă pentru Ricœur o dimensiune a omului capabil.¹⁸⁹ De altfel, tocmai în această dimensiune a omului capabil trebuie căutată greșeala și culpabilitatea. Prin urmare, spunem noi, în această dimensiune a omului capabil, adică în imputabilitate, trebuie căutat raportul dialectic dintre omul capabil și omul failibil. Însă gânditorul francez, pentru a reveni o clipă la studiul din *Sinele ca un altul*, observă că dacă ne întrebăm „[c]ui îi este imputabilă atunci o acțiune?”¹⁹⁰, răspunsul apare numaidecât: sinelui.

Cât timp sinele este angajat în situația problematică și conflictuală dintre ipseitate și faptul-de-a-fi-același, în gândirea lui Ricœur, apare un

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 217.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 368.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 368.

¹⁸⁷ Idem, *Memoria, istoria, uitarea*, traducere de I. Gyurcsik și M. Gyurcsik, Timișoara, Editura Amarcord, 2001, p. 556.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 556.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 556.

¹⁹⁰ Idem, *Sinele ca un altul*, traducere din limba franceză de A.-D. Marinescu și P. Marinescu, Spandugino, București, 2016, p. 371.

concept nou, cel de *responsabilitate*. Astfel, dacă dimensiunile lui „eu pot” sunt *imputate*, din perspectiva viitorului, „responsabilitatea implică faptul că cineva își asumă *consecințele* actelor sale, cu alte cuvinte consideră că anumite evenimente viitoare îl reprezintă, în ciuda faptului că nu au fost dorite și prevăzute în mod expres; aceste evenimente sunt *opera* lui, fără voia lui”¹⁹¹. Desigur, responsabilitatea nu este discutată numai din privința viitorului, ci are și o parte întoarsă spre trecut, pentru că a recunoaște că propria ființă este îndatorată celui ce a făcut să fim ceea ce suntem înseamnă a fi responsabil.¹⁹² Prin urmare, sunt conturate două accepții ale responsabilității, una cu privire la viitor și una cu privire la trecut, una retrospectivă și una prospectivă. În plus, „a fi responsabil în acest moment înseamnă [...] a accepta faptul de a fi considerat astăzi același cu cel care a făcut ceva ieri și va face ceva mâine”¹⁹³.

Mai mult, pentru a sublinia contribuția acestor lucruri la dialectica sinelui și a altuia decât sine, Ricœur propune termenul de *recunoaștere*, spunând că „recunoașterea este o structură a sinelui reflectând asupra mișcării care conduce stima de sine către solitudine și, de aici, către dreptate”¹⁹⁴, și această discuție va fi reluată în *Parcours de la reconnaissance*, cu prilejul discuției despre imputabilitate, când filosoful se întreabă „cine este capabil de imputare?”¹⁹⁵. Însă miza pusă în joc de Ricœur prin această triadă imputabilitate – responsabilitate – recunoaștere, după cum observă un interpret al acestuia, Paul Dau Van Hong, este aceea a unei „mișcări” de reîntoarcere la *viață*¹⁹⁶, în sensul că ascrierea unor acțiuni unui sine capabil este incompletă fără capacitatea de a imputa; de aceea, această mediere survenită prin imputarea unor acțiuni trebuie cercetată și înțeleasă mai curând prin implicațiile ei intersubiective.¹⁹⁷

Așadar, ideea de imputare a unor acțiuni are în gândirea ricœuriană o anumită înțelepciune, întrucât, pentru acesta, o responsabilitate nelimitată ar trece imediat în indiferență, ruinând astfel faptul că o acțiune ar putea fi numită „acțiunea mea”. Ca atare, a imputa are și rolul de a fi măsura perfectă dintre a fi responsabil de consecințele acțiunii mele și o responsabilitate

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 371.

¹⁹² *Ibidem*, p. 372.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 373.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 374.

¹⁹⁵ *Idem*, *Parcours de la reconnaissance*, Stock, 2004, p. 157.

¹⁹⁶ Paul Dau Van Hong, *Paul Ricœur, le monde et autrui*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 205.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 206.

infinită devenită indiferență. Astfel, un principiu al responsabilității nu trebuie înstrăinat de conceptul inițial de imputabilitate și obligația de a repara greșeala sau de a suferi pedeapsa aferente unei acțiuni, în circumstanțele unei anumite situații.¹⁹⁸

În plus, Ricœur observă că fiecărui tip de capacitate, a spune, a face etc. îi corespunde o anume incapacitate, care ține de fragilitatea și vulnerabilitatea omului (failibil).¹⁹⁹ În sfârșit, această distincție, la nivelul etic al discursului, solicită o altă distincție, pe care încă nu am lămurit-o, anume aceea dintre imputare și imputabilitate. Bunăoară, pentru gânditorul francez, imputarea este o judecată care constă în atribuirea cuiva ca autor al unei acțiuni care poate fi evaluată din punct de vedere moral drept bună sau rea, permisă sau interzisă, corectă sau mai puțin corectă; pe când ideea imputabilității este radicală, aceasta exprimă capacitatea unui agent de a intra sub judecata imputării.²⁰⁰

II.3. Repere în hermeneutica lui Ricœur: conflict & interpretare, noțiunea de *text*

Discutăm în acest subcapitol despre ceea ce ar întregi, în sfârșit, imaginea asupra hermeneuticii gânditorului francez, adică despre modul în care unele interpretări intră adesea în conflict și despre noțiunea de *text*. Surprindem, așadar, pe scurt, ideile principale ale lui Ricœur cu privire la acestea, chiar dacă nu mai poate fi vorba în acest context despre existența vreunui criteriu temporal al expunerii noastre, întrucât meditația asupra *textului* apare destul de târziu în opera ricœuriană, spre deosebire de „conflictul interpretărilor”. Lăsând deoparte chestiunile menționate, ni se pare că între aceste tematici există o punte: sensul.

Conflict & interpretare

Am amintit mai sus de calea ocolitoare a unei hermeneutici care este consacrată interpretării obiectivărilor de sens. Totuși, dacă ne întrebăm cum putem interpreta aceste obiectivări de sens, observăm că avem în fața noastră

¹⁹⁸ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 163.

¹⁹⁹ Idem, *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences* 3, Paris, Éditions du Seuil, 2013, p. 306.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 306.

o întrebare mai veche; într-o oarecare măsură, aceasta fiind și întrebarea hermeneuticii clasice²⁰¹, reluată în acest context de Paul Ricœur. Mai concret, este din nou în joc problematica sensului. În ce măsură ne putem abandona imediateții sensului, adică urmând o cale care de multe ori a fost abordată într-o exegeză biblică? Sau să ne fie la îndemână să urmăm un drum anevoios, *calea lungă* a analizei limbajului, o cale care ar face trecerea de la planul semantic la cel existențial, într-o primă etapă?

Este pusă la lucru o ipoteză a lui Ricœur asupra căreia a tot revenit: „[s]ubiectul ce se interpretează pe sine interpretând semne nu mai este un *cogito*, ci un existent ce descoperă, prin exegeza propriei sale vieți, că e așezat în ființă, înainte de a se întemeia și de a se poseda pe sine”²⁰². Pe de altă parte, dacă plasăm problema în planul reflexiv, filosoful francez arată că înțelegerea altuia sporește înțelegerea de sine și, din aceste motive, hermeneutica este calea prin care eul se poate înțelege pe o cale ocolitoare, care este numaidecât înțelegerea celuilalt.²⁰³

Sunt conturate, plecând de aici, două tipuri de hermeneutică: 1) o hermeneutică a *încăderii*, în care problematica sensului constă în revelarea unui adevăr (mai) profund; altfel spus, o hermeneutică ce are drept scop comprehensiunea sensului, în direcția dată, de exemplu, de Dilthey; și 2) o hermeneutică a *suspiciunii* sau a *îndoielii*, pentru care imediatețea sensului este suprimată.²⁰⁴ Dacă pentru primul tip de hermeneutică conștiința este *orientată* de sensul comprehensiunii, pentru al doilea tip de hermeneutică, conștiința are să fie mai curând o misiune.

Aceste două tipuri de hermeneutică intră adesea în conflict. Interesant este și modul în care filosoful francez ajunge să constate existența mai multor hermeneutici aflate în conflict; ca atare, oferim aici un pasaj din interviul cu Joël Roman și Étienne Tassin: „[p]entru că am studiat culpabilitatea pornind de la marile mituri, m-am întrebat dacă nu mai există și o altă lectură, diferită de aceasta, care ducea spre inconștient și nu spre marea tradiție textuală. Acesta a fost contextul în care am elaborat cartea despre Freud, foarte motivat de eșecul unei filosofii a *cogito*-ului. Dublu eșec, pe frontul interpretării miturilor și pe cel al descifrării inconștientului. Așa am ajuns la problema mea ulterioară, cea legată de pluralitatea

²⁰¹ Jean Grondin, *Op.cit.*, p. 61.

²⁰² Paul Ricœur, *Conflictul interpretărilor: eseuri de hermeneutică I*, traducere și postfață de Horia Lazăr, Cluj-Napoca, Echinoc, 1999, pp. 14-15.

²⁰³ *Ibidem*, p. 20.

²⁰⁴ Jean Grondin, *Op. cit.*, p. 61.

hermeneuticilor și a conflictului lor.”²⁰⁵ Acest conflict al interpretărilor presupune un joc dialectic „între a acorda încredere unui text sau, din contră, a se îndoii de el”²⁰⁶. Drept urmare, este în joc dialectica *suspiciune – încredere*.

Al doilea tip de hermeneutică nu presupune, după cum urmează de mai sus, „încrederea” în sens așa cum acesta se oferă. Conștiința ca misiune sau ca minciună, cum o numește în dese rânduri Ricœur, a fost evidențiată de „maestrii îndoielii”: Marx, Nietzsche și Freud²⁰⁷; în *Autobiografie*, scriind că această linie de gândire a fost deschisă de Feuerbach.²⁰⁸ O astfel de conștiință poate fi înșelătoare, ceea ce pare adevărat poate să nu fie, să fie doar o eroare sau o deformare și deci sarcina hermeneuticii suspiciunii ar fi să reconstruiască arheologia subterană²⁰⁹ a acestei conștiințe, adică: „[h]ermeneuticii amplificante, teleologice, a încrederii, îi răspunde, astfel, o interpretare *reducționistă*, consacrată nu atât comprehensiunii, cât *explicării* fenomenelor conștiinței, dirijate spre o economie secretă și refulată, și care se inspiră cu plăcere din modelele de explicație ale științelor exacte”²¹⁰. Să mai zăbovim asupra acestor chestiuni.

În *Conflictul interpretărilor*, Ricœur arată că există o criză a noțiunii de *conștiință*. Acea certitudine imediată a *conștiinței*, cum apare la Husserl²¹¹, de pildă, pentru care orice conștiință este *conștiință de / despre / a ceva*²¹², nu reprezintă o cunoaștere „adevărată” a sinelui.²¹³ Apoi, adăugând și faptul că „orice reflecție trimite la non-reflectat, ca la o fugă intențională de sine, dar acest non-reflectat nu e nici el o cunoaștere adevărată a inconștientului”²¹⁴, rezultă că fenomenologia își atinge o nouă limită în fața inconștientului. Prin urmare, ideea lui Ricœur a fost că frecventarea școlii hermeneuticii

²⁰⁵ Paul Ricœur, *Filosofie, etică și politică: interviuri și dialoguri*, prefață de Michaël Foessel, texte îngrijite de Catherine Goldenstein, traducere de Alina-Daniela Marinescu, București, Spandugino, 2019, p. 19.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 19.

²⁰⁷ Idem, *Conflictul interpretărilor: eseuri de hermeneutică I*, traducere și postfață de Horia Lazăr, Cluj-Napoca, Echinoc, 1999, p. 140.

²⁰⁸ Idem, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Édition Esprit, 1995, p. 38.

²⁰⁹ Jean Grondin, *Op. cit.*, p. 62.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 62.

²¹¹ Edmund Husserl, *Meditații carteziene*, traducere, cuvânt înainte și note de Aurelian Crăiuțu, București, Humanitas, 1994, p. 73.

²¹² Paul Ricœur, *La școala fenomenologiei*, traducere de A.-D. Marinescu și P. Marinescu, București, Humanitas, 2007, p. 17.

²¹³ Idem, *Conflictul interpretărilor: eseuri de hermeneutică I*, traducere și postfață de Horia Lazăr, Cluj-Napoca, Echinoc, 1999, p. 98.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 98.

suspiciunii poate distruge iluziile unei astfel de conștiințe naive; în speță, arată aici, de fapt, limitele hermeneuticii încrederii. Cu toate acestea, filosoful francez a recunoscut meritele celor două strategii sau tipuri de interpretare, mai ales pentru că „hermeneuticile rivale sunt în dispută nu asupra structurii dublului sens, ci asupra felului în care el se deschide, asupra finalității actului de a arăta”²¹⁵.

Acest *conflict al interpretărilor* a potențat dialogul dintre stilurile diverse de interpretare, tensionate și adesea opuse.²¹⁶ Ca exercițiu de suspiciune, hermeneutica lui Ricœur rezistă, odată cu această nouă etapă, hermeneuticii ontologice a comprehensiunii, așa cum apare aceasta la Heidegger, dar rezistă și în fața „tentativei gadameriene de a pune în discuție întâietatea distanței metodice”²¹⁷. Dacă în hermeneutica gadameriană înțelegerea nu consta în *decodarea* unei obiectivări de sens și în interpretarea acesteia, ci în contopirea sensului cu cel ce îl înțelege, în *fuzionarea orizonturilor*²¹⁸, „Ricœur nu are încredere, în ceea ce îl privește, în această contopire și situează fără greutate comprehensiunea în fața obiectivărilor pe care abordările obiectivante ale psihanalizei și ale structuralismului ne vor ajuta să le decodăm”²¹⁹. Și nu doar ale psihanalizei și ale structuralismului, ci intervine în acest punct descrierea sau studiul enunțurilor metaforice. Hermeneutica lui Paul Ricœur dispune, astfel, de o nouă teză, care transpune teoria limbajului în hermeneutică și adaugă „vehemenței ontologice” precizia analitică de care ar avea nevoie.²²⁰ Despre această teză în secțiunea următoare.

Noțiunea de „text”

Reflecțiile lui Paul Ricœur pe marginea disputei dintre Gadamer și Habermas au condus la patru teme care completează critic hermeneutica tradițiilor. Prima temă se referă la autonomia tripartită a unui text;

²¹⁵ *Ibidem*, p. 67.

²¹⁶ Domenico Jervolino, *Op. cit.*, p. 13.

²¹⁷ Jean Grondin, *Op. cit.*, p. 62.

²¹⁸ Ne amintim cuvintele lui Gadamer: „*Comprehensiunea este întotdeauna un proces de fuzionare al unor prezumtive orizonturi existente pentru sine*” (Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, traducere de G. Cercel, L. Dumitru, G. Kohn și C. Petcana, București, Teora, 2001, p. 233).

²¹⁹ Jean Grondin, *Op. cit.*, p. 62.

²²⁰ Paul Ricœur, *De la text la acțiune: eseuri de hermeneutică II*, traducere și postfață de Ion Pop, Cluj-Napoca, Echinox, 1999, p. 42.

autonomie care poate fi, după gânditorul francez, față de intenția autorului, față de situația culturală și condiționările care produc textul și, în final, față de cititor, văzut ca prim destinatar.²²¹ Cu alte cuvinte, textul nu mai semnifică ce voia autorul să semnifice. Acest lucru conduce la „posibilitatea ca «lucrul textului» să se sustragă orizontului intențional limitat al autorului său, și ca lumea textului să provoace explozia lumii acestuia”²²².

Apoi, a doua temă propune depășirea dihotomiei dintre *explicație* și *înțelegere*, care provine de la Dilthey, în cadrul hermeneuticii. Prin aceasta, Ricœur sugerează că *lucrul textului* nu reprezintă ceea ce dezvăluie textul la o lectură naivă, ci mai curând reprezintă alcătuirea formală a acestuia.²²³

A treia temă, ținând cont de cele menționate, se referă la debarasarea de hermeneutica romantică. Nu mai este nevoie să căutăm în spatele unui text o intenție ascunsă, vreo sugestie de lectură, ci trebuie să ne orientăm către lumea pe care textul o deschide și o desfășoară. Ultima temă este dată de ipoteza că a înțelege nu (mai) înseamnă a te proiecta în text; înțelegerea survine în urma expunerii la text; cum scrie acesta, „înseamnă a dobândi un sine mai larg prin însușirea propunerilor de lume pe care le desfășoară interpretarea”²²⁴.

Aceste reflecții pe marginea disputei menționate au fost publicate pentru prima dată în 1973 și rezumă într-o bună măsură meditația lui Ricœur din 1970 asupra *textului*. Cele două lucrări au fost incluse în *De la text la acțiune*. Plecând, așadar, de la dialectica explicației și a înțelegerii, a apărut o nouă temă în parcursul filosofic ricœurian: noțiunea de *text*. De altfel, lucrarea din 1970 are titlul „Ce este un text?” și odată cu aceasta concepția gânditorului francez asupra hermeneuticii se va lărgi.

Inspirat de abordările structurale și semiotice, Ricœur definește textul ca fiind „orice discurs fixat prin scriere”²²⁵. Problema nouă care se ivește este: cum să interpretăm textele? Hermeneutica nu mai reprezintă descifrarea simbolurilor cu sens dublu, ci devine acum reciprocă filosofiei reflexive, pentru că „înțelegerea textului nu este un scop în sine, ci mediază raportul cu sine al unui subiect care nu găsește în scurtcircuitul reflecției imediate sensul propriei vieți”²²⁶. Deci este din nou pusă în discuție acea idee

²²¹ *Ibidem*, p. 345.

²²² *Ibidem*, p. 345.

²²³ *Ibidem*, p. 347.

²²⁴ *Ibidem*, p. 348.

²²⁵ *Ibidem*, p. 128.

²²⁶ *Ibidem*, p. 142.

ricœuriană mai veche conform căreia dacă reflecția de sine nu este mediată de semne și opere nu înseamnă nimic. Ajunge astfel să vorbească de o reflecție hermeneutică sau de o hermeneutică reflexivă în care *sinele* și *sensul* sunt reciproc constituite.²²⁷

Și dacă până la un punct rămâne încă în incinta gândirii diltheyene, spunând că a interpreta înseamnă însușirea intențiilor unui text, Ricœur scrie că semantica profundă a textului la care se ajunge prin analiza structurală „ne invită să înțelegem că intenția sau ținta textului nu este în primul rând intenția presupusă a autorului, experiența trăită a scriitorului, în care ne-am putea transpune, ci ceea ce vrea textul, ceea ce vrea el să-i spună celui ce se supune poruncii sale”²²⁸. De aici și ideea amintită mai sus cu privire la explicație, „a explica înseamnă a degaja structura”²²⁹.

Prin aceste constatări conceptul de interpretare capătă o nouă corecție. Interpretarea este văzută acum ca o dialectică a înțelegerii și a explicației la nivelul sensului immanent textului.²³⁰ De asemenea, Ricœur mai spune că în aceste condiții relația dintre interpretare și tradiție este internă unui text; „pentru exeget, a interpreta înseamnă a se situa în sensul indicat de această relație de interpretare conținută de textul însuși”²³¹.

Încă o chestiune importantă legată de ideea de apropiere (a unui text). Cu privire la această *apropriere*, filosoful francez sugerează că scopul sau finalitatea oricărei hermeneutici este aceea de a înlătura orice distanță culturală, iar lupta aceasta pentru sensul unui text poate fi câștigată (doar) prin interpretare, întrucât interpretarea apropie, egalizează sau face să devină propriu ceea ce este străin.²³² Numai că ideea de interpretare înțelegea ca apropiere trebuie să fie „ultimul stâlp al podului, ancorarea arcadei în solul experienței trăite”²³³. Pentru Ricœur, apropierea sensului unui text la extremitatea *arcului hermeneutic* este mai puțin arbitrară, întrucât ceea ce este „în acțiune”, „la lucru”, „într-o stare de lăuzie a sensului”²³⁴ într-un text, îl determină pe hermeneut să reactiveze spusele textului; ceea ce ar însemna

²²⁷ *Ibidem*, p. 142.

²²⁸ *Ibidem*, p. 145.

²²⁹ *Ibidem*, p. 145.

²³⁰ *Ibidem*, p. 32.

²³¹ *Ibidem*, p. 145.

²³² *Ibidem*, p. 142.

²³³ *Ibidem*, p. 148.

²³⁴ *Ibidem*, p. 148.

că explicația și înțelegerea, care, după gânditorul francez, se găsesc într-un continuu conflict, se „împacă” la sfârșitul cercetării.²³⁵

Ceea ce este surprinzător la această „nouă” hermeneutică ricœuriană, după cum observă Jean Grondin, este „extinderea aproape infinită de care poate beneficia noțiunea de «text»”²³⁶, în sensul că „tot ce este susceptibil de a fi înțeles poate fi considerat ca un text: nu numai scrierile însele, desigur, care nu sunt inteligibile decât în măsura în care ele pot fi citite ca niște texte”²³⁷. În sfârșit, această idee de „text infinit”, de extindere a unui text, de a vedea, bunăoară, realitatea umană ca un text este ceea ce a stat la baza ideilor lui Ricœur cu privire la identitate, privită ca o identitate de tip narativ și pe care, evident, o putem pricepe numai prin ocolul prin texte, narațiuni, semne, simboluri etc.

În finalul acestui subcapitol, mai spunem că ni se pare, totuși, că există o ruptură în gândirea ricœuriană, mai ales cu privire la această ultimă teză amintită. Și nu e vorba că noțiunea de identitate narativă nu și-ar găsi vreun fundament; problema constă în această „generalizare” a noțiunii de text, pentru că dacă admitem aceasta, atunci foarte ușor putem contrazice teza care impune independența textului de autorul său, ideea de lume deschisă și desfășurată de text etc.

Pentru a găsi astfel de contraexemple ar fi de ajuns să rămânem (încă) la nivelul textelor, ca „discursuri fixate prin scriere”, și să presupunem că limba în care este redactat un astfel de text ne este accesibilă; dacă acel text este scris, să zicem în limba română, dar este, de exemplu, o demonstrație a unei teoreme din matematică, pe care nu doar că nu o putem înțelege dacă nu avem un mijlocitor și un nivel acceptabil de cunoștințe prealabile în domeniu, dar nici nu o putem interpreta. Ne găsim în fața unei lumi a textului, care pentru noi nu se deschide, nu poate fi desfășurată plecând numai de la textul propriu-zis.

La ce bun un ocol atunci prin semnele și simbolurile prezente în acest text, la ce bună survolarea istoriei respectivei probleme, cât timp nu avem acces la lumea deschisă, descrisă și desfășurată? Și dacă pentru filosoful francez toate acestea justificau ocolul hermeneutic tocmai pentru a răspunde, după cum vom vedea în partea a doua a studiului, la întrebarea „cine sunt eu?”; neavând acces la o astfel de lume a textului, cine sunt eu? Desigur, teza

²³⁵ *Ibidem*, p. 148.

²³⁶ Jean Grondin, *Op. cit.*, pp. 64-65.

²³⁷ *Ibidem*, p. 65.

lui Ricœur cu privire la independența textului poate fi „aplicată” atunci când vine vorba de un poem sau vreun alt text „artistic” (roman, nuvelă etc.), cu toate că nu poate fi „generalizată” nici în astfel de cazuri.

Capitolul al III-lea.

Dificultăți, ipoteze, metode

În acest capitol încercăm să evidențiem, într-un prim subcapitol, dificultățile cu care ne confruntăm în studiul de față. Bunăoară, după cum am remarcat în secțiunile de mai sus, filosofia lui Paul Ricœur, prin faptul că dezvoltă unele probleme clasice ale filosofiei, solicită o atenție deosebită din partea celui pus în situația de a înțelege și interpreta textele. Așadar, ne vom opri asupra câtorva dificultăți, urmărind să lămurim o distincție, pe care o vom asuma în următoarele secțiuni ale acestui studiu, anume aceea dintre a comenta și a interpreta. Apoi, vom fi pregătiți în demersul nostru de față pentru a putea formula unele (ipo-)teze și câteva obiective pe care le propunem spre justificare. Însă pentru a justifica lucrurile propuse apare numaidecât necesitatea de a avea o metodă. Ca atare, ultimul subcapitol îl dedicăm unei discuții cu privire la metoda filosofică, încercând să arătăm faptul că având instrumentele potrivite, pornind de la o „filosofie”, putem gândi o nouă „filosofie”.

III.1. Dificultățile propriului nostru parcurs

Printre dificultățile întâlnite în munca de documentare pentru o lucrare despre filosofia lui Paul Ricœur putem identifica, de exemplu, faptul că în limba română sunt destul de puține studii dedicate acesteia. De altfel, într-adevăr, există câteva traduceri ale scrierilor filosofului francez, numai că, cel puțin în liniile studiului de față, nu avem o exegeză pe măsură. De aceea, vom insista să lămurim, pe scurt, acest lucru în prima secțiune a acestui subcapitol, pentru ca apoi să ne îndreptăm atenția asupra distincției dintre a comenta și a interpreta un text filosofic.

Receptarea filosofiei lui Paul Ricœur

Într-un scurt paragraf despre Jacques Derrida, Paul Ricœur face mențiunea că el nu poate fi fidel deconstrucției și, cu toate acestea, remarcă:

„[s]unt mult mai banal și fără îndoială opera mea va dura mai puțin decât cea a lui Derrida²³⁸, care este cu totul extraordinară”²³⁹. Și mai adaugă acestor cuvinte câteva, care, probabil, au avut rol „tămăduitor”, ca un fel de ultimă consolare: „[d]ar există urma celorlalți, la care se adaugă și a mea, pe măsura ei. Asta face parte din speranța că a mea va supraviețui”²⁴⁰. Bineînțeles, nu punem la îndoială spusesele lui Paul Ricœur. Vom încerca să conturăm mai departe modul timid în care opera acestuia a fost receptată în spațiul cultural românesc. Facem acest lucru întrucât una dintre mizele studiului de față este și aceea de a oferi, chiar dacă destul de târziu, un indiciu sau o cheie de lectură a operei ricœurului, din perspectiva problemelor discutate.

Așadar, la o minimală documentare cu privire la studiile dedicate lui Ricœur în limba română constatăm că principalele teme ricœurului dezvoltate în cărți publicate (de unic autor) sunt problema răului din perspectiva hermeneuticii²⁴¹, problematica din jurul metaforei vii, fie în legătura cu interpretarea simbolurilor²⁴², fie în legătură cu comprehensiunea²⁴³, ori, după cum am amintit mai sus, studii referitoare la „filosofia lui Paul Ricœur”²⁴⁴. Pe de altă parte, în articolele scrise (de autori români) în limba română despre filosoful francez temele abordate explorează și alte zone ale filosofiei ricœurului, cum ar fi, bunăoară,

²³⁸ Într-adevăr, chiar dacă studiul de față nu îi este dedicat gândirii lui Derrida, trebuie să amintim aici un fapt destul de cunoscut – și evident, de altfel, după cum menționează și Ricœur. Opera lui Derrida s-a bucurat și probabil încă se mai bucură de o anumită notorietate, mai ales în rândul tinerilor aspiranți în cele filosofice. După cum observă Cusset: „[În]jumele câtorva gânditori francezi au dobândit în Statele Unite, în ultimele trei decenii ale secolului al XX-lea, o aură care le era rezervată până atunci numai eroilor mitologiei americane sau vedetelor din *show business*” (François Cusset, *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Co. și transformările vieții intelectuale din Statele Unite*, traducere de Andreea Rațiu, cuvânt înainte de Bogdan Ghiu, Cluj-Napoca, Tact, 2016, p. 7.).

²³⁹ Paul Ricœur, *În viață până la moarte*, traducere de Dorel Bucur, București, Spandugino, 2017, p. 116.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 116.

²⁴¹ Vasile Cătălin Bobb, *Hermeneutica și problema răului în filosofia lui Paul Ricœur*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2015.

²⁴² Iasmina Petrovici, *Simbol și metaforă vie: interpretarea în hermeneutica lui Paul Ricœur*, București, Tritonic, 2016.

²⁴³ Mihail M. Ungheanu, *Metaforă și comprehensiune: despre teoria hermeneutică a metaforei la Paul Ricœur*, București, Editura Academiei Române, 2011.

²⁴⁴ Ioan C. Ivanciu, *Filosofia lui Paul Ricœur*, București, Printech, 2006.

problema explicitării²⁴⁵, problema identității²⁴⁶, problematica sinelui²⁴⁷, problematica alterității²⁴⁸, filosofia voinței²⁴⁹, filosofia religiei²⁵⁰, a miturilor și a simbolurilor²⁵¹, pentru ca, în fine, să amintim faptul că există și unele studii despre hermeneutică²⁵².

Desigur, în ultimii ani filosofia lui Paul Ricœur s-a bucurat poate ceva mai mult de atenția cercetătorilor români, poate și pentru că în spațiul nostru cultural au apărut câteva dintre cărțile mai târzii ale gânditorului francez – cărți pe care le-am amintit până acum și nu le mai listăm în această secțiune –; și aceste cărți s-au bucurat de „cuvinte înainte / introductive”, fie din partea traducătorilor ori din partea vreunui „specialist” în gândirea ricœuriană. Ca atare, și, de fapt, acest lucru voiam să-l subliniem, în cultura filosofică din România există (încă) suficient „spațiu” pentru un studiu dedicat problematicii alterității în gândirea lui Ricœur, la care s-ar adăuga raportul dialectic al problematicii sensului. Acest lucru reprezintă, într-adevăr, un avantaj, pe de-o parte, însă pe de altă parte reprezintă totuși o adevărată provocare, întrucât, după cum am arătat, asocierea celor două teme a fost întrucâtva evitată de comentatorii operei ricœurului.

Apoi, pentru a realiza o astfel de cercetare, evident, apar unele dificultăți. De altfel, opera lui Paul Ricœur este problematică din multe puncte de vedere. Dacă în primul capitol al acestei prime părți ne-am străduit să arătăm *teza unității gândirii*, trebuie spus că există câteva dificultăți

²⁴⁵ George Bondor, „Problema explicitării. De la Husserl și Heidegger la Ricœur”, în George Bondor, Cristian Nae (coord.), *Imagine și text*, Iași, Editura Universității „Al.I. Cuza”, 2012, pp. 42-52.

²⁴⁶ Idem, „Identitate narativă și repetiție”, în Romulus Brâncoveanu, Ștefan Ionescu (coord.), *Investigând patrimoniul cultural*, București, Editura Universității din București, 2021, pp. 17-22.

²⁴⁷ Adrian Hagi, „Despre abuzul hermeneutic: problematica sinelui la Paul Ricœur și Galen Strawson”, în *Analele Universității din Craiova. Seria Filosofie*, Vol. 46, Nr. 2, 2020, pp. 92-106.

²⁴⁸ Vasile Tonoiu, „Identitate-ipseitate-alteritate la Ricœur”, în *Revista de Filosofie*, Tomul L. Nr. 5-6, București, 2003, pp. 607-620.

²⁴⁹ Ioan C. Ivanciu, „Filosofia voinței la Paul Ricœur”, în *Analele Universității Spiru Haret, Seria Studii de Filosofie*, Nr. 2, București, Editura Fundației România de Măine, 2001, pp. 43-52.

²⁵⁰ Idem, „Conceptul de interpretare și fenomenologia religiei la Paul Ricoeur”, în Al. Boboc, N.I. Mariș (coord.), *Studii de istorie a filosofiei universale*, vol. XVI, București, Editura Academiei Române, 2008.

²⁵¹ Idem, „Filosofia miturilor și a simbolurilor la Paul Ricoeur”, în Al. Boboc, N.I. Mariș (coord.), *Studii de istorie a filosofiei universale*, vol. XV, București, Editura Academiei Române, 2007.

²⁵² Mircea Itu, „Hermeneutica lui Paul Ricœur”, în Al. Boboc, N.I. Mariș (coord.), *Studii de istorie a filosofiei universale*, vol. XV, București, Editura Academiei Române, 2007.

în *apropierea*, pe de-o parte, de aceste texte, dar și de *aproprierea* acestora. Astfel, o primă dificultate, (mai) puțin adusă în discuție de exegeții operei ricœurului este aceea a *științificității*. Dacă filosoful francez reproșă fenomenologiei husserliene *idealul de științificitate*, trebuie spus că în multe rânduri acesta filosofează urmând scheme de gândire asemănătoare (celor utilizate de Husserl).

Cu alte cuvinte, dacă privim istoria filosofiei, distigem (cel puțin) două moduri de a filosofa, plecând de la ceea ce înțelegem prin *definiție*. Pe de o parte, există filosofi care plecând de la anumite *definiții* pentru diverse noțiuni, „solicită” caracter științific cercetării, pentru că aceste definiții sunt formulate precum în științele „tari”. Pe de altă parte, există unii care spun că în filosofie *definițiile* ar trebui să difere de cele din științe, cum scrie Robin George Collingwood, de exemplu.²⁵³ Ca atare, cei care folosesc primul mod de a defini noțiunile filosofice au pretenția de *științificitate*, pe care o putem numi, paradoxal, *științificitate filosofică*; cei care folosesc al doilea mod de a defini noțiunile filosofice încearcă, tocmai prin această depășire a științificității, să arate că filosofia nu are nimic în comun cu științele.

În opera lui Ricœur întâlnim adesea o contradicție între aceste moduri de a defini. Nu doar între, să zicem, două texte diferite și din perioade diferite, dar și în interiorul aceluiași text. De aceea, parcurgându-le, trebuie să fim tot timpul atenți la modul lui de a filosofa. Dacă în unele studii filosoful francez folosește al doilea mod amintit mai sus pentru a defini noțiunile, în altele, cum este „*Ce este un text?*”, acesta livrează de la început o definiție de tip științific, prin gen proxim și diferență specifică. Se conturează, plecând de la acestea, o primă dificultate în cercetarea operei ricœurului.

O altă dificultate a cercetării de față constă în faptul că „hermeneutica ricœuriană”, ale cărei idei au fost amintite în capitoul precedent, este puțin utilă când vine vorba de interpretarea textelor filosofului francez. Bunăoară, dată fiind intertextualitatea operei ricœurului, o teză cu privire la *text*, care susține independența acestuia de autor, este, într-un anume sens, inutilă. Cel puțin cât timp avem pretenția de a interpreta aceste texte. Raționamentul este următorul: cât timp textele ricœurului se desfășoară ca un dialog între domenii diferite de gândire, nu pot fi interpretate independent de aceste domenii de gândire. Deci, în primă instanță, pentru a înțelege aceste texte,

²⁵³ Robin George Collingwood, *Eseu despre metoda filozofică*, traducere de D.G. Stoianovici, București, Humanitas, 2015, pp. 86-95.

pentru a înțelege *structura* sau *logica* acestora, după cum amintea filosoful francez, este nevoie de un alt principiu metodologic sau hermeneutic, un principiu care să ne ofere posibilitatea de a pătrunde (în) *dialogul* immanent textelor ricœurului. Putem numi acest principiu: *principiul funcțional-hermeneutic*.²⁵⁴

Apoi, am introdus deja în titlul acestei cercetări o delimitare în opera lui Paul Ricœur, spunând că ne vom ocupa mai ales de „scrierile târzii”, sintagmă prin care avem în vedere operele de după *Sinele ca un altul* – desigur, chestiuni amintite încă din *Introducere*. Însă această delimitare este problematică și solicită în permanență o (re-)întoarcere la celelalte scrieri ricœurului, pentru că în scrierile târzii sunt reluate nu doar definițiile date unor concepte, dar și unele teme de gândire. Fie că au fost reluate cu rostul de a le clarifica, fie cu rostul de a le da un cu totul alt înțeles, temele de gândire și conceptele dezbătute în scrierile târzii suportă, totuși, neajunsurile (filosofice) din scrierile anterioare. Un exemplu în acest sens, poate cel mai însemnat, este acela al *hermeneuticii*, după cum am arătat deja. Așadar, această delimitare în opera lui Ricœur are mai curând rol de sinteză în studiul de față.

Pe de altă parte, există și idei cărora filosoful francez le-a rămas fidel, cum ar fi aceea a *cogito*-ului „slab”. De altfel, această problematică a *cogito*-ului slab, din câte ne dăm seamă, este cea care susține, în cea mai mare măsură, *teza unității gândirii*, și vom reveni asupra acesteia în a doua parte a acestei lucrări. Apoi, de-a lungul acestei problematice a *cogito*-ului intervine problematica sinelui; pentru ca, în sfârșit, problematica identității să fie subordonată problematicii sinelui, dar și problematicii alterității.

În acest punct își va găsi cercetarea noastră originea, iar ideea pe care o vom lua drept ghid va fi aceea că în opera ricœuriană dialectica ipseitate-alteritate este grefată problematicii eticii. De asemenea, problematica sensului apare o dată ca dimensiune a oricărei hermeneutici, în cazul de față fiind subordonată hermeneuticii sinelui, pentru ca, pe de altă parte, întreaga strădanie a gândirii ricœurului să constea în a problematiza sensul vieții *omului capabil*; în speță, capabil de a suferi și de a îndura suferința. Acest lucru rămâne să fie justificat mai departe.

²⁵⁴ Ne propunem să revenim și să dezvoltăm acest principiu într-o altă lucrare.

Se impune, în acest punct al studiului nostru, o distincție aparent banală, evidentă – și totuși nu chiar atât de evidentă pe cât ar părea în mod obișnuit; anume aceea dintre *a comenta* și *a interpreta*. Sensul comun, din dicționar, al acestora se confundă; sunt adesea notate ca sinonime. Însă dacă ne gândim o clipă, a comenta un text filosofic nu înseamnă musai a-l interpreta, deci în ce constă această diferență? Bunăoară, putem foarte bine citi textele lui Paul Ricoeur și le putem comenta, adică le putem explicita, de pildă, cuiva mai puțin antrenat în cele filosofice. Dar ce ar însemna să interpretăm aceste texte? Încercăm să schițăm un răspuns în continuare.

Prin a comenta, așadar, avem în vedere mai curând modul de a explicita mizele unui text, de a-l tălmăci, de a descrie lumea deschisă de acesta. Numai că în acest caz, dacă vorbim despre „a descrie”, ni se pare relevantă o observație a lui Austin: „[a] devenit evident că multe cuvinte problematice care fac parte din afirmații aparent descriptive nu au funcția de a indica vreo trăsătură nouă, excepțională, a realității despre care se vorbește, ci mai curând de a indica (și nu de a vorbi despre) circumstanțele în care se face afirmația [...]”²⁵⁵; și încă: „[a] neglija aceste posibilități așa cum se făcea odată înseamnă să comiți eroarea «descriptivă»; dar se poate că termenul nu e bun, de vreme ce «descriptiv» are el însuși un sens special. Nu toate afirmațiile adevărate ori false sunt descrieri, de aceea prefer cuvântul «constatativ» [*constatative*]”²⁵⁶. Așadar, asociem comentariul unui text filosofic mai curând cu constatarea unor lucruri ce țin de acest text.

Diferența dintre a comenta un text și a interpreta un text constă, cel puțin în liniile studiului de față, în faptul că prin interpretare avem în atenție producerea unui „ceva” (x), care nu se găsea mai înainte în textul inițial. Să ne amintim de faptul că în *Critica rațiunii pure* Kant a făcut o distincție între judecățile analitice și cele sintetice²⁵⁷; desigur, analogia cu discuția de față este naivă, numai că în acest mod vedem diferența dintre comentariu și

²⁵⁵ John Langshaw Austin, *Cum să faci lucruri cu vorbe*, traducere din limba engleză de Sorana Corneanu, prefață de Vlad Alexandrescu, Pitești, Paralela 45, 2005, p. 24.

²⁵⁶ *Ibidem*, pp. 24-25.

²⁵⁷ Iată ce a scris Kant, într-un alt context, dat de mizele *Criticii*: „De aici rezultă clar: 1) că judecățile analitice nu extind deloc cunoștința noastră, ci că conceptul, pe care îl am, este descompus și îmi este făcut inteligibil mie însumi; 2) că în judecățile sintetice trebuie să am, afară de conceptul de subiect, încă ceva (X) pe care se sprijină intelectul [...]” (Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Ediția a III-a, îngrijită de Ilie Pârnu, București, Univers Enciclopedic Gold, 2009, p. 57.).

interpretare. În plus, „[a] interpreta A ca A sau A ca B nu se rezumă, deci, la consemnarea egalităților, a presupunerilor nude. Și nu argumentezi mai puțin în cazul lui A este A (al tautologiei goale) decât în cazul lui A este B (al simbolului). Interpretarea e, în primul rând și prin natura ei, o construcție de ipoteze și o căutare de temeuri.”²⁵⁸ Ceea ce conduce la faptul că a interpreta A ca fiind A înseamnă a justifica acest lucru: A este A *pentru că* sau *numai dacă*²⁵⁹ – și urmează justificarea. Adică este vorba de a porni interpretarea de la un temei: „[s]tabilirea temeiului definește interpretarea”²⁶⁰.

Încă un lucru: nu este greu de observat că cei doi termeni ai distincției au și o zonă de intersecție. Am spus că a comenta constă mai curând în a explicita un text, iar a interpreta constă, să zicem, în a extinde lumea textului. Bunăoară, într-un comentariu putem ține cont de biografia autorului, iar într-o interpretare aceasta contează prea puțin sau deloc; de altfel, „[e]xplicația trebuie căutată în text, nu în biografia autorului”²⁶¹. Deci dacă într-un comentariu încercăm să explicăm o idee ori un pasaj din textul cu pricina, nu cumva explicăm acest lucru, pentru a reveni la ce spuneam mai sus, prin prisma presupuzițiilor noastre? Ni se pare că răspunsul este afirmativ; de aceea, intersecția dintre a comenta și a interpreta poate fi chiar a explica.

La o privire în istoria filosofiei observăm că cele spuse aici sunt justificate. Să ne gândim, de exemplu, la evoluția neoplatonismului. Filosofii pe care îi socotim ca făcând parte din așa-numiții neoplatonici considerau că ei urmează tradiția platonică; „[n]eoplatonicii nu voiau să facă altceva decât să exprime cu mai multă claritate ceea ce era deja subînțeles în filosofia platonică. De aceea, chiar și a-i numi «neoplatonici» este inadecvat cu ceea ce voiau acești filosofi; ei înșiși nu se numeau pe sine altfel decât «platonici»”²⁶². Cu toate acestea, „forma de expunere a comentariului nu este adoptată întotdeauna”²⁶³. Altfel spus, filosofii neoplatonici nu au încetat să continue temele deschise de filosofia lui Platon, chiar dacă pentru un astfel de filosof neoplatonic „textul de bază conține în mod neexplicit un adevăr

²⁵⁸ Valeriu Gherghel, *Breviarul sceptic. Și alte eseuri despre simplitate*, Iași, Polirom, 2012, p. 92.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 92.

²⁶⁰ *Ibidem*, pp. 92-93.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 51.

²⁶² Marilena Vlad, „Introducere: Damascius și tradiția neoplatonică”, în Damascius, *Despre primele principii: aporii și soluții*, traducere din greacă, introducere și note de Marilena Vlad, București, Humanitas, 2006, pp. 5-55, p. 7.

²⁶³ *Ibidem*, p. 7.

fundamental, însă ascuns, iar sarcina lui este de a-l scoate la lumină, punându-l însă de fiecare dată în acord cu propria sa viziune filosofică”²⁶⁴. Prin urmare, filosofi neoplatonici, prin comentariilor lor la scrierile lui Platon, au oferit de fapt interpretări acestor scrieri. Exemplele sunt de prisos; să-l amintim totuși pe Plotin.

Un alt exemplu în acest sens. Printre scrierile lui Toma din²⁶⁵ Aquino găsim și unele comentarii la Aristotel, și acest lucru dincolo de faptul că „[d]acă ne vom raporta la cuprinsul operelor sale pentru a le cere să ne dezvăluie gândirea autorului lor, vom distinge, în mare *Comentariile* la Aristotel, *Summele* și *Disertațiile* (*Quaestiones disputatae*). *Comentariile* la Aristotel pot fi considerate drept tot atâtea încercări de a explica scrierile lui Aristotel, al căror obiect îl constituie, și de a le desprinde conținutul. Ele sunt deci deopotrivă opere de interpretare și de critică”²⁶⁶. Și pentru cititorul atent care parcurge scrierile lui Toma din Aquino este evident faptul că trimiterele la opera Filosofului, după cum îl numește acesta pe Aristotel, apar frecvent. De exemplu, în *Summa contra gentiles* în primul capitol din prima carte găsim încă de la primele rânduri o trimitere la Aristotel²⁶⁷; la fel stau lucrurile și în *Summa theologiae*.²⁶⁸ Dar ceea ce contează pentru noi în contextul de față este că din nou este confirmată afirmația de mai sus, Toma folosește în multe rânduri filosofia aristotelică pentru a justifica propriile teze; prin urmare, nu rămâne numai la stadiul comentariului, ci interpretează.

Un ultim exemplu (din multele care pot fi oferite) din zilele noastre. Dan Zahavi, un important comentator al lui Husserl, scrie în introducerea unei cărți despre fenomenologia husserliană următoarele: „[p]rezentarea mea se bazează pe operele pe care Husserl însuși le-a publicat, pe textele care au fost ulterior publicate în *Husserliana*, precum și pe câteva manuscrise încă

²⁶⁴ *Ibidem*, p.7.

²⁶⁵ Nu intrăm aici în polemica obișnuită cu privire la numele lui Toma, adică dacă spunem „de Aquino” ori „din Aquino”; de altfel, puțin contează pentru studiul nostru.

²⁶⁶ Étienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu: de la începuturile patristice până la sfârșitul secolului al XIV-lea*, traducere din limba franceză de Ileana Stănescu, București, Editura Trei, 2022, p. 551.

²⁶⁷ „Obișnuința pe care o avem în numirea lucrurilor, după cum o preciza Filosoful <Topici 2,1>, este de a susține în general că îi numim înțelepți pe cei care orânduiesc lucrurile drept și le guvernează bine.” (Toma de Aquino, *Summa contra gentiles. Preludii*, traducere și note de Eduard N. Bucur și Sorana-Cristina Man, Târgu-Lăpuș, Galaxia Gutenberg, 2019, p. 21.)

²⁶⁸ „2. Apoi, ceea ce este scop ultim nu este în vederea unui <alt> scop. Dar scopul ultim îl constituie, în unele situații, acțiunile, precum reiese prin Filosof în *Etica <nicomahică>*, I.” (Toma din Aquino, *Summa theologiae, Ia IIae*, q. 1, Vol. 2, traducere de A. Baneu, A. Baumgarten, C. Bejan, Iași, Polirom, 2021, p. 11.)

nepublicate. Deși această carte își propune a fi o introducere în fenomenologia lui Husserl, ea este mai mult decât o simplă prezentare a unei lecturi standard în filosofia lui Husserl, ea sprijinindu-se totodată și pe propria mea cercetare”²⁶⁹. Și, într-adevăr, cartea lui Zahavi nu este o simplă prezentare a fenomenologiei lui Husserl, în multe puncte acesta arătând chiar direcțiile noilor cercetări fenomenologice (în sensul că au rămas în tradiția deschisă de Husserl), cât și direcțiile cercetărilor care au pornit de la fenomenologia husserliană.

Așadar, fiind stabilită această distincție, mai spunem că de-a lungul acestui studiu vom încerca să ne plasăm în zona de intersecție, între comentariu și interpretare, între explicitare și deschiderea unei noi lumi (a textului).

III.2. Ipoteze: după, împreună și împotriva lui Paul Ricœur

În acest subcapitol vom schița ipotezele și obiectivele lucrării de față. Vom porni, așadar, de la pretenția de a oferi o interpretare operelor ricœurului. După cum ne-am străduit într-o oarecare măsură în capitolele anterioare, pentru a face lucrul acesta este necesar un comentariu corespunzător (de aici și distincția din secțiunea de mai sus), pentru a înțelege și lămuri liniile filosofiei lui Ricœur. De altfel, să amintim faptul că într-un text despre Freud filosoful francez nota următoarele (cu privire la lectură și interpretare): „[o] interpretare filosofică e însă o strădanie de filosof; presupune o lectură ce pretinde că e obiectivă însă, în același timp, ia poziție față de operă”²⁷⁰; și mai adaugă acesta, trimițând la propria lui lectură a operei freudiene, „[e]a adaugă la reconstituirea arhitectonică a operei o reluare într-un alt discurs, cel al filosofului care gândește plecând de la Freud, adică după el, împreună cu el și împotriva lui”²⁷¹. Ca atare, vom gândi pornind de la Ricœur, *după el, împreună și împotriva lui*.

²⁶⁹ Dan Zahavi, *Fenomenologia lui Husserl*, traducere din engleză de Iulian Apostolescu și Ioana Zamfir, Oradea, Ratio et Revelatio, 2017, p. 17.

²⁷⁰ Paul Ricœur, *Conflictul interpretărilor: eseuri de hermeneutică I*, traducere și postfață de Horia Lazăr, Cluj-Napoca, Echinoc, 1999, p. 151.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 151.

Ipoteze

Vom încerca să susținem și să argumentăm următoarea teză: la nivelul scrierilor ricœurului târzii (dar nu numai) problematica sensului este bipartită, apare mai întâi ca sarcină a oricărei hermeneutici, pentru ca în final să fie „ascrisă” hermeneuticii sinelui, sub raport dialectic cu problematica alterității, prin considerente de natură etică.

De aceea, ipotezele noastre sunt următoarele – pe care, de altfel, am încercat să le discutăm înainte de a le enunța în partea aceasta a lucrării: (1) pentru un comentariu relevant pe marginea scrierilor lui Ricœur apare necesitatea unei discuții cu privire la începutul filosofiei acestuia, ceea ce a condus la o altă ipoteză: (2) încadrarea filosofiei filosofului francez în filosofia contemporană permite, pe lângă înțelegerea scrierilor, formularea unor teze pe marginea acestora – ca atare, prilejul pentru interpretare; (3) hermeneutica sinelui are rol integrator în gândirea ricœuriană – de aici încercarea noastră de a justifica teza unității gândirii.

Obiective

O altă ipoteza originală de lucru de la care pornim pentru a ne stabili obiectivul general al proiectului de cercetare este următoarea: hermeneutica deturului constituită de Ricœur de-a lungul lucrării *Sinele ca un altul* joacă rolul unei prisme hermeneutice prin care pot fi cercetate și elaborate alte câteva obiective specifice. Bunăoară, în această lucrare, filosoful francez scrie că cercetările sale pot fi continuate din punctele rămase în suspensie, din punctele în care cercetările lui se opresc. Așa se întâmplă, de exemplu, cu studiile de filosofia limbajului unde, încercând să răspundă la întrebarea *cine?* sau *cine face acțiunea (povestită)?*, acesta invocă câteva studii de filosofie analitică. Ca atare, aceste puncte de flotante interpose în scrierile ricœurului vor fi cercetate în detaliu, fiind urmărite totodată și în scrierile altor autori.

Obiectivul general al cercetării este de a verifica existența și funcționarea prisme hermeneutice ricœurului la criticii și exegeții acestuia, fapt la care se adaugă actualizarea hermeneuticii deturului în vederea constituirii sensului alterității în operele filosofului francez de după *Sinele ca un altul*. Conjecturăm, așadar, că hermeneutica deturului reprezintă un bun instrument de studiu al sinelui și, implicit, pentru „sensul” alterității, fiindcă filosofia contemporană a depășit etapa hermeneuticilor directe (Heidegger, Gadamer), după cum le numește în dese rânduri filosoful francez.

De asemenea, această hermeneutică a deturului, după cum ne propunem să arătăm, pe lângă faptul că oferă științelor spiritului cel mai înalt nivel de acuratețe pe care l-au atins vreodată, este și o cale de a întemeia o nouă etică, după cum rezultă din cele trei studii pe care Ricœur le dedică ultimului stadiu al triadei „a descrie → a povesti → a prescrie”. În definitiv, sinele este *responsabil*; și este responsabil nu numai cu privire la sine, ci și cu privire la *alteritate*.

Pentru a realiza obiectivul general al cercetării de față, ne propunem următoarele obiective specifice. Primul obiectiv specific este acela de a urmări, analiza și evalua hermeneutic dezvoltarea conceptului de sine narativ în operele autorilor contemporani lui Paul Ricœur. De asemenea, aici vor fi analizate originile ipotezelor narrative.

Al doilea obiectiv specific constă în actualizarea cercetărilor aferente studierii sinelui narativ, așa cum apare acesta în scrierile târzii ale filosofului francez.

Al treilea obiectiv specific constă într-o „mișcare metodologică”: vom reflecta asupra posibilităților ontologice ale alterității, cercetând acest concept de-a lungul tradiției sale hermeneutico-fenomenologice, adică începând cu *Meditația a cincea* a lui Husserl. Nu putem trece, de altfel, peste întrebarea: către ce fel de ontologie a alterității ne îndreptăm, dacă modificăm fundamentele fenomenologice ale hermeneuticii deturului?

În fine, al patrulea obiectiv specific constă în analiza hermeneutică a sensului alterității, așa cum este acesta discutat în scrierile târzii ale lui Ricœur, încercând să susținem teza că, la acest nivel discursiv, sensul este configurat mai curând ca „rest”.

În sfârșit, pe lângă obiectivul general și cele patru obiective specifice, cititorul a putut observa deja că există obiective intermediare cu rol metodologic, care au fost sau vor fi precizate de-a lungul secțiunilor.

III.3. Despre metodă: a filosofa și a gândi o nouă filosofie

Chestiunea metodei apare în rândul filosofilor (moderni) drept o necesitate a cercetării și, am putea spune, ca obsesie, începând poate cu *Discursul* lui Descartes și până în prezent; după cum observă Ștefan Afloroaei, „în spațiul european ideea de metodă a căpătat în timp forța unei adevărate obsesii, ceea ce nu poate să dispară prea ușor sau fără urme

evidente”²⁷². Totuși, într-adevăr, necesitatea de a conduce discursul filosofic după o metodă este justificată prin faptul că astfel stabilim dintru început limitele acestui discurs și evităm faptul de a ne pierde în unele detalii „tehnice” inutile, după o observație a lui John L. Pollock.²⁷³ Așadar, vom discuta în secțiunea aceasta, pe scurt, despre metodă: deopotrivă despre metodă în filosofie și despre metoda sau metodele cercetării noastre.

A filosofa metodic, adică a urma o metodă, adică a urma o serie de „pași” pentru a putea justifica tezele unei cercetări filosofice. Acest lucru, în filosofie, poate fi pus pe seama mai multor lucruri. Să fie, bunăoară, pretenția de a face din filosofie o știință, o presuposiție pentru necesitatea metodei? Am vorbit la începutul primului capitol despre metoda lui Descartes; la fel, am amintit modul lui Husserl de a filosofa; și, în general, prezența unei metode poate aduce într-un text filosofic „impresia” obiectivității sau, după cum observă Jacqueline Russ, „a te sprijini pe metodă înseamnă a postula, de fapt, că reușita este o chestiune de voință și de muncă; prin actualizarea unor reguli, acestea permit rezolvarea succesivă a problemelor”²⁷⁴.

Dar acest lucru, din câte ne dăm seama, este în legătură biunivocă cu ceea ce înțelegem prin (și de ce nu, *din*) filosofie. Așadar, dacă există mai multe definiții ale filosofiei²⁷⁵, există, deci, mai multe metode. Astfel, fiecare filosof, pentru că a înțeles în cheie proprie filosofia, adică a dat o definiție proprie, a folosit o metodă proprie – sau a dorit să fie liber de metodă, după cum aminteam în primul capitol.

²⁷² Ștefan Afloroaei, „Dorința interpretului de a fi liber de metodă”, în *Hermeneia*, nr. 4 / 2003, pp. 9-25, p. 12.

²⁷³ John L. Pollock, *Technical methods in philosophy*, Westview Press, 1990, p. ix.

²⁷⁴ Jacqueline Russ, *Metodele în filosofie*, traducere de Vasile Tonoiu, București, Univers Enciclopedic, 1999, p. 19.

²⁷⁵ Amintim, de pildă, că David enumeră nu mai puțin de șase definiții ale filosofiei, adunate din diferite doctrine antice (David, *Introducere în filozofie*, traducere, studiu introductiv, note și comentarii de Gabriel Liiceanu, București, Editura Academiei, 1977, pp. 26-28.). Or, dacă ne gândim că pentru antici filosofia era, așa cum a arătat Pierre Hadot, un mod de viață (Pierre Hadot, *Ce este filosofia antică?*, traducere din franceză și note de George Bondor și Claudiu Tipuriță, București, Editura Trei, 2020.), trebuie spus că în zilele noastre putem distinge, deși este mult spus, între două „moduri” de face filosofie: cel academic și cel practic; iar cel din urmă se manifestă mai nou sub forma consilierii filosofice, menite să-i ajute pe cei mai puțin antrenați în filosofie pentru a depăși problemele (existențiale) de zi cu zi – domeniu care, de altfel, este în continuă expansiune și în spațiul cultural românesc (Adrian Hagiu, Sergiu Bortos, „An overview of philosophical counseling in Romania”, în *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, Vol. 21, Nr. 61, 2022, pp. 3-18.).

În legătură cu definirea filosofiei părerile au fost și sunt împărțite. Moritz Schlick scrie la un moment dat că filosofia nu poate fi definită drept știință, fiind mai curând o activitate, activitatea de a căuta sensul.²⁷⁶ Pe de altă parte, filosofi actuali precum Timothy Williamson consideră că filosofia este o „știință” interconectată cu celelalte (științe) și la fel de autonomă, tocmai de aceea progresul teoriilor filosofice conduce la progresul metodelor filosofice, și invers.²⁷⁷ Dar pentru Williamson²⁷⁸ ceea ce pare a fi mai important când vine vorba de filosofie este necesitatea reflecției asupra propriei imagini, pentru a putea fi evaluată continuu în comunitatea filosofilor.²⁷⁹

Însă poate cea mai clară abordare asupra metodei în filosofie îi aparține lui Robin George Collingwood și, de aceea, zăbovim în continuarea acestei secțiuni asupra câtorva observații ale acestuia. Cercetarea filosofului britanic pornește cu analiza conceptului de filosofie, prin comparație cu istoria și științele exacte. Între aceste domenii, observă Collingwood, teoria filosofiei se distinge pentru că este ea însăși o problemă pentru filosofie. Mai mult, această problemă este inevitabilă pentru filosof, spre deosebire de ceea ce se întâmplă în științele exacte și istorie. Cel care se ocupă cu teoria științei sau teoria istoriei nu o face în calitate de om de știință sau de istoric, ci în calitate de filosof. Adică aceste teorii nu fac parte ca atare din știința respectivă. Și spre deosebire de științe, filosofia nu își poate atinge scopul ultim în cazul niciunui filosof. Nu putem vorbi despre cutare filosof ca și cum la el s-ar încheia filosofia. Prin urmare, fiecare filosof este important în modul lui propriu. Hegel a văzut neajunsurile filosofiei kantiene și le-a completat configurându-și propriul sistem. Alții au venit după Hegel și au făcut același lucru cu filosofia acestuia. Totuși, filosofia nu se poate mulțumi numai cu aceste câștiguri rare. Iar ca să justifice acest lucru, Collingwood oferă următoarea definiție: „ea – adică filosofia – este o activitate ce are loc

²⁷⁶ Moritz Schlick, „The Future of Philosophy”, în Richard M. Rorty (ed.), *The Linguistic turn: essays in philosophical method*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1992, pp. 43-53, p. 50.

²⁷⁷ Timothy Williamson, *Philosophical Method: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2020, pp. 199-200.

²⁷⁸ Williamson vorbește pe larg despre necesitatea metodei în filosofie – mai ales în filosofia analitică – într-o altă lucrare dedicată filosofiei filosofiei (Timothy Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, Second Edition, Wiley-Blackwell, 2022.).

²⁷⁹ António Manuel Martins, „Philosophical method and systematic philosophy”, în *The Humanities and Social Studies in the Far East*, Vol. 23, Nr. 3, 2009, pp. 122-128, p. 123.

în mintea noastră, iar noi suntem în măsură să o distingem de altele și să o recunoaștem după anumite note specifice”²⁸⁰.

Aceste note specifice caracterizează filosofia ca proces sau activitate, ceea ce înseamnă că sunt particularități ale modului în care se procedează în filosofie. Ca să răspundem la întrebarea ce este filosofia trebuie să explicăm în ce constă metoda acesteia.²⁸¹ Urmează de aici că filosofia ar fi, de fapt, metodologie; dar metodologie pentru ce?, putem noi întreba. În acest punct ne-am bloca dacă nu am observa că atunci când distingem filosofia de celelalte activități ale minții, noi o gândim ca pe ceva ce încercăm să înfăptuim. Pentru Collingwood, a gândi astfel despre filosofie înseamnă aducerea acesteia în conformitate cu o idee despre ceea ce ar putea să fie aceasta. Așadar, pretenția de a explica în ce constă metoda filosofică, deci filosofia în acest caz, înseamnă a descrie o metodă pe care ne propunem s-o urmăm.²⁸²

După filosoful britanic, metoda filosofică trebuie să îndeplinească două condiții. Mai întâi, trebuie să rămână în contact cu faptele, cerând, tot aici, ca metodele folosite de filosofii din trecut să fie cunoscute; iar apoi, pentru a nu confunda întrebările filosofice cu cele istorice, trebuie să tratăm toate precedentele de acest fel, adică toate întrebările filosofice despre același obiect, ca pe niște preliminarii la întrebarea principală. Spre exemplu, dacă ne întrebăm astăzi în ce constă metoda filosofică, întrebările de acest fel puse de filosofii din trecut trebuie considerate preliminarii, altfel întrebarea noastră nu ar mai fi una filosofică, ci una istorică. Collingwood mai observă că gândirea filosofică seamănă mai mult cu cea științifică, pentru că în timp ce istoria se ocupă cu studierea individualului, filosofia și știința caută să cuprindă universalul.

O altă problemă este aceea a conceptelor. Un concept reprezintă, din punct de vedere logic, o clasă de obiecte grupate după o proprietate comună. Orice concept este în același timp atât general, când e vorba despre o clasă alcătuită din instanțe particulare, cât și generic, când este gen pentru speciile sale. Dacă am lua drept exemplu conceptul de triunghi, putem spune că este general deoarece reunește toate triunghiurile existente, atât cele ce aparțin geometriei, cât și triunghiurile cu flori din parcuri sau semnele rutiere; dar și

²⁸⁰ Robin George Collingwood, *Op. cit.*, p. 9.

²⁸¹ *Ibidem*, p. 9

²⁸² *Ibidem*, p. 10.

generic, reprezentând un gen pentru triumphiurile individuale: isoscel, echilateral etc.

E interesant de văzut că atunci când se referă la conceptele filosofice, Collingwood înțelege acele concepte care trimit la realitate ca întreg, pe când conceptele științifice denumesc anumite părți ale întregului. Din aceste motive, „teoria tradițională a clasificării și diviziunii, oricât de adevărată poate fi ca explicație a structurii logice a conceptelor care aparțin științei, trebuie modificată în cel puțin o privință importantă înainte de a putea fi aplicată conceptelor filosofiei”²⁸³. În matematică, conceptul de triunghi îl exclude pe cel de pătrat; dar dacă ne-am opri asupra unor concepte filosofice vom observa că nu se mai exclud, ci se suprapun. În această suprapunere a claselor (*the overlap of classes*) constă, după filosoful britanic, specificul conceptelor filosofice. Pentru a justifica această teză, Collingwood oferă câteva exemple. După cum bine știm, în cadrul genului gândire, logica distinge două specii: judecățile sau propozițiile și inferențele. Dacă spunem: A este B, din punct de vedere logic avem o propoziție. Dacă spunem: A este B pentru că C, formulăm o inferență. Dar se observă limpede că dintre aceste două enunțuri unul îl include pe celălalt; al doilea îl include pe primul, căci nimic din ce este pus în primul nu lipsește celui din urmă. Ca atare, clasele-specii se suprapun: o judecată poate fi, în același timp, o inferență; și invers, o inferență poate fi, în același timp, o judecată.

Studiind în acest mod conceptele filosofice, adică ținând seama de suprapunerea claselor, unii filosofi, scrie Collingwood, au avut necazul de a se împotmoli în trei sofisme. Primul dintre acestea este numit sofismul zonelor precare (*the fallacy of precarious margins*) și constă în „a admite drept lucru sigur că suprapunerea care afectează deja o anumită porțiune a clasei în cauză nu se va propaga mai departe și că dincolo de limitele ei există o zonă în care cazurile individuale întruchipează numai câte una dintre formele specifice, necontaminată de prezența celorlalte”²⁸⁴. Dar dacă admitem că suprapunerea are loc, nu există motiv pentru a ne convinge că aceasta se va opri într-un punct anume. De aceea, într-o cercetare filosofică trebuie să se procedeze astfel încât rezultatele ei să nu fie afectate de fenomenul suprapunerii. Sofismul zonelor precare poate fi evitat cu prețul comiterii altuia. Să presupunem că un filosof admite faptul că suprapunerea este nelimitată, deci contra sofismului de mai sus. Astfel, studiind două

²⁸³ *Ibidem*, p. 33.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 47.

concepte, metoda indicată este de a proceda ca și cum cele două clase specifice ar coincide pe toată extensiunea lor. Dar, în acest caz, filosoful ar putea crede că, de vreme ce există un grup de cazuri subordonat unui concept, există un unic concept. Collingwood oferă următorul exemplu: „un om care-și face datoria sporește deseori prin asta fericirea oamenilor în general; apoi se conjecturează rezonabil că așa se întâmplă nu doar frecvent, ci întotdeauna; și se conchide că, întrucât o acțiune săvârșită din datorie sporește întotdeauna fericirea generală, nu există distincție între conceptul de datorie și cel de promovare a fericirii”²⁸⁵. Ca atare, putem conchide că dacă nu există diferență între extensiunile a două concepte, nu există nici între concepte. Acest sofism a fost numit de filosoful britanic sofismul identificării coincidentelor (*the fallacy of identified coincidents*).

Aceste două sofisme sunt de fapt aplicări alternative ale aceluiași principiu, conform căruia dacă un concept generic este divizat în specii, există o diviziune corespunzătoare a instanțelor lui în clase reciproc exclusive. Revenim la exemplul cu triunghiul. Iată, conceptul generic de triunghi este divizat în triunghi isoscel și triunghi echilateral. Aceste clase, după cum se poate observa, sunt reciproc exclusive. De aceea, acest principiu, deși este adevărat în științe, este fals în filosofie tocmai pentru că avem de-a face cu suprapunerea claselor. Prin urmare, dacă un filosof ar proceda astfel, ar cădea în ceea ce Collingwood a numit sofismul falsei disjuncții (*the fallacy of false disjunction*). Drept urmare, prima regulă a metodei filosofice căutate de filosoful britanic constă în a nu cădea în sofismul falsei disjuncții și, totodată, de a admite oricând posibilitatea suprapunerii claselor specifice unui concept filosofic și, deci, de a admite că două sau mai multe concepte care se diferențiază pot fi exemplificate prin aceleași cazuri particulare.

De asemenea, suprapunerea claselor se face utilă atunci când trebuie să distingem între conceptele filosofice și cele non-filosofice. Există câteva concepte care au o dublă semnificație. Spre exemplu, Collingwood spune despre cuvântul „materie” că este folosit în fizică, precum și în metafizică. În primul caz, cuvântul „materie” este folosit într-un mod științific, iar în cel de-al doilea, filosofic. Cu toate că aceste moduri suferă o schimbare de sens regulată și uniformă când trec dintr-o sferă în alta, nu poate fi vorba de echivocitate între ele. Cuvântul „materie” capătă un sens diferit în fiecare dintre acestea. Prin urmare, ar fi mai potrivit să vorbim despre două stadii

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 48.

ale unui concept, decât despre două semnificații ale unui cuvânt. Și, astfel, potrivit ipotezei suprapunerii claselor, orice filosofie care dorește să-și conceapă obiectul drept un sistem clasificatoriu sau agregat de părți greșite, pentru că își înțelege greșit natura, metoda și scopul. Să nu uităm că pentru Collingwood „a gândi filosofic înseamnă a-ți revizui mereu punctul de plecare în lumina propriilor concluzii și a nu te lăsa niciodată subjugat de vreo regulă rigidă”²⁸⁶. Suprapunerea claselor trebuie înțeleasă ca fiind cea parte negativă sau distructivă a metodei filosofice căutate.²⁸⁷

Mai mult, în capitolul al doilea al *Eseului* filosoful britanic încearcă să ofere răspuns la întrebarea: „de ce natură trebuie să fie, așadar, diferențele dintre speciile unui concept filosofic, pentru ca între ele să fie posibile suprapuneri?”²⁸⁸. După cum am văzut până acum, Collingwood vedea în suprapunerea claselor o suprapunere a extensiunilor unor concepte. Acum vom vorbi despre suprapunerea dintre intensiunile acestora. Am văzut, de asemenea, că speciile unui concept non-filosofic se exclud. Speciile unui concept filosofic se suprapun. Cum este posibilă această suprapunere?

Argumentarea lui Collingwood începe prin a distinge diferențele de grad de cele de natură, adică de cele calitative, întrebându-se dacă în acest mod ar putea fi explicată suprapunerea. Se observă repede că simpla diferență de grad nu o poate oferi argumente valide. Dacă ne-am alege un concept generic și l-am exemplifica în diferite grade și dacă aceste grade ar avea unul și același atribut, nu ar putea exista suprapuneri. De asemenea, simplele diferențe calitative nu pot explica suprapunerea. O elipsă trece într-o parabolă când un focar al ei este dus la infinit, dar de aici nu implică o suprapunere a celor două concepte.²⁸⁹ Apoi, dacă am combina aceste două posibilități, adică dacă am combina diferențele de grad cu diferențele calitative, am obține că respectivul concept generic este specificat într-un mod aparte și aici vede Collingwood cheia rezolvării problemei. Să presupunem că avem de-a face cu un concept filosofic. Fiecare specie a acestui concept diferă de celelalte atât în grad, în ceea ce privește proprietatea variabilă; cât și prin natura sa, căci modul în care este specificată esența generică a conceptului, în acest caz, este unică. Dar, filosofic vorbind,

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 51.

²⁸⁷ Idem, „Metodă și metafizică”, traducere de Cristinel Munteanu, în *Rev. filos.*, Vol. LXII, Nr. 5, București, 2015, pp. 697-712, p. 5.

²⁸⁸ Idem, *Eseu despre metoda filozofică*, traducere de D.G. Stoianovici, București, Humanitas, 2015, p. 53.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 54.

într-un asemenea sistem de specificări, aceste două seturi de diferențe se află în conexiune, pentru că ori de câte ori variabila crește sau descrește atinge pe scară diferite puncte critice. De aceea, unele forme specifice apar, iar altele dispar.²⁹⁰ Acest sistem în care tot apar și dispar forme este numit de Collingwood scară de forme (*scale of forms*).

Aceste scări de forme au fost folosite de-a lungul istoriei de mari filosofi, iar primul dintre aceștia a fost Platon. Collingwood oferă următoarele exemple de scări de forme din opera platoniciană: neștiință, opinie, cunoaștere; supoziție, opinie, intelect, rațiune; poezie, matematică, dialectică etc.²⁹¹ Totuși, acest tip de structură nu este specific doar conceptelor filosofice. Gheața, apa și aburul reprezintă o scară de forme pentru că diferă atât în grad, mai reci sau mai calde, cât și calitativ, fiind stări specifice ale aceluiași corp.²⁹² Urmează de aici că și conceptele non-filosofice pot fi aranjate pe o scară de forme. Dar spre deosebire de conceptele filosofice, cele non-filosofice se diferențiază prin faptul că variabila este ceva exterior sferei generice. În toate cele trei forme de mai sus, esența apei rămâne aceeași: H₂O. De aceea, Collingwood conchide că „într-o scară filosofică de forme, variabila este identică cu însăși esența ei generică”²⁹³. Această identificare are drept rezultat faptul că orice formă este o specificare imperfectă sau inadecvată a esenței generice atunci când se află tot mai jos pe scară. Specificarea este tot mai adecvată pe măsură ce capătă o poziție superioară.

Acesta continuă arătând că scara de forme, așa cum am prezentat-o mai sus, este capabilă să explice suprapunerea dintre speciile unui gen filosofic numai dacă acestea sunt opuse. Ca atare, speciile filosofice trebuie în mod necesar să fie opuse și nu distincte. Într-o scară de forme, extremele, deoarece se găsesc în raport de opoziție, sunt specii filosofice ale conceptului generic, iar intermediarele, ar urma de aici, sunt specii non-filosofice, pentru că sunt legate între ele prin distincție.²⁹⁴ Să oferim un exemplu. Să zicem că acțiunile ar fi împărțite în rele și bune. Deoarece calificativul *rău* este opus calificativului *bun*, acestea vor constitui pe o scară de forme cel mai de jos punct, respectiv cel mai înalt. Formele intermediare acestora vor fi mai puțin

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 56.

²⁹¹ *Ibidem*, p. 56.

²⁹² *Ibidem*, p. 56.

²⁹³ *Ibidem*, p. 58.

²⁹⁴ *Ibidem*, pp. 61-62.

bune sau mai puțin rele, deci vor fi diferențiate gradual față de capete. De aceea, intermediarele se vor suprapune.

În aceste condiții, Collingwood formulează a doua regulă a metodei filosofice căutate: „dat fiind că specificarea filosofică are loc în termeni opuși, iar cea non-filosofică în termeni distincți, orice distincții întâlnite în obiectul filosofiei trebuie ori alungate ca fiind străine de sfera filosofiei, ori, dacă nu, interpretate astfel încât să se vădească a fi cazuri de opoziție”²⁹⁵. Conform acestei reguli, nu ar fi suficient ca distincțiile despre care vorbim să conțină în ele un element de opoziție. Trebuie eliminat de tot elementul distincției, pentru a se putea lucra numai cu opozițiile pure.

Lăsându-ne ghidați, aşadar, de aceste chestiuni asupra metodei filosofice, deşi pretenția aceasta a fost invocată încă de la începutul acestui studiu și menționată abia în acest punct din considerente didactice, în următoarea parte a lucrării vom încerca să filosofăm pe marginea textelor ricœuriene.

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 62.

Notă finală la prima parte

Reamintind pe scurt lucrurile asumate în această primă parte, putem spune că, într-adevăr, ne apropiem de opera lui Paul Ricœur ca și cum aceasta ar avea suficiente rațiuni pentru care să putem vorbi despre o unitate a ei, chiar dacă „parcursul” filosofic al acestuia, după cum am spus, este unul arborescent, și nu liniar.

Apoi, pentru a ajunge în miezul cercetării noastre, după acest ocol pregătitor, a fost necesar să schițăm parțial ideile hermeneuticii ricœuriene, pentru a putea să abordăm în următoarea parte hermeneutica sinelui. Abia odată cu această abordare pătrundem, în sfârșit, în problematica sensului.

De altfel, am amintit, dar nu într-un mod definitiv, ipotezele și obiectivele lucrării de față, am făcut o distincție între comentariu și interpretare, am vorbit despre metoda filosofică și am lăsat de înțeles că lucrurile sunt foarte simple, însă pentru a atinge acea rigurozitate pretinsă la începutul acestui studiu, este o adevărată provocare încercarea de a reuși cele propuse.

Odată cu hermeneutica sinelui pătrundem în delimitarea din titlul acestei cercetări, după cum am mai amintit mai sus. Această hermeneutică a sinelui, din nou, după o precizare anterioară – în punctul în care am adus în discuție modul ricœurian de a filosofa – solicită în multe rânduri întoarcerea la unele scrieri ale „primului” Ricœur. Și este deci cazul să menționăm din nou faptul că logica studiului de față urmărește și o oarecare rațiune didactică în prezentarea ideilor.

A DOUA PARTE.
Hermeneutica sinelui: alteritate & sens

Notă orientativă la a doua parte

Ce încercăm de-a lungul acestei a doua părți a studiului nostru? Sub titlul *Hermeneutica sinelui: alteritate & sens* explorăm unele problematice centrale gândirii ricœurului, și am fi putut foarte bine să adăugăm în titlu că este vorba despre o filosofie a alterității. Așadar, de-a lungul următoarelor patru capitole scoatem la lumină ideile lui Ricœur cu privire la hermeneutica sinelui și trasăm portretul filosofiei amintite.

Mai întâi, ne apropiem de ceea ce ar putea însemna „hermeneutică a sinelui”, conturând liniile ricœurului de gândire. Prielnică acestor ipoteze este discuția despre criza și problematica *cogito*-lui, care pare să traverseze opera filosofului francez și să își găsească în scrierile târzii justificarea. Ne vom întreba, bunăoară, ce fel de *cogito* este acela sugerat de Ricœur sau, dacă nu este explicit sugerat de acesta, care sunt opiniile unor interpreți importanți? Pentru că hermeneutica sinelui pe care o constituie filosoful francez în *Sinele ca un altul* și deci filosofia alterității – pentru că sinele este întotdeauna însoțit de altul –, vom sugera noi în această parte a studiului, în bună măsură, în „relaxarea” *cogito*-ului își are temeiul.

Apoi, efortul de a delimita o nouă filosofie a *cogito*-ului conduce la problematica unor căi de acces la sine. Vom discuta care sunt aceste căi de acces la sine, în opinia lui Ricœur, fapt pentru care conceptul de identitate o să fie tematizat. Și nu oricum, ci ca identitate narativă, un fel de identitate prin care filosoful francez caută să ascrie sinelui temporalitate, adică permanență în timp. Ce ne face să spunem, iată, în această fotografie din urmă cu x ani sunt eu? Prin urmare, identitatea narativă în gândirea lui Ricœur apare ca dialectica dintre identitatea-*idem* și identitatea-*ipse*, iar o formă de permanență în timp este caracterul. Totuși, lucrurile nu vor fi atât de simple pe cât par; odată cu problematica permanenței în timp, hermeneutica sinelui este constituită, în continuarea analizelor cu privire la omul capabil sau înzestrat, ca o hermeneutică a conștiinței istorice. Astfel, întrebarea va fi: care este rolul funcției narative în constituirea sinelui (narativ)?

Gândind întru totul ricœurian, facem apoi un ocol prin filosofia analitică în vederea discuției cu privire la alteritate; mai simplu spus,

cercetăm pe scurt argumentul prin analogie, prilejuind astfel unele comentarii ale filosofului francez pe marginea „constituirii” alterității. Ceea ce, de altfel, va conduce la o discuție despre „formele” de alteritate identificate în *Sinele ca un altul*, anume corpul, celălalt și conștiința, încercând astfel să clarificăm „pasivitatea” constitutivă a acestora.

Sub influența gândirii lui Emmanuel Lévinas, vulnerabilitatea alterității este discutată de Paul Ricœur făcând trecerea către zona etică a discursului. Așadar, vom cerceta în finalul studiului „manifestarea” raportului sinelui cu alteritatea din această perspectivă etică, având în vedere ideea ricœuriană de a trăi „cu și pentru celălalt”. Întrebarea noastră în acest punct al discuției va fi dacă nu cumva este în joc problematica sensului vieții. Exprimă concret filosoful francez această chestiune? Rămâne de văzut.

Capitolul al IV-lea.

Pentru o hermeneutică a sinelui

În capitolul de față ne vom opri asupra hermeneuticii sinelui, pe care filosoful francez o constituie în *Sinele ca un altul*. Pornim, aşadar, de la ipoteza că această hermeneutică a sinelui, în filosofia lui Paul Ricœur, include celelalte perspective ale hermeneuticii, configurate de aceasta înaintea scrierii indicate. De aceea, argumentăm în primul subcapitol faptul că hermeneutica ricœuriană a sinelui poate fi în bună măsură considerată o re-actualizare a gândirii acestuia. Apoi, al doilea subcapitol este dedicat chestiunii *cogito*-ului „hermeneutic” – şi vom aduce argumente pentru a susţine faptul că această problematică este centrală hermeneuticii sinelui; şi, de altfel, filosofiei reflexive ricœuriene. Numai că demersurile lui Ricœur sunt deopotrivă analitice (adică țin de ceea ce ne-am obișnuit să numim filosofie analitică) şi hermeneutico-fenomenologice (adică țin de ceea ce ne-am obișnuit să numim filosofie continentală). Vom încerca, prin urmare, să demonstrăm că hermeneutica sinelui se găseşte la egală distanţă de specificul acestor două moduri de a filosofa. Simplu spus: un studiu asupra sinelui, în opinia lui Paul Ricœur, poate fi demarat tocmai de la răspântia acestor moduri de a filosofa.

IV.1. Proiectul unei hermeneutici a sinelui ca re-actualizare a gândirii ricœuriene

În bună măsură, sub semnul hermeneuticii sinelui pot fi reunite, în liniile filosofiei ricœuriene, nu numai studiile din *Sinele ca un altul*, ci şi studii mai vechi ale acestuia. Să amintim faptul că în multe locuri – de pildă, în studiul dedicat psihanalizei freudiene – filosoful francez se întreabă care ar fi contribuţia acesteia la cunoaşterea sinelui ori a cunoaşterii de sine. Prin urmare, vom încerca să argumentăm în acest subcapitol – şi va rămâne să continuăm (şi) în următoarele – faptul că „hermeneutica sinelui” constă în re-actualizarea gândirii filosofului francez, tocmai prin prisma acelor întrebări pe care le regăsim în textele acestuia: „cum poate contribui cutare

studiu de psihanaliză ori de teorie narativă, ori de fenomenologie etc. la cunoașterea de sine?”, de exemplu.

„Ocolul” ca metodă pentru a ajunge la sine

Studiile reunite în *Sinele ca un altul* sunt guvernate de principiul conform căruia *sinele* poate fi aflat la final, la finalul unui ocol prin diverse „domenii culturale”, să le spunem, sau domenii ale reflecției filosofice. Și, important de precizat, mai persistă și ideea „acțiunii”; mai simplu spus, a înțelege *sinele* necesită un efort, însă de unde „pornește” această înțelegere a sinelui? Paul Marinescu remarcă următorul aspect: „nu doar că înțelegerea sinelui începe în mijlocul unei situații de comunicare despre lume, ci mai mult, definitorie pentru identitatea cu sine nu mai este interioritatea ca tezaur al unui adevăr ultim, ci capacitatea de a acționa”²⁹⁶; și această idee, în filosofia ricœuriană, este în relație cu omul capabil de suferință, cu omul care acționează și suferă, cu precizarea că „suferă”, cel mai adesea, acțiunea / acțiunile celorlalți *asupra*, dar și consecințele propriilor acțiuni.

Deci pentru Paul Ricœur hermeneutica sinelui n-are de-a face cu pretenția de a fundamenta sinele ca ultim sau prim (depinde de perspectiva de a vedea lucrurile) principiu metafizic. De altfel, și vom vorbi mai jos despre acest lucru, disputa lui Ricœur cu filosofii *cogito*-ului (Descartes, Nietzsche, Kant etc.) – chiar dacă, poate, acesta le critică nejustificat – are în vedere hotărârea lui de a situa sinele „în afara meditațiilor metafizice și a pretențiilor care «întronează» și, cu un gest de aceeași natură și radicalitate, «detronează» subiectul”²⁹⁷.

Să insistăm mai departe asupra intențiilor care subîntind travaliul filosofic din *Sinele ca un altul*, pe care Paul Ricœur le amintește în *Prefața* acestei lucrări și care are drept miză formularea *problemei ipseității*. Așadar, prima intenție (1) a lucrării „este de a sublinia primatul medierii reflexive asupra poziționării imediate a subiectului, așa cum este exprimată la prima persoană, la singular: «eu gândesc», «eu sunt»”²⁹⁸; a doua intenție (2) „este de a deosebi două semnificații majore ale identității [...], în funcție de ce

²⁹⁶ Paul Marinescu, *Cuvânt înainte*, în Paul Ricœur, *Sinele ca un altul*, traducere din limba franceză de A.-D. Marinescu și P. Marinescu, București, Spandugino, 2016, pp. 5-11, p. 9.

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 9.

²⁹⁸ Paul Ricœur, *Sinele ca un altul*, traducere din limba franceză de A.-D. Marinescu și P. Marinescu, București, Spandugino, 2016, p. 17.

înțelegem prin «identic»: sau echivalentul lui *idem* sau al lui *ipse* latin”²⁹⁹; pentru ca cea de-a treia intenție (3), care porcede din (2), să fie aceea de a arăta că „ipseitatea sinelui implică alteritatea într-un grad atât de profund, încât una trece mai degrabă în cealaltă, cum s-ar spune în terminologia hegeliană”³⁰⁰; și în continuarea acestora scrie Ricœur: „[u]rmărim să îi acordăm termenului «ca» o semnificație forte, dar care să nu fie doar cea a unei comparații – sinele asemănător cu altul – ci și cea a unei implicații: sinele în calitate de... altul”³⁰¹. Este deci clar faptul că „ocolul” trebuie înțeles ca „metodă” de a ajunge la sine numai pornind de la aceste trei intenții, în primă instanță.

Apoi, întrucât cele trei intenții ale filosofului sunt concretizate în susținerea unor teze, „ocolul ca metodă” apare în justificarea acestora. Să trimitem numaidecât la faptul că prima intenție, justificarea faptului că sinele nu se „câștigă” imediat, survolează filosofia analitică, filosofia limbajului tot printr-un „ocol”: „[r]ecursul la analiză, în sensul dat acestui termen de filosofia analitică, este prețul care trebuie plătit pentru o hermeneutică ce este caracterizată de statutul indirect al poziționării sinelui. Prin această primă caracteristică, hermeneutica apare ca o filosofie a deturului: ocolul prin filosofia analitică mi s-a părut pur și simplu cel mai bogat în promisiuni și rezultate”³⁰². De asemenea, în ultimul studiu al lucrării menționate, gânditorul francez amintește din nou despre o „cale ocolitoare”, de această dată în încercarea de a-l apropria pe Aristotel lui Heidegger, când vine vorba interpretarea ontologică a hermeneuticii sinelui (ce este constituită în *Sinele ca un altul*).

Amintind aceste lucruri, survine întrebarea: este totuși ocolul o metodă de a filosofa? Sau, altfel spus, în ce măsură poate fi o metodă? Deși am vorbit în prima parte despre modul ricœurian de a filosofa, ni se pare important acest *intermezzo*, întrucât în *Sinele ca un altul* nu există numai o singură metodă, ci acele dialectici specifice (*ipse-idem*, identitate-alteritate, sine-altul decât sine), dialogul pornit din interiorul și nu din afara situațiilor de comunicare – un barbarism, desigur, dar un mod de a descrie fidel travaliul filosofic –, toate acestea sunt ocoluri. Or, poate părea mai puțin la îndemână strategia lui Ricœur de a aborda sinele; ideea că alteritatea sinelui constă în primul rând în sinele *ca un altul*, și abia apoi ca alteritate a celui alt,

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 19.

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 20.

³⁰¹ *Ibidem*, p. 20.

³⁰² *Ibidem*, p. 36.

ne pune de multe ori în dificultatea înțelegerii a ceea ce ar putea „fi” sinele prin alteritatea lui proprie.

Însă, din câte putem constata, Ricœur propune „ocolul” ca metodă de a ajunge la sine în sensul următor: renunțând la ideea că sinele este, să-i spunem, *ceva* dat prin definiție, însă nici unul de-a dreptul multiplu³⁰³ și nici periodic, cum au susținut unii³⁰⁴, poate nici metafora foilor de ceapă³⁰⁵ să nu-l caracterizeze întru totul, ci este vorba de un sine care se poate *defini* prin ocolul prin propria alteritate, și acest lucru e posibil printr-un alt ocol; acela prin interpretarea miturilor, interpretarea simbolurilor, interpretarea scripturilor etc.

Prin urmare, demersul ricœurian este acela de a aborda sinele *prin* alteritate, fără a sesiza uneori distincția dintre sine și alteritate. Paul Marinescu observă că acest demers este original și reiese „din distanțarea față de o întreagă tradiție filosofică a meditației, a reflecției întoarse asupra sinelui, dominantă de la Augustin până la Edmund Husserl”³⁰⁶. Totuși, dacă avem în vedere interpretarea lui Jean-Luc Marion la *Confesiunile* lui Augustin, în încercarea de a reconstitui modul în care procedează cel din urmă, cel dintâi notează următoarele: „[...] problema de a accede la sine nu constă niciodată în dovedi existența mea, ci în a testa identitatea mea [...]”³⁰⁷ – iar la Ricœur credem că e vorba nu de a testa, ci de a atesta –; și câteva rânduri mai jos, Marion constată că „*Ego*-ul nu este așadar el însuși prin el însuși. Nici prin aprehensiunea de sine în conștiința de sine (Descartes, cel puțin potrivit interpretării sale comune), nici printr-un performativ (Descartes într-o lectură mai puțin comună) [...]. *Ego*-ul nu accede nici măcar la sine însuși *pentru* un altul (Levinas), nici *ca* un altul (Ricœur) – mai degrabă, el nu devine el însuși decât *printr-un altul*”³⁰⁸.

Desigur, poate că Marion are dreptate privitor la *sinele augustinian*, însă nu cumva în opera lui Ricœur sinele este „determinat” *ca* un altul într-un mod (mai) general? În plus, să reamintim faptul că pentru Ricœur sinele

³⁰³ Bunăoară, așa cum au constatat unii interpreți că ar fi vorba în lucrările lui Nietzsche, printre care și Ricœur, însă vom reveni asupra acestei chestiuni.

³⁰⁴ Galen Strawson, „Against Narrativity”, în *Ratio*, Vol. XVII, Nr. 4, 2004, pp. 428-452.

³⁰⁵ Valeriu Gherghel, *Porunca lui rabbi Akiba: ceremonia lecturii de la sfântul Augustin la Samuel Pepys*, Ediția a II-a revăzută și adăugită cu cinci eseuri noi, Iași, Polirom, 2019, p. 11.

³⁰⁶ Paul Marinescu, *Op. cit.*, p. 7.

³⁰⁷ Jean-Luc Marion, *În locul sinelui: abordarea sfântului Augustin*, traducere din limba franceză de Marius Boldor, Oradea, Ratio et Revelatio, 2020, p. 456.

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 460.

nu este ego-ul / eul. Din câteva ne dăm seama, în gândirea ricœuriană nu își găsește locul întrebarea „ce este sinele?”, pentru că, din nou, o astfel de întrebare cere un răspuns, o definiție prin gen proxim și diferență specifică; tot ce am putea spune este că pentru a determina sinele, pentru a ajunge la sine este necesar ocolul. Chestiunea va deveni clară de-a lungul acestei părți a studiului nostru.

Re-actualizarea gândirii ricœuriene cu privire la sine

Hermeneutica sinelui constituită în scrierile târzii ale lui Paul Ricœur, așadar, poate fi privită ca o re-actualizare a gândirii filosofului. Aceasta este (ipo-)teza de lucru asupra căreia insistăm în această secțiune. În plus, ținând seama de cele arătate în prima parte a acestei studii, anume unitatea gândirii ricœuriene și parcursul arborescent al acesteia, ne întrebăm în ce măsură la nivelul hermeneuticii sinelui sunt aduse laolaltă ideile „primului Ricœur”.

După cum am remarcat deja în preambulul acestui capitol, de-a lungul scrierilor gânditorului francez întâlnim adesea ceea ce putem numi „întrebarea privitoare la sine”; cu alte cuvinte, acesta se întreabă în multe locuri care e contribuția unui studiu la înțelegerea sinelui sau la înțelegerea de sine. Și, mai mult, interpretările lui Ricœur au în vedere tocmai contribuțiile la înțelegerea sinelui. Pe de altă parte, chestiunea *cogito*-lui apare ca o obsesie a filosofului, fiind oarecum „stabilită” în Prefața de la *Sinele ca un altul*. În sfârșit, să amintim că atunci când Ricœur vorbește despre „filosofia reflexivă” are în vedere tocmai constituirea sinelui. Să oferim, foarte pe scurt, câteva exemple.

(1) Revenim la acel fragment din eseul despre Freud unde filosoful francez notează că psihanaliza (ca interpretare a culturii) este „o problemă de filosofie reflexivă: ce nouă înțelegere de sine decurge din această interpretare și care sine ajunge să se înțeleagă astfel?”³⁰⁹. Și tot în acest eseu: „[r]einterpretarea reflexivă a freudismului nu ar putea lăsa intactă ideea pe care ne-o facem despre reflecție; înțelegerea freudismului s-a schimbat, dar s-a schimbat și înțelegerea de noi înșine”³¹⁰.

(2) În *Conflictul interpretărilor* apare în primul capitol acel fragment „celebru” asupra căruia am mai insistat; iată-l: „[s]ubiectul ce se

³⁰⁹ Paul Ricœur, *Eseu despre interpretare: eseu asupra lui Freud*, traducere din limba franceză de M. Popescu și V. Protopopescu, București, Editura Trei, 1998, p. 6.

³¹⁰ *Ibidem*, p. 447.

interpretează pe sine interpretând semne nu mai e însă un *cogito*, ci un existent ce descoperă, prin exegeza propriei sale vieți, că e așezat în ființă, înainte de a se întemeia și de a se poseda pe sine”³¹¹.

(3) Să ne oprim acum la un fragment din *De la text la acțiune*, unde este amintită problematica funcției narative: „[a]m spus că ficțiunea narativă «imită» acțiunea omenească prin aceea că ea contribuie la remodelarea structurilor și dimensiunilor sale conform configurației imaginare a intrigii. [...] Tocmai această lume a textului intervine în lumea acțiunii pentru a o configura din nou sau, dacă îndrăznim să spunem așa, pentru a o transfigura”³¹².

Exemplele pot continua, dar să spunem precis, când vorbim de hermeneutica sinelui constituită de Ricœur nu ne referim numai la conținutul scrierii *Sinele ca un altul*; observăm cu ușurință că în discursul filosofului francez ceea ce stă sub semnul problematicii ipseității (deci a sinelui și a alterității) a fost gândit treptat, reactualizând ideile, regândindu-le etc. Bunăoară, în (1) este prezentă acea idee a înțelegerii de sine, a cunoașterii sinelui printr-un ocol; în (2) e atinsă chestiunea *cogito*-ului, care este reluată în *Prefața de la Sinele ca un altul* (dar și în alte locuri); în (3) funcția narativă „leagă” realul de imaginar, reconfigurează viața și sinele, de unde locul sinelui narativ în hermeneutica sinelui etc.

IV.2. Criza și problematica *cogito*-ului

Subcapitolul de față este dedicat problematicii *cogito*-ului. Ne interesează aici, mai întâi, critica adusă de Paul Ricœur *cogito*-ului cartezian și ne vom întreba în ce măsură este justificată această critică, pentru ca apoi să ne oprim atenția asupra câtorva obiecții pe care gânditorul francez le aduce, spune el, unei întregi tradiții a ceea ce am putea numi *cogito* „fragmentat”.

În sfârșit, vom încerca să caracterizăm, în finalul subcapitolului, ceea ce Jean Greisch numește *cogito* narativ sau *cogito* hermeneutic, adică acest din

³¹¹ Idem, *Conflictul interpretărilor: eseuri de hermeneutică I*, traducere și postfață de Horia Lazăr, Cluj-Napoca, Echinoc, 1999, p. 14-15.

³¹² Idem, *De la text la acțiune: eseuri de hermeneutică II*, traducere și postfață de Ion Pop, Cluj-Napoca, Echinoc, 1999, p. 23.

urmă *cogito* ar fi cel pe care, deși e mult spus, este constituită hermeneutica sinelui în scrierile ricœurului.

Cogito-ul cartezian

Am arătat în prima parte a acestui studiu că filosoful francez se identifică și asumă cele două tradiții de gândire, adică cea hermeneutică și cea fenomenologică, dintr-o perspectivă cu atât mai mult „reflexivă, întrucât acestea iau distanță tot mai mult de pretenția transparenței absolute a sinelui”³¹³ și am anticipat că „în miezul filosofiei lui Ricœur se află ideea conform căreia sinele trebuie să se câștige doar «la sfârșit», în urma unui efort care trece prin medierea semnelor, a simbolurilor și în special a textelor, iar acest câștig este posibil doar dacă sinele este supus unei critici radicale, după modelul hermeneuticii suspiciunii și al criticii ideologiilor”³¹⁴. Mai mult, în *Conflictul interpretărilor*, după cum aminteam în secțiunea de mai sus, Ricœur este de părere că sinele care se interpretează pe sine interpretând semne nu mai este un *cogito*, ci mai curând un existent ce descoperă, prin interpretarea propriei sale vieți, că mai înainte de a se întemeia și poseda pe sine a fost așezat în ființă.³¹⁵ Iar prin interpretare trebuie să înțelegem aici, după cum am indicat deja, „strădania unei gândiri ce încearcă să descifreze sensul ascuns în sensul aparent și să desfășoare nivelurile de semnificație implicate în semnificația literală”³¹⁶. Adică este vorba de acea „hermeneutică” a începuturilor gândirii filosofului francez. Pe de altă parte, reflecția este pentru acesta o etapă intermediară între înțelegerea semnelor, adică înțelegerea limbajului, și înțelegerea eului de către el însuși; prin urmare, astfel gândind, acest lucru conduce la ideea că orice (încercare de) hermeneutică este o înțelegere a eului de către el însuși, printr-un lung ocol: înțelegerea *celuilalt*.³¹⁷

Hermeneutică a deturului prin „analiză”, hermeneutica prin care sinele ajunge la sine pe calea lungă a interpretării semnelor, miturilor etc.

³¹³ George Bondor, „Problema explicitării. De la Husserl și Heidegger la Ricœur”, în George Bondor, Cristian Nae (coord.), *Imagine și text*, Editura Universității „Al.I. Cuza”, Iași, 2012, pp. 42-52, p. 43.

³¹⁴ *Ibidem*, p. 43.

³¹⁵ Paul Ricœur, *Conflictul interpretărilor: eseuri de hermeneutică I*, traducere și postfață de Horia Lazăr, Cluj-Napoca, Echinoc, 1999, pp. 14-15.

³¹⁶ *Ibidem*, p. 16.

³¹⁷ *Ibidem*, p. 20.

este opusă, consideră Paul Ricœur, unor hermeneutici „directe”, fiind în măsură, de pildă, de a oferi un răspuns sau răspunsuri la întrebarea: „de ce sinele, care dă direcția interpretării, nu poate fi recuperat decât ca rezultat al acesteia?”³¹⁸. Răspunsul este simplu. Mai întâi, scrie filosoful francez, *cogito*-ul cartezian, care își definește singur statutul prin marea încercare a îndoielii, este pe cât de invincibil, pe atât de inutil; de unde ar rezulta numaidecât faptul că filosofia reflexivă (ar /) va trebui să fie opusul oricărei filosofii a conștiinței.³¹⁹ Ne găsim în fața unor lucruri nu tocmai la îndemână. Să insistăm numaidecât asupra câtorva obiecții ale filosofului francez.

Așadar, pornind de la cele de mai sus, Ricœur ajunge în *Sinele ca un altul* să facă o critică la adresa *cogito*-ului cartezian. Și ne vom grăbi să spunem că în multe puncte această critică ni se pare cel puțin naivă, însă trebuie recunoscut faptul că hermeneutica sinelui este constituită tocmai pe această critică, adică opiniile gânditorului francez cu privire la *cogito* sunt cele care „justifică” această hermeneutică.

De altfel, din punctul lui de vedere, filosofii subiectului au drept trăsătură comună faptul că subiectul este exprimat la prima persoană, cum ar fi *ego cogito*. La aceasta se adaugă și ipoteza conform căreia *eul* este definit precum *eul* empiric sau cel transcendentă – ce înseamnă lucrul acesta? Este în joc „poziția” *cogito*-lui; fie acesta se găsește pe o poziție absolută, fără vreo referire la un altul al său, fie se găsește pe o poziție relativă, de unde rezultă că în acest al doilea caz „egologia” cere în permanență complementul intersubiectivității.³²⁰ Deci problematica sinelui, liniile gândirii ricœurului, este evidențiată de această tensiune din jurul *cogito*-ului, fapt pentru care, în economia studiului de față, este necesar să discutăm în continuare modul în care conduce meditația despre *cogito* Ricœur; intervenind cu unele observații acolo unde vom considera oportun.

Prin urmare, filosofia *cogito*-ului pe care Descartes a propus-o ne interesează, mai departe în acest studiu, numai în raportul acesteia cu filosofia reflexivă propusă de Paul Ricœur și vom discuta în secțiunea de față numai elementele care joacă rolul de temei pentru dezvoltările ulterioare din *Sinele ca un altul*. Astfel, multe interpretări și discuții pe marginea operei carteziane pot fi puse în plan secund, cât timp nu corespund necesităților

³¹⁸ *Ibidem*, p. 20.

³¹⁹ *Ibidem*, p. 21.

³²⁰ *Idem*, *Sinele ca un altul*, traducere din limba franceză de A.-D. Marinescu și P. Marinescu, București, Spandugino, 2016, p. 17.

noastre. Astfel, în *Prefața* de la *Sinele ca un altul*, critica *cogito*-ului este punctul de plecare al întregului efort de filosofare.

Ca atare, încercăm să arătăm mai departe cum dificultatea acestui început constă în încercarea de a lămuri că filosofia reflexivă, care porcede din forța *cogito*-ului de a se cunoaște pe sine imediat³²¹, așa cum se întâmplă, de exemplu, în filosofia carteziană ori în fenomenologia husserliană, ajunge să reclame necesitatea unui „ocol prin analiză” în gândirea ricœuriană. Numai în acest sens putem înțelege acel „ocol” metodic despre care am discutat în secțiunea precedentă. De asemenea, am remarcat mai sus că Ricœur îi reproșează lui Descartes, în *Conflictul interpretărilor*, pretenția de a face din *cogito* fundamentul întregii cunoașteri. Teza este reluată în *Sinele ca un altul*. În opinia lui Ricœur, *cogito*-ul, lipsit de pretenția suverană de fundament prim și absolut, devine o noțiune vidă, care este fără semnificație filosofică.³²²

Mai mult, ambiția fondatoare a *cogito*-ului, recunoscută în caracterul hiperbolic al îndoielii, este, și aceasta, punctul de plecare al meditației susținute de Descartes. În fine, după cum putem citi în *Meditații*, „părintele” filosofiei reflexive (după cum îl numește Ricœur) a definit drept „metafizică” ipoteza unei înșelătorii totale, care ar fi diferită de orice altă înșelătorie ce ar ține de natura științelor, precum matematica și fizica, și care este așadar diferită de îndoiala survenită într-un cadru specific de certitudine. Pentru a amplifica această supoziție, Descartes formulează „ipoteza neașteptată a unui mare înșelător sau geniu rău, imagine răsturnată a unui Dumnezeu adevărat, redus el însuși la statutul de simplă opinie”³²³, spune Ricœur. Ba mai mult, acesta este punctul în care, observă gânditorul francez, „cineva” cu sensul de „altcineva” conduce procesul îndoielii – însă numai în condițiile în care am accepta faptul că, pentru Descartes, *cogito*-ul poate apărea din această îndoială. Să mai insistăm asupra acestor teze și să cercetăm cu mai multă atenție *Meditațiile metafizice*.

În prima *Meditație*, Descartes consideră că ar fi suficient ca o dată în viață să încerce să scape de toate opiniile ori presuposițiile, cu privire la știință sau filosofie, sau la viață în general, pentru a putea să creeze un

³²¹ Ar fi de precizat faptul că prin „imediat”, de cele mai multe ori, gânditorul francez are în vedere, cel puțin din câte ne dăm noi seama, deopotrivă faptul că această cunoaștere a sinelui este „i-mediată” – adică fără a fi necesar ocolul prin interpretarea miturilor, a criticii ideologiilor etc. –, dar și „imediată”, judecând după un principiu temporal.

³²² *Ibidem*, p. 21.

³²³ *Ibidem*, p. 22.

fundament pentru științe, ceva care să dureze și să fie indubitabil; iată gândurile acestuia: „[...] astfel că, o dată în viața mea, va trebui să mă angajez cu toată seriozitatea să mă descotorosesc de toate opiniile pe care le-am acceptat până atunci să-mi ocupe încrederea, și, dacă vreau să stabilesc ceva ferm și definitiv în științe, să încep totul din nou, de la fundamente”³²⁴; la care adaugă, tot în prima *Meditație*, „[...] îmi voi da osteneala în mod serios și cu deplină libertate să distrug îndeobște toate opiniile mele vechi”³²⁵. Dorința aceasta de a se îndoi este atribuită de Descartes „geniului rău”, pentru că presupune că nu există un Dumnezeu adevărat care să fie izvorul absolut al adevărului și astfel geniul acesta viclean se îndeletnicește, cu toată iscusința, să-l înșele³²⁶, să-l facă să se îndoiască și de fapte evidente, precum adunarea lui doi cu trei sau de numărul laturilor unui pătrat³²⁷, de pildă.

Judecând aceste rânduri, Ricœur constată că în filosofia carteziană îndoiala ar fi condusă de geniul rău. Însă acest geniu rău este, pentru cel din urmă, o ficțiune pe care subiectul îndoielii a „construit-o”³²⁸. În plus, *eul* lui Descartes, adică subiectul care se reflectă în *cogito* și conduce îndoiala, după cum crede acesta, este pe cât de hiperbolic și metafizic, pe cât este și îndoiala față de conținuturile sale; ceea ce din perspectiva filosofiei reflexive ricœuriene nu este decât un *eu* fals. Acest *eu* este un „nimeni”, o noțiune vidă, care atestă indecizia lui Descartes: ba *eul* conduce îndoiala, ba geniul rău. De altfel, Ricœur scrie într-o notă că *cine*-le îndoielii carteziene nu duce lipsa unui *celălalt*³²⁹, fiindcă dacă ar lipsi acest celălalt, atunci *cine*-le nu ar mai fi desprins din ancorarea *cogito*-ului. Din contră, acest *cine* apare din condițiile de interlocuțiune ale dialogului, fără să fie vorba de un monolog care să-l întrerupă, caz în care *eul* s-ar retrage pentru a se îndoi.

Paul Ricœur sugerează că îndoiala (carteziană) presupune intersubiectivitatea; mai ales dacă ținem seama că procesul îndoielii hiperbolice suferă câteva transformări. De pildă, întrebarea *cine?*, atunci când subiectul *cogito*-ului se îndoiește, este legată, evident, de întrebarea *cine se îndoiește?*, pentru a fi înzestrată apoi cu o nouă dimensiune, prin raportarea la întrebarea *cine gândește?*, pentru ca, în sfârșit, prin raportarea la

³²⁴ René Descartes, *Meditații metafizice*, traducere de Ion Papuc, București, Editura Crater, 1997, p. 27.

³²⁵ *Ibidem*, p. 27.

³²⁶ *Ibidem*, p. 33.

³²⁷ *Ibidem*, p. 27.

³²⁸ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 22.

³²⁹ *Ibidem*, p. 23.

întrebarea *cine există?* procesul să se încheie.³³⁰ Într-adevăr, Descartes gândește astfel: „[d]acă el mă înșeală, atunci nu există niciun strop de îndoială că eu exist; și înșele-mă el cât va vrea, nu va putea face niciodată ca eu să fiu nimic, atâta timp cât eu voi gândi că sunt un lucru oarecare”³³¹. Meditația nu se încheie însă în acest punct. Pentru a dezvolta certitudinea obținută, Descartes asociază întrebării *cine?* întrebarea *ce?*, spunând: „[...] nu cunosc încă cu destulă claritate ce sunt, eu cel care sunt sigur că sunt”³³². După care, acesta realizează că nu este decât ceva care gândește, cum ar fi un spirit, un intelect sau o rațiune, aceștia fiind termeni pe care îi cunoștea în prealabil.³³³ Deci concluzia lui era că este un lucru ce are certitudinea că există, numai că problema se deplasează acum către un alt ordin: ce fel de lucru este acesta care gândește?

Astfel, Ricœur sugerează că în acest punct al raționamentului cartezian, după cum am menționat deja, întrebarea *ce?* suferă o translație din planul existențial în planul predicativ. Ce este, așadar, *eul*, deci subiectul care filosofează, cât timp această nouă poziție privilegiată îl determină să piardă din vedere particularul sau concretul?³³⁴ Este, bunăoară, ceva de rangul gândirii? Răspunsul pare a fi afirmativ, consideră Paul Ricœur. Totuși, problematica turnură este sesizată (și) de Descartes, întrucât se întreabă: „[c]e este acest lucru care gândește?”³³⁵; și răspunde: „ceva care se îndoiește, care înțelege, care afirmă, care neagă, care vrea, care nu vrea, care își imaginează, și care simte”³³⁶. Și acest răspuns îi oferă lui Ricœur prilejul de a „contesta” întrucâtva cartezianismul, văzând în enumerarea acelor tipuri de „acțiuni” problematica identității subiectului.

Dar această identitate nu este una de tip narativ, despre care vom discuta mai încolo, ci este o identitate oarecum punctuală sau anistorică, o identitate a *eului* cugetător prins în diversitatea operațiunilor sale, de a se îndoii, de a înțelege, de a vrea etc.³³⁷ Este, după cum notează Ricœur, o identitate „a unui *același* care se sustrage alternativei permanenței și

³³⁰ *Ibidem*, p. 24.

³³¹ René Descartes, *Op. cit.*, p. 36.

³³² *Ibidem*, p. 37.

³³³ *Ibidem*, p. 39.

³³⁴ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 24.

³³⁵ René Descartes, *Op. cit.*, p. 40.

³³⁶ *Ibidem*, p. 40.

³³⁷ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 25.

schimbării în timp, pentru că *cogito*-ul este imediat”³³⁸. Prin urmare, filosofia reflexivă ricœuriană va căuta să propună un tip de identitate care să depășească această „punctualitate” a subiectului cartezian și, în același timp, caracterul anistoric al acestuia, pentru că identitatea *eului* din *Meditațiile metafizice* nu-i conferă acestuia, după cum gândește Ricœur, permanență în timp. De altfel, Descartes scrie că la cele citate deja nu ar mai fi nevoie să adauge nimic în plus, fiind evident faptul că *eul* este cel care se îndoiește ori înțelege.³³⁹

Totuși, se petrece un lucru ciudat în acest punct al argumentării lui Ricœur, în sensul că aceste afirmații sunt îndoielnice deopotrivă cu privire la anistoricitatea identității *cogito*-ului cartezian și cu privire la permanența în timp a acestei identități. Bunăoară, dacă *eu* sunt ceva pentru care „a imagina” este posibil, nu cumva este presupus aici faptul că același *eu* voi fi fiind imaginat? Această lacună a raționamentului lui Ricœur, din câte ne dăm seama, nu contestă cartezianismul. Din contră, acest ceva care gândește, care înțelege, care își imaginează etc., cum zice Descartes, ni se pare că este tocmai ceea ce caută Ricœur atunci când vorbește despre un invariabil al identității, care să-i ofere permanență în timp. Să fie, așadar, vorba, în cazul interpretării lui Paul Ricœur de o eroare? De o altă interpretare din acea junglă a interpretărilor la Descartes?³⁴⁰

În sfârșit, este limpede că, pentru Descartes, „eu exist gândind” este un adevăr prim, fără a fi precedat de un altul, după cum aflăm din *Meditații*. Numai că acest adevăr este în continuare problematic și Ricœur, la rândul-i, se întreabă dacă acesta rămâne un adevăr prim și în reflecția asupra îndoielii și dacă depășește cumva acea dimensiune subiectivă.³⁴¹ Este lămuritoare în acest sens o observație a lui Martial Gueroult. Dacă certitudinea *cogito*-ului este o știință sigură pentru intelectul *eului* din raționamentul cartezian, este pentru că, într-adevăr, acesta posedă certitudine numai în „interiorul” *cogito*-ului, ceea ce înseamnă că acest *eu* adus în discuție este închis în el însuși.³⁴² Prin urmare, pentru a răsturna întreaga meditație și pentru a depăși acest

³³⁸ *Ibidem*, p. 25.

³³⁹ René Descartes, *Op. cit.*, p. 41.

³⁴⁰ Ștefan Afloroaei, „Descartes and the «metaphysical dualism»: Excesses in interpreting a classic”, în *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, Vol. II, Nr. 1, 2010, pp. 105-138, p. 108. ³⁴¹ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 25.

³⁴² Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 25.

³⁴² Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier-Montaigne, 1953, p. 87.

„subiectivism” asociat *cogito*-ului, Descartes introduce în raționament ideea de Dumnezeu, după cum amintește Ricœur.

Și această eroare este comentată de Paul Ricœur astfel: „[d]acă *cogito*-ul ar fi în toate privințele un adevăr prim, doar *ordo cognoscendi* ar fi trebuit să conducă de la eu la Dumnezeu, apoi la esențele matematice, apoi la lucrurile sensibile și la corpuri. Dar răstoarnă demonstrația în favoarea altei ordini, cea a «adevărului lucrului», sau *ordo essendi*: ordinea sintetică potrivit căreia, Dumnezeu, simplu element de legătură în prima ordine, devine prima verigă”³⁴³. Așadar, din raționamentul cartezian este înlăturată, după spusele lui Ricœur, orice pretenție de atestare a *cogito*-ului ca adevăr prim. În plus, dacă *ordo essendi* ar putea fi derivată din *ordo cognoscendi*, atunci, pentru că după cea din urmă *cogito*-ul este prim, ar fi prim și după cea dintâi, dar acest lucru nu se întâmplă, pentru că în a treia *Meditație cogito*-ul rămâne subordonat ideii de Dumnezeu.³⁴⁴

Putem deci vorbi, împreună cu Ricœur, de un *cogito* care să fie descris de caracterul de a fi „imediat”, ținând cont de această răsturnare din raționamentul lui Descartes?

Oricum, pentru gândirea ricœuriană este limpede că ideea de eu, așa cum este aceasta conturată în *Meditațiile metafizice*, este „transformată de simplul fapt al recunoașterii acestui Altul care este cauza prezenței în mine a propriei sale reprezentări”³⁴⁵. Și modul în care Descartes depășește ideea geniului rău ar avea, astfel, urmări grave, într-o măsură ce depășește pretențiile *cogito*-ului. Dacă în primă instanță *cogito*-ul este un fundament, devine apoi doar o verigă a raționamentului condus de ideea de Dumnezeu. De aici a dedus Ricœur că este, numai decît, un adevăr neproductiv și lipsit de conținut.

Această șovăire asupra naturii eului și asupra proiecției subiectului în *cogito* a fost problema cu care posteritatea lui Descartes s-a confruntat. De exemplu, pentru curentul idealist, de la Kant la Husserl, scrie Ricœur, „singura interpretare coerentă a *cogito*-ului este cea potrivit căreia pretinsa certitudine a existenței lui Dumnezeu este marcată de aceeași amprentă de subiectivitate ca și certitudinea propriei mele existențe; garanția garanției pe care o constituie veracitatea divină nu reprezintă atunci decît o anexă a primei certitudini”³⁴⁶. De-a lungul acestei tradiții, *cogito*-ul se fondează pe el

³⁴³ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 25.

³⁴⁴ *Ibidem*, p. 26.

³⁴⁵ *Ibidem*, p. 27.

³⁴⁶ *Ibidem*, p. 29.

însuși. Motivul pentru care filosofia reflexivă ricœuriană se îndepărtează tot mai mult de cartezianism și evită, pe cât este posibil, căderea în idealismul subiectivist, este acela că „«eu gândesc» trebuie să fie lipsit de orice rezonanță psihologică, și cu atât mai mult de orice referință autobiografică”³⁴⁷. Dar, din nou, trebuie făcută observația că ni se pare că Ricœur greșește când îl critică pe Descartes; pare mai curând o critică la istoria interpretărilor cartezianismului și la criza *cogito*-lui de-a lungul acestora³⁴⁸ decât a cartezianismului.

În ciuda faptului că recunoaște meritele gândirii carteziene, hermeneutica sinelui constituită de Paul Ricœur este o încercare de depășire atât a problematicii *cogito*-ului din *Meditațiile metafizice* – cel mai mare neajuns al acestora fiind tocmai această idee de a fixa în *cogito* subiectul îndoielii, deși mai corect ar fi să spunem că a dorit să depășească interpretările aferente acestei idei –, precum și filosofii care, pornind de la *Meditațiile* lui Descartes, au considerat *cogito*-ul drept un fundament. Oricum, e limpede că nu trebuie să avem impresia că Paul Ricœur, respingând această abordare a *cogito*-ului, propune o alta opusă, cum ar fi, de exemplu, aceea de a „frânge” / „împrăștia” și respinge în totalitate *cogito*-ul, cum se întâmplă, conform opiniei acestuia, în scrierile lui Nietzsche. Despre această „nouă” versiune a problematicii *cogito*-ului discutăm, pe scurt, în secțiunea următoare.

Cogito-ul fragmentat

Analiza ricœuriană a *cogito*-lui, cel puțin în paginile din *Sinele ca un altul*, continuă cu unele precizări privitoare la ceea ce acesta spune că „ar putea fi titlul emblematic al unei tradiții”³⁴⁹, despre care nu am putea afirma că are aceeași consistență precum a *cogito*-lui cartezian, dar nici nu este de lăsat pe dinafara reflecției filosofice. Este necesar, așadar, după ce am parcurs critica *cogito*-ului cartezian și am văzut modul în care filosofia ricœuriană încearcă să justifice neajunsurile tradiției reflexive, să insistăm asupra celei de-a doua critici a *cogito*-lui, opusă celei dintâi, cel puțin după opiniile gânditorului francez.

³⁴⁷ *Ibidem*, p. 29.

³⁴⁸ *Idem*, „The Crisis of the «Cogito»”, în *Synthese*, Vol. 106, Nr. 1, 1996, pp. 57-66.

³⁴⁹ *Idem*, *Sinele ca un altul*, traducere din limba franceză de A.-D. Marinescu și P. Marinescu, București, Spandugino, 2016, p. 29.

Astfel, despre cea de-a doua tradiție, scrie Paul Ricœur, am putea spune că stă sub numele de „*cogito* fragmentat” (*brisé*) ori „anti-*cogito*”, adică este acea tradiție ce are în vedere pretenția de a destitui sau chiar de a contrazice originile filosofiei reflexive.³⁵⁰ O primă observație deja: chiar dacă, de exemplu, Nietzsche amintește despre *cogito*-lui lui Descartes, să fie oare justificate afirmațiile lui Ricœur? Să privim o clipă lucrurile de la o distanță hermeneutică considerabilă: Ricœur constituie a doua critică a *cogito*-ului nu oricum, ci din perspectiva propriei lui critici a *cogito*-lui (cartezian); și fără a comite un abuz hermeneutic, credem că putem afirma faptul că miza acestor critici pendulează în jurul interpretărilor ricœurului ale *cogito*-ului.

Deci pentru a lămurii de la început cum stau lucrurile, trebuie spus că filosoful cel mai de seamă ce poate fi invocat când vine vorba de tradiția *cogito*-ului fragmentat este, după Ricœur, Nietzsche.³⁵¹ În opera acestuia întâlnim câteva puncte în care nu doar *cogito*-ul este destituit, ci și întreaga tradiție reflexivă (de până la el, evident). Intenția lui Ricœur este de a ghida cititorul și de a-l atenționa, totodată, că o destituire a originilor filosofiei reflexive nu înseamnă numai decît îmbrățișarea unor idei contrare. Dar, din nou, în joc este încercarea lui Ricœur de a poziționa *cogito*-ul. Să cercetăm, în sfârșit, raționamentul ricœurian, prin care, cel puțin în intenții, încearcă să clarifice ipotezele privitoare la *cogito* ale filosofiei lui Nietzsche.

Ricœur scrie că într-o lucrare contemporană cu *Nașterea tragediei*, adică în *Despre adevăr și minciună în sens extramoral*, Nietzsche discută despre paradoxul unui limbaj figurativ. Pentru gânditorul german, un limbaj figurativ este înșelător și într-un astfel de cadru viața este înțeleasă, după cum observă Paul Ricœur, într-un sens referențial – sau cel puțin există această „impresie” –, și nu într-un sens figurat. De unde deduce gânditorul francez că, pentru Nietzsche, viața este sursa unei povești prin care, important de precizat, ea însăși este conservată.³⁵² Dar să vedem, într-adevăr, care sunt cuvintele lui Nietzsche; iată ce scrie acesta: „[a]stfel ar putea cineva să nască o fabulă și totuși cât de jalnic, cât de fantomatic și fugăr, cât de inutil și oarecare se înfățișează intelectul uman în sânul naturii n-ar fi

³⁵⁰ Ibidem, p. 29.

³⁵¹ Totuși, la un moment dat, Paul Ricœur notează că David Hume este un alt protagonist al acestei direcții de gândire. (Paul Ricœur, *Critique and conviction: conversations with François Azouvi and Marc de Launay*, translated by Kathleen Blamey, New York, Columbia University Press, 1998, p. 90.)

³⁵² Idem, *Sinele ca un altul*, traducere din limba franceză de A.-D. Marinescu și P. Marinescu, București, Spandugino, 2016, p. 30.

ilustrat în chip satisfăcător; s-au scurs veșnicii fără ca aceasta să fi fost; dacă s-ar sfârși iar cu el, nimic nu s-ar întâmpla. Căci pentru acel intelect nu există nicio misiune care să iasă din limitele vieții omenești”³⁵³. Și, de aceea, Ricœur înțelege că omul este de la început aruncat într-o iluzie de nedescifrat, iar teza lui Nietzsche – care se consideră singurul posesor al cheii pentru descifrarea acestei iluzii –, ar fi aceea de a considera că *iluzia* amintită funcționează ca *Verstellung*; termen care, în opinia gânditorului francez, poate fi înțeles ca „deplasare” – de altfel, în traducerea pe care o avem în limba română a lucrării mai sus citate, termenul apare tradus prin „disimulare”. Filosoful german face și următoarea precizare: „în măsura în care individul are de gând să se conserve față de ceilalți indivizi, el, într-o ordine firească a lucrurilor, n-ar face uz de intelectul său, de cele mai multe ori, decât pentru *disimulare*: întrucât însă omul vrea să existe în societate și în turmă, în același timp din necesitate și plictiseală, el are nevoie de un tratat de pace și aspiră ca măcar cel mai crâncen *bellum omnium contra omnes* să dispară din lumea lui”³⁵⁴.

Mai mult, „modelul” acestei *Verstellung* trebuie privit din perspectiva „mincinosului”, întrucât prin intermediul câtorva intervenții la nivelul limbajului, cum sunt inversiunile de nume și substituțiile voluntare, acesta („mincinosul”) „întrebuințează denumirile curente, cuvintele, să facă irealul să apară ca real; el spune, bunăoară, eu sunt bogat, în vreme ce pentru starea lui termenul potrivit ar fi, fără ocolișuri, «sărac»”³⁵⁵. Și plasându-ne într-o astfel de ipoteză, *deplasarea* sau *disimularea* semnificațiilor cuvintelor joacă rolul de reper și, astfel, este evident să survină întrebarea privitoare la adevăr. Nietzsche se întreabă: „ce este adevărul?” – și răspunde³⁵⁶, cu o oarecare franchețe față de acesta, „o armată de metafore, metonimii,

³⁵³ Friedrich Nietzsche, *Despre adevăr și minciună în sens extramoral*, în *Opere complete*, vol. 2, traducere de S. Dănilă, Timișoara, Editura Hestia, 1998, p. 557.

³⁵⁴ *Ibidem*, p. 558.

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 558.

³⁵⁶ Ni se pare că în acest punct al discuției putem trimite la comentariul lui Deleuze pe marginea acestei chestiuni. Bunăoară, acesta scrie că pentru Nietzsche adevărul, adică conceptul de adevăr, trebuie dramatizat; „[c]onceptul de adevăr califică o lume drept veridică. Chiar și în știință, adevărul fenomenelor alcătuiește o «lume» distinctă de aceea a fenomenelor. Or, o lume veridică presupune un om veridic, la care ea trimite ca la însuși centrul ei. – Cine este acest om veridic și ce vrea el? Prima ipoteză: el vrea să nu fie înșelat, să nu se lase înșelat. [...] Rămâne, deci, o altă ipoteză: *vreau adevărul înseamnă nu vreau să înșel* [...]” (Gilles Deleuze, *Nietzsche și filosofia*, traducere de Bogdan Ghiu, București, Editura Fundației Culturale Ideea Europeană, 2005, pp. 110-111.).

antropomorfisme în mișcare, pe scurt, o sumă de relații umane care, prin poezie și retorică, au fost exacerbate, transpuse, împopoțonate și, după o lungă întrebuintare, par definitive, canonice și obligatorii: adevărurile sunt iluzii de care am uitat ce sunt, niște metafore tocite și lipsite de forță concretă”³⁵⁷. Prin urmare, putem observa împreună cu Paul Ricœur că pentru Nietzsche este negată întreaga istorie „idealistică” a eului, apărută odată cu modernitatea, iar efortul celui din urmă este de a încerca o demontare a acestei istorii.³⁵⁸

Desigur, discursul despre adevăr și minciună al gânditorului german, consideră Paul Ricœur, ar trebui, de asemenea, să fie prins în paradoxul mincinosului, pentru că „a asumat până la capăt acest paradox, aspect scăpat din vedere de comentatorii care consideră apologia Vieții, a Voinței de putere, ca o revelație a unui nou imediat ce vine să înlocuiască, cu aceleași pretenții funcționale *cogito*-ul”³⁵⁹. Nietzsche, conchide Ricœur, critică ideea de eu. Dar, concret, care sunt obiecțiile lui Ricœur împotriva filosofiei nietzscheene? Pentru a răspunde la o astfel de întrebare trebuie să mai insistăm întrucâtva asupra gândirii filosofului german.

Am constatat mai sus că Nietzsche a supus criticii ideea de eu, așa cum este aceasta înțeleasă începând cu filosofia carteziană, adică „se îndoiește” – vom spune noi – de conceperea eului ca unitate logică.³⁶⁰ Dacă în filosofia lui Descartes, subiectul desprins din *cogito* era capabil de anumite acte, cum erau „a înțelege”, „a vrea” etc., după cum am observat în secțiunea precedentă, la Nietzsche se conturează un eu înșelător; toate aceste acte neputând să fie unificate decât într-un mod *aparent* în eu. De aceea și scrie acesta: „nu există nici «spirit», nici rațiune, nici gândire, nici conștiință, nici voință, nici «adevăr»: toate sunt ficțiuni inutilizabile”³⁶¹.

Pe de altă parte, în *Dincolo de bine și de rău*, gânditorul german ne îndeamnă „să ne eliberăm în sfârșit de ispita cuvintelor”³⁶² și să analizăm propoziția carteziană „eu gândesc”. După acesta, „certitudinea nemijlocită”,

³⁵⁷ Friedrich Nietzsche, *Op. cit.*, p. 560.

³⁵⁸ George Bondor, *Dansul măștilor: Nietzsche și filosofia interpretării*, București, Humanitas, 2008, pp. 287-288.

³⁵⁹ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 30.

³⁶⁰ George Bondor, *Op. cit.*, p. 288.

³⁶¹ Friedrich Nietzsche, *Voința de putere*, traducere de C. Baci, Oradea, Editura Aion, 1999, § 480, p. 316.

³⁶² Friedrich Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, traducere din germană de Francisc Grünberg, București, Humanitas, 1991, § 16, p. 23.

„cunoașterea absolută” sau „lucrul în sine” ale lui Kant sunt iluzorii și, ca atare, acel „eu gândesc” al lui Descartes nu are, la drept vorbind, nicio certitudine nemijlocită.³⁶³ Altfel spus, „cuvintele sunt cele care ne ispitesc să credem în subiect”³⁶⁴.

Ne întrebăm, așadar: ce rezultă de aici? Rezultă că eul, care ar trebui să fie cauza gândirii, așa cum se presupune a fi în filosofia reflexivă, este, din contră, efectul; desigur, gândind aceste lucruri în cadrul unui determinism obișnuit, simplificat. Ca atare, pentru Nietzsche, constrângerea gramaticii de a lega subiectul de predicat nu funcționează și într-un astfel de caz. Noi introducem eul în procesul gândirii cu un sens, și anume că acesta ar fi cauza gândirii³⁶⁵, dar, din contră, după Nietzsche, eul este mai degrabă efectul gândirii.

Ca atare, în opinia gânditorului german, eul este o simplă interpretare a procesului de gândire, dar fără să aibă vreo legătură cu acest proces.³⁶⁶ Iar cu privire la revolta împotriva imediateții eului – așa cum am văzut în secțiunea precedentă că apare la Descartes, urmând raționamentul ricœurian –, trebuie spus că, în opinia lui Ricœur, Nietzsche nu face decât să se îndoiască „mai bine” decât Descartes, prin crearea unui model de îndoială generalizată prin care „certitudinile nemijlocite” ale *cogito*-ului vor fi suspendate în reducția tropologică.³⁶⁷

În plus, anti-*cogito*-ul lui Nietzsche nu înseamnă, de fapt, răsturnarea *cogito*-ului cartezian, ci anularea întrebării la care cel din urmă răspundea ca un adevăr indubitabil și absolut. Dacă îndoiala carteziană era condusă mai curând de un *altul* decât de subiectul acesteia, îndoiala generalizată este condusă de Nietzsche însuși, spune Ricœur. Când Nietzsche scrie: „[e]u afirm caracterul fenomenal chiar al lumii *interioare*: tot ceea ce devine *conștient* a fost în prealabil prelucrat, simplificat, interpretat – procesul *real* al «percepției» interne, asocierea cauzală dintre gânduri, sentimente, dorințe, dintre subiect și obiect ne sunt complet ascunse – fiind, poate, o pură

³⁶³ *Ibidem*, p. 24.

³⁶⁴ George Bondor, *Dosare metafizice: Reconstrucție hermeneutică și istorie critică*, Iași, Editura Universității „A.I. Cuza”, 2013, p. 234.

³⁶⁵ George Bondor, *Dansul măștilor: Nietzsche și filosofia interpretării*, București, Humanitas, 2008, p. 291.

³⁶⁶ *Ibidem*, p. 291.

³⁶⁷ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 34.

imaginație”³⁶⁸; nu face decât să presupună că în această lume interioară aparentă sunt puse la lucru aceleași mecanisme ca în lumea obiectivă. În treacăt fie spus, să fie oare vorba de analogia lumii interioare cu lumea „obiectivă”?

Să revenim la observațiile lui Ricœur: în contextul schițat mai sus, pentru gânditorul francez, fenomenalitatea lumii interioare presupune, din principiu, o legătură cu lumea obiectivă, însă nu cu o lume obiectivă în sens kantian. Obiectivitatea lumii invocate de Ricœur constă în „aranjare, simplificare, schematizare, interpretare”³⁶⁹. Și aceste afirmații ricœururiene trebuie înțelese prin raportare la „revolta” lui Nietzsche la adresa pozitivismului, întrucât, spunea acesta, „[î]mpotriva pozitivismului ce rămâne la nivelul fenomenelor având lozinca «doar faptele există», aș replica: nu, tocmai faptele nu există, există doar interpretări”³⁷⁰; și adaugă imediat: „[n]u putem stabili nici un fapt «în sine»: poate pentru că este chiar o absurditate să vrei așa ceva”³⁷¹.

Paul Ricœur observă că mișcarea nietzscheană de a inversa, în dimensiunea gramaticală a eului, cauza cu efectul, înseamnă „a concepe un «substrat al subiectului», în care actele de gândire și-ar avea originea”³⁷², fapt din care urmează că relația dintre actor și acțiune este supusă tocmai tropului metonimiei pe care filosoful german îl contesta. Un astfel de argument, precum cel nietzschean, sugerează Ricœur, ar fi valid dacă am avea în vedere o cauzalitate inclusă, ca în argumentul cartezian, în certitudinea imediată a *cogito*-ului. Însă pentru gândirea ricœuriană un astfel de argument este invalid, *eul* interpretat ca „multiplicitate” nu poate avea drept fundament o anume certitudine imediată, precum se întâmplă în filosofia lui Descartes. Este justificată, așadar, observația filosofului francez, și anume că Nietzsche se îndoiește mai bine decât Descartes și „dovedește astfel că nimic nu rezistă ipotezei celei mai fantastice, cel puțin atât timp cât rămânem în interiorul problematicii definite prin căutarea unei certitudini care ar garanta în mod absolut împotriva îndoielii”³⁷³.

³⁶⁸ Friedrich Nietzsche, *Voința de putere*, traducere C. Baci, Editura Aion, Oradea, 1999, § 477, p. 312.

³⁶⁹ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 33.

³⁷⁰ Friedrich Nietzsche, *Op. cit.*, § 481, p. 317.

³⁷¹ *Ibidem*, § 481, p. 317.

³⁷² Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 34.

³⁷³ *Ibidem*, p. 35.

Prin aceste încercări aproape dramatice ale lui Paul Ricœur de a urmări criza și unele critici ale *cogito*-lui, după cum am amintit deja; încercări, de altfel, destul de timide și vulnerabile din multe puncte de vedere – atât în cazul cartezian, cât și în cazul nietzschean –; filosoful francez are în vedere formularea, din câte ne dăm seama, a unei axiome pe care este constituită hermeneutica sinelui. Pe scurt, *eul* filosofilor de tip reflexiv, în liniile gândirii ricœuriene, este prezentat ca un eu *atopos*.³⁷⁴ Rămâne de lămurit acum ce rezultă din aceste critici, ce înțelege Ricœur prin *cogito* – sau ce au înțeles unii interpreți (Jean Greisch) că a înțeles acesta prin *cogito*; de aceea, dedicăm următoarea secțiune câtorva mențiuni asupra a ceea ce am putea numi „*cogito hermeneutic*”.

Argumente pentru un „cogito hermeneutic”

După cum afirmă Paul Ricœur în dese rânduri, *cogito*-ul ar trebui să se găsească la egală distanță de *cogito*-ul cartezian și de *cogito*-ul fragmentat, însă deocamdată nu este clar ce înseamnă acest lucru. Prin urmare, ne putem întreba: ce statut capătă acesta în gândirea filosofului francez? În plus, „distanța” amintită ce reprezintă?

Noutatea „*cogito*-ului ricœurian”, să-l numim astfel pentru moment, dacă privim opera acestuia, avea să apară odată cu o nouă turnură a hermeneuticii – despre care am discutat mai sus –, conturată la sfârșitul tomului al treilea din *Timp și povestire*. În ultimul capitol al acestui tom, numit *Vers une herméneutique de la conscience historique*³⁷⁵, Ricœur prezintă direcțiile pe care le poate urma hermeneutica când ținem cont de contribuțiile pe care le poate avea în acest sens teoria narativă. Să ne amintim că de-a lungul hermeneuticii suspiciunii (și a distanțării) sinele încă se găsea ca un „*cogito* slab” și, după cum am precizat deja, idealul unei transparențe totale a acestuia trebuia depășit; apoi, hermeneutica inspirată de noțiunea de text propunea ca sinele să se înțeleagă plecând de la obiectivările sensurilor marilor texte ale umanității, deoarece prin acestea era configurată experiența radicală a temporalității.³⁷⁶

³⁷⁴ *Ibidem*, p. 35.

³⁷⁵ Paul Ricœur, *Temps et Récit III*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, p. 300.

³⁷⁶ Jean Grondin, *Hermeneutica*, traducere din limba franceză de A. Ciubotaru, Chișinău, Î.E.P. Știința, 2008, p. 65.

Așadar, schimbarea care intervine în *Timp și povestire*, pusă pe seama amplitudinii căpătate de hermeneutica textelor și a analizelor dedicate explicației și înțelegerii, îl determină pe Jean Grondin să afirme, referitor la ipotezele lui Ricœur, că „sinele nu poate da un sens experienței sale radicale și insurmontabile a timpului decât prin intermediul configurației narative”³⁷⁷. Cu alte cuvinte, sinele care se găsea ca un „*cogito* slab” își poate reconfigura propria lume.³⁷⁸ Jean Grondin mai observă că această hermeneutică narativă sau hermeneutica conștiinței istorice propusă de Ricœur în *Timp și povestire* „va sublinia, în mod curajos, două aspecte: caracterul tragic al condiției umane, care nu va ajunge nicicând la o comprehensiune totalizantă a ei înseși și, totodată, răspunsul omului la această aporie, partea de inițiativă care îi revine, oricare-ar fi, în calitatea lui de om înzestrat”³⁷⁹.

De asemenea, în *Vers une herméneutique de la conscience historique*, Ricœur se apropie tot mai mult de Gadamer, căruia îi recunoaște formula *ființa-afectată-de-trecut* (*être-affecté-par-le-passé*)³⁸⁰; revenind și asupra textului pe marginea polemicii dintre Gadamer și Habermas, spunând că încercarea de a opune hermeneutica criticii ideologiilor îi pare a fi regretabilă³⁸¹, pentru că oamenii sunt agenții istoriei numai în măsura în care sunt pacienții acesteia.³⁸² Mai mult, oamenii sunt întâi de toate moștenitori ai unei tradiții și abia apoi inovatori. Lumea noastră este o lume care se exprimă prin limbaj și, deci, printr-o identitate istorică; iar acestea două, limbajul și identitatea istorică, sunt moștenite de-a gata. Ca atare, distanțarea și libertatea privitoare la conținuturile transmise nu pot fi atitudini prime, întrucât prin tradiție noi ne găsim deja într-o ordine a sensului și, mai mult, spune Ricœur, a adevărului posibil.³⁸³

Urmează, așadar, că atât timp cât suntem moștenitorii tradiției, identitatea noastră istorică, pe care filosoful francez o va numi *identitate narativă*, „nu este niciodată stabilă și nici închisă”³⁸⁴. Această identitate pusă aici în discuție depinde întru totul de „răspunsul” pe care noi, fiecare în

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 65.

³⁷⁸ Dar oare nu același lucru se întâmplă și în opera carteziană? Nu cumva odată cu schimbarea de perspectivă pe care o identifică Ricœur, *cogito*-ul cartezian „își” configurează o nouă lume?

³⁷⁹ Jean Grondin, *Op. cit.*, p. 65.

³⁸⁰ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 314.

³⁸¹ *Ibidem*, p. 314.

³⁸² *Ibidem*, p. 313.

³⁸³ *Ibidem*, p. 324.

³⁸⁴ Jean Grondin, *Op. cit.*, p. 66.

parte, îl putem oferi. Astfel, omul înzestrat despre care am vorbit în prima parte a acestui studiu se găsește în situația de a putea să distingă și să răspundă acestei identități; ceea ce înseamnă că această capacitate din urmă va constitui ultima turnură a hermeneuticii lui Ricœur, la nivelul căreia întrebarea directoare a filosofiei reflexive „cine sunt eu?” va fi înlocuită de o întrebare deopotrivă etică și hermeneutică, „ce pot eu?”. Dimensiunea etică a răspunsului purcede din dimensiunea etică a omului înzestrat; fapt pentru care, în multe rânduri, interpreții operei ricœurului au vorbit despre o „mică etică”, pe care acesta ar fi constituit-o în *Sinele ca un altul* – mai exact în studiile al șaptelea, al optulea și al nouălea.

Am anticipat în această secțiune câteva dintre temele pe care le vom discuta mai departe, pentru că prin această „nouă” hermeneutică a conștiinței istorice, care a fost propusă de filosoful francez este lămurită întrucâtva și problematica *cogito*-ului. Acea egală distanță de *cogito*-ul cartezian și de *cogito*-ul fragmentat este evidențiată de capacitatea omului de a răspunde în fața istoriei și a tradiției. Astfel, *cogito*-ul ricœurian, odată cu aceste mișcări înspre istorie și povestire, devine, după formula lui Jean Greisch, un *cogito narativ* (*cogito narratif*)³⁸⁵; adică un *cogito* care, scrie cel din urmă filosof, ar fi aproape „invizibil” sau ar ieși la „suprafață” numai episodic. Totuși, într-o altă lucrare, Jean Greisch vorbește despre un „*cogito* hermeneutic”, care ar fi caracteristic moștenirii hermeneutice a operei lui Descartes³⁸⁶, dar poate formula „*cogito narativ*” ar fi mai specifică demersului ricœurian.

³⁸⁵ Jean Greisch, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Jérôme Millon, 2015, p. 201.

³⁸⁶ Idem, *Le cogito herméneutique: l'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2000.

Capitolul al V-lea.

Sinele & identitatea

În capitolul de față abordăm problematica identității. Ne întrebăm, așadar, încă din preambulul acesta, care este „locul” sinelui în teoria identității pe care o conturează în *Sinele ca un altul* gânditorul francez. Însă pentru a răspunde la o întrebare dificilă din mai multe puncte de vedere – și vom justifica acest lucru pe parcursul travaliului nostru filosofic – trebuie să explorăm treptat parcursul gândirii ricœuriene, care pornește de la ceea ce acesta consideră a fi cât mai „simplu”, anume „referința identificatoare”; este deci un prilej pentru a urmări, într-un mod concret, modul în care Ricœur își plasează discursul filosofic la răspântia dintre filosofia analitică și filosofia continentală. Apoi, vom avea în vedere, în sfârșit, teoria identității narative, care, așa cum am sugerat în capitolele anterioare, stă sub auspiciile hermeneuticii sinelui. Din câte se pare, pentru Paul Ricœur, identitatea are o contribuție importantă în constituirea sinelui – pe de-o parte, evident, în raportul (dialectic) *identitate-sine* și, pe de altă parte, în raportul (dialectic) *ipseitate-alteritate*; și vom încerca să clarificăm și să justificăm acest lucru în paginile de față.

V.1. Căi de acces la problematica sinelui

Am amintit adesea de parcursul prin filosofia analitică; iată, este acum timpul să ne ocupăm de primele studii din *Sinele ca un altul*, în care gânditorul francez abordează unele chestiuni legate de identitate. Prin urmare, în acest subcapitol, deturul mult amintit în subcapitolele precedente își găsește aici justificarea. De altfel, motivația lui Ricœur de a aborda problematica sinelui vine în urma credinței că ocolul prin filosofia analitică este cel mai bogat în promisiuni și rezultate, mai ales în momentul în care ne propunem să răspundem la întrebarea „cine?”; și această întrebare conduce la rândul ei la alte două întrebări: (1) „despre cine?” se vorbește când persoana este referențial desemnată ca ceva și (2) „cine?” vorbește desemnându-se pe sine. Vom încerca să argumentăm că cele două tradiții de

gândire, tradiția continentală și tradiția analitică, își găsesc oarecum, în gândirea ricœuriană, punctul de intersecție tocmai în încercările de a răspunde la întrebarea „cine?”. În definitiv, este vorba de unele căi de acces la problematica sinelui.

Instrumentarul analitic

În prima parte a acestui studiu spuneam că Paul Ricœur a survolat mai multe „domenii” filosofice. Totuși, acesta se găsește printre puținii filosofi care au mizat pe promisiunile unui discurs filosofic multivoc, care, să zicem, să fie orientat spre o problematică anume; în cazul de față, problematica sinelui. Desigur, interesul filosofului francez pentru filosofia analitică – în speță, filosofia limbajului – apare, după cum observă un comentator al acestuia, în a doua jumătate a anilor 1960.³⁸⁷

Pe de altă parte, există trimiteri sau discuții care ar ține de filosofia limbajului și în textele mai vechi; bunăoară, în *Istorie și adevăr*, putem citi un întreg studiu despre vorbire și praxis, numit chiar așa, „Vorbire și praxis”, la sfârșitul căruia există o secțiune despre vorbire și muncă. Spune Ricœur în acest text: „[l]egătura dintre vorbire și muncă în viața noastră atestă în modul cel mai manifest tensiunile existente între dinamica existenței personale și mișcarea dureroasă a civilizațiilor”³⁸⁸; și încă: „[...] munca desemnează întreaga condiție încarnată de om, pentru că nu există nimic pe care omul să nu-l realizeze printr-o activitate laborioasă; nu există nimic omenesc care să nu fie *praxis* [...]”³⁸⁹; cu alte cuvinte, în acest studiu din anii 1950 regăsim aceeași schemă de gândire din *Sinele ca un altul*, chiar dacă „vorbirea” nu este analizată la fel de riguros din perspectiva filosofiei limbajului, precum este supusă analizei problematica sinelui (adică problematica celor trei întrebări amintite în preambulul acestui capitol) în ultima lucrare numită. În plus, este deja manifestat interesul lui Paul Ricœur pentru *praxis*, pentru o (viitoare) filosofie a acțiunii.

Și încă o chestiune: Richard Kearney observă că hermeneutica lui Ricœur a fost extinsă prin întâlnirea cu semiotica și lingvistica structurală,

³⁸⁷ Philippe Lacour, „Granger and Ricœur – Two existentialist ripostes to the analytic challenge: Contribution to a history of the reception of analytic philosophy in France”, în *Revue de métaphysique et de morale*, Nr. 93, 2017 pp. 93-118, p. 13.

³⁸⁸ Paul Ricœur, *Istorie și adevăr*, traducere și prefață de Elisabeta Niculescu, București, Editura Anastasia, 1996, p. 230.

³⁸⁹ *Ibidem*, p. 231.

încorporând astfel limbajul ca sistem inconștient de structuri mai profunde decât subiectul intenționat, ceea ce a contribuit, bunăoară, la amplificarea proiectului hermeneutic pe care l-a reflectat de-a lungul anilor.³⁹⁰ Însă Kearney spune aceste lucruri având în vedere mai curând hermeneutica ricœuriană din perioada în care gânditorul francez era interesat de noțiunea de text.

Când vine vorba, așadar, de hermeneutica sinelui, primele două studii din *Sinele ca un altul*, „*Persoana*” și *referința identificatoare. O abordare semantică* și *Enunțarea și subiectul vorbitor. O abordare pragmatică*, Ricœur scrie că procedează astfel – adică recurge la utilitatea filosofiei limbajului – în încercarea de a atesta sinele tocmai ca răspuns la cele două interpretări ale *cogito*-lui (*cogito*-ul cartezian și *cogito*-ul fragmentat) și, deci, deturul acesta prin analiză, prin filosofia limbajului, adică prin semantică și prin pragmatică „[...] este prețul care trebuie plătit pentru o hermeneutică ce este caracterizată de statutul indirect al poziționării sinelui”³⁹¹. Următoarele două studii, *O semantică a acțiunii fără agent* și *De la acțiune la agent* survolează câmpul deschis de primele două studii: „[a]ceastă parte se află într-un raport complex cu precedentă; într-un sens, aceasta din urmă servește drept *organon*, în măsura în care despre acțiune se vorbește prin enunțuri, deci propoziții, mai exact cu ajutorul verbelor și propozițiilor de acțiune, dar și în măsura în care agentul acțiunii se desemnează ca cel care acționează în actele de discurs”³⁹².

Prin urmare, instrumentarul analitic pe care gânditorul francez îl pune la lucru are rolul de a extinde și, în același timp, de a găsi un moment prielnic pentru a aborda problematica sinelui. În plus, trecerea de la semantică și pragmatică la filosofia acțiunii constă, după cum observă Andreea Deciu Ritivoi, în faptul că, pentru Ricœur, raționamentul / gândirea practic(ă) permite agenților trecerea de la particular la general (și invers), de la practica empirică la reflecția teoretică.³⁹³ În sfârșit, miza acțiunii în gândirea ricœuriană este (mai) complexă; de pildă, este aceea de a asigura faptul că datorită acțiunii lumea nu se „termină”, ci există mereu „inițiativa”

³⁹⁰ Richard Kearney, *On Paul Ricoeur: The Owl of Minerva*, Routledge, 2017, p. 3.

³⁹¹ Paul Ricœur, *Sinele ca un altul*, traducere din limba franceză de A.-D. Marinescu și P. Marinescu, București, Spandugino, 2016, p. 36.

³⁹² *Ibidem*, p. 36.

³⁹³ Andreea Deciu Ritivoi, *Paul Ricoeur: tradition and innovation in rhetorical theory*, Albany, State University of New York Press, 2006, p. 73.

(prin acțiune) și acest lucru conduce la faptul că potențialul „lumii” este perpetuu deschis.³⁹⁴

Oricum am privi discursul specific acțiunii, este limpede că deschiderea acestuia pentru întrebarea „cine?” articulează totodată celelalte moduri de a răspunde la această întrebare: cel identitar narativ, cel ontologico-antropologic și, în fine, cel prin care fenomenologia hermeneutică a lui *homo capax* este posibilă. Rămâne să urmărim în continuare, concret, cum traversează Ricœur filosofia limbajului în încercarea de a atesta sinele.

A atesta, adică a identifica

Problema atestării (sinelui) are rolul, în liniile gândirii ricœurului, de a fi alternativa celor două tradiții ale *cogito*-lui: „[...] atestarea se opune într-adevăr mai mult certitudinii pe care o reclamă *cogito*-ul decât criteriului de verificare al cunoștințelor obiective. Deturul prin analiză stabilește mai exact modul indirect și fragmentar al oricărei reîntoarceri la sine”³⁹⁵. De aceea, prin conceptul de atestare, Ricœur are în vedere egala distanță dintre *episteme* și *doxa*, pentru că la începutul analizei atestarea pare a fi mai curând de ordinul unei credințe doxice și în același timp mai slabă decât ceea ce am putea înțelege prin *episteme*. Credința doxică „face parte din gramatica lui «eu cred că», atestarea ține de cea a lui «eu cred în»”³⁹⁶. Prin urmare, trebuie să citim primele studii din *Sinele ca un altul* având în vedere că prin conceptul de atestare atenția cade asupra importanței unor concepte precum credința, convingerea, credibilitatea relațiilor sociale și asupra autoînțelegerii (de sine).

Cu alte cuvinte, cum observă un comentator al celor cercetate aici, analizele lui Ricœur și încercările de a atesta sinele indică faptul că capacitățile umane nu trebuie să fie fondate sau întemeiate – să zicem, prin comparație cu modul în care putem spune despre o știință că este fondată –, ci mai degrabă devin active și operative atunci când le atestăm în ceilalți și noi înșine; este, de fapt, acea idee ricœuriană despre care am mai vorbit, noi suntem agenții acțiunilor noastre, deci atestăm capacitatea de a fi agentul

³⁹⁴ Vinicio Busacchi, „Why the Reality is Not Totalisable: An Introduction to Paul Ricoeur’s Philosophy of Action”, în *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 7, Nr. 11, 2017, p. 24.

³⁹⁵ Paul Ricoeur, *Op. cit.*, p. 41.

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 41.

propriilor acțiuni, ceea ce implică o atestare de un alt ordin: atestarea capacității noastre de a ne asuma responsabilitatea acestor fapte.³⁹⁷

Ne întrebăm însă: în ce constă raportul dintre atestare și teoria acțiunii (din următoarele două studii)? Ricœur scrie că „dacă acceptăm că problematica acțiunii constituie unitatea analogică sub care sunt strânse cercetările noastre, atestarea poate fi definită ca *asigurarea de a fi sine însuși acționând și suferind*”³⁹⁸. Este deci asigurarea faptului că chiar dacă atestarea vine de la un altul, este tot atestare *de sine*.³⁹⁹ Altfel spus, suspendarea garanției ontologice lasă să apară posibilitatea veridicității sau fidelității unei atestări a sinelui din partea unui altul.⁴⁰⁰

Să cercetăm acum mai îndeaproape problematica deschisă de conceptul de atestare. Așadar, în încercarea de a atesta sinele, Paul Ricœur pornește de la cel mai simplu „sens” care poate fi dat conceptului de identificare. Pentru filosoful francez, „a identifica ceva înseamnă a putea arăta celuilalt, în mijlocul unei serii de lucruri particulare de același tip, pe acela despre care avem intenția să vorbim”⁴⁰¹. Prin urmare, ceea ce am putea înțelege prin „persoană”, la acest nivel indicat de referința identificatoare, apare drept „ceva”; mai simplu spus, noi identificăm ceva ca ceva, fără a ne identifica însă pe noi înșine. Pe de altă parte, în continuarea acestei ipoteze, Ricœur are în vedere prin „persoană”, la acest stadiu primar de identificare, „unul din lucrurile pe care le deosebim cu ajutorul referinței identificatoare”⁴⁰², dar purcede întrebarea: cum anume „persoana” aceasta „primitivă” se poate viza și identifica drept o „persoană”, astfel încât să putem spune: „ceva, adică eu însumi”?

Firește, pentru a ajunge în momentul în care persoana se poate (auto-)viza ca persoană, Paul Ricœur parcurge câteva concepte specifice filosofiei analitice. De pildă, vizarea individualizantă este un astfel de concept. Această vizare individualizantă începe atunci când operațiuni precum

³⁹⁷ Gert-Jan van der Heiden, „On the way to attestation: trust and suspicion in Ricoeur’s hermeneutics”, în *International Journal of Philosophy and Theology*, Vol. 75, Nr. 2, 2014, pp. 129-141, p. 139.

³⁹⁸ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 41.

³⁹⁹ *Ibidem*, p. 42.

⁴⁰⁰ Jeff Lewis, „Attestation and Testimony: Paul Ricoeur’s Hermeneutics of the Self and Jean Nabert’s Hermeneutics of Testimony”, în *Journal of French and Francophone Philosophy*, Vol. 3, No. 1, 1991, pp. 20-28, p. 23.

⁴⁰¹ Paul Ricœur, *Sinele ca un altul*, traducere din limba franceză de A.-D. Marinescu și P. Marinescu, București, Spandugino, 2016, p. 47.

⁴⁰² *Ibidem*, p. 47.

clasificarea și predicarea se sfârșesc. Însă, după cum observă filosoful francez, „nu individualizăm decât dacă am conceptualizat și individualizat, cu scopul de a descrie mai mult”⁴⁰³. De unde rezultă că „scopul” acestui procedeu al vizării individualizante este de a desemna un individ și numai unul dintr-o mulțime. Ricœur scrie, de asemenea, că individualizarea se bazează pe câteva proceduri care diferă de predicare, după cum am spus, vizând un element și numai unul dintr-o clasă, pe celelalte excluzându-le. Însă în afara unei vizări de acest tip, procedurile de desemnare nu au nicio valoare.⁴⁰⁴

Problema care urmează de aici este: cum putem trece de la individul oarecare, identificat prin vizarea individualizantă, la individul care suntem fiecare din noi?⁴⁰⁵ Deci concluziile acestei scurte analize sunt următoarele: (1) a individualiza presupune un procedeu specific de desemnare care este diferit de predicare, adică a individualiza înseamnă a viza un exemplar unic – am putea spune chiar a alege – dintr-o clasă (aici textul filosofului francez este oarecum ambiguu: fie spune dintr-o mulțime, fie spune dintr-o clasă; și știm că cele două noțiuni nu se confundă întru totul); (2) procedeul de a individualiza nu este unitar decât în „interiorul” acestei „vizări”; (3) dintre operatorii de identificare ne interesează, spune acesta, doar indicatorii prin care vizăm pe „eu” și pe „tu”.⁴⁰⁶ Mai departe, gânditorul francez apelează la teoria lui P. F. Strawson, pentru a face din conceptul primitiv de „persoană” un particular de bază; adică încearcă să răspundă la întrebarea anterior formulată de noi, cum procedăm astfel încât individul oarecare devine un individ despre care să putem afirma „acesta, eu însumi”.

Așadar, urmând analizele lui Strawson⁴⁰⁷ din *Individuals*, Ricœur arată că persoana este mai curând un lucru despre care vorbim, decât un subiect vorbitor. Ce rezultă de aici? Rezultă că noi vorbim despre persoane ca și cum acestea ar fi „lucruri” de un anumit tip particular, pentru că despre lucruri vorbim numai într-un anume fel: „[u]n «lucru» este acel ceva despre care se vorbește”⁴⁰⁸. Deci o nouă dificultate, la acest nivel al analizei, este conturată: în ce constă a distinge între persoană și corp? Pentru că, constată Ricœur, este destul de dificil de înțeles faptul că vorbind despre propriul corp, noi vorbim

⁴⁰³ *Ibidem*, p. 48.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, p. 51.

⁴⁰⁵ *Ibidem*, p. 51.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. 51.

⁴⁰⁷ P. F. Strawson, *Individuals. An essay in Descriptive Metaphysics*, Routledge, London, 1996.

⁴⁰⁸ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 53.

în primă instanță despre acesta ca propriul corp, iar apoi ca despre un corp oarecare (și nu credem că ordinea este musai aceasta); și, mai mult, pentru gânditorul francez, acest lucru constituie și un aspect al sinelui de a fi în lume. De aceea, trimite din nou la Strawson, pentru care, în continuarea lui Kant, indivizii aparțin unei scheme spațio-temporale unice, în care ne găsim și noi înșine.⁴⁰⁹

Analiza ricœurienă atinge, pentru moment, un punct maximal atunci când acesta scrie că în observația lui Strawson sinele este amintit în treacăt și, totuși, inclus în schema spațio-temporală. Mai mult, și acesta este punctul care ne interesează aici, în *Individuals*, „problema sinelui este ocultată, la nivel de principiu, de către problema lui același în sensul de *idem*”⁴¹⁰. Așadar, la acest nivel al vizării individualizante, identitatea este definită ca *fapt-de-a-fi-același* și nicidecum ca *ipseitate*. Mai exact, faptul-de-a-fi-același – adică identitatea de tip *idem* – este evidențiat aici fiindcă noțiunea elementară de reidentificare este introdusă în schemă. Practic, identitatea-*idem* cu care avem de-a face este tocmai rodul unei astfel re-re-re-identificări. Dar să nu anticipăm prea mult. Am văzut mai sus că putem identifica ceva ca ceva, apoi am dorit să obținem un instrument prin care să ne putem identifica drept persoane; acesta din urmă are rolul de a ne asigura că nu discutăm doar despre același lucru, ci îl putem identifica drept același în toate ocurențele sale. Miza constă aici în a (re)-identifica ceva „unic”, dar recurent.⁴¹¹

Lucrurile nu sunt atât de clar lămurite pe cât am putea crede, pentru că apare aceeași întrebare: cum rezolvăm problema legăturii dintre persoane și corpuri? În acest punct al analizei, Ricœur invocă o altă teză a lui Strawson. Pentru acesta din urmă, corpurile sunt particulari de bază, pentru că răspund la criteriile de localizare spațio-temporale.⁴¹² De unde Ricœur este de părere că a poseda un corp este ceea ce fac sau, mai bine zis, ce sunt persoanele.⁴¹³

Iată o observație destul de prielnică analizei și filosofiei reflexive ricœuriene: dacă corpurile sunt (doar) particulari de bază, rezultă posibilitatea de a exclude evenimentele mentale, precum reprezentări sau gânduri, care sunt, într-o astfel de situație, entități private. Așadar, pentru

⁴⁰⁹ *Ibidem*, p. 53.

⁴¹⁰ *Ibidem*, p. 53.

⁴¹¹ *Ibidem*, p. 54.

⁴¹² P. F. Strawson, *Op. cit.*, p. 40.

⁴¹³ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 55.

filosoful francez, corpurile sunt entități publice.⁴¹⁴ Analiza necesită în acest punct două corolare, pentru că discuția se complică întrucâtva. Astfel, (1) filosoful francez distinge între două tipuri de entități: publice – adică persoanele, și cele private – adică conștiințele. Fără însă a exclude faptul că evenimentele mentale și conștiința pot fi atribuite unei persoane. Acest prim corolar este important, în economia filosofiei reflexive ricœuriene, pentru că astfel este evitată căderea într-un idealism subiectivist de tipul cartezianismului; și, cum am menționat deja, aceste analize au drept miză tocmai evitarea acestui lucru – cel puțin judecând după modul în care filosoful francez înțelege și critică situația *cogito*-ului; (2) cel de al doilea corolar este următorul: dacă „persoanei” îi atribuim predicate mentale și o conștiință, rezultă că această persoană poate fi exprimată la toate cele trei persoane gramaticale.⁴¹⁵

În continuarea acestora, Paul Ricœur este interesat de conceptul primitiv de persoană; adică să demonstreze că noțiunea de persoană, precum a fost menționată și discutată anterior, prezintă un caracter „primitiv” – mai simplu spus, reprezintă „ceva” pornind de la care se desfășoară analiza cu pricina. În urma observațiilor de mai sus, putem, așadar, determina persoana ținând seama de predicatele pe care i le atribuim. Prin urmare, din punct de vedere logic, „persoana” este subiectul acestor predicate. Dar, după cum constată Ricœur pe marginea textului strawsonian, problematica sinelui este din nou evitată, deoarece „ascrierea” (*l'ascription*) predicatelor unei persoane nu implică un procedeu diferit de atribuire și, deci, ar fi vorba de un argument circular, pentru că ne întoarcem la statutul de (identitate-) *idem* al persoanei pe care l-am amintit deja, fără a atinge cât de puțin „ipseitatea” acesteia.

De altfel, scrie filosoful francez, „[a]scrierea poate fi făcută de oricine, de fiecare dintre noi, de «impersonalul se», în relație cu oricine, cu fiecare dintre noi, cu acest «impersonal se». Iar forța acestui *fiecare* trebuie să fie menținută, pentru că este cea a unei desemnări mai degrabă distributive decât anonime, în cadrul unei analize a sinelui rezultată dintr-o teorie a enunțării.”⁴¹⁶ În fine, după Strawson, atribuim două tipuri de predicate persoanei – fizice și psihice⁴¹⁷ –, și, ca atare, putem spune că adăugăm unui „același lucru” două tipuri de predicate.

⁴¹⁴ *Ibidem*, p. 55.

⁴¹⁵ *Ibidem*, p. 55.

⁴¹⁶ *Ibidem*, p. 58.

⁴¹⁷ P.F. Strawson, *Op. cit.*, p. 89.

Rezultă însă, și acest lucru pare să-l indispuină pe Ricœur, că sinele „persoanei” care este implicată în acest proces de ascriere a celor două tipuri de predicate este omis; predicatele fiind atribuite faptului-de-a-fi-același, dar nu ipseității. Prin urmare, apar unele probleme în această teorie atunci când avem în vedere un alt tip de fapt-de-a-fi-același, adică nu mai atribuim unui „același lucru” două tipuri de predicate, ci atribuim același sens predicatelor psihice, chiar dacă le atribuim unui sine sau unui „altul decât sine”⁴¹⁸.

Acest lucru conduce la ipoteza lui Ricœur conform căreia „nu există niciun fel de eu singur la început; faptul de a atribui celui-lalt este la fel de primitiv ca faptul de a atribui sinelui”⁴¹⁹ sau, cum scrie Strawson, „nu ne putem atribui stări de conștiință, decât dacă le putem atribui celorlalți. Nu le putem atribui celorlalți, decât dacă putem identifica alți subiecți ai experienței. Și nu putem identifica alți subiecți, dacă îi putem identifica doar ca subiecți ai experienței, ca posesori ai unor stări de conștiință.”⁴²⁰ Acest lucru trimite la faptul că în studiile lui Ricœur sinele este în permanență însoțit de „altul” său. Ca atare, rezultatul unei astfel de cercetări semantice este că o stare de conștiință este atribuită sau ascrisă sinelui, fiind identificată prin „resimțire”; sau altuia decât sine, fiind identificată prin observare.

Această concluzie ricœuriană este problematică, dar vom vorbi mai jos despre argumentul prin analogie asociat alterității. Deși putem face aici următoarea precizare. Un comentator al lui Strawson constată că nu putem atribui experiențe altuia decât dacă suntem în stare să facem acest lucru; doar că dintr-o astfel de ipoteză se ivește o problemă nu tocmai simplă. Putem atribui astfel de experiențe numai dacă putem identifica alți subiecți ai experienței (respective); și astfel ajungem tocmai în premisele argumentului prin analogie și, în plus, experiențele „mele” ar fi o condiție necesară pentru identificarea experiențelor celorlalți și totodată un mod de a gândi aceste experiențe despre care putem presupune că pot fi identificate dintr-o perspectivă care este „a mea”. Iată deci aceeași circularitate pentru care Strawson consideră persoana drept un concept primitiv.⁴²¹

În sfârșit, concluzia lui Ricœur este că printr-o astfel de abordare semantică problematica sinelui este studiată numai dintr-o perspectivă, aceea a faptului-de-a-fi-același, și conduce numai la un anume tip de identitate

⁴¹⁸ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 60.

⁴¹⁹ *Ibidem*, p. 61.

⁴²⁰ P. F. Strawson, *Op. cit.*, p. 100.

⁴²¹ Peter Hacker, „Strawson’s Concept of a Person”, în *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 102, Nr. 1, 2002, pp. 21-40, p. 23.

– identitatea-*idem*; cu toate că un alt rezultat important este dat de posibilitatea atribuirii de predicate celui alt. Iată ce scrie acesta: „[...] nu există niciun fel de eu singur la început; faptul de a atribui celui alt este la fel de primitiv ca faptul de a atribui sinelui”⁴²². Doar că „psihicul” va trebui însă, ca o constrângere, atribuit și unui altul, și celorlalți; fapt pentru care cercetarea semantică a referinței identificatoare, în care persoana este particular de bază, este continuată printr-o abordare conexă. Să urmărim în continuare, foarte concis, promisiunile acesteia.

Așadar, hermeneutica sinelui integrată în plan lingvistic (semantic) constă în a cerceta persoana identificând-o cu un eu care vorbește cu un tu, rezultând de aici anumite caracteristici ale raportului eu-tu, care poate fi apoi dezvoltat în [al] lui / ei, fără a pierde însă capacitatea de a se desemna pe sine. Această teorie nu vizează enunțul, ci enunțarea sau actul de vorbire care desemnează locutorul în mod reflexiv.⁴²³ Pe scurt, Paul Ricœur își ia drept punct de pornire teoria actelor de discurs a lui J. L. Austin⁴²⁴.

După cum știm, cel din urmă distinge între două clase de enunțuri: performative și constataive. Performativele nu pot „face ceva vorbind”, decât atunci când sunt exprimate prin niște verbe la indicativ singular, cum ar fi „eu promit că...”. De aceea, pentru că a face înseamnă a vorbi, trebuie să discutăm despre vorbire în termeni de acte. Astfel, intervine distincția fundamentală între actul locutor (a spune ceva despre ceva), actul ilocutor (articulat de actul predicativ sau, cu alte cuvinte, ceea ce face locutorul vorbind) și actul perlocutor. Din cele discutate anterior și din această distincție rezultă că „enunțarea este echivalentă cu interlocuțiunea”⁴²⁵; ceea ce înseamnă că „orice avansare în direcția ipseității locutorului sau agentului are drept contraparte o avansare comparabilă în alteritatea partenerului”⁴²⁶.

Ca atare, aceasta este cea mai importantă contribuție pe care teoria actelor de discurs o aduce studiului lui Ricœur, de unde rezultă că putem afla „ceva” despre identitatea de tip *ipse* atribuită unui individ, atunci când aflăm ceva despre identitatea-*ipse* a locutorului acestuia. După cum vom vedea mai departe, identitatea-*ipse* este configurată, mai degrabă, la un nivel narativ, decât la un nivel semantic sau pragmatic; cele din urmă configurând

⁴²² Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 61.

⁴²³ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 65.

⁴²⁴ John Langshaw Austin, *Cum să faci lucruri cu vorbe*, traducere din limba engleză de Sorana Corneanu, prefață de Vlad Alexandrescu, Pitești, Paralela 45, 2005.

⁴²⁵ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 69.

⁴²⁶ *Ibidem*, p. 61.

mai degrabă identitatea de tip *idem*. Concret, în urma acestor discuții, cele două studii dedicate promisiunilor filosofiei limbajului îi oferă gânditorului francez ocazia să scrie că „[...] persoana – obiect al referinței identificatoare, și subiectul – autor al enunțării, au aceeași semnificație [...]”⁴²⁷.

V.2. Unele întrebări importante și funcția povestirii

Continuăm în acest subcapitol cu două chestiuni: întrebările în jurul cărora Ricœur survolează teoria acțiunii și, anticipând paginile despre constituirea identității narative, ne vom opri asupra funcției narative. Vom încerca, de asemenea, să arătăm că trecerea de la aceste prime determinări ale sinelui la identitatea narativă sunt justificate în gândirea ricœuriană. În plus, să nu uităm că ne găsim pe terenul hermeneuticii sinelui, fapt pentru care narativitatea are rolul precis de a deschide câmpul temporalității sinelui.

Trei întrebări și posibile răspunsuri

După cum am precizat deja, căile de acces la problematica sinelui dezvoltate mai sus reprezintă organonul, cel puțin în *Sinele ca un altul*, pentru teoria acțiunii. Așa cum am studiat conceptul de persoană din două perspective, semantică și pragmatică, așa vom studia aici agentul acțiunii. În al treilea studiu din lucrarea menționată, Ricœur abordează teoria acțiunii dintr-o perspectivă (încă) semantică, iar în următorul (al patrulea), în sfârșit, dintr-o perspectivă pragmatică. Cu alte cuvinte, vom căuta, la rândul nostru, să oferim răspunsuri împreună cu gânditorul francez, la două întrebări: 1) ce ne învață acțiunea despre agentul său? și 2) în ce măsură această lecție contribuie la precizarea diferenței dintre identitatea-*idem* și identitatea-*ipse*.⁴²⁸

La nivel semantic persoana era descrisă, după cum am precizat anterior, ca o entitate căreia i se pot ascrie predicate diferite – de pildă, psihice și fizice; tot la acest nivel, scrie Ricœur, putem cerceta agentul acțiunii în mod analog cu persoana, atribuindu-i astfel de predicate. În plus, marea miză a acestor două studii este de a înzestra agentul acțiunii cu suficiente

⁴²⁷ *Ibidem*, p. 82.

⁴²⁸ *Ibidem*, p. 85.

„proprietăți”, în vederea posibilității de a tematiza „referința la sine a subiectului ce acționează”⁴²⁹.

Concret spus, există o anume „schemă” conform căreia cercetarea sinelui este sporită de o cercetare a agentului acțiunii și această schemă se bazează, evident, pe efortul de a atribui unui agent propria lui acțiune. Desigur, aceste două concepte fac parte dintr-o familie mai largă, în care intră și noțiuni precum motivele, circumstanțele, intențiile, deliberarea etc., dar important este faptul că sensul acestor termeni trebuie identificat prin relații de intersemnificare; ceea ce presupune că modul în care putem cunoaște – am putea spune: studia – unul dintre acestea ar fi bine să conducă la modul de cunoaștere a celorlalte.⁴³⁰ Desigur, ceea ce Strawson numea „același lucru” căruia îi puteam atribui atât predicate fizice, cât și psihice devine în acest nou context agentul. Așadar, a încerca un răspuns la întrebarea „cine?” reprezintă acum un acces privilegiat la conceptul de agent și, mai departe, rezultă că cercetarea problematicii sinelui ar trebui să fie pusă într-o nouă perspectivă.

Mai mult, cercetarea lui Ricœur nu rămâne numai în spațiul analitic de gândire. În acest punct face trecerea către hermeneutica heideggeriană a *Dasein*-ului⁴³¹, arătând că pentru filosoful german cercetarea întrebării „cine?” aparține sferei ontologice a sinelui (*Selbstheit*)⁴³². Apoi, această întrebare capătă la Hannah Arendt o nouă dimensiune⁴³³, fiind legată de conceptul de acțiune, care, pentru aceasta, este opus atât celui de „muncă”, cât și celui de „lucrare”.⁴³⁴ Ideea centrală, în opinia lui Ricœur, pe care o putem reține de aici este că acțiunea, spre deosebire de muncă sau lucrare, „cere” să fie povestită, se vrea a fi povestită. De asemenea, de-a lungul

⁴²⁹ *Ibidem*, p. 86.

⁴³⁰ *Ibidem*, p. 87.

⁴³¹ Martin Heidegger, *Ființă și timp*, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București, Humanitas, 2012, p. 158, p. 419.

⁴³² Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 88.

⁴³³ Iată ce scrie Arendt: „Prin cuvânt și faptă ne introducem noi înșine în lumea umană, iar această intrare e ca o a doua naștere, prin care confirmăm și ne asumăm faptul nud al apariției noastre fizice inițiale. O asemenea intrare nu ne este impusă, precum munca, de necesitate și nu ne este sugerată, precum lucrul, de utilitate. Ea poate fi stimulată de prezența altora, în a căror tovarășie am putea dori să ne aflăm, însă nu este nicicând condiționată de ceilalți; imboldul ei izvorăște din începutul care a venit în lume atunci când ne-am născut și căruia îi răspundem începând din proprie inițiativă ceva nou.” (Hannah Arendt, *Condiția umană*, traducere de C. Vereș și G. Chindea, Cluj-Napoca, Idea Design & Print, 2007, p. 148.)

⁴³⁴ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 88.

hermeneuticii sinelui întâlnim, de-a lungul acestor prime studii, o simplă precizare cu privire la funcția narativă, anume aceea de a determina „cine”-le acțiunii, adică pur și simplu de a răspunde la întrebarea „cine face acțiunea?”. Sau cum scrie Paul Ricœur: „[î]n timp ce munca se exteriorizează în întregime în lucrul fabricat, iar lucrarea schimbă cultura materializându-se în documente, monumente, instituții, în spațiul de manifestare deschis de politică, acțiunea este acest aspect al faptei umane care cere să fie povestită. La rândul ei, funcția povestirii este de a determina «cine-le acțiunii»”⁴³⁵.

Evident, aceste afinități reprezintă elementul comun al celor două tipuri de filosofie (fenomenologia hermeneutică și teoria acțiunii), dar nu putem spune că Ricœur epuizează, în propria lui analiză, toate mizele filosofiei heideggeriene sau cele ale filosofiei lui Arendt, cu privire la discuția avută în vedere. De fapt, el vrea doar să sublinieze că, într-adevăr, există o anume contribuție a teoriei acțiunii, însă destul de modestă. E de ajuns să reținem până în acest punct faptul că povestirea are un rol „funcțional”, de a determina cine face acțiunea; acel „pentru că” al povestirii fiind „motorul” descrierii a ceea ce contează pentru acțiune.⁴³⁶ Prin urmare, acest rol funcțional de care dispune povestirea este explicat pe seama faptului că aceasta înglobează răspunsurile la cele trei întrebări problematice anunțate în preambulul acestor secțiuni.

Bunăoară, gânditorul francez este de părere că teoria acțiunii contribuie destul de puțin la analiza întrebării *cine?* și, de aceea, este nevoie de un alt detur în care să explorăm întrebările *ce?* și *de ce?* sau *ce-de ce?* pentru a reveni la întrebarea *cine?*, îmbogățind-o cu medierile pe care le obținem în urma acestei noi cercetări.⁴³⁷ De altfel, iată ce precizează acesta: „[l]a întrebarea: cine a făcut asta? Se poate răspunde sau menționându-se un nume propriu, sau folosind un demonstrativ (el, ea, acesta, aceea), sau oferind o descriere definită (așa și așa). Prin aceste răspunsuri, ceva în general devine un cineva”⁴³⁸. Iar deturul din urmă este necesar fiindcă „[n]u este suficient să afirmăm că, dintr-o perspectivă semantică, dominată preponderent de modul în care discursul se referă la un lucru, nu ne putem aștepta să descoperim niște răspunsuri la întrebarea *cine?* ce nu pot fi determinate ca *ceva*, înțeles ca o componentă a lumii așa-zis reale”⁴³⁹.

⁴³⁵ *Ibidem*, p. 88.

⁴³⁶ *Ibidem*, p. 91.

⁴³⁷ *Ibidem*, p. 89.

⁴³⁸ *Ibidem*, p. 89.

⁴³⁹ *Ibidem*, p. 89.

Mai mult, o altă problemă ne împiedică în a cerceta cele două întrebări. Putem răspunde la întrebarea *cine?* sau *cine a făcut asta?* cu un nume propriu sau folosind un pronume demonstrativ, ceea ce înseamnă că prin acestea ceva general devine cineva (particular)⁴⁴⁰. Astfel, dificultatea cercetării, arată filosoful francez, este dată de orientarea pe care „filosofia analitică a impus-o abordării întrebării *ce?*, legând-o exclusiv de întrebarea *de ce?*”⁴⁴¹. Analiza celor două întrebări presupune ontologia evenimentului⁴⁴², teoria acțiunii, studiul intenției, pentru a reveni, în cele din urmă, asupra raportului dintre acțiune și agent. Nu credem însă că e necesar – de altfel, nici spațiul nu ne permite – să insistăm în continuare asupra deturului parcurs de gândul filosofului francez. E suficient să zăbovim asupra tezelor și asupra concluziilor la care ajunge acesta.

Ricœur constată că ceea ce este numit „eveniment” este „ceea se întâmplă pur și simplu”; acțiunea însă este „ceea ce face să se întâmple ceva”; prin urmare, adaugă acesta, acțiunea este inclusă în ontologia evenimentului.⁴⁴³ În sfârșit, „a face” trimite la „intenția de a face” și, deci, analiza intenției – despre care putem spune că este „intenție de a face ceva în mod intenționat”, „intenție de a acționa cu o anumită „intenție” și „intenție de a avea intenția-de”, adică aceea îndreptată către viitor⁴⁴⁴ – are drept rezultat faptul că „intenția-de”, dintr-o perspectivă a fenomenologiei hermeneutice, reprezintă, în opinia filosofului francez, o atestare a sinelui.⁴⁴⁵

Ca atare, cu prilejul acestor discuții, Paul Ricœur se plasează din nou în fața acelor teze cu privire la ascriere; de data aceasta urmărind să determine ceea ce el numește ipseitatea sinelui – și despre care vom vorbi și noi în următorul subcapitol. La acest nivel discursiv, ascrierea constă în a

⁴⁴⁰ *Ibidem*, p. 89.

⁴⁴¹ *Ibidem*, p. 90.

⁴⁴² Interesant ar fi de văzut ce contribuție aduce la hermeneutica sinelui o teorie a evenimentului precum aceea a lui John D. Caputo. Să amintim, de pildă, primul punct al „definiției” date de Caputo evenimentului: „Un eveniment nu e exact ceva ce se întâmplă, așa cum sugerează cuvântul englezesc, ci ceva care are loc *în* ce se întâmplă, ceva ce este exprimat ori realizat sau ceva ce capătă formă în ceea ce se întâmplă; nu este ceva prezent, ci ceva care caută să se facă simțit în ce este prezent.” (John D. Caputo, *Hermeneutica spectrală. Despre slăbiciunea lui Dumnezeu și teologia evenimentului*, în John D. Caputo, Gianni Vattimo, *După moartea lui Dumnezeu*, traducere din limba engleză de Cristian Cercel, București, Curtea Veche Publishing, 2008, pp. 68-124, p. 68

⁴⁴³ *Ibidem*, pp. 91-93.

⁴⁴⁴ Elizabeth Ascombe, *Intention*, Basil Blackwell, 1979, p. 9.

⁴⁴⁵ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 106.

reapropria de către un agent propria lui deliberare, propria lui acțiune sau, după cum notează autorul, „a se hotărî înseamnă a pune capăt dezbaterii, asumându-și una din opțiunile analizate”⁴⁴⁶; de unde rezultă că acțiunea desfășurată de o anumite persoană și, totodată, istoria acelei persoane au o sursă cel puțin dublă: mai întâi, e vorba de „cursul” fizic al lucrurilor, pentru ca apoi să fie vorba de „cursul” social al activității umane. Este limpede, gândind în termeni de teoria mulțimilor, că fiecare astfel de istorie personală – deși la un moment dat, în alte pagini, Ricœur vorbește despre identitatea colectivă⁴⁴⁷, și deci ar fi vorba de o istorie a unei colectivități – face parte dintr-o istorie a mulțimii de apartenență.⁴⁴⁸

La finele acestei incursiuni în filosofia analitică, deopotrivă prin semantică și pragmatică, Ricœur găsește că este necesară o alianță a acestui mod de gândire analitic cu tradiția fenomenologico-hermeneutică. Cea dintâi este un fel de propedeutică la problema ipseității, pentru că, de fapt, contribuțiile filosofiei analitice la hermeneutica sinelui sunt destul de limitate – observăm că la începutul primelor studii din *Sinele ca un altul* gânditorul francez vedea în filosofia analitică promisiunea unor rezultate excelente cu privire la atestarea sinelui –; iată ce scrie acesta când se confruntă cu existența aporiilor pe care le determină „fenomenul” ascrierii: „[d]ar acceptarea aporiei ca aporie nu trebuie să transforme o luciditate reflexivă într-o stare de paralizie acceptată. Fenomenul ascrierii nu constituie, în cele din urmă, decât o determinare parțială și abstractă a ceea ce se înțelege prin ipseitatea sinelui”⁴⁴⁹.

În altă ordine de idei, deturul prin filosofia analitică califică un discurs mai curând despre ceea ce filosoful francez numește identitate-*idem*, și nu un discurs care ar oferi prilejul unor determinări ale identității-*ipse* sau ale ipseității sinelui. Dar totuși este și aceasta o bună contribuție la hermeneutica sinelui, cât timp ne gândim că prin acest detur este susținută ipoteza inițială a lui Ricœur: că urmând o astfel de cale ancorăm sinele în ceea ce ar fi o lume comună, rigidă, a faptelor mai degrabă decât a trăirilor. Oricum, o asemenea abordare nu ține cont de faptul pe care l-am remarcat deja: acțiunea umană se desfășoară în timp, deci are un curs istoric care,

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p. 132.

⁴⁴⁷ Mai exact în unele pagini din *Parcours de la reconnaissance* (Idem, *Parcours de la reconnaissance*, Stock, 2004, pp. 156-157.)

⁴⁴⁸ Idem, *Sinele ca un altul*, traducere din limba franceză de A.-D. Marinescu și P. Marinescu, București, Spandugino, 2016, p. 143.

⁴⁴⁹ *Ibidem*, p. 151.

fenomenologic vorbind, nu lasă pe dinafară istoria trăirilor (personale); ca atare, rezultă că identitatea personală, pe care filosoful încearcă să o ateste sinelui (și invers, deci dialectic), poate fi discutată numai sub acest criteriu temporal al existenței.⁴⁵⁰

Funcția povestirii

Anticipăm în secțiunea de față unele caracteristici ale identității narative și, drept urmare, considerăm necesar un rezumat al câtorva chestiuni legate de noile „transformări” ale hermeneuticii sinelui, întrucât în schema gândirii ricœurului apar dificultățile legate de necesitatea abordării temporale a identității personale (și, deci, dificultăți ale constituirii sinelui).

Am vorbit în capitolul precedent despre premisele criticii ricœurului a *cogito*-lui și am concluzionat, numind provizoriu *cogito* narativ sau *cogito* hermeneutic, ceea ce filosoful francez ar găsi veridic din punctul de vedere al filosofiei reflexive. Acele idei critice cu privire la *cogito* au condus la turnura narativă a hermeneuticii (sinelui), care se găsește într-o apropiată legătură cu ceea ce Ricœur a numit hermeneutica conștiinței istorice.

De asemenea, vom vedea în subcapitolul următor modul în care sinele narativ poate fi configurat prin cele trei stadii ale povestirii: *Mimesis*₁, *Mimesis*₂ și *Mimesis*₃, pentru că, scrie filosoful francez, sarcina hermeneuticii este aceea de a reconstrui ansamblul operațiilor prin care o operă îndepărtată (temporal, să zicem) pe un fundal opac al trăirii, acțiunii și suferinței cititorului este dată de un autor.⁴⁵¹

Jean Grondin observă faptul că arcul hermeneutic este configurat, la nivelul hermeneuticii conștiinței istorice, astfel⁴⁵²:

Arcul hermeneutic narativ ⁴⁵³		
<i>Mimesis</i> ₁	<i>Mimesis</i> ₂	<i>Mimesis</i> ₃
Prefigurare narativă	Configurare literară	Refigurare narativă
Preînțelegerea narativă a vieții și a experienței temporale.	Punerea-în-intrigă pentru a organiza diferitele evenimente într-un întreg inteligibil.	Evenimentele contingente participă într-un mod retroactiv la formarea istoriei unei vieți.

⁴⁵⁰ *Ibidem*, p. 154.

⁴⁵¹ Idem, *Temps et Récit I*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 86.

⁴⁵² Jean Grondin, *Paul Ricœur*, Paris, PUF, 2013, p. 81.

⁴⁵³ Îl redăm aici într-un mod simplificat, pentru că, după cum am precizat, dezvoltăm aceste chestiuni în subcapitolul care urmează.

Ricœur este convins că această activitate de a povesti răspunde caracterului temporal al existenței noastre, în care este subînțeleasă necesitatea transculturală a istoriei, pentru că oamenii de pretutindeni spun povești inspirate de propria experiență narativă a timpului⁴⁵⁴ și, deci, reconfigurându-și astfel viețile. Mai mult, oamenii fac acest lucru pentru că timpul vieții este limitat și, ca atare, povestea fiecărei vieți merită să fie spusă.⁴⁵⁵

Ceea ce interesează în contextul de față este că aceste lucruri pot și trebuie să fie incluse într-o hermeneutică a conștiinței istorice⁴⁵⁶, despre care filosoful francez a vorbit la sfârșitul tomului al treilea din *Temps et récit III*, dar și în *Memoria, istoria, uitarea*. Această hermeneutică a conștiinței istorice nu este de-a dreptul o metodologie, ci mai curând ca o filosofie generală a condiției istorice⁴⁵⁷; chiar dacă „termenul «hermeneutică» continuă să fie luat în sensul de teorie a interpretării [...]”⁴⁵⁸, Ricœur face, totuși, trecerea de la o hermeneutică critică la una ontologică, adresată condiției istorice.⁴⁵⁹

Așadar, hermeneutica conștiinței istorice pornește de la ideea că înțelegerea sinelui se realizează prin narațiunile proprii. De altfel, vom dezvolta imediat faptul că filosoful francez caută să arate prin identitatea narativă că în răspunsul la întrebarea *cine?* sunt subordonate două tipuri de a povesti, adică istoria și ficțiunea, și, deopotrivă, intersecțiile dintre acestea; pentru că în narațiunea istorică aveam de-a face cu un trecut „real”, iar în cea de ficțiune există o lume care este locuibilă.⁴⁶⁰

Numai că această hermeneutică narativă nu poate solicita o totalizare a experienței temporale – și aici Ricœur insistă asupra faptului că trebuie să renunțăm la Hegel –, pentru că nu trebuie să ne scape din vedere finitudinea condiției umane.⁴⁶¹ În sfârșit, istoria noastră este marcată de trei momente temporale: trecutul, viitorul și prezentul; și, în consecință, arcul hermeneutic narativ suferă următoarea transformare la nivelul hermeneuticii conștiinței istorice:

⁴⁵⁴ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 85.

⁴⁵⁵ *Ibidem*, p. 115.

⁴⁵⁶ Jean Grondin, *Op. cit.*, p. 81.

⁴⁵⁷ *Ibidem*, p. 82.

⁴⁵⁸ Paul Ricœur, *Memoria, istoria, uitarea*, traducere de I. Gyurcsik și M. Gyurcsik, Timișoara, Editura Amarcord, 2001, p. 420.

⁴⁵⁹ *Ibidem*, p. 420.

⁴⁶⁰ Jean Grondin, *Op. cit.*, p. 82.

⁴⁶¹ *Ibidem*, p. 82.

Hermeneutica conștiinței istorice		
Trecutul	Tradiție	Ființa-afectată-de-trecut
Viitorul	Orizontul de așteptare	Momentul speranțelor și responsabilităților noastre
Prezentul	Intempestiv	Inițiativă ⁴⁶²

După cum se poate observa, prezentul în care acționăm și suferim este intempestiv, pentru că este momentul în care putem schimba cursul lucrurilor ori macar putem încerca să facem acest lucru. De altfel, în acest punct, hermeneutica conștiinței istorice devine, de fapt, o hermeneutică a omului înzestrat sau a omului capabil, după cum îi spune adesea Ricœur. Dacă hermeneutica conștiinței istorice, prin narațiunile istorice ori de ficțiune, „spune” ceva despre sine, adică răspunde la întrebarea *cine?* prin „eu sunt”, momentul intempestiv al acesteia face loc pentru întrebarea *ce?* sau *ce pot face?* și este, astfel, deschis un întreg câmp al acțiunii umane.⁴⁶³

Așadar, este limpede că hermeneutica lui Paul Ricœur, încă de la prima formulare a acesteia, când era introdusă din necesitatea de a interpreta simbolurile, ori sub forma hermeneuticii suspiciunii sau, în sfârșit, hermeneutica inspirată de noțiunea de text, pentru ca apoi să fie vorba de o hermeneutică a conștiinței istorice, care face loc unei fenomenologii hermeneutice a omului capabil, este într-un totu un proiect de hermeneutică a sinelui.

Deși am discutat mai sus despre acestea (în prima parte), tratând chiar și acele chestiuni subtile ale hermeneuticii omului înzestrat sau a omului capabil de memorie și uitare, după cum o numește Jean Grondin, ni se pare că este prielnică abia acum discuția despre identitatea narativă, chiar dacă logica după care ne ghidăm în acest capitol poate părea ciudată.

Am procedat astfel întrucât credem că aceasta ar fi ordinea în care ar trebui să citim și, deci, să reflectăm asupra textelor ricœurului.

V.3. Identitatea narativă ca dialectica *idem-ipse*

O primă observație cu privire la identitatea narativă: Paul Ricœur, după cum ne-am obișnuit, a vorbit în mai multe rânduri despre această noțiune, fără a înceta să continue să reflecteze asupra acesteia de câte ori s-a

⁴⁶² *Ibidem*, p. 83.

⁴⁶³ *Ibidem*, p. 83.

ivit ocazia, iar în studiile (al cincilea și al șaselea) din *Sinele ca un altul* cercetează contribuția identității la hermeneutica sinelui. Așadar, conceptul de „identitate narativă” a apărut în textele gânditorului francez, dintr-o necesitate aproape tehnică, la sfârșitul celui de al treilea volum al lucrării *Temps et Récit*. Rolul pe care îl are în acest context identitatea narativă este unul integrator: de a aduce laolaltă două tipuri de povestire: povestirea istorică și povestirea de ficțiune.

Filosoful francez a constatat că există o oarecare ruptură între ficțiune și istorie. De aceea, emite ipoteza că această ruptură dintre ficțiune și istorie poate fi substituită unui studiu dedicat identității narative, fie că este vorba de identitatea narativă a unei persoane ori a unei comunități; important este că putem totuși răspunde biasului dintre acestea.⁴⁶⁴ Apoi, o altă ipoteză este aceea că viețile umane sunt mai lizibile atunci când sunt interpretate prin raportare la istoriile pe care oamenii le povestesc despre ei. Fiindcă că aceste povești devin „clare” când sunt trecute prin prisma unor modele narative, Paul Ricœur scrie că înțelegerea de sine este, de fapt, interpretare de sine.

Așadar, interpretarea de sine se găsește în raport direct cu povestirea, iar povestirea care mediază între istorie și ficțiune transformă istoria unei vieți într-o istorie fictivă (ori într-o ficțiune istorică).⁴⁶⁵ Povestirea, prin urmare, capătă pentru Ricœur importanță, întrucât prin aceasta diversitatea neinteligibilă a acțiunilor umane, adică „spațiul experienței” prezente și „orizontul așteptărilor” viitoare, este cuprinsă într-un întreg narativ constituit din diversitatea evenimentelor pe care un „eu”, ca agent al acestor acțiuni, le desfășoară și le suferă (/ suportă / experimentează).⁴⁶⁶

Într-o altă lucrare, filosoful francez, pentru a justifica funcția povestirii, despre care am vorbit pe scurt mai sus, arată că primul pas pentru a trăi în comunitate are de-a face cu a povesti viața, deoarece numai o astfel de „acțiune” poate oferi sens schimbului de amintiri, experiențe ori proiecte existențiale. De aceea, povestirea se desfășoară, în liniile gândirii ricœurului, în trei stadii: (1) stadiul *prefigurativ*, (2) stadiul *configurativ* și (3) stadiul

⁴⁶⁴ Paul Ricœur, *Temps et Récit III*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, p. 356.

⁴⁶⁵ Idem, „Narrative identity”, translated by David Wood, în David Wood (ed.), *On Paul Ricœur: narrative and interpretation*, Routledge, London and New York, 1991, pp. 188-199, p. 188.

⁴⁶⁶ Henry Venema, *Paul Ricœur on Refigurative Reading and Narrative Identity*, în Symposium, Vol. IV, Nr. 2, 2000, pp. 237-248, p. 238.

*refigurativ*⁴⁶⁷; ca o încercare de a clarifica inextricabilul. Deci prin aceste trei stadii narative, ne putem aștepta, în opinia lui Ricœur, ca viețile noastre să devină clare, povestind interpretăm și interpretând (ne) înțelegem.⁴⁶⁸

Evident că o astfel de „teorie” conduce la o serie de întrebări. De pildă, ne putem întreba care este legătura dintre această identitate de tip narativ și precedentele tipuri de identitate. De ce este esențial pentru meditația ricœuriană asupra sinelui introducerea unui astfel de concept? Răspunsul a fost dat deja, dar să mai insistăm cu câteva lămuriri.

În subcapitolul precedent am constatat că acel detur prin analiză, prin semantică și prin pragmatică, configura identitatea personală, dar mai curând în ipostaza ei de identitate-*idem*. Prin urmare, rămânea deschisă problema de a reflecta asupra modurilor de permanență în timp ale identității.⁴⁶⁹ Apoi, în urma cercetării agentului acțiunii, am subliniat faptul că problema sinelui este prioritară problemei acțiunii și, de aceea, intervin câteva schimbări chiar la nivelul acțiunii. Modurile narative amintite solicită un punct de vedere descriptiv asupra acesteia și, totodată, unul prescriptiv, ceea ce înseamnă că implicarea povestirii în viețile oamenilor nu este neutră din punct de vedere etic.⁴⁷⁰ Așadar, pentru filosoful francez, acțiunea contribuie la constituirea sinelui, prin intermediul povestirii, fiind astfel extins domeniul practic (al acțiunii) și, totodată, fiind anticipate considerațiile de ordin etic (implicațiile acțiunii).

Problema principală cu care ne confruntăm când avem în vedere conceptul de identitate este următoarea: de ce „natură” ar trebui să fie identitatea (unei persoane, dar nu numai) astfel încât să putem vorbi deopotrivă de unicitate și diferență? Astfel, noțiunea de identitate narativă, consideră filosoful francez, poate oferi unicitatea cerută și, în același timp, diferența temporală, pentru a acoperi decalajul sau biasul dintre istorie și ficțiune. De asemenea, acest tip de identitate reunește timpul cosmologic, dar

⁴⁶⁷ Paul Ricœur, „Architecture and Narrativity”, în *Études Ricoeuriennes / Ricœur Studies*, Vol 7, Nr. 2, 2016, pp. 31-42, p. 33.

⁴⁶⁸ *Ibidem*, p. 35.

⁴⁶⁹ De altfel, este de remarcat faptul că, așa cum precizează Sophie Galabru, „[p]rin conceptul de identitate narativă, Paul Ricœur a reușit să reintroducă o temporalitate adesea neglijată în problema identității personale și colective” (Sophie Galabru, *Paul Ricœur et Emmanuel Levinas: vulnérabilité, mémoire et narration: Peut-on raconter la vulnérabilité?*, în *Études Ricoeuriennes / Ricœur Studies*, Vol 10, Nr. 1, 2019, pp. 125-139, p. 125.).

⁴⁷⁰ Paul Ricœur, *Sinele ca un altul*, traducere din limba franceză de A.-D. Marinescu și P. Marinescu, Spandugino, București, 2016, p. 156.

și timpul fenomenologic.⁴⁷¹ Prin urmare, problema anterioară care conduce la necesitatea configurării identității narative, în termenii lui Ricœur, poate fi gândită și privitor la întrebarea permanenței în timp a unei persoane, în cadrul căreia cele două tipuri de identitate, identitatea-*ipse* și identitatea-*idem*, se confruntă. Însă permanența în timp pare a fi mai curând o structură a identității-*idem*, deși, vom vedea imediat, la nivelul identității-*ipse* este tematizată o dimensiune temporală, pe care am putea să o numim fenomenologică. Drept urmare, discursul lui Ricœur despre identitatea narativă pornește de la unele diferențieri cu rol metodologic care pot fi făcute la nivelul identității-*idem*.

Faptul-de-a-fi-același, cum mai numește filosoful francez identitatea-*idem*, este, în primul rând, un concept de relaționare sau, pentru a ne exprima printr-un barbarism, o relație de relații. De pildă, ne putem referi la acest tip de identitate, în primă instanță, considerând că este o identitate de tip numeric. Vorbim uneori de două ocurențe ale unui lucru ce are o denumire invariabilă și spunem că aceste ocurențe nu trimit la două lucruri diferite, ci la unul și același lucru. Cu alte cuvinte, punem în discuție „unicitatea” aceluși lucru, și această unicitate constă, de fapt, în a identifica acel lucru drept acel lucru și nu altul – suntem, așadar, în liniile referinței identificatoare despre care am vorbit. Stabilim deci un lucru ca fiind același, și nu altul: o dată, de două ori, de *m* ori. Mai mult, a spune că cunoaștem lucrul respectiv înseamnă, dacă înțelegem noi bine, a re-re-re-cunoaște acel lucru. Pentru a se face mai bine înțeles, gânditorul francez scrie că contrariul identității numerice este, de cele mai multe ori, pluralitatea.⁴⁷²

Un al doilea sens al faptului-de-a-fi-același corespunde unei identități „calitative”, care poate fi înțeleasă, spune Ricœur, ca o asemănare extremă, la fel ca atunci când vorbim despre două femei care poartă același model de rochie. Sunt atât de asemănătoare, încât dacă își vor schimba rochiile între ele, nu vom observa că au schimbat rochiile între ele. Acestei componente a identității-*idem* îi corespunde „operația de substituție fără rest semantic”⁴⁷³.

În sfârșit, cea de a treia componentă a identității-*idem* se referă la „continuitatea neîntreruptă” între un stadiu prim de dezvoltare și un ultim stadiu; între aceste puncte existând un lucru pe care-l considerăm a fi (sau a

⁴⁷¹ Henry Isaac Venema, *Identifying selfhood: imagination, narrative, and hermeneutics in the thought of Paul Ricœur*, State University of New York Press, 2000, p. 95.

⁴⁷² Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 157.

⁴⁷³ *Ibidem*, p. 157.

rămâne) același. Bunăoară, un copac rămâne același de când este plantat și până când este tăiat; un animal – de la naștere și până la moarte –, rămâne același. Această componentă a faptului-de-a-fi-același presupune segmentarea timpului în diviziuni cât se poate de mici; prin urmare, timpul este în această situație un criteriu de neasemănare. Un alt exemplu: când ne uităm la portretele noastre din copilărie ori la cele din urmă cu un an, ori la cele din prezent constatăm că, de-a lungul timpului, s-au produs unele schimbări – cel puțin dacă ne referim la acele predicate fizice despre care am discutat mai sus. În plus, dacă nu luăm în calcul unele cazuri exceptate, modificarea acestor portrete este treptată, în sensul că putem observa continuitatea temporală neîntreruptă a celui cuprins în ele.

Rezultă de aici că ramificarea identității-*idem* în trei componente conduce la o concluzie mai puțin convenabilă. Deși doream să obținem un criteriu care să ofere permanență în timp identității, ajungem mai curând la o situație contrară: observăm cu groază, privind portretele noastre din copilărie sau din tinerețe, că acela căruia îi spunem „eu” nu mai „seamănă” cu „eul” din prezent. Ca atare, dat fiind faptul în care a fost constituită identitatea-*idem*, de-a întregul celor trei dimensiuni amintite, este limpede că nu poate fi discutat un caz al acesteia care să reziste temporal, adică nu există un substrat care, pe lângă permanență, să ofere și asemănare în timp. Urmează de aici că cercetării ricœuriene a identității îi revine sarcina de a căuta un „relațional invariabil”⁴⁷⁴, spune acesta, care să constituie permanență în timp identității.

Am amintit mai sus că identitatea-*ipse* presupune o formă de permanență în timp; de aceea, Paul Ricœur se întreabă dacă nu cumva există o legătură între acest lucru și întrebarea care ne-a solicitat atenția mai devreme, adică întrebarea „cine?”. În altă ordine de idei, ne interesează – și ar fi bine să găsim – acel model identitar care prezintă permanență în timp, astfel încât atunci când formulăm întrebarea „cine sunt eu?”⁴⁷⁵, răspunsul să fie evident. Bineînțeles că ar fi convenabil un model identitar care să acopere cele două tipuri de identitate, *idem* și *ipse*.

Paul Ricœur constată că atunci când ne referim la noi înșine, identificăm două modele de permanență în timp. Primul astfel de model este „caracterul”, iar cel de al doilea model este „cuvântul dat”. Caracterul – întrucât, gândește Ricœur, înglobează și „acoperă” atât identitatea-*idem*, cât

⁴⁷⁴ *Ibidem*, p. 159.

⁴⁷⁵ *Ibidem*, p. 159.

și identitatea-*ipse*; iar cuvântul dat – pentru că evidențiază distanța dintre cele două tipuri de identitate. Mai mult, cuvântul dat, este de părere gânditorul francez, confirmă ireductibilitatea celor două dimensiuni ale identității una la cealaltă. Pentru a depăși această polaritate a celor două modele de permanență în timp în schema constituirii identității personale își face loc noțiunea de identitate narativă. Problema identității narative este acum lămurită: apare mai întâi ca o mediere între *idem* și *ipse* la nivelul caracterului, dar marchează, totodată, și „polul menținerii de sine, în care ipseitatea se eliberează de faptul-de-a-fi-același”⁴⁷⁶. Se impune, ca atare, o discuție despre conceptul de caracter⁴⁷⁷, despre care am mai amintit în prima parte a acestui studiu, așa cum apare acesta la Ricœur, deoarece putem astfel înțelege mai bine rolul identității narative. Caracterul este definit drept un „ansamblu de mărci distinctive care permit reidentificarea unui individ uman ca fiind același”⁴⁷⁸. Aceste trăsături distinctive cumulează identitatea numerică, identitatea calitativă, continuitatea neîntreruptă, adică identitatea-*idem*, oferindu-i faptului-de-a-fi-același al persoanei permanență în timp.⁴⁷⁹

Deși am punctat și în prima parte a acestui studiu, reamintim totuși în această secțiune că această definiție a caracterului, în opera filosofului francez, apare treptat. De pildă, în studiul lui din tinerețe despre voluntar și involuntar, Ricœur sugerează faptul că „involuntarul absolut”, în termenii de aici, „caracterul”, este opus „involuntarului relativ”. Acest involuntar absolut sau caracterul, în acel studiu, era atribuit inconștientului și faptului-de-a-fi-același ca acel „strat” al existenței care nu poate fi schimbat, dar care trebuie numaidecât consimțit.⁴⁸⁰ Mai mult, în *L'Homme faillible*, caracterul este ceva de ordinul unei maniere proprii de a exista. Cu alte cuvinte, caracterul, pentru Ricœur, când suntem încă în aria lui *același*, presupune includerea faptului-de-a-fi-același în faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu.⁴⁸¹

⁴⁷⁶ *Ibidem*, p. 159.

⁴⁷⁷ Michał Kumorek, „The Role of Time in the Theory of Narrative Identity in the Philosophy of Paul Ricoeur”, în *RUDN Journal of Philosophy*, Vol. 25, Nr. 3, 2021, pp. 483-494, p. 488.

⁴⁷⁸ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 160.

⁴⁷⁹ *Ibidem*, p. 160.

⁴⁸⁰ Paul Ricœur, *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, translated by by Erazim V. Kohák, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1966, pp. 326-327.

⁴⁸¹ Paul Ricœur, *Sinele ca un altul*, traducere din limba franceză de A.-D. Marinescu și P. Marinescu, Spandugino, București, 2016, p. 161.

În sfârșit, în *Sinele ca un altul*, caracterul constituie punctul limită dintre ipseitate și faptul-de-a-fi-același, punctul în care acestea nu se mai diferențiază. De aceea, „caracterul desemnează ansamblul dispozițiilor durabile după care se recunoaște o persoană”⁴⁸²; iar noțiunea de dispoziție este necesar legată de cea de habitus, care conferă caracterului o istorie. Mai simplu spus, caracterul reprezintă, pentru a trimite la secțiunile precedente, *ce-ul lui cine*. Așadar, sarcina reflecției asupra identității narative, în vederea constituirii sinelui narativ, este aceea de a pune în balanță caracterul și lucrurile care plasează ipseitatea și faptul-de-a-fi-același pe poziții contrare. Identitatea narativă apare, astfel, ca un integrator al identității personale și al permanenței în timp; constând tocmai din mișcarea dialectică a acestor chestiuni.⁴⁸³

Cu alte cuvinte, contribuția la constituirea sinelui și, deci, la hermeneutica sinelui pe care o aduce introducerea conceptului de identitate narativă își găsește rostul la nivelul dialecticii ipseității și faptului-de-a-fi-același.⁴⁸⁴ Desigur, reflecțiile lui Ricœur depășesc acest stadiu constitutiv, observând că funcția narativă pare a fi un laborator al judecății morale: „[r]evenind la triada noastră – *a descrie, a povesti, a prescrie* – ne vom întreba mai întâi ce *extindere a câmpului practic* produce funcția narativă, dacă acțiunea descrisă trebuie să se potrivească cu acțiunea povestită. Vom cerceta apoi în ce mod povestirea, care nu este niciodată etic neutră, se dovedește a fi primul *laborator al judecății morale*”⁴⁸⁵.

De aceea, discursul ricœurian continuă cu analiza acestor chestiuni de ordin etic ale funcției narative, fiind motivat de faptul că între acțiunea descrisă și acțiunea povestită trebuie să existe o relație biunivocă. Or, cum observă un comentator al filosofului francez, aceasta este cea de-a treia funcție a povestirii: de a servi drept propedeudică pentru etică, întrucât poveștile permit exercitarea judecăților de natură etică, mai ales în momentele de deliberare. În plus, „estimările, judecățile de aprobare sau de

⁴⁸² *Ibidem*, p. 162.

⁴⁸³ Claude Romano, „Identity and Selfhood: Paul Ricoeur's Contribution and Its Continuations”, în Scott Davidson, Marc-Antoine Vallée (eds.), *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricoeur: Between Text and Phenomenon*, Springer, 2016, pp. 43-59, p. 53.

⁴⁸⁴ Următoarele rânduri din secțiunea de față au fost publicate deja, într-o formă asemănătoare, în lucrarea: Adrian Hagi, „Despre abuzul hermeneutic: problematica sinelui la Paul Ricœur și Galen Strawson”, în *Analele Universității din Craiova, Seria Filosofie*, Vol. 46, Nr. 2, 2020, pp. 92-106.

⁴⁸⁵ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 185

condamnare sunt întotdeauna implicate în însăși structura actului de povestire”⁴⁸⁶.

În ceea ce privește secțiunea de față, vom limita aportul capitolelor precedente numai la constituirea sinelui la nivelul dialecticii *idem-ipse*, implicațiile etice deplasând discuția într-o altă direcție și, drept urmare, fiind lăsate pentru un capitol următor.

Așadar, să ne ocupăm, în sfârșit, de modul în care contribuie funcția narativă la constituirea sinelui, pe care îl putem numi fără rețineri „sine narativ”. Astfel, sunt două etape constitutive. Raționamentul filosofului francez are drept punct de pornire modelul de conexiune dintre evenimente, care rezultă în urma operațiunii de punere-în-intrigă (*muthos*), preluată de la Aristotel. De ce este importantă punerea-în-intrigă în acest context? Pentru că astfel este inclus timpul în acest greu proces de constituire a sinelui. În plus, odată cu această mișcare metodologică, sunt reunite în permanența timpului acele chestiuni contradictorii care apar în discuția despre identitate: anume diversitatea, variabilitatea, discontinuitatea și instabilitatea. Acesta este și motivul pentru care Ricœur consideră că teoria narativă ar merita reevaluată, rediscutată, încercând astfel să atragă atenția unor critici (ai propriei filosofii) care au observat faptul că povestirile sunt reproduse, dar nu trăite; ori acest lucru ar fi contradictoriu cu viața – viața este trăită, și nu relatată.⁴⁸⁷

Ca atare, funcția narativă, așa cum apare la Aristotel în *Poetica*⁴⁸⁸, ca imitație a acțiunii, este preluată de Paul Ricœur și corelată cu punerea-în-intrigă. Cele trei stadii ale povestirii aminte în rândurile precedente sunt discutate în *Temps et Récit I*, și apar sub denumirile: *Mimesis*₁, *Mimesis*₂ și *Mimesis*₃. Să le discutăm pe scurt.

*Mimesis*₁ reprezintă procedeul de prefigurare, care constă în faptul că există câteva competențe preliminare cu privire la acțiunea umană, un fel de presupoziii ale înțelegerii unei intrigi.⁴⁸⁹ De exemplu, suntem capabili să identificăm, după cum observă Karl Simms, agentul acțiunii și putem

⁴⁸⁶ Alain Thomasset, „Paul Ricoeur au fondement d’une éthique herméneutique et narrative, enracinée dans une ontologie de l’action”, în *Études Ricœuriennes / Ricoeur Studies*, Vol 9, Nr. 2, 2018, pp. 149-159, p. 153.

⁴⁸⁷ Paul Ricœur, „Life in quest of narrative”, în David Wood (ed.), *On Paul Ricoeur: narrative and interpretation*, Routledge, London and New York, 1991, pp. 20-33, p. 20.

⁴⁸⁸ Aristotel, *Poetica*, 1455b 25, traducere de C. Balmuș, București, Editura Științifică, 1957, pp. 57-58.

⁴⁸⁹ Paul Ricœur, *Temps et Récit I*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 87.

înțelege ce face acest agent; în plus, în prefigurarea unei intrigi noi formulăm deja întrebări precum „ce?”, „de ce?”, „cum?”, „cine?”.⁴⁹⁰ Este în joc, de fapt, ceea ce Aristotel numea „înlănțuirea faptelor” și există, deci, un principiu de ordine care guvernează această înlănțuire. Paul Ricœur îl numește *concordanță*.⁴⁹¹ *Mimesis*₂ e nivelul configurativ. Principiul care guvernează este *discordanța*. Aceasta face ca intriga, în urma răsturnărilor de situație apărute în povestire, de la început și până la final, să fie totuși o transformare controlată.⁴⁹² Așadar, *Mimesis*₂ este nivelul care solicită punerea-în-intrigă pentru a organiza diferitele evenimente într-un întreg inteligibil.⁴⁹³ Mai mult, la acest nivel putem supraveghea acțiunea personajului, precum și contribuția acestuia la întreaga poveste. Cititorii au o imagine de ansamblu asupra povestirii, întrucât pot observa înlănțuirea faptelor din punctul final. Astfel, povestirea, în întregime, are un avantaj față de personaje, tocmai pentru că poate fi citită în acest mod.⁴⁹⁴ *Mimesis*₃ e nivelul refigurativ și constă în intersecția dintre lumea textului și lumea cititorului.⁴⁹⁵ Sau, după Simms, reprezintă aplicarea lumii textului la lumea cititorului.⁴⁹⁶

De asemenea, în *Sinele ca un altul*, Ricœur arată că principiul concordanței și principiul discordanței generează configurarea narativă; pentru ca apoi, acestui ultim nivel narativ, caracterizat de ceea ce am putea numi concordanță discordantă – din motivele expuse mai sus, să-i atribuim noțiunea de sinteză a eterogenului. Iată cuvintele lui Ricœur: „[p]rin concordanță, înțeleg principiul de ordine care guvernează ceea ce Aristotel numește «înlănțuirea faptelor». Prin discordanță, înțeleg răsturnările soartei care fac din intrigă o transformare controlată, începând cu situația inițială până la cea finală. Acestei arte de compunere care mediază între concordanță și discordanță îi aplic termenul «configurare». Pentru a extinde validitatea acestui concept de configurare narativă [...] propun să definim concordanța discordantă, ce caracterizează orice compoziție narativă, prin noțiunea de sinteză a eterogenului”⁴⁹⁷. Bunăoară, sinteza eterogenului constă în diversele

⁴⁹⁰ Karl Simms, *Paul Ricœur*, Routledge, New York, 2003, p. 84.

⁴⁹¹ Paul Ricœur, *Sinele ca un altul*, traducere din limba franceză de A.-D. Marinescu și P. Marinescu, Spandugino, București, 2016, p. 187.

⁴⁹² *Ibidem*, p. 187.

⁴⁹³ Idem, *Temps et Récit I*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 102.

⁴⁹⁴ Karl Simms, *Op. cit.*, p. 85.

⁴⁹⁵ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 109.

⁴⁹⁶ Karl Simms, *Op. cit.*, p. 85.

⁴⁹⁷ Paul Ricœur, *Sinele ca un altul*, traducere din limba franceză de A.-D. Marinescu și P. Marinescu, Spandugino, București, 2016, p. 187.

medieri pe care le produce intriga, cum ar fi: între diversitatea evenimentelor și unitatea temporală a istoriei povestite, între componentele acțiunii și înlanțuirea istoriei etc.

Aceste reevaluări asupra teoriei narative, îl determină pe Ricœur să formuleze teza acestei prime etape a constituirii sinelui narativ: „identitatea personajului poate fi înțeleasă prin aplicarea asupra acestuia a operațiunii de punere-în-intrigă, care a fost mai întâi aplicată acțiunii povestite”⁴⁹⁸; ceea ce conduce, în opinia gânditorului francez, la a spune că personajul este pus-în-intrigă. Așadar, structura narativă pune la lucru două procese de punere-în-intrigă, unul al acțiunii și unul al personajului. Mai mult, înlanțuirea „actelor” povestirii constă, de fapt, în răspunsurile date întrebărilor: „cine?”, „ce?” și „cum?”, dintr-un punct de vedere sintagmatic. De aceea, povestirea înseamnă să spunem „cine a făcut”, „de ce a făcut” și „cum a făcut”: „[a]ceastă reunire consituie răspunsul veritabil adus aporiilor ascrierii menționate încă din primul studiu. Este adevărat că, dintr-un punct de vedere paradigmatic, întrebările *cine?*, *ce?*, *cum?* Etc., pot desemna termenii mai puțin vizibili ai rețelei conceptuale a acțiunii. Dar, dintr-un punct de vedere sintagmatic, răspunsurile la aceste întrebări formează un lanț care nu este altceva decât înlanțuirea povestirii. A povesti înseamnă a spune ce a făcut, de ce și cum, expunând în timp conexiunea dintre aceste puncte de vedere”⁴⁹⁹. Așadar, abia în acest punct, prima etapă a constituirii sinelui în raport cu funcția narativă este încheiată.

Cea de a doua etapă a constituirii sinelui din perspectiva narativă constă în faptul că operațiunea de punere-în-intrigă face legătura dintre acțiune și personaje povestirii și, în plus, „produce o dialectică care este în mod clar o dialectică a faptului-de-a-fi-același și a ipseității”⁵⁰⁰. Mai mult, între personajul povestirii și acțiune există o corelație ce implică o dialectică internă a personajului, care corespunde în totalitate concordanței și discordanței dezvoltate de punerea-în-intrigă. Concordanța rezultă din faptul că „personajul își extrage singularitatea din unitatea vieții sale înțeleasă ca o totalitate temporală, ea însăși singulară, ce îl diferențiază de altele”⁵⁰¹. Pe de altă parte, când vine vorba de discordanță, „[...] această

⁴⁹⁸ *Ibidem*, p. 189.

⁴⁹⁹ *Ibidem*, p. 193.

⁵⁰⁰ *Ibidem*, p. 186.

⁵⁰¹ *Ibidem*, p. 194.

totalitate temporală este amenințată de efectul de ruptură al evenimentelor imprevizibile care o punctează (întâlniri, accidente etc.)”⁵⁰².

Prin urmare, *Mimesis*³ sau refigurarea, este punctul în care primele două momente sunt aduse laolaltă. Dialectica concordanță-discordanță, adică concordanța discordantă, are drept urmare faptul că evenimentele contingente participă într-un mod retroactiv la formarea istoriei unei vieți; și această istorie este comparată cu identitatea personajului; „[p]ovestirea construiește identitatea personajului, pe care o putem numi identitate narativă, elaborând-o pe cea a istoriei povestite. Identitatea istoriei este cea care constituie identitatea personajului”⁵⁰³. De aceea, o persoană poate fi înțeleasă ca un personaj din propria poveste de viață, și această poveste nu este distinctă de experiențele sale, ci este alcătuită tocmai din aceste experiențe. De altfel, „[p]ersoana, înțeleasă ca personaj într-o povestire, nu este o entitate deosebită de «experiențele» sale. Dimpotrivă, ea împărtășește condiția identității dinamice specifice istoriei povestite”⁵⁰⁴. Rezultă numai că faptul că prin povestire este „construită” identitatea personajului, iar această identitate este numită de gânditorul francez „identitate narativă”. Prin urmare, identitatea acestei istorii, după cum putem observa, constituie identitatea personajului.

În continuarea analizelor lui Paul Ricœur, dialectica concordanță-discordanță atribuită personajului este înscrisă în dialectica faptului-de-a-fi-același și a ipseității. Am vorbit mai sus despre două forme de permanență în timp, anume caracterul și cuvântul dat. Caracterul era menit să acopere intersecția dintre identitatea-*idem* și identitatea-*ipse*, iar cuvântul dat era un criteriu de ireductibilitate, ce era asociat ipseității (sinelui). Mai mult, în acest context, cuvântul dat, pentru că nu poate fi înscris într-o dimensiune generală a identității, este corelat de Ricœur cu „menținerea de sine”: „[c]uvântul ținut se referă la o *menținere de sine* care nu poate fi înscrisă, asemenea caracterului, în dimensiunea lui ceva în general, ci doar în cea a lui *cine?*”⁵⁰⁵. Drept urmare, este timpul să înscriem în cercetarea sinelui dialectica personajului, ca mediere între polii permanenței în timp.

Bunăoară, povestirea caută și produce „variațiile imaginative” la care este supusă identitatea narativă a personajului și, astfel, literatura este un laborator de experiențe de gândire; sau, cum scrie filosoful francez,

⁵⁰² *Ibidem*, p. 194.

⁵⁰³ *Ibidem*, p. 194.

⁵⁰⁴ *Ibidem*, p. 194.

⁵⁰⁵ *Ibidem*, p. 165.

„[a]ceastă funcție *de mediere* pe care identitatea narativă a personajului o desfășoară între polii faptului-de-a-fi-același și ipseității este în mod esențial confirmată de *variațiile imaginative* la care povestirea supune această identitate”⁵⁰⁶.

Resursele identității narrative – dialectica dintre faptul-de-a-fi-același și ipseitate –, sunt supuse povestirii prin aceste variații. Ca atare, raportul dintre cele două forme de permanență în timp este evidențiat prin raportul dintre aceste variații imaginative. Desigur, în experiența cotidiană, observă Paul Ricœur, acestea se suprapun. De pildă, atunci când avem încredere în cineva înseamnă că, în același timp, ne încredem în faptul că un caracter prezintă stabilitate și presupunem că acel cineva încearcă (cel puțin) să își onoreze cuvântul dat, chiar și în circumstanțele neprevăzute care pot apărea: „[...] a conta pe cineva înseamnă simultan a se baza pe stabilitatea unui caracter și a se aștepta ca celălalt să-și țină cuvântul, indiferent de schimbările ce ar putea afecta dispozițiile durabile prin care este recunoscută acea persoană”⁵⁰⁷.

Evident, teoria sinelui narativ a fost primită de unii gânditori cu reticență, aducându-i-se unele obiecții⁵⁰⁸, deși nici alternativa la această teorie, cea a sinelui episodic, nu pare a fi, cel puțin dacă gândim strict din punct de vedere ricœurian, o variantă prea fericită⁵⁰⁹. Ne putem întreba, de exemplu, ce putem spune despre identitatea narativă ori despre sinele narativ dacă avem de a face cu o ficțiune a omului fără caracteristici, cum este aceea a lui Robert Musil⁵¹⁰, putem noi identifica un asemenea personaj într-o lume despre care presupunem că este „reală”? Bineînțeles, răspunsul la această întrebare este unul negativ și, de altfel, chiar și Ricœur a gândit o asemenea situație. După cum rezultă din cele discutate anterior, ipseitatea sinelui poate să piardă uneori suportul faptului-de-a-fi-același. Prin urmare, dacă într-o povestire – să presupunem că este o povestire „obișnuită” – personajele sunt înzestrate cu caracteristici diverse, rezultă că identitatea-*ipse* și identitatea-*idem* se suprapun; dacă însă avem în vedere o ficțiune

⁵⁰⁶ *Ibidem*, p. 194.

⁵⁰⁷ *Ibidem*, p. 195.

⁵⁰⁸ Galen Strawson, *Op. cit.*

⁵⁰⁹ De pildă, Kristofer Camilo Arca oferă un răspuns din perspectiva filosofiei lui Paul Ricœur obiectiilor aduse de Galen Strawson. (Kristofer Camilo Arca, „Opaque Selves: A Ricœurian Response to Galen Strawson’s Anti-Narrative Arguments”, în *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Vol 9, Nr 1, 2018, pp. 70-89.)

⁵¹⁰ Robert Musil, *Omul fără însușiri*, traducere de Mircea Ivănescu, Humanitas, București, 2018.

derutantă precum cea a lui Musil, atunci acțiunea povestită constă numai reinterpretarea ipseității; ceea ce îl face pe Ricœur să scrie că „[p]entru a preciza miza filosofică a unei astfel de eclipsări a identității personajului, este important să observăm că, pe măsură ce povestirea se apropie de punctul de anulare a personajului, romanul își pierde și el calitățile sale propriu-zis narrative, chiar și atunci când acestea sunt interpretate, ca mai sus, în modul cel mai flexibil și mai dialectic. Pierderii identității personajului îi corespunde astfel pierderea configurării povestirii și, îndeosebi, o criza a încheierii povestirii. Personajul are astfel un efect de repercusiune asupra intrigii”⁵¹¹.

Desigur, un astfel de exemplu poate fi închipuit doar într-o ficțiune tehnologică, întrucât ficțiunile literare, mai scrie Paul Ricœur, „[...] rămân variații imaginative în jurul unui invariant, și anume condiția corporală trăită ca mediere existențială între sine și lume”⁵¹² – bineînțeles, în cazul în care personajele sunt oameni, așa cum sunt cele din teatru sau romane, precizează filosoful francez. În plus, faptul că personajele sunt oameni înseamnă că au „corpuri”, ceea ce îl face pe Ricœur să constate că „[î]n măsura în care corpul propriu este o dimensiune a sinelui, variațiile imaginative în jurul condiției corporale sunt variații asupra sinelui și ipseității sale”⁵¹³.

În concluzie la cele analizate de-a lungul acestor pagini, este limpede că noțiunea de „corp”, cu multele ei nuanțe fenomenologice, reprezintă un element constrângător cu privire la teoria narativă a identității și, în plus, datorită „corpului” ipotezele ficționale, precum cea a omului fără proprietăți, sunt definitiv eliminate. O să revenim însă asupra importanței „corpului” în hermeneutica sinelui în capitolul următor.

⁵¹¹ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 196.

⁵¹² *Ibidem*, p. 197.

⁵¹³ *Ibidem*, p. 197.

Capitolul al VI-lea.

Sinele & alteritatea

Capitolul de față are rol exploratoriu, în primă instanță, pentru ca apoi să insistăm asupra marilor figuri ale alterității, pe care le identifică Paul Ricœur.

De aceea, ne ocupăm în primul subcapitol de așa-numitul „argument prin analogie”. Mai întâi, vom discuta o „primă” variantă a acestui argument, așa cum apare, de pildă, la John R. Searle, pentru că ni se pare că acesta oferă o formulare potrivită și un comentariu pe măsură. De altfel, argumentul prin analogie, în varianta dată de Searle, traversează operele mai multor autori. Asupra acestora nu vom insista. De fapt, ne interesează numai decât observația lui Nagel cu privire la acest argument, anume că în varianta epistemologică este invalid – ceea ce scrie, printre altele, și Searle –, adăugând faptul că putem spune mai multe despre alteritate plecând de la forma lui conceptuală.

Vom continua apoi cu un comentariu al lui Ricœur la *Meditația a cincea* a lui Husserl, pentru a vedea o altă abordare – fenomenologică, așadar – a argumentului prin analogie. Interesante vor fi aici completările și observațiile ricœuriene. Nu vom insista asupra textului lui Ricœur dedicat *Meditației a cincea* decât în măsura indicată de justificarea (dar mai ales de constituirea) fenomenologică a alterității prin intermediul analogiei. Spre sfârșitul primului subcapitol abordăm problematica intersubiectivității; o continuare complementară precedentei, cel puțin din punct de vedere logic. Vom discuta, apoi, despre pretenția lui Ricœur de a opune spiritului (obiectiv) hegelian teoria intersubiectivității a lui Husserl. Desigur, revine aici în atenție problematica atestării.

În al doilea subcapitol, fără a oferi un comentariu prielnic analizelor ricœuriene, vorbim despre cele trei figuri ale meta-categoriei pasivității-alterității. Așadar, fără a insista asupra problematicii deschise de fiecare astfel de figură, vom avea modesta pretenție de a „degaja structura” studiului (cel de al zecelea) – pentru a folosi cât de puțin un „principiu” hermeneutic ricœurian –, poate cel mai dens dintre acestea și care încheie *Sinele ca un altul*.

În sfârșit, în ultima secțiune a acestui capitol aducem în discuție unele chestiuni prin care încercăm să arătăm, împreună cu unii comentatori ai filosofului francez, că problematica responsabilității și, deci, mica etică configurată în *Sinele ca un altul* au rădăcini în filosofia alterității a lui Emmanuel Lévinas. Va fi un prilej, așadar, de a relua întrucâtva problematica vulnerabilității condiției umane.

VI. 1. Argumentul prin analogie

În subcapitolul de față ne oprim atenția asupra argumentului prin analogie. Facem acest lucru pentru că acesta încă solicită atenția filosofilor, mai ales a filosofilor care se ocupă de problema minte-corp, pe de-o parte, și de problema celorlalte minți, pe de altă parte. Astfel, după o scurtă discuție despre abordarea acestui argument, așa cum apare la John R. Searle, cu unele completări ale lui Thomas Nagel, vom insista asupra comentariului ricœurian la *Meditația a cincea carteziană* a lui Husserl. Ultima parte a secțiunii va fi locul unor argumente sau observații ale lui Paul Ricoeur pe marginea intersubiectivității la Hegel și Husserl. Așadar, miza subcapitolului este aceea de a încerca o delimitare a perspectivei asupra alterității, care se găsește în ultimul studiu din *Sinele ca un altul*.

Ca atare, o interpunere a argumentului prin analogie în varianta „analitică” poate părea ciudată într-o lucrare precum cea de față. Dar ținând seama de lămuririle de mai sus, cu privire la prăpastia dintre filosofia continentală și cea analitică, lucru respins, de altfel, și de Ricoeur, ni se pare că un astfel de început poate fi promițător unei cercetări asupra alterității. În plus, abordarea lui Searle își are obârșia, într-o oarecare măsură, în filosofia lui Descartes.

Sunt două probleme care ne interesează în contextul dat: problema minte-corp și problema celorlalte minți. John R. Searle le abordează consecutiv. Ne ocupăm în continuare de a doua problemă, pentru că este, într-un mod sau altul, o formă a problemei alterității. Astfel, după Descartes, scrie Searle, dacă fiecare dintre noi este o minte și, în plus, cunoaștem conținutul acesteia în mod direct, atunci „cum știu eu că ceilalți oameni au

mintea lor? Ce mă face, de exemplu, să fiu convins când mă întâlnesc cu tine, că ai o minte?”⁵¹⁴.

Și spune acesta în continuare că tot ce observăm când ne întâlnim cu celălalt este corpul, cu tot ce ține de acesta: mișcări, sunete rostite etc. De aceea, să fie oare suficient ca pe baza acestor „interacțiuni” cu celălalt să putem deduce existența unei alte minți? Searle sugerează că am putea deduce existența unor stări mentale care există în celălalt prin *analogie* cu noi înșine: „[e]xact așa cum observ în cazul meu o corelație între stimulul input, starea mentală interioară și comportamentul de ieșire, tot astfel, în cazul tău, deoarece eu pot să observ stimulul input și comportamentul de ieșire, deduc prin analogie că tu trebuie să ai o stare mentală interioară care să corespundă cu a mea”⁵¹⁵.

Acest argument a fost numit „argumentul prin analogie”⁵¹⁶. Numai că, în opinia gânditorului american, un astfel de argument nu funcționează în situația dată, deși este adesea invocat, pentru că validitatea aserțiunii raționamentului cere o modalitate independentă sau non-inferențială de a verifica inferența. Bunăoară, iată explicația lui Searle: „dacă eu cred că cineva se află în camera de alături, deducând prezența acelei persoane din sunetele pe care le aud, pot să merg oricând în camera de alături și să verific această inferență pentru a vedea dacă într-adevăr există cineva în camera vecină care produce acele sunete. Dar dacă eu fac o inferență pe baza stimulului tău și a comportamentului tău față de starea ta mentală, cum pot eu să verific inferența? Cum voi putea eu să constat dacă deducția mea este corectă și nu e doar o simplă supoziție?”⁵¹⁷.

Orice răspuns îndrăzneț am încerca la astfel de întrebări este năruit de exemple simple, cum ar fi efectiv lovirea degetelor noastre și a degetelor altora. Când le lovim pe ale altora, nu simțim nimic. Iată cum o astfel de întrebare ne conduce, spune Searle, la „solipsism”, iar modul de a argumenta expus mai sus este limitat, pentru că „nu există nicio verificare non-inferențială a inferenței mele referitoare la stările mentale pornind de la comportament”⁵¹⁸. Pe de altă parte, Thomas Nagel scrie că problema de mai

⁵¹⁴ John R. Searle, *Mintea: o scurtă introducere în filosofia minții*, cuvânt introductiv de Adrian Niță, traducere din limba engleză de Iustina Cojocaru, Ediția a 2-a, București, Herald, 2018, pp. 38-39.

⁵¹⁵ *Ibidem*, p. 39.

⁵¹⁶ *Ibidem*, p. 39.

⁵¹⁷ *Ibidem*, pp. 39-40.

⁵¹⁸ *Ibidem*, p. 56.

sus conduce la un scepticism aparte și oricum am încerca să o rezolvăm, cel puțin în condițiile date, rămâne întrebarea: „ce poți ști cu adevărat despre viața conștientă din această lume, dincolo de faptul că tu însuși ai o minte conștientă?”⁵¹⁹.

Interesantă este, de asemenea, o observație a lui Nagel dintr-o altă lucrare. Acesta scrie că „întrebarea nu este «Cum pot concepe și alte minți în afara minții mele», ci «Cum putem concepe alte minți care sunt subiectiv incomensurabile cu ale noastre?»”⁵²⁰; ceea ce înseamnă că problema alterității devine interesantă nu în forma ei epistemologică, cum am expus-o mai sus, ci în forma ei conceptuală, „cea legată de felul în care pot înțelege atribuirea unor stări mentale celorlalți”.⁵²¹ Or, dacă ar fi gândim o alternativă împreună cu Nagel, trebuie spus că „[s]olipsismul este evitat în zonele nonpractice dacă tot ceea ce este enunțat, afirmat, așteptat, crezut și judecat dintr-o perspectivă personală poate fi privit în mod similar și dintr-o perspectivă impersonală”⁵²²; cu alte cuvinte, Nagel sugerează că ar fi bine să fim „capabili” să judecăm într-un mod impersonal.

Odată cu acestea putem să revenim la expunerea fenomenologică a problemei alterității și la comentariul lui Paul Ricœur pe marginea meditației lui Husserl.

Așadar, filosoful francez încheie un studiu dedicat *Meditațiilor carteziane*, mai exact un studiu asupra primelor patru meditații, scriind că a patra meditație împinge la extrem dificultatea acestora (a *Meditațiilor*), deci și a fenomenologiei husserliene, adică *dificultatea solipsismului transcendental*.⁵²³ De aceea, în textul inedit despre *Meditația a cincea*, publicat pentru prima dată în *La școala fenomenologiei*⁵²⁴, acesta urmărește modul în care Husserl încearcă să depășească dificultatea menționată. Desigur, chestiunea a fost discutată și de alți interpreți ai lui Husserl, precum Dan

⁵¹⁹ Thomas Nagel, *Ce înseamnă, oare, toate acestea? O foarte scurtă introducere în filozofie*, traducere din engleză de Mircea Dumitru, București, Humanitas, 2014, p. 31.

⁵²⁰ Idem, *Perspectiva de nicăieri*, traducere din limba engleză și postfață de Bogdan Lepădatu, București, Editura Vellant, 2008, p. 36.

⁵²¹ *Ibidem*, p. 36.

⁵²² Idem, *Posibilitatea altruismului*, traducere din limba engleză de Ciprian Șiulea, București, Editura Vellant, 2018, p. 145.

⁵²³ Paul Ricœur, *La școala fenomenologiei*, traducere din limba franceză de A.-D. Marinescu și P. Marinescu, București, Humanitas, 2007, p. 236.

⁵²⁴ *Ibidem*, pp. 237-278.

Zahavi⁵²⁵ sau Alexander Schnell⁵²⁶, însă în continuare ne interesează interpretarea ricœuriană, întrucât în multe rânduri acesta oferă unele observații care fie au fost dezvoltate după ce acest text a fost publicat, fie au fost dezvoltate înainte de scrierea acestuia.

Pentru că fenomenologia transcendentă avea drept principiu fundamental *ego-ul* lui *ego cogito cogitatum*, problema alterității, adică a modului în care această fenomenologie îl explică pe celălalt, „joacă același rol pe care îl juca la Descartes veracitatea divină, în măsura în care era fundamentul oricărui adevăr și al oricărei realități care depășeau simpla reflecție de sine a subiectului”⁵²⁷. Plecând de aici, Ricœur propune un plan de cercetare, care urmează într-o formă sau alta, o delimitare a paragrafelor din *Meditația a cincea*. Astfel, acesta cercetează succesiv: 1) Formularea problemei pornind de la obiecția de solipsism (paragrafele⁵²⁸ 42 – 43); 2) Decizia metodică de a reduce orice transcendență la sfera propriului (paragrafele 44 – 47); 3) Explicarea existenței celuilalt cu ajutorul analogiei (paragrafele 48 – 54); 4) Explicarea naturii în calitate de corelat al comunității de monade (paragraful 55) și 5) Explicarea istoriei în calitate de comunitate monadică de grad superior.⁵²⁹ Ne vom limita în continuare la prezentarea pe scurt a primelor două obiective, insistând asupra celui de-al treilea, adică asupra explicării celuilalt prin analogie.

Obiecțiile cu privire la solipsismul fenomenologiei transcendente purced din însăși principiul acesteia, *ego cogito cogitatum*. Aceste obiecții sunt obiecțiile „sensului comun” împotriva filosofiilor idealiste: „ceilalți *ego*, susține sensul comun, nu se reduc la reprezentarea pe care o avem despre ei; ei nu sunt nici măcar niște obiecte reprezentate, niște unități de sens pe care le-am putea verifica într-un curs concordant al experiențelor: ceilalți sunt diferiți de mine, sunt niște alte euri”⁵³⁰. De aceea, observă Ricœur în continuare, obiecția de solipsism la adresa fenomenologiei trebuie recunoscută în cadrul acesteia ca o aporie. Totuși, acceptând această aporie, cum este constituită alteritatea? Altfel spus, dacă „constituirea alterității «în»

⁵²⁵ Dan Zahavi, *Fenomenologia lui Husserl*, traducere din limba engleză de Iulian Apostolescu și Ioana Zamfir, Oradea, Ratio et Revelatio, 2017, pp. 163-185.

⁵²⁶ Alexander Schnell, „Intersubjectivity in Husserl's Work”, în *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, Vol. II, Nr. 1, 2010, pp. 9-32.

⁵²⁷ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 237-238.

⁵²⁸ Avem în vedere aici paragrafele din *Meditațiile carteziene*.

⁵²⁹ *Ibidem*, p. 238.

⁵³⁰ *Ibidem*, pp. 238-239.

propriu și «în afara» propriului își are originea în dialectica instituită prin turpul meu dintre ceea ce îmi este «exterior» și ceea ce se află «în mine»⁵³¹, cum se lasă descoperită alteritatea în sfera propriului? Răspunsul lui Husserl se desfășoară în trei etape.

Mai întâi, „semnificația de *ego* trece de la corpul meu, aperseput în lume, la corpul celuilalt, care aprezintă o altă viață, prin intermediul unui tip de analogie care operează de la corp la corp, de la trup la trup”⁵³² sau, cum scrie Husserl, „întrucât, în această natură și în această lume, trupul meu este singurul corp care este – și poate fi – constituit în mod original ca trup (ca un organism activ), trebuie ca celălalt corp aflat «acolo», care este totuși sesizat ca trup, să obțină acest sens grație unei transpuneri aperseptive pornind de la corpul meu organic și ulterior (într-o manieră care exclude o justificare cu adevărat directă – și, în consecință – primordială a predicatelor specifice corporalității) o justificare prin intermediul unei percepții reale”⁵³³. Despre acest punct din *Meditațiile carteziane*, Ricœur scrie că este probabil cel mai important, pentru că sunt articulate exigența descrierii și exigența constituirii celuilalt. Numai că intervine totuși o problemă în ceea ce privește această analogie. Nu trebuie înțeleasă ca fiind un argument, nu este un raționament prin analogie, cum era cel prezentat în preambulul acestei secțiuni la Searle și Nagel; în acest context, „analogia este un procedeu foarte general al experienței prereflexive, antepredicative; o întâlnim în orice raportare a unei experiențe noi la o experiență originală, în care-și găsește modelul sau forma sa”⁵³⁴. De altfel, această analogie, în cadrul fenomenologiei transcendente, reprezintă un fel de cuplare, ceea ce Husserl a numit *Paarung*.⁵³⁵

Prin analogie, așadar, este confirmat faptul că celălalt este de asemenea un *eu*. Aceasta este a doua etapă din schema husserliană. Mai mult, „atât timp cât celălalt rămâne un analogon al eului însuși, el nu este decât o modificare a eului meu; dar prezentându-se în fața mea printr-un comportament concordant, el devine cu adevărat un *celălalt*, un *străin* (*ein Fremdes*)”⁵³⁶. A treia etapă reprezintă un nou progres în vederea eliberării din

⁵³¹ *Ibidem*, p. 249.

⁵³² *Ibidem*, p. 252.

⁵³³ Edmund Husserl, *Meditații carteziane*, traducere, cuvânt înainte și note de Aurelian Crăiuțu, București, Humanitas, 1994, p. 146.

⁵³⁴ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 254.

⁵³⁵ Edmund Husserl, *Op. cit.*, p. 148.

⁵³⁶ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 258.

sfera propriului. În acest punct, reflecția este susținută de *imaginație*.⁵³⁷ Cum scrie Ricœur, „în timp ce întreaga analiză precedentă se mișcă în cercul percepției – cuplarea, interpretarea comportamentului sunt, în realitate, experiențe efective – noua analiză se desfășoară în mediul «variațiilor libere» asupra temei următoare: eu sunt «aici», celălalt este «acolo»; dar «acolo» este și poziția în care *aș putea fi* dacă m-aș deplasa; «de acolo» *aș* vedea aceleași lucruri, dar sub o altă înfățișare”⁵³⁸. Această observație ricœuriană este importantă. În acest punct *Meditația* lui Husserl face loc, întrucâtva, pentru teoria narativă dezvoltată de Ricœur. Imaginația servește, în această a treia etapă a constituirii celuilalt, la „«ilustrarea» și «prezentificarea» legăturii asociative care a asigurat prima etapă a constituirii alterității; dar, în loc să împlinesc această vizare analogizantă prin percepția comportamentului, eu o împlinesc prin creațiile libere ale imaginației și astfel îi confer transferului asociativ de la mine la celălalt nu numai intensitatea imaginii, ci și independența sa față de perspectiva mea actuală”⁵³⁹. Prin urmare, ficțiunea are rolul de a debarasa eul de sfera propriului și de a-l transpune într-o altă perspectivă. Dacă la început, în prima etapă, vorbeam de un fel de analogie logică, ca o formă de dedublare, în această a treia etapă analogia reprezintă transpunerea prin imaginație și, adaugă Ricœur, prin empatie într-o altă viață, care este a celuilalt. Imaginația oferă „apercepției prin analogie” un sens concret.⁵⁴⁰

Am putea crede că în cadrul fenomenologiei transcendente (husserliene) problema alterității este „rezolvată” odată cu cele trei etape de constituire a celuilalt, după cum am arătat mai sus. Lucrurile iau o turnură neașteptată și Husserl complică problema, pentru că „Aici-ul meu și Acolo-ul celuilalt *se exclud* în mod reciproc”⁵⁴¹. De aceea, Ricœur constată că teoria analogiei, după cum a fost prezentată mai sus, reprezintă în fenomenologia husserliană doar o primă etapă în constituirea alterității. Dacă, în primă instanță, recunoașterea alterității ca celălalt ține de teoria analogiei, recunoscându-i-se celuilalt desprinderea din sfera propriului, pe urmă se pune problema constituirii unei lumi culturale, care poate fi exemplificată

⁵³⁷ *Ibidem*, p. 258.

⁵³⁸ *Ibidem*, p. 258.

⁵³⁹ *Ibidem*, p. 258.

⁵⁴⁰ *Ibidem*, p. 259.

⁵⁴¹ *Ibidem*, p. 260.

prin cărți, instituții, monumente etc.; altfel spus, problema alterității stă acum sub semnul comunităților autentice de persoane.⁵⁴²

Ca atare, întrebarea este evidentă (nu în sens husserlian), cum anume se face trecerea de la primă etapă (expusă în rândurile de mai sus) la a doua etapă? În ce constă formarea unei „naturi” obiective care să articuleze formarea unei comunități? Problema este formulată astfel de Ricœur: „[r]elația eu-celălalt este esențial asimetrică, și nu reciprocă; cuplarea urmărește o singură direcție, cea de la *ego*-ul primordial la *ego*-ul analog. Or, constituirea unei naturi proiective, chiar înaintea celei a comunităților culturale, pretinde ca experiența eului să intre, pe bază de reciprocitate, în alcătuirea experienței alterității, cu toate că aceasta își derivă sensul său de *alter ego* din propria mea experiență ca *ego*”⁵⁴³.

Ne interesează, mai departe, modul în care poate fi constituită o lume comună care să aibă drept fundal rețeaua intersubiectivă a experienței. Pentru aceasta, filosoful francez observă că, date fiind principiile fenomenologiei, dacă pornim de la un prim model constitutiv pentru a rezolva problema, atunci acesta trebuie să fie de ordinul identității, întrucât identitatea mediază între „semnificația corpului celuilalt pentru el însuși și semnificația pe care o are pentru mine”⁵⁴⁴. În plus, pentru Ricœur, identității nu trebuie să-i scape caracterul temporal; lucru discutat în capitolul precedent. Timpul obiectiv, „real”, arată acesta, are caracter unitar, cum are și „natura obiectivă”; și acest caracter unitar provine din faptul că conștiinței interne a monadei primordiale îi este asociat, pe de-o parte, timpul prezentării celuilalt, iar, pe de altă parte, timpul lumii sau timpul obiectiv, timpul comun.⁵⁴⁵

Într-un text publicat în 1977, deci înainte de studiul dedicat *Meditației a cincea*, și inclus în *De la text la acțiune*, cu titlul *Hegel și Husserl despre intersubiectivitate*⁵⁴⁶, Paul Ricœur, fără a porni de la vreun punct de vedere suveran celor două „tipuri” de *fenomenologie*, se întreabă dacă fenomenologia husserliană – mai precis, *Meditația a cincea* – reușește să evite conceptul lui

⁵⁴² *Ibidem*, p. 260.

⁵⁴³ *Ibidem*, p. 261.

⁵⁴⁴ *Ibidem*, p. 261.

⁵⁴⁵ *Ibidem*, p. 261.

⁵⁴⁶ Idem, *De la text la acțiune: eseuri de hermeneutică II*, traducere și postfață de Ion Pop, Cluj-Napoca, Echinoc, 1999, pp. 263-283.

Hegel de spirit, care în *Enciclopedie*⁵⁴⁷ este numit „spirit obiectiv”.⁵⁴⁸ Din textul ricœurian ne interesează mai departe două chestiuni: 1) modul în care identifică drept „problemă” intersecția celor două moduri de a filosofa, spunând că întrebarea pe care o are în vedere se referă mai curând la fenomenologia husserliană decât la cea hegeliană și 2) argumentele aduse de acesta în încercarea de a formula un răspuns, dinspre Husserl către Hegel.

Astfel, Ricœur se întreabă dacă fenomenologia husserliană evită conceptul hegelian de spirit (obiectiv), substituindu-i un concept de intersubiectivitate⁵⁴⁹, care ține de o conștiință ce nu are nevoie de vreo altă entitate superioară și, important de precizat, întrebarea „presupune că Hegel a lăsat, în lipsa unui model, o sarcină: aceea de a rezolva aceleași dificultăți pe care și el le-a înfruntat, însă fără resursele proprii acelei filosofii, adică fără o dialectică a spiritului”⁵⁵⁰. De aceea, ipoteza filosofului francez este că problema decurge din capitolul din *Fenomenologia spiritului* dedicat *Geist-ului*, spiritului, spunând că acesta este „spirit în mediul conștiinței”⁵⁵¹. Problema nu este una la îndemână, întrucât întregul studiu al lui Ricœur are drept idee directoare faptul că, trecând peste orice fel de opoziție între cele două *fenomenologii*, *Meditația a cincea* a lui Husserl „este o fenomenologie a conștiinței, ea este o fenomenologie ce se ridică la problematica spiritului obiectiv, care produce deci o filosofie a spiritului, sau echivalentul ei, prin intermediul intersubiectivității”⁵⁵². Așadar, pentru că la Hegel conștiința devine universală odată cu pătrunderea în lumea culturii, a moravurilor, a instituțiilor, a istoriei – și această pătrundere, scrie Ricœur, „este un act de abandonare a persoanei insulare”⁵⁵³, pentru că a te cultiva înseamnă, bunăoară, a ieși în afara ta, „a te opune ție însuși, a nu te regăsi decât prin sfășiere și separație”⁵⁵⁴ –, este depășită de spiritul care devine obiectiv „prin chinurile și strâmtorările conștiinței”⁵⁵⁵.

A doua parte a studiului ricœurian începe cu întrebarea: „poate, oare, teoria intersubiectivității a lui Husserl să țină locul unei teorii hegeliane a

⁵⁴⁷ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice III: Filozofia Spiritului*, traducere de Constantin Floru, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1966, p. 315.

⁵⁴⁸ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 263.

⁵⁴⁹ *Ibidem*, p. 263.

⁵⁵⁰ *Ibidem*, p. 263.

⁵⁵¹ *Ibidem*, p. 264.

⁵⁵² *Ibidem*, p. 265.

⁵⁵³ *Ibidem*, p. 268.

⁵⁵⁴ *Ibidem*, p. 268.

⁵⁵⁵ *Ibidem*, p. 269.

spiritului?”⁵⁵⁶. Pentru a răspunde, filosoful francez formulează trei argumente, care au fost întrucâtva reluate în cercetarea de mai târziu dedicată *Meditației a cincea*; ne interesează însă, la fel ca în rândurile de mai sus, nu doar argumentele lui Ricœur, cât ne interesează acele observații care au condus la unele dezvoltări în scrierile de mai târziu.

Primul argument are rolul de a oferi o „*image*” asupra conceptului husserlian de *constituire*, care, după filosoful francez, „ar putea ține locul progresiunii dialectice hegeliene”⁵⁵⁷. Pe scurt, Ricœur arată modul în care, de-a lungul *Meditației a cincea*, este constituit *ego*-ul, spunând că „activitatea creatoare de sens nici n-ar începe dacă rezultatul constituirii n-ar regla din punct de vedere teleologic mișcarea constituirii”⁵⁵⁸; acest lucru pentru că la Husserl activitatea de constituire a *ego*-ului nu are drept punct de pornire *tabula rasa*, ci este un fel de constituire de gradul al doilea – am putea s-o numim –, cât timp „pornind de la obiectul deja constituit, pot fi desfășurate, retroactiv, retrospectiv, straturile de sens, nivelurile de sinteză, pot fi scoase la iveală sintezele pasive în spatele sintezelor active etc.”⁵⁵⁹. Și în acest lucru, Ricœur vede o procedură deloc străină de cea a lui Hegel.

Al doilea argument se referă la teoria *analogiei* despre care am discutat deja; filosoful francez arătând în acest text ceea ce a reluat mai târziu, adică modul în care Husserl evită acuzația de solipsism. Interesantă este observația acestuia cu privire la analogie. Bunăoară, scrie Ricœur: „[a]nalogia nu e deci un raționament, ci transcendentalul unor multiple experiențe perceptive, imaginative, culturale. Acest transcendental reglează deopotrivă raționamentul juridic și imputarea morală a acțiunii unui agent despre care se crede că este autorul ei.”⁵⁶⁰ În plus, pentru filosoful francez, acest principiu transcendental al analogiei arată faptul că „toți ceilalți, împreună cu mine, dinainte de mine, după mine, sunt *eu* ca și mine”⁵⁶¹, ceea ce facilitează imputarea propriei experiențe. Și, în sfârșit, analogia, pentru Ricœur, face ca atât persoana a treia, cât și persoana a doua să fie și persoana întâi. Altfel spus, sunt analoge.⁵⁶²

⁵⁵⁶ *Ibidem*, p. 269.

⁵⁵⁷ *Ibidem*, p. 270.

⁵⁵⁸ *Ibidem*, p. 271.

⁵⁵⁹ *Ibidem*, pp. 270-271.

⁵⁶⁰ *Ibidem*, p. 276.

⁵⁶¹ *Ibidem*, p. 276.

⁵⁶² *Ibidem*, p. 276.

Cel de-al treilea argument este cel mai vast. Paul Ricœur observă că prin analogia *ego*-ului, de-a lungul fenomenologiei husserliene, sunt susținute construcțiile culturale și istorice, care au fost puse de Hegel sub numele de spirit. De asemenea, cât timp analogia este un transcendental, trebuie spus că aceasta funcționează astfel numai dacă este în măsură să deschidă experiențe ce pot fi descrise empiric.⁵⁶³ De aceea, pentru Ricœur, finalul *Meditației a cincea* ar trebui înțeles și corelat cu un tip de sociologie comprehensivă, cum este cea a lui Weber, întrucât, scrie acesta, „[î]n aceste paragrafe scurte, 50-58, Husserl se mărginește să stabilească trei puncte ce desenează rețeaua *a priori* a unei sociologii comprehensive”⁵⁶⁴.

Cele trei puncte amintite, pe scurt, sunt: 1) sinele se poate percepe ca un altul printre alții, adică „eu însumi sunt un *alter ego*”⁵⁶⁵; 2) nu există mai multe „naturi”, ci natura constituită de mine și natura constituită de un altul sunt una și aceeași natură; și 3) „comunicarea experienței lucrurilor naturale este presupusă de comunicarea experienței obiectelor culturale”⁵⁶⁶ – această punere în comun poate fi ierarhizată până la constituirea unor „obiectivități spirituale de grade diferite”, ceea ce „marchează locul gol pentru o compoziție dialectică de stil hegelian”⁵⁶⁷. Concret, Ricœur constată că *Meditația a cincea*, mai ales finalul, nu poate fi comparată cu descrierea spiritului hegelian, decât dacă este completată de sociologia weberiană, pentru că „nu constituie prin ea însăși o descriere a vieții culturale”⁵⁶⁸ și nici nu oferă vreo epistemologie a științelor sociale.⁵⁶⁹

Ca atare, răspunsul dat de filosoful francez la întrebarea studiului despre care vorbim este într-o oarecare măsură ciudat, acesta spunând mai întâi că Husserl și Weber, împreună, nu ar putea ajunge la superioritatea lui Hegel. Pe de altă parte, acesta scrie că Weber îl întrece pe Hegel dacă vorbim de economie, politică sau de domeniul istoriei comparate a religiilor; iar „avantajul hotărâtor al lui Husserl față de Hegel îmi pare a consta în refuzul său fără compromis de a absolutiza entitățile colective și în voința sa tenace de a le reduce întotdeauna la o rețea de interacțiuni”⁵⁷⁰.

⁵⁶³ *Ibidem*, pp. 276-277.

⁵⁶⁴ *Ibidem*, p. 277.

⁵⁶⁵ *Ibidem*, p. 277.

⁵⁶⁶ *Ibidem*, p. 277.

⁵⁶⁷ *Ibidem*, p. 277.

⁵⁶⁸ *Ibidem*, p. 278.

⁵⁶⁹ *Ibidem*, p. 278.

⁵⁷⁰ *Ibidem*, pp. 282-283.

Oricum, ceea ce ni se pare mai important pentru studiul nostru, în urma unei astfel de discuții, este faptul că această înlocuire a spiritului obiectiv hegelian cu intersubiectivitatea husserliană poate avea loc, observă Ricœur, numai cât timp sunt respectate „criteriile minimale ale acțiunii umane, și anume acelea care permit identificarea ei prin proiecte, intenții, motive ale unor agenți capabili să-și impute propria acțiune”⁵⁷¹.

VI.2. Pasivitățile care atestă alteritatea: corpul, celălalt & conștiința

Ne îndreptăm atenția în această secțiune asupra studiului al zecelea din *Sinele ca un altul*, lăsând dezvoltările ricœuriene dedicate dialecticii ipseitate-alteritate, sub statutul căreia este constituită o „mică” etică, pentru subcapitolul următor, întrucât ni se pare că acestea țin mai curând de ceea ce filosoful francez a numit „om capabil”, și deci vom reveni oarecum la cele discutate în prima parte a acestui studiu. Prin urmare, ne interesează aici, în primă instanță, o reluare a discuției cu privire la atestarea sinelui în raport cu alteritatea.

Ținând cont de cele discutate în capitolului al patrulea, ne lăsăm ghidați de încercarea lui Ricœur de a răspunde la întrebarea: „[c]e mod de a fi caracterizează sinele, ce fel de ființare sau entitate este acesta?”⁵⁷². Pentru a face acest lucru, studiile reunite în *Sinele ca un altul* au fost împărțite în trei secțiuni. În prima secțiune, sinele este abordat indirect, printr-un detur reflexiv prin analiză. Astfel este determinată, într-o a doua secțiune, ipseitatea ca fiind opusă faptului-de-a-fi-aceiași. Iar în cea de-a treia secțiune ipseitatea este abordată prin raportul acesteia cu alteritatea.

Aceste stadii sunt guvernate de un principiu al atestării, care are rolul de a oferi o alternativă ambiției fondatoare a *cogito*-ului cartezian și umilirii acestuia la Nietzsche, unde este redus la stadiul de *iluzie*, după cum am arătat în subcapitolul IV.2. Ceea ce trebuie reținut din această dispută este faptul că, pentru filosoful francez, atestarea, „în calitate de *crezare* și de *încredere*”⁵⁷³, este elogiată de pe un loc *atopos* față de alternativele amintite. Prin urmare, atestarea este opusă *suspiciunii*, cu toate că suspiciunea este calea către atestare și „ea urmărește atestarea, tot așa cum mărturia falsă urmărește

⁵⁷¹ *Ibidem*, p. 283.

⁵⁷² Paul Ricœur, *Sinele ca un altul*, traducere din limba franceză de A.-D. Marinescu și P. Marinescu, București, Spandugino, 2016, p. 375.

⁵⁷³ *Ibidem*, p. 377.

mărturia adevărată”⁵⁷⁴. Mai mult, teza care susține angajamentul ontologic al atestării este aceea că „ceea ce este atestat în mod absolut este chiar ipseitatea, în diferența sa față de *faptul-de-a-fi-același* și, în același timp, în raportul său dialectic cu *alteritatea*”⁵⁷⁵.

Însă ceea ce prezintă interes cu privire la raportul dialectic dintre ipseitate și alteritate este că, pentru Ricœur, alteritatea, la fel cum era la Husserl, nu este adăugată ipseității din exterior; de aici și prioritatea acestui raport ca răspuns la orice „derivă solipsistă”⁵⁷⁶. De asemenea, pentru acesta, alteritatea prezintă caracter polisemic; și această polisemie a alterității implică faptul că altul nu este redus la alteritatea celui alt. Și acest lucru rezultă din distincția făcută între *ipse* și *idem*; prin urmare univocitatea *aceluiiași*, precizează filosoful francez, este pierdută. Această diferențiere are și o dimensiune temporală, după cum am văzut și, de aceea, „criteriul temporal al acestei diviziuni, și anume dubla valență a permanenței în timp, după cum desemnează imutabilitatea lui *idem* sau menținerea de sine a lui *ipse*, merită să fie reamintit o ultimă dată.”⁵⁷⁷ Din aceste motive, polisemia alterității antrenează polisemia *altuia*, ce se opune unui *același*. Numai că întrebarea care se ivește este următoarea: „cum putem da seama de lucrarea alterității în interiorul ipseității?”⁵⁷⁸. Chestiunea necesită un joc între discursul fenomenologic și discursul ontologic.

Pentru a răspunde, Ricœur observă că „corespondentul *fenomenologic* al meta-categoriei alterității îl constituie varietatea de experiențe de pasivitate, amestecate în multiple moduri în acțiunea umană.”⁵⁷⁹ Idee care, de altfel, a fost formulată odată cu opunerea intersubiectivității husserliene spiritului (obiectiv) hegelian. Deci dacă termenul „alteritate” poate fi mai curând abordat într-un discurs speculativ, *pasivitatea* „devine atestarea însăși a alterității”⁵⁸⁰. Iar această atestare „pasivă” a alterității are rolul de a interzice sinelui locul principal, locul fundamentului în hermeneutica sinelui. La începutul studiului al zecelea din *Sinele ca un altul*, Ricœur scrie că o nouă ontologie este încă posibilă în măsura în care filosofii din trecut au rămas întrucâtva neexplorate și neexploatate; e vorba de acele filosofii

⁵⁷⁴ *Ibidem*, p. 381.

⁵⁷⁵ *Ibidem*, p. 381.

⁵⁷⁶ *Ibidem*, p. 399.

⁵⁷⁷ *Ibidem*, p. 400.

⁵⁷⁸ *Ibidem*, p. 400.

⁵⁷⁹ *Ibidem*, p. 400.

⁵⁸⁰ *Ibidem*, p. 400.

care „rămân deschise unor reinterpretări și reapproprieri, datorită unui potențial de sens rămas necercetat, chiar reprimat printr-un proces de sistematizare scolastică din care au rezultat marile corpuri doctrinale pe care le recunoaștem de obicei prin maeștrii lor: Platon, Aristotel, Descartes, Spinoza, Leibniz etc.”⁵⁸¹.

În acest mod, la sfârșitul studiului amintit, sunt explorate *pasivitățile* care atestă alteritatea. Sub denumirea de „*trepiedul pasivității, și deci, al alterității*” sunt cercetate, pe rând, corpul propriu sau trupul, alteritatea celuilalt și conștiința. Trebuie spus că aceste „moduri de alteritate” corespund, în plan speculativ, acelor niveluri pe care le traversează hermeneutica sinelui în celelalte studii din lucrarea menționată: nivelul lingvistic, nivelul practic, nivelul narativ și nivelul etic.⁵⁸² Să urmărim argumentele ricœurului din *Sinele ca un altul*, adăugând în final câteva observații pe care acesta le face în două studii incluse în *Iubire și justiție*. De altfel, cele două studii, cu titlurile „*Sinele în oglinda Scripturilor*”⁵⁸³ și „*Sinele mandatat*”⁵⁸⁴, sunt ultimele două conferințe, adică a IX-a și a XII-a, din ciclul *Gifford Lectures*, pe care filosoful francez le-a ținut la Universitatea din Edinburgh.⁵⁸⁵

Corpul propriu sau trupul este prima figură a pasivității-alterității; și această figură a fost amintită de Ricœur în mai multe rânduri în primele studii din *Sinele ca un altul*. Bunăoară, când a discutat teoria strawsoniană a particularilor de bază, acesta se întreba dacă predicatele psihice și fizice pot fi ascrise unei singure entități sau, altfel spus, dacă nu cumva corpul este deopotrivă corpul „meu”, dar și un corp printre alte corpuri.⁵⁸⁶ Concluzia a fost că ceea ce Strawson a numit *persoană* reprezintă, cât timp persoanele sunt corpuri, și propriul corp.

Apoi, un alt punct de reper a survenit odată cu discuția despre Donald Davidson, când era sugerat faptul că corpul propriu are o dublă

⁵⁸¹ *Ibidem*, p. 377.

⁵⁸² *Ibidem*, p. 401.

⁵⁸³ Paul Ricœur, *Sinele în oglinda Scripturilor*, în Paul Ricœur, *Iubire și justiție*, traducere din limba franceză de Mădălin Roșioru, București, Art, 2009, pp. 39-72.

⁵⁸⁴ Idem, *Sinele „mandatat”*. *O my prophetic soul!*, în Paul Ricœur, *Iubire și justiție*, traducere din limba franceză de Mădălin Roșioru, București, Art, 2009, pp. 73-111.

⁵⁸⁵ Jean-Louis Schlegel, „Notă asupra ediției”, în Paul Ricœur, *Iubire și justiție*, traducere din limba franceză de Mădălin Roșioru, București, Art, 2009, pp. 5-9, p. 6.

⁵⁸⁶ Paul Ricœur, *Sinele ca un altul*, traducere din limba franceză de A.-D. Marinescu și P. Marinescu, București, Spandugino, 2016, p. 401.

apartenență: contribuie la „dimensiunea” lucrurilor și la cea a sinelui.⁵⁸⁷ Iată ce scrie Ricœur: „cum este posibil ca, în același timp, acțiunea să constituie un eveniment în lumea înțeleasă ca sumă a tuturor întâmplărilor, și să-și desemneze în mod autoreferențial autorul, dacă acesta nu aparține lumii, într-un mod în care sinele este constitutiv sensului însuși al acestei apartenențe?”⁵⁸⁸; și răspunsul la întrebare face din corpul propriu un loc al sinelui. De asemenea, corpul propriu mai apare ca figură a pasivității-alterității atunci când filosoful francez se ocupă de problema identității personale, urmând teoria lui Derek Parfit⁵⁸⁹. De această dată concluzia a fost că Parfit „a relansat această problemă a corpului propriu, când a trebuit să facă legătura între criteriile corporale și psihice ale identității – continuitatea dezvoltării, permanența caracterului, a *habitus*-urilor, a rolurilor și a identificatorilor – și menținerea unui sine care își găsește ancorarea în corpul propriu”⁵⁹⁰.

Surprinzător, dincolo de aceste „atestări” ale corpului propriu ca figură a alterității, Paul Ricœur găsește că „fenomenologia pasivității nu depășește stadiul implicit în care am evocat-o de mai multe ori, decât atunci când, în acest fenomen global de ancorare, am subliniat o trasătură marcantă pe care analizele noastre anterioare nu au luat-o în considerare, și anume *suferința*”⁵⁹¹. Această „suferință” (ori „faptul de a suporta” care devine „faptul de a suferi”) este pusă în seama „omului care acționează și suferă”. Ca atare, ne interesează acele forme disimulate ale faptului de a suferi. După cum am văzut în capitolul despre identitatea narativă, pentru filosoful francez, identitatea cu pricina reunea agenți și pacienți. În cazul de față, merge mai departe, spunând că formele de disimulare ale faptului de a suferi, cum sunt, de exemplu, „neputința de suferi, refuzul de a povesti, persistența inenarabilului, fenomene care se situează dincolo de întâmplare”⁵⁹² și cărora li se poate oferi un sens prin punerea-în-intrigă; sunt mărci ale faptului un agent exercită putere-*asupra* altui agent.⁵⁹³ Forma pasivității-alterității, corpul propriu, se intersectează aici cu a doua formă, *celălalt*, și, prin urmare, „pasivitatea sinelui suferind nu mai poate fi separată

⁵⁸⁷ *Ibidem*, p. 402.

⁵⁸⁸ *Ibidem*, p. 402.

⁵⁸⁹ Derek Parfit, „Personal Identity”, în *The Philosophical Review*, Vol. 80, Nr. 1, 1971, pp. 3-27.

⁵⁹⁰ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 402.

⁵⁹¹ *Ibidem*, p. 402.

⁵⁹² *Ibidem*, p. 402.

⁵⁹³ *Ibidem*, p. 403.

de pasivitatea faptului-de-a-fi-victimă a altuia decât sine”⁵⁹⁴. Și acest lucru face posibilă o abordare speculativă a alterității – care în cazul dat este corpul propriu –, și care este pusă de filosoful francez sub o dialectică între *praxis* și *pathos*, la nivelul căreia „corpul propriu devine titlul emblematic al unei cercetări ample care, dincolo de simplul fapt-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu al corpului propriu, desemnează întreaga sferă a pasivității interioare, și deci a alterității, pentru care este centrul de gravitație”⁵⁹⁵. Așadar, fără a intra în „cercetarea amplă” propusă de filosoful francez spunem că acesta pornește de la Maine de Biran, trece prin *Meditația a cincea*, insistând asupra cuplării (*Paarung*) dintre un trup și un alt trup și asupra distincției fundamentale dintre „trup” și „corp”, pentru a ajunge să spună împreună cu Husserl că trebuie „să mundaneizăm trupul pentru ca el să apară ca un corp printre alte corpuri”⁵⁹⁶, fapt pentru care spațialitatea *Dasein*-ului, despre care discută Heidegger în *Ființă și timp*, este invocată.⁵⁹⁷

O a doua figură a pasivității-alterității este *alteritatea celui alt*. La fel ca prima meta-categorie a alterității, aceasta este prezentă în toate studiile din *Sinele ca un altul*, Paul Ricœur evidențiind în ultimul studiu rolul acesteia. Vom insista, prin urmare, asupra locurilor în care alteritatea celui alt își face simțită prezența, prin raportare la hermeneutica sinelui. Astfel, ne vedem puși în fața dialecticii dintre *același* și *altul*, iar prima observație relevantă este aceea că *altul* nu este doar contrapartea *aceluiiași*, ci, așa cum era și la Husserl, ține de constituirea interioară a *aceluiiași*. De aceea, spune Ricœur, „la nivel propriu-zis fenomenologic, modalitățile multiple prin care altul decât sine afectează înțelegerea de sine prin sine scot în evidență mai exact diferența între *ego*-ul care se poziționează și sinele care nu se recunoaște decât *de-a lungul* acestor *afecțiuni*”⁵⁹⁸.

Atunci când în primele studii vorbește despre „autodesemnarea agentului acțiunii”, dialectica *același* – *altul* apare ca raportul dintre agentul acțiunii și „ascrierea făcută de un altul”, pentru că doar un *altul* îl poate desemna pe un *același* ca autor al unor acțiuni, pe care cel din urmă le numește „proprii”. La nivel gramatical, schimbul dintre ascriere (făcută la a doua persoană) și autodesemnare (făcută la prima persoană) recuperează reflexiv *ființa-afectată* de ascrierea celui alt și ascrierea interioară (proprie

⁵⁹⁴ *Ibidem*, p. 403.

⁵⁹⁵ *Ibidem*, p. 403.

⁵⁹⁶ *Ibidem*, p. 409.

⁵⁹⁷ Lăsăm aceste dezvoltări pentru o versiune detaliată a studiului de față.

⁵⁹⁸ *Ibidem*, p. 413.

aceluiși) a acțiunii sinelui.⁵⁹⁹ Prin urmare, la acest nivel „afectarea sinelui de către altul decât sine constituie temeiul acestui schimb controlat între persoanele gramaticale”⁶⁰⁰.

De asemenea, dialectica *același* – *altul* apare și la nivelul narativ al studiilor ricœurului. Pe scurt, între sinele afectat și altul sau celălalt afectant există un schimb, lectura devenind astfel un mediu în care lumea cititorului, adică a *aceluiși*, este reconfigurată de lumea textului. Acest mod în care sinele este *afectat* de altul prin *ficțiune*, prin receptarea lucrărilor de ficțiune, „contribuie la constituirea imaginară și simbolică a schimburilor efective de vorbire și acțiune”⁶⁰¹. Ca atare, conchide Ricœur, „faptul-de-a-fi-afectat în modul fictiv este astfel inclus în faptul-de-a-fi-afectat al sinelui în modul «real»”⁶⁰².

La nivelul etic al expunerii lucrurile capătă amploare, pentru că filosoful francez face o distincție între etică și morală. Afectatarea *aceluiși* de un *altul* se desfășoară deopotrivă în planul etic și în planul moral. Definiția eticii⁶⁰³, reluată în dese rânduri, „a trăi bine împreună și pentru celălalt în cadrul instituțiilor juste”⁶⁰⁴, în opinia lui Ricœur, include „afectarea proiectului de a trăi bine de către solitudinea care este, în același timp, exercitată și primită”⁶⁰⁵; adică, altfel spus, dialectica *afectare* – *acțiune* este rescrisă de dialectica *stimă de sine* – *prietenie*. Meta-categoria pasivității-alterității apare în acest context ca raportul dintre a acționa și a suferi sau dintre agent și pacient. Dar cum rolurile se pot schimba, cel care era agent poate deveni numaidecât pacient, Ricœur conchide că „fiecare agent este pacientul altuia”⁶⁰⁶. La capătul acestor observații, filosoful francez se întreabă dacă nu cumva prin afectarea *ipseității* de către un altul decât sine apare o

⁵⁹⁹ *Ibidem*, p. 413.

⁶⁰⁰ *Ibidem*, p. 413.

⁶⁰¹ *Ibidem*, p. 414.

⁶⁰² *Ibidem*, p. 414.

⁶⁰³ Într-un interviu cu Yves Pélicier, Ricœur scrie următoarele: „Concepția mea despre problema morală este structurată pe trei niveluri, și anume etica, morală și înțelepciunea practică. [...] Nu aș vrea ca etica să fie redusă la moralitatea datoriei. Etica angajează dorința de împlinire. Pentru mine, este fondul ultim al problemei morale, în sensul larg al cuvântului. Este dorința de realizare.” (Paul Ricœur, *Filosofie, etică și politică: interviuri și dialoguri*, prefață de Michaël Foessel, texte îngrijite de Catherine Goldenstein, traducere de Alina-Daniela Marinescu, București, Spandugino, 2019, p. 187.)

⁶⁰⁴ Paul Ricœur, *Sinele ca un altul*, traducere din limba franceză de A.-D. Marinescu și P. Marinescu, Spandugino, București, 2016, p. 414.

⁶⁰⁵ *Ibidem*, p. 414.

⁶⁰⁶ *Ibidem*, p. 415.

nouă figură a alterității și dacă această figură are vreo implicație asupra dialecticii *același* – *altul*, ca răspuns la fenomenologia sinelui *afectat* de un altul. Drept urmare, teza acestuia este că edificarea unilaterală a dialecticii amintite este imposibilă și trebuie, în consecință, constituită o „concepție încrucișată a alterității, care recunoaște, alternativ, primatul stimei de sine și pe cel al convocării la dreptate, venite din partea altuia”⁶⁰⁷.

Mai mult, în această concepție încrucișată „formularea” alterității trebuie să țină cont de cele două moduri ale lui *același*: *același* ca *ipse* și *același* ca *idem*. Pentru a justifica aceste lucruri, Ricœur continuă analiza *Meditației a cincea* a lui Husserl, opunând derivării *alter ego*-ului din *ego* inițiativa exclusivă a *altuia* de a asina sinele la responsabilitate, care apare la Lévinas; ambele abordări fiind edificări unilaterale ale dialecticii *același* – *altul*. În sfârșit, noutatea expunerii ricœurului este că mișcarea de la *același* către *altul* și mișcarea *altuia* către *același* nu se anulează reciproc, din contră, sunt complementare dialectice.

A treia meta-categorie a pasivității-alterității este *conștiința* (*Gewissen*). La sfârșitul celui de-al nouălea studiu din *Sinele ca un altul*, filosoful francez scrie că ar numi această a treia categorie a alterității, pe urmele lui Hegel (din perioada de la Jena), *recunoaștere*, întrucât aceasta „este o structură a sinelui reflectând asupra mișcării care conduce stima de sine către solitudine și, de aici, către dreptate”⁶⁰⁸. Prin urmare, incursiunile din cel de-al zecelea studiu cu privire la conștiință au drept punct de plecare „îmbinările dintre același și altul în forul interior”⁶⁰⁹. De asemenea, în *Parcours de la reconnaissance*, Ricœur avea să dedice al treilea studiu *recunoașterii reciproce*⁶¹⁰, unde vor fi din nou explorate câteva aspecte hegeliene.⁶¹¹

Revenind la studiul al zecelea, trebuie spus că filosoful francez identifică trei „provocări” prin care *conștiința* poate fi abordată ca meta-categorie a pasivității-alterității. Mai întâi, aceasta scrie că teza care afirmă că

⁶⁰⁷ *Ibidem*, p. 415.

⁶⁰⁸ *Ibidem*, p. 374.

⁶⁰⁹ *Ibidem*, p. 374.

⁶¹⁰ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Stock, 2004, p. 273.

⁶¹¹ Tratarea chestiunilor din *Parcours de la reconnaissance* ne solicită, pe lângă o discuția prealabilă despre fenomenologia omului capabil despre care am vorbit în prima parte a acestui studiu, unele chestiuni hegeliene care mai curând ne-ar îndepărta de miza studiului de față; în această secțiune interesându-ne numai aspectele legate de modul în care conștiința (ca *Gewissen*) joacă rolul de meta-categorie a alterității.

a atesta ipseitatea este un exercițiu inseparabil de *suspiciune*⁶¹² trebuie cercetată plecând de la două noțiuni „suspecte”, cum ar fi *conștiința rea* și *conștiința bună*. A doua provocare este aceea de a încerca o eliberare a conștiinței de cele două noțiuni amintite. În acest punct, Ricœur se întreabă dacă nu cumva „conștiința desemnează ea oare un fenomen diferit de atestarea putinței noastre de a fi”⁶¹³, ceea ce înseamnă că ne confruntăm cu o *conștiință* non-morală, iar miza acestei provocări este aceea de a caracteriza fenomene precum *injoncțiunea* sau *datoria*. În sfârșit, a treia provocare pornește de la întrebarea: „dacă injoncțiunea sau datoria constituie ultimul element necesar al conștiinței, oare partea de alteritate care poate fi aici identificată este diferită de cea a alterității celuilalt, eventual sub forme care nu au fost recunoscute cum se cuvine [...]?”⁶¹⁴. Altfel spus, întrebarea aceasta pune în discuție modul în care *conștiința*, așa cum a fost redată ca meta-categorie a pasivității-alterității, cu sensul termenului german *Gewissen*, este într-adevăr un loc distinct la nivelul dialecticii *același – altul*.

Nu vom insista deocamdată asupra dezvoltărilor ricœuriene, ci ne vom limita în continuare numai la două precizări. Sfârșitul studiului al zecelea se încheie cu o aporie. Astfel, împărtășind cu Lévinas opinia că „celălalt constituie calea obligatorie a injoncțiunii”⁶¹⁵, Paul Ricœur consideră totuși că este necesar să păstrăm „o anumită echivocitate a statutului Altuia, la nivel pur filosofic, mai ales dacă alteritatea conștiinței trebuie să fie considerată ca fiind ireductibilă la cea a celuilalt”⁶¹⁶. Apoi, filosoful francez formulează aporia amintită, anume că „filosoful”, în genere, ar trebui să recunoască „faptul că nu *știe* și nu *poate* să spună dacă acest Altul, ca sursă a injoncțiunii, este sau un celălalt pe care l-aș putea figura sau care mă poate desfigura, sau strămoșii mei despre care nu există reprezentări, într-atât datoria mea față de ei este parte din mine însumi, sau Dumnezeu – Dumnezeu viu, Dumnezeu absent – sau un loc gol”⁶¹⁷.

Chiar dacă avea să revină asupra chestiunii *conștiinței* ca meta-categorie a pasivității alterității în conferința a douăsprezecea, unde sub titlul „Mărturia conștiinței” sunt deschise noi posibilități de interpretare a

⁶¹² Idem, *Sinele ca un altul*, traducere din limba franceză de A.-D. Marinescu și P. Marinescu, București, Spandugino, 2016, p. 427.

⁶¹³ *Ibidem*, p. 427.

⁶¹⁴ *Ibidem*, pp. 427-428.

⁶¹⁵ *Ibidem*, p. 444.

⁶¹⁶ *Ibidem*, p. 444.

⁶¹⁷ *Ibidem*, p. 444.

acesteia, plecând de la „structura dialogică a existenței creștine”⁶¹⁸, concluzia care încheie *Sinele ca un altul* este, pe de-o parte, deznădăjduitoare, iar, pe de altă parte, provocatoare prin întregul câmp de analize care încă mai pot fi făcute. Așadar, pentru Ricœur, numai un discurs dispersat, fragmentat, „altul decât el însuși” se potrivește meta-categoriei pasivității-alterității; pentru că dacă ar fi altfel, „alteritatea s-ar suprima, devenind aceeași cu ea însăși”⁶¹⁹.

VI.3. Alteritate & vulnerabilitate: influența lui Emmanuel Lévinas

O discuție preliminară aceleia despre etica lui Paul Ricœur ni se pare oportună prin prisma discuției despre alteritate din capitolul acesta; și anume o discuție despre influențele filosofiei lui Emmanuel Lévinas, mai ales în ceea ce privește problematica responsabilității. E drept, parcurgând cu atenție scrierile târzii ale lui Ricœur, apar adesea trimiteri la Lévinas; ca atare, a ne întreba în ce măsură este adoptat, cel puțin până la un punct, discursul lévinasian pare fi un câștig în economia studiului nostru.

Bunăoară, în *Sinele ca un altul*, în partea a treia a studiului *Sinele și identitatea narativă*, Ricœur discută despre implicațiile etice ale povestirii și, revenind la cele discutate în secțiunea despre identitate (V.3), acesta scrie că „[p]entru persoană, menținerea de sine constituie un mod de a se comporta, astfel încât celălalt să poată *conta* (*compter sur*) pe ea. Pentru că cineva contează pe mine, sunt *responsabil* (*comptable de*) pentru acțiunile mele în fața altuia. Termenul responsabilitate reunește cele două semnificații: «a conta pe...», «a fi responsabil de...»; reunindu-le, ea le adaugă ideea *unui răspuns* la întrebarea: «unde ești?», formulată de un altul care are nevoie de mine”⁶²⁰. Important de spus, în urma acestui fapt, este că răspunsul pe care s-ar aștepta cineva să îl primească, consideră Ricœur, ar trebui să fie acel „iată-mă!”⁶²¹, despre care vorbește Lévinas.

⁶¹⁸ Idem, *Sinele „mandatat”*. *O my prophetic soul!*, în Paul Ricœur, *Iubire și justiție*, traducere din limba franceză de Mădălin Roșioru, București, Art, 2009, pp. 73-111, p. 93.

⁶¹⁹ Idem, *Sinele ca un altul*, traducere din limba franceză de A.-D. Marinescu și P. Marinescu, București, Spandugino, 2016, p. 427.

⁶²⁰ *Ibidem*, p. 215.

⁶²¹ Emmanuel Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, traducere de Miruna Tătaru-Cazaban, Bogdan Tătaru-Cazaban și Cristian Ciocan, București, Humanitas, 2006, p. 238.

Pe de altă parte, Cyndie Sautereau consideră că deși putem spune că gândirea ricœuriană urmează o „turnură lévinasiană”, nu putem spune totuși că în discuția despre alteritate ori, mai precis, despre suferința celorlalți – care atrage după sine problematica responsabilității –, cei doi gânditori oferă aceleași perspective. De pildă, în timp ce Lévinas⁶²² are o concepție mai degrabă unilaterală, Paul Ricœur mizează pe reciprocitate⁶²³, scriind că „[i]deea de mutualitate are anumite cerințe proprii care nu vor fi însă mascate de o geneza ce pornește de la Același, ca la Husserl, și nici de o geneză ce își are punctul de pornire în Altul, ca la Lévinas. Potrivit ideii de mutualitate, fiecare îl iubeste pe celălalt *pentru ceea ce este el însuși* [...]”⁶²⁴. În plus, pentru Lévinas, responsabilitatea reclamată față de ceilalți și care i se atribuie subiectului „vine de la sine”; altfel spus, subiectul este, ontologic vorbind, etc.⁶²⁵ Or, pentru a clarifica acest lucru ar trebui să mai insistăm întrucâtva asupra chestiunii.

Attila Szigeti constată că în *Altfel decât a fi sau dincolo de esență* sinele este tot timpul un sine „la trecut”, un sine fără nicio origine – „an-arhic” îi spune Lévinas –, și, ca atare, avem de-a face cu un subiect diacronic. Astfel, ce statut ar avea responsabilitatea în contextul ipotezelor de față? Bunăoară, „[e]venimentul responsabilității față de celălalt relevă de aceeași temporalitate diacronică ca cea a subiectului diacronic. Ca și trecutul subiectului diacronic, și trecutul angajării responsabilității față de celălalt trebuie să fie un trecut care nu a fost niciodată prezent: evenimentul responsabilității față de aproapele neanticipat înseamnă că acesta trebuie să fi apelat la responsabilitatea mea *înaintea* oricărei angajări prealabile într-un

⁶²² Iată cuvintele lui Lévinas din *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*: „Libertatea celui alt nu va fi putut niciodată să înceapă în libertatea mea, adică să fie în același prezent, să fie contemporană, să-mi fie reprezentabilă. Responsabilitatea față de celălalt nu poate să fi început în angajamentul meu, în decizia mea. Responsabilitatea nelimitată în care mă găsesc vine de dincoace de libertatea mea, dintr-o «anterioritate în raport cu orice amintire», dintr-un «ulterior-față-de-orice-împlinire», din non-prezent, prin excelență din non-originar, din an-arhic, de dincoace sau de dincolo de esență. Responsabilitatea față de celălalt este locul în care se situează non-local subiectivității și în care se pierde privilegiul întrebării: unde? Timpul *rostitului* și al *esenței* lasă să se audă aici rostirea pre-originară; el răspunde transcendenței, diacroniei și distanței ireductibile care se cascadează între ceea ce este non-prezent și tot ceea ce poate fi reprezentat; este o distanță care – în felul său, ce trebuie încă precizat – îi face semn celui responsabil” (*Ibidem*, p. 43.).

⁶²³ Cyndie Sautereau, „Subjectivité et vulnérabilité chez Ricœur et Levinas”, în *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Vol 4, Nr. 2, 2013, pp. 8-24, p. 19.

⁶²⁴ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 238.

⁶²⁵ Cyndie Sautereau, *Op. cit.*, p. 18.

prezent de care mi-aș putea aminti”⁶²⁶; prin urmare, pe scurt, despre articularea reciprocă a următoarelor două teze ar fi vorba la Lévinas: (1) „conștiința de sine a subiectului diacronic este precedată dintotdeauna de relația de responsabilitate față de celălalt”⁶²⁷ și (2) „acest subiect diacronic este individuat prin această responsabilitate: el este un subiect originar etic”⁶²⁸.

Ar mai fi de precizat că în *Totalitate și infinit* Lévinas gândește subiectivitatea „ca o ființă separată în relație cu un altul absolut altul sau cu Celălalt – dacă, altfel spus, chipul este cel care aduce prima semnificație, adică apariția însăși a raționalului, voința se distinge în mod funciar de inteligibilul pe care nu trebuie să-l înțeleagă și în care nu trebuie să dispară, fiindcă inteligibilitatea acestui inteligibil constă tocmai în comportamentul etic, adică în responsabilitatea la care este invitată voința. Voința este liberă să-și asume această responsabilitate în sensul pe care-l va dori, însă nu e liberă să refuze responsabilitatea, nu e liberă să ignore lumea orientată de sens în care chipul celuilalt a introdus-o”⁶²⁹. Numai că această idee a responsabilității pe care o promovează Lévinas ne pune în situația de a ne întreba, chiar și în postura de filosofi debutanți ori pur și simplu în aceea de amatori în cele filosofice, dacă nu cumva relația unilaterală a sinelui de a fi responsabil de și pentru altul contribuie la un fel de indiferență din partea celuilalt. Ba mai mult, de ce ar accepta altul responsabilitatea mea? Lévinas, conștient de ambiguitatea care poate fi suscitată pe marginea acestei idei, răspunde astfel: „[...] ceea ce poate să facă pentru mine altul este problema lui. Dacă a fost a mea, substituția nu ar fi decât un moment al schimbului și și-ar pierde gratuitatea. Problema mea este responsabilitatea mea și substituirea mea înscrisă în eul meu, înscrisă ca *eu*. Celălalt se poate substitui cui dorește, mai puțin mie. [...] Nu ne putem lasă înlocuiți pentru substituție, tot așa cum nu ne putem lăsa înlocuiți pentru moarte”⁶³⁰. Este posibil, deci, ca Jean Grondin să aibă dreptate când afirmă că Lévinas a reabilitat etica

⁶²⁶ Attila Szigeti, „Intenționalitatea în raport cu celălalt și cu timpul. Critica intenționalității obiectivante și inversiunea intenționalității la Lévinas”, în Cristian Ciocan, Dan Lazea (ed.), *Intenționalitatea de la Plotin la Lévinas*, Zeta Books, 2007, pp. 201-224, p. 221.

⁶²⁷ *Ibidem*, p. 221.

⁶²⁸ *Ibidem*, p. 221.

⁶²⁹ Emmanuel Lévinas, *Totalitate și Infinit: eseu despre exterioritate*, traducere, glosar și bibliografie de Marius Lazurca, postfață de Virgil Ciomoș, Iași, Polirom, 1999, p. 190.

⁶³⁰ Idem, *Când Dumnezeu devine idee*, traducere de Nicolae Cojocă, Târgoviște, Pandora M, 2001, p. 149.

drept filosofie primă – și, în acest sens, metafizica ar avea să fie gândirea transcendenței radicale a celuilalt în raport cu „mine”; dificultatea constând în întrebarea dacă această transcendență aparține sau nu divinului.⁶³¹

Însă pentru a reveni la teza propusă spre discuție în secțiunea de față, problematica vulnerabilității apare, precum aceea a responsabilității, în moduri diferite la cei doi gânditori. Bunăoară, aceștia nu au fost de acord asupra capacității noastre de a ne regăsi într-o narațiune; concret, fie putem spune că perspectiva lui Lévinas s-a opus aceleia a lui Ricœur⁶³², fie invers, deși, mai degrabă invers. După cum am arătat în capitolele precedente, concepția ricœuriană a unui sine reflexiv, narativ, vulnerabil, care urmărește să-și (re-)câștige atestarea tocmai pe fundalul vulnerabilității și failibilității, pare a fi împotriva concepției lévinasienne a eului arhi-pasiv.⁶³³ Iată explicația lui Lévinas: „[p]rin vulnerabilitate încerc să descriu subiectul ca pasivitate. Dacă nu există vulnerabilitate, dacă subiectul nu se află mereu, în liniștea sa, în pragul unei dureri deja absurde, el se prezintă *pentru el-însuși*; în acest caz, momentul în care el este substanță nu mai este departe, momentul în care el este orgoliu, în care el este imperialist, în care și-l are pe celălalt ca obiect. Tentativa mea era aceea de a nu prezenta relația mea cu celălalt ca pe un atribut al substanțialității mele, ca pe atribut al durtății mele de persoană, ci dimpotrivă ca pe faptul destituirii mele (în sensul în care se vorbește de destituirea unui suveran)”⁶³⁴. Deci pentru cel din urmă gânditor vulnerabilitatea nu mai este ceva de depășit, iar responsabilitatea, cum observă Ricœur, este o instanță suverană a unei etici lipsite de ontologie.⁶³⁵ Prin urmare, ar însemna că pentru Emmanuel Lévinas vulnerabilitatea

⁶³¹ Jean Grondin, *Introduction to metaphysics: from Parmenides to Levinas*, translated by Lukas Soderstrom, New York, Columbia University Press, 2012, p. 245.

⁶³² Sophie Galabru, *Op. cit.*, p. 125.

⁶³³ *Ibidem*, p. 125.

⁶³⁴ Emmanuel Lévinas, *Op. cit.*, p. 134. Și spune acesta în continuare: „[n]umai atunci poate căpăta sens în mine o veritabilă abnegație, o substituție în raport cu celălalt. Spuneți: în suferință nu mai pot face nimic. Însă sunteți sigur că suferința se oprește la ea însăși? Atunci când suferim prin cineva, vulnerabilitatea înseamnă și a suferi pentru cineva. Este vorba tocmai de această transformare a lui „prin” în „pentru”, de această substituție a lui „prin” prin „pentru”. Dacă nu presupunem acest lucru, ne aflăm îndată într-o lume a revanșei, a războiului, a afirmării prioritare a eului. Nu contest faptul că ne plasăm deja în această lume, însă este o lume în care suntem alterați. Vulnerabilitatea este puterea de a spune adio acestei lumi” (*Ibidem*, pp. 134-135.).

⁶³⁵ Paul Ricœur, *Autrement: lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 20.

precede sinele, „există” însă ca solitudine⁶³⁶, „vulnerabilitatea sa mă solicită cu o cerință pe care nu o pot găsi în mine ca decizie a sinelui (o morală activă a voinței), ci care mă precede. Înainte de a reuși să mă constituî în funcție de ceea ce înțeleg, înainte de a acționa în funcție de criterii pe care le pot institui, sunt constituit de vulnerabilitatea celuilalt, care îmi solicită ajutorul fără a aștepta”⁶³⁷.

În gândirea ricœuriană vulnerabilitatea nu este ceva dat, ceva care precede sinele; de altfel, Ricœur acceptă vulnerabilitatea sinelui, însă filosofia reflexivă a acestuia încearcă să descrie, de exemplu, relațiile de putere care contribuie la accentuarea acestei vulnerabilități. Ricœur nu dorește să arate primatul vulnerabilității în fața suferinței, ci modul lor dialectic de a fi. Deci gânditorul francez urmărește, după cum am precizat mai sus, reconfigurarea sinelui și, inclusiv, a vieții. Prin urmare, acea pasivitate întâlnită la Emmanuel Lévinas este anihilată în gândirea ricœuriană de capacitatea de acțiune a omului capabil. Pentru Ricœur, vulnerabilitatea este, la rândul ei, o capacitate a omului capabil – într-un dublu sens chiar: capacitatea de a răni și totodată de a fi rănit. În plus, vulnerabilitatea nu intervine în această schemă de gândire drept contraparte a autonomiei (de sine), ci este un orizont al capacității sinelui de a fi.⁶³⁸

Deși am abordat în această secțiune pe scurt și în mod abrupt „turnura lévinasiană” a gândirii ricœuriene, reținem că, pentru Ricœur⁶³⁹, ideea unei etici lipsite de ontologie, precum cea propusă de Emmanuel Lévinas este prilejul unui alt detur prin care încearcă să evidențieze faptul că relația dialectică ipseitate-alteritate implică, și nu precede, dialectica autonomie / vulnerabilitate-responsabilitate. Cu toate acestea, gânditorul francez a rămas îndatorat gândirii lévinasiene; să ne amintim că *Sinele ca un altul* se încheie cu o trimitere la Lévinas, prin care Ricœur împărtășește cu

⁶³⁶ Cyndie Sautereau precizează că termenul „solitudine”, folosit de Paul Ricœur în *Sinele ca un altul*, este tot o caracteristică a „turnurii lévinasiene” (Cyndie Sautereau, „Répondre à la vulnérabilité: Paul Ricœur et les éthiques du care en dialogue”, în *Journal of French and Francophone Philosophy – Revue de la philosophie française et de langue française*, Vol. XXIII, Nr. 1, 2015, pp. 1-20, p. 6.).

⁶³⁷ Gim Grecu, „Vulnerabilitatea etică. Emmanuel Levinas”, în *Hermeneia. Revista de studii și cercetări hermeneutice*, Nr. 7, 2007, pp. 112-115, p. 115.

⁶³⁸ Élodie Boulil, „Instaurer la «juste distance». Autonomie, justice et vulnérabilité dans la pensée de Paul Ricœur”, în *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Vol 6, Nr. 2, 2015, pp. 13-31, p. 18.

⁶³⁹ Pierre Bouretz, „L'Écriture entre la lettre et l'Être”, în Myriam Revault d'Allonnes, François Azouvi (eds.), *Paul Ricœur*, Paris, Éditions de l'Herne, 2004, pp. 156-167, p. 164.

acesta „convingerea că celălalt constituie calea obligatorie a injoncțiunii”⁶⁴⁰, drept pentru care este subliniat faptul că este necesar de păstrat „o anumită echivocitate a statului Altuia, la nivel pur filosofic, mai ales dacă alteritatea conștiinței trebuie să fie ireductibilă la cea a celuilalt”⁶⁴¹.

⁶⁴⁰ Paul Ricœur, *Sinele ca un altul*, traducere din limba franceză de A.-D. Marinescu și P. Marinescu, București, Spandugino, 2016, p. 444.

⁶⁴¹ *Ibidem*, p. 444.

Capitolul al VII-lea.

Etica, viața, sensul

În capitolul de față propunem o discuție, pe care într-un moment de optimism am putea să o numim „integratoare”, în sensul că vom încerca să subliniem unele chestiuni care nu neapărat au fost formulate explicit de Paul Ricœur, dar care fac lucrul textelor pe care le vom discuta.

Pe de o parte, vom încerca să lămurim ce loc ocupă etica în hermeneutica sinelui, așa cum apare aceasta în *Sinele ca un altul*, arătând că prin aportul eticii noțiunea de „sine” este extinsă. Cu alte cuvinte, atestarea sinelui ca sine capabil ori ca om capabil – uneori neexistând o distincție clară între aceste concepte în gândirea ricœuriană – solicită, după cum am văzut în prima parte a acestui studiu (II.2) imputarea unor acțiuni. Apoi, este importantă distincția lui Ricœur cu privire la etică și morală. Pe de altă parte, „mica etică” dezvoltată în studiile al șaptelea, al optulea și al nouălea din *Sinele ca un altul* tematizează numai decît dialectica sinelui și a altuia decît sinele.

Desigur, filosoful francez discută și în alte texte despre etică, fie când vine vorba de culpabilitatea umană (*Conflictul interpretărilor*), fie când aduce în discuție intersecția dintre etic și politic (*De la text la acțiune*) ori când discută pe scurt mica etică (*Lectures 1. Autour du politique*) – într-un text, cel mai probabil, din aceeași perioadă cu paginile din *Sinele ca un altul* (adică gândit și redactat în aceeași perioadă, chiar dacă a fost publicat ceva mai târziu) – fie, în sfârșit, în dialoguri și interviuri, în care își susține poziția teoretică asupra eticii, văzând totuși implicațiile acesteia în domenii diverse, cum ar fi medicina, de pildă. Înainte de a discuta însă despre ce înseamnă pentru filosoful francez a viza viața bună, ni se pare indicată o întoarcere la câteva mențiuni ale acestuia din *Conflictul interpretărilor* cu privire la dimensiunea etică a culpabilității. De altfel, unele observații prezente în textul menționat au fost reluate de Ricœur, într-o formă sau alta, în textele târzii.

Apoi, pentru a continua meditația aceasta asupra eticii și, inclusiv, asupra vieții bune despre care vorbește filosoful francez, ne ocupăm de unele fragmente din *În viață până la moarte*, unde, vom încerca noi să arătăm, este

conturată posibilitatea unei etici, pe care am putea să o numim „etică a supraviețuirii”.

În fine, în ultima secțiune a acestui capitol vom încerca să argumentăm că hermeneutica sinelui antrenează problematica sensului; și nu doar a sensului în termeni obișnuiți, așa cum se întâmplă cu problematica centrală a hermeneuticii (textelor), ci a sensului vieții „cu și împreună cu ceilalți”.

VII.1. Etica: perplexitatea în fața răului

Cum putem spera la o viață bună, cât timp răul există? Pentru a răspunde la această întrebare abordăm în subcapitolul de față chestiunea culpabilității, în prima parte, pentru ca apoi să vorbim despre „viața bună”, pe care o conturează Paul Ricœur în unele studii din *Sinele ca un altul*. Este, totodată, un prilej prin care sinele se poziționează în fața perplexității răului, acea „disproporție” a sinelui față de sine însuși.

Dimensiunea etică a culpabilității

Întrebarea directoare a reflecției ricœuriene este formulată în felul următor: „în ce sens e o problemă etică problema răului?”⁶⁴². Într-un dublu sens, răspunde acesta, ori mai curând sub un dublu raport. Astfel formulată, întrebarea solicită alte două probleme: problema libertății și problema obligației. Așadar, intenția lui Paul Ricœur este aceea de a separa aceste dimensiuni ale problemei: răul, libertatea și obligația, pentru a le supune unor momente de reflecție. Este de menționat faptul că la acest nivel al reflecției, nu este încă făcută distincția dintre etică și morală⁶⁴³; de aceea, modul în care vom expune deocamdată ideile ricœuriene se va desfășura numai pe terenul eticii.

Pentru gânditorul francez, libertatea și răul sunt doi termeni mutuali și se implică reciproc. Mai exact, „a afirma libertatea înseamnă a lua asupra noastră originea răului”⁶⁴⁴. Cu alte cuvinte, Ricœur respinge acele poziții

⁶⁴² Paul Ricœur, *Conflictul interpretărilor: eseuri de hermeneutică I*, traducere și postfață de Horia Lazăr, Cluj-Napoca, Echinoc, 1999, p. 392.

⁶⁴³ Idem, *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, p. 259.

⁶⁴⁴ Idem, *Conflictul interpretărilor: eseuri de hermeneutică I*, traducere și postfață de Horia Lazăr, Cluj-Napoca, Echinoc, 1999, p. 392.

metafizice în care răul este privit ca fiind o substanță, care ar putea cădea sub „observația” unui observator. Acest lucru pentru că, pentru acesta, asumarea răului de către un subiect respinge o astfel de poziție, „a lua asupra noastră originea răului înseamnă a îndepărta ca pe o slăbiciune afirmația că răul este un obiect, că e efectul, în lume, al lucrurilor ce pot fi observate, fie că e vorba de realități fizice, psihice sau sociale”⁶⁴⁵; adică răul nu există decât în măsura în care este făcut de noi înșine, este „un act de limbaj ce poate fi asimilat performativului, în sensul că e un limbaj care face ceva: îmi *impută* actul”⁶⁴⁶.

Prin urmare, dacă libertatea poate să califice răul ca acțiune, implică atunci faptul că răul este, la rândul-i, revelatorul libertății, ceea ce înseamnă că prin rău ne conștientizăm libertatea. Intervine, așadar, și în această discuție acțiunea de a imputa, dar ce are în vedere Ricœur prin aceasta în contextul de față? În primă instanță, a imputa acțiunea înseamnă a asuma consecințele acesteia, „cel ce a făcut ceva e și cel care va suporta consecințele, care va repara paguba și se va supune blamării”⁶⁴⁷. Astfel, cel ce a făcut cutare acțiune își oferă privilegiul a intra în dialectica elogiului și a blamării, pentru că, pe de o parte, săvârșind un act, avem convingerea că am acționat liber, însă acest lucru nu e o constatare, ci tot un performativ; și, pe de altă parte, faptul că *după* poate spune „eu am comis acest lucru” reprezintă mișcarea către responsabilitate. Este în joc, prin urmare, identitatea celui care a acționat, identitatea subiectului moral. Cu alte cuvinte, filosoful francez spune că această mutualitate a răului și a libertății se poate manifesta la nivelul identității printr-un performativ, care este mărturisirea⁶⁴⁸; și odată cu aceasta se face trecerea către un alt moment al reflecției, acela care privește legătura dintre rău și obligație.

Și, totuși, care este raportul dintre noțiunile anunțate la început? Cum aduce laolaltă Ricœur răul, libertatea și obligația? Am vorbit despre rău și despre libertate și am constatat mutualitatea acestora, însă care este locul obligației în schema ricœuriană? Să ne gândim la faptul că după fiecare acțiune putem constata că „am fi putut face și altceva”⁶⁴⁹. Acest lucru îi permite lui filosofului să afirme că „conștiința faptului că aș fi putut face altceva e strâns legată de cea a faptului că ar fi *trebuit* să fac altceva: îmi

⁶⁴⁵ *Ibidem*, p. 393.

⁶⁴⁶ *Ibidem*, p. 393.

⁶⁴⁷ *Ibidem*, p. 393.

⁶⁴⁸ *Ibidem*, p. 393.

⁶⁴⁹ *Ibidem*, p. 394.

recunosc puteri pentru că îmi recunosc datorii”⁶⁵⁰. Așadar, faptul că putem acționa după o lege, kantian vorbind, scrie Ricœur, ține de voință. Dar acest lucru conduce la o altă descoperire: la faptul că putem acționa (și) împotriva.

Astfel, „experiența remușcării, care e experiența raportului dintre libertate și obligație, e o experiență dublă: pe de o parte îmi recunosc o datorie, așadar o putere ce corespunde datoriei, însă pe de altă parte mărturisesc că am acționat împotriva legii, care continuă să-mi apară ca obligație”⁶⁵¹. Această „experiență” este numită de filosof *transgresiune*. Reluând pe scurt: pentru gânditorul francez, libertatea este în acest punct al reflecției „puterea de a acționa conform reprezentării unei legi și de a transgresa obligația”⁶⁵². Ceea ce conduce la o nouă determinare a răului, afirmată în termeni kantieni: „răsturnarea raportului dintre mobil și lege în interiorul maximei acțiunii mele”⁶⁵³.

Totuși, acest prim pas al reflecției nu epuizează întreaga semnificație pe care o are răul pentru etică. Lăsându-se ghidat de o afirmație a lui Kant, Ricœur scrie că „nu suntem prea avansați în reflecția asupra răului atâta timp cât avem în vedere, separat, o intenție rea, apoi o alta, apoi încă una” și, în plus, „«[a]r trebui, arată Kant⁶⁵⁴, să deducem din mai multe, sau chiar dintr-o singură acțiune rea conștientă, *a priori*, o maximă rea ca fundament; și din această maximă un fundament general inerent tuturor maximelor moralmente rele, fundament care ar fi la rândul lui o maximă, pentru a-l putea califica pe om drept rău»”⁶⁵⁵. Prin urmare, transpunând acest lucru în propriul text, filosoful francez trimite la mitul lui Adam, întrucât acesta din urmă semnifică legătura comună a tuturor păcatelor. Mai mult, „mitul prezintă ivirea unică a răului ca pe un eveniment survenit o singură dată

⁶⁵⁰ *Ibidem*, p. 394.

⁶⁵¹ *Ibidem*, p. 394.

⁶⁵² *Ibidem*, p. 394.

⁶⁵³ *Ibidem*, p. 394.

⁶⁵⁴ Redăm aici citatul așa cum apare în *Conflictul interpretărilor*. În traducerea în limba română a operei kantiene, acesta apare astfel: „Ar trebui să se poată conchide *a priori* de la câteva acțiuni rele însoțite de conștiință și chiar de la una singură, la o maximă rea care îi va fi fundamentul și, de la această maximă, la un temei universal al tuturor maximelor particulare moral-rele în subiect care va fi, la rândul său, el însuși o maximă, pentru a numi rău un om”. (Immanuel Kant, *Religia doar în limitele rațiunii*, traducere de Rodica Croitoru, Editura All, 2008, p. 72.)

⁶⁵⁵ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 395.

pentru că acea comunitate a mărturisit o culpabilitate fundamentală”⁶⁵⁶ – și ne putem întreba numai de cât ce înseamnă „fundamentală” în acest context.

Pe scurt, pentru că nu putem repera o origine temporală a răului, pentru că nu este un fapt empiric, ci e vorba mai curând, cum zice Kant, de o condiție *a priori* sau, în termeni ricœurieni, de o dispoziție originară a libertății, ne vedem puși în fața faptului de a spune că libertatea poate alege rău.⁶⁵⁷ Cu alte cuvinte, ne lovim de o limită dublă: pe de o parte, o limită a cunoașterii, pe de altă parte, o limită a puterii, căci, mai întâi, „nu *cunosc* originea libertății mele rele”⁶⁵⁸, iar apoi, „non-cunoașterea originii e esențială pentru actul de mărturisire a libertății mele, radical rea; non-cunoașterea face parte din performativul mărturisirii [...]”⁶⁵⁹; adică este astfel descoperită lipsa de putere a libertății.

Ne găsim, la nivelul etic al discursului, constrânși de un paradox care încheie reflecția lui Ricœur, pentru că „răul nu e ceea ce *aș fi putut* să nu fac; propoziție care rămâne adevărată, însă în același timp spun: răul e o stare de captivitate anterioară care face că *nu pot* să nu-l fac”⁶⁶⁰. Iar acest din urmă paradox, astfel expus, sugerează contradicția internă a libertății, marcând „lipsa de putere a puterii, ne-libertatea libertății”⁶⁶¹. Rămâne să vedem, în continuare, deși trecând într-un alt registru de gândire, ținând cont de faptul că răul și libertatea se găsesc într-un raport de reciprocitate și, în plus, fiind introduse în raționament obligația și mărturisirea, în ce măsură putem vorbi, la nivelul eticii ricœuriene, de o „viață bună”.

*A viza viața bună*⁶⁶²

Filosoful francez vorbește în mai multe rânduri despre ce înseamnă a viza viața bună; desigur, în liniile propriei gândiri. Numai că pentru a

⁶⁵⁶ *Ibidem*, p. 395.

⁶⁵⁷ *Ibidem*, p. 396.

⁶⁵⁸ *Ibidem*, p. 396.

⁶⁵⁹ *Ibidem*, p. 396.

⁶⁶⁰ *Ibidem*, p. 396.

⁶⁶¹ *Ibidem*, p. 396.

⁶⁶² Ideile din această secțiune, precum și unele idei din secțiunea VII.3 au fost deja dezvoltate într-o altă direcție decât cea precizată în contextul acestui studiu și au fost publicate sub forma unui articol. Precizăm faptul că ideile prezentate în acest articol pornesc de la cele menționate, urmând o cu totul altă logică a textului, care pledează pentru importanța practică a acestora în viața de zi cu zi (Adrian Hagi, „Toward an Ethics of Survival: Paul Ricœur on the Desire to Live and the Effort to Exist”, în *Hermeneia*, Nr. 33, 2024, pp. 74-84.).

ajunge să discutăm despre acest lucru este necesar un ocol pregătitor. Bunăoară, înainte de toate trebuie spus că în *Sinele ca un altul* discuția despre etică și morală trebuie înțeleasă la nivelul atestării sinelui⁶⁶³, pentru că determinările etice și morale ale acțiunii sunt considerate de Ricœur „ca predicate de un nou gen, iar raportarea lor la subiectul de acțiune ca o nouă mediere făcută pe calea de întoarcere către sine însuși”⁶⁶⁴. Așadar, deoarece „ființele” care fac obiectul hermeneuticii sinelui (și drept urmare sinele) sunt ființe care acționează și vorbesc, „una din caracteristicile ideii de acțiune este de a fi accesibilă unor *precepte* care, sub forma sfaturilor, a recomandărilor, a instruirii, ne învață cum să reușim, deci să facem bine, ceea ce am întreprins”⁶⁶⁵.

Prin urmare, hermeneutica sinelui, după cum am mai precizat, în liniile gândirii ricœuriene, plasează teoria narativă la intersecția dintre teoria acțiunii și teoria moralei. Or, pentru a înțelege aceste aspecte ale teoriei morale trebuie văzut modul în care filosoful francez se referă la aceasta, întrucât distincția amintită anterior rezervă un anumit sens eticii și un anumit sens moralei; deci ceea ce face Ricœur când adoptă în propriul discurs acești termeni este o convenție. De aceea, pentru vizarea vieții împlinite adoptă termenul „etică”, iar „pentru articularea acestei vizări în forma *normelor* caracterizate în același timp prin pretenția de universalitate și printr-un efect de constrângere”⁶⁶⁶ termenul „morală”.

Pe de altă parte, poziția ricœuriană acordă o atenție sporită atât poziției aristotelice asupra eticii, cât și celei kantiene. Adică, după o observație a lui Jean Grondin, Ricœur adoptă la nivel dialectic perspectiva lui Aristotel⁶⁶⁷, care este mai curând una teleologică, și perspectiva lui Kant⁶⁶⁸, care, după cum știm, este una deontologică.⁶⁶⁹ Mai mult, dialectica ricœuriană invocată aici pledează pentru supremația eticii asupra moralei, pentru că normele (ce au caracter de *universalitate*) moralei au sens doar în

⁶⁶³ Jean Greisch, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Jérôme Millon, 2015, p. 387.

⁶⁶⁴ Paul Ricœur, *Sinele ca un altul*, traducere din limba franceză de A.-D. Marinescu și P. Marinescu, București, Spandugino, 2016, p. 221.

⁶⁶⁵ *Ibidem*, p. 222.

⁶⁶⁶ *Ibidem*, p. 222.

⁶⁶⁷ Aristotel, *Etica nicomahică*, traducere de Stella Petecel, Ediția a II-a, București, Editura IRI, 1998.

⁶⁶⁸ Immanuel Kant, „Întemeierea metafizicii moravurilor”, în *Critica rațiunii practice*, traducere de Nicolae Bagdasar, București, Editura IRI, 1999.

⁶⁶⁹ Jean Grondin, *Paul Ricœur*, Paris, PUF, 2013, p. 86.

cadrul unui scop etic; ceea ce ar însemna că doctrina aristotelică o implică pe cea kantiană (la nivelul acestei dialectici).⁶⁷⁰

Fără a dezvolta aceste lucruri în cercetarea de față, mai spunem că obiectivele lui Ricœur în încercarea de a atesta sinele la acest nivel sunt următoarele: 1) de a stabili primatul eticii asupra moralei; 2) de a arăta necesitatea pentru care vizarea etică trece în grila normei; și 3) de a arăta faptul că a legitima norma înseamnă a recurge la vizare, pentru că norma, uneori, conduce la impasuri practice. Așadar, în cadrul acestei ipoteze de lucru „morală nu ar constitui decât o realizare limitată, deși legitimă și chiar indispensabilă, a vizării etice, iar etica, în acest sens, ar îngloba morală”⁶⁷¹.

Apoi, pentru gânditorul francez, ceea ce am putea numi problemă morală trebuie structurată pe trei niveluri, adică etica, morală și înțelepciunea practică, fără a reduce însă etica la morală datoriei. Cu alte cuvinte, pentru acesta, „etica angajează dorința de împlinire”⁶⁷², iar această dorință de împlinire sau dorință de realizare, sau dorință de a trăi bine implică mereu un *Celălalt* sau un *Altul*; cu alte cuvinte, „un Altul, proxim în cazul legăturilor de prietenie și de iubire, sau un Altul îndepărtat, care nu este un apropiat, dar care este definit printr-un raport profesional, de exemplu, și deci printr-un raport realizat prin intermediul instituțiilor”⁶⁷³.

De altfel, Ricœur scrie că etica este definită de trei componente: 1) vizarea vieții bune; 2) cu și pentru ceilalți; și 3) în instituții juste.⁶⁷⁴ Tocmai aceste lucruri sunt discutate în studiul al șaptelea din *Sinele ca un altul* și am menționat mai sus tezele filosofului și, importante pentru discuția de față, rezultatele ori așteptările unei astfel de cercetări. De aceea, potrivit unei astfel de definiții a eticii și a distincției dintre etică și morală și totodată componentelor „problemei morale”, „ar trebui să reiasă că: 1) stima de sine este mai fundamentală decât respectul de sine; 2) respectul de sine este aspectul prin care stima de sine apare în cadrul normei; 3) în sfârșit, aporiile datoriei produc situații în care stima de sine nu apare doar ca sursă, ci ca un recurs la respect, când nicio normă nu mai ghidează exercițiul *hic et nunc* al

⁶⁷⁰ Ibidem, p. 86.

⁶⁷¹ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 223.

⁶⁷² Idem, *Filosofie, etică și politică: interviuri și dialoguri*, prefață de Michaël Foessel, texte îngrijite de Catherine Goldenstein, traducere de Alina-Daniela Marinescu, București, Spandugino, 2019, p. 187.

⁶⁷³ Ibidem, p. 187.

⁶⁷⁴ Idem, *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, p. 260.

respectului.”⁶⁷⁵ Ca atare, pretenția cercetării etice la nivelul atestării sinelui este aceea că deopotrivă stima de sine și respectul de sine contribuie la o „creștere” a ipseității.

Totuși, ne putem întreba abia acum: în ce constă viața bună pentru gânditorul francez? Ce înseamnă, mai întâi, a viza viața bună? Apoi, de ce împreună cu ceilalți? Și, în sfârșit, în instituții juste? A viza viața bună înseamnă numaidecât, la nivel gramatical mai întâi, ceea ce ar sta sub semnul optativului, care încă nu este un imperativ. Altfel spus, intervine în gândirea ricœuriană un anume sens al grijii de sine heideggeriene⁶⁷⁶, un sens particular, care ar fi tripartit: grija pentru sine, pentru ceilalți și pentru instituții.⁶⁷⁷ Apoi, stima de „sine” trebuie asociată, potrivit acestuia, planului etic, pentru a păstra respectul de „sine” planului moral. Stima de sine este momentul reflexiv al praxis-ului, pentru că prin aprecierea acțiunilor noastre ne apreciem pe noi înșine ca fiind autorii și, prin urmare, ca fiind altceva decât simple forțe ale naturii sau simple instrumente.⁶⁷⁸ Și de aceea spuneam mai sus că acest nivel etic al filosofiei lui Ricœur contribuie la atestarea sinelui, întrucât „certitudinea de a fi autorul propriului său discurs și al propriilor sale acte se transformă în convingerea de a judeca bine și de a acționa bine, printr-o provizorie aproximare de moment a faptului de a trăi bine”⁶⁷⁹.

Pentru a răspunde la cea de-a doua întrebare, adică pentru a trece în a doua etapă a reflecției cu privire la viața bună, gânditorul francez introduce conceptul „solicitudine”, care rămâne să fie discutat în continuare, mai ales dacă avem în vedere *trecerea* către cea din urmă etapă. Astfel, în mod ciudat, poate părea paradoxal să trecem de la stima de sine la solitudine, însă avansând teza că „solicitudinea nu este ceva adăugat *din exterior* stimei de sine, ci că ea depliază dimensiunea dialogală a stimei de sine [...]”⁶⁸⁰, iar această „depliere” constă într-o „ruptură în viață și în discurs, o ruptură care creează condițiile unei continuități de grad secund, astfel încât stima de sine

⁶⁷⁵ Idem, *Sinele ca un altul*, traducere din limba franceză de A.-D. Marinescu și P. Marinescu, București, Spandugino, 2016, p. 223.

⁶⁷⁶ Martin Heidegger, *Ființă și timp*, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București, Humanitas, 2012.

⁶⁷⁷ Paul Ricœur, *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, p. 260.

⁶⁷⁸ *Ibidem*, p. 261.

⁶⁷⁹ Idem, *Sinele ca un altul*, traducere din limba franceză de A.-D. Marinescu și P. Marinescu, București, Spandugino, 2016, p. 234.

⁶⁸⁰ *Ibidem*, p. 234.

și solitudinea nu pot fi trăite și gândite una fără cealaltă”⁶⁸¹. În altă ordine de idei, stima de sine și solitudinea sunt reciproce, pentru că și celălalt poate spune ca mine „eu” și, la fel, se consideră autorul acțiunilor proprii pentru care este responsabil.⁶⁸² Cum scrie și în *Sinele ca un altul*: „[s]olitudinea adaugă o dimensiune de valoare prin care fiecare persoană este de neînlocuit în afecțiunea și stima noastră”⁶⁸³.

Dacă lucrurile nu ar sta astfel, scrie Ricœur, nicio regulă de reciprocitate nu ar mai fi posibilă, pentru că „miracolul” reciprocității constă tocmai în faptul că oamenii sunt recunoscuți ca fiind de neînlocuit unul față de altul, cum se întâmplă, de pildă, în *prietenie*, unde unul îl apreciază pe celălalt la fel de mult ca pe sine.⁶⁸⁴ Totuși, reciprocitatea aceasta nu exclude inegalitatea, ca atunci când vorbim de inegalitatea ucenicului cu stăpânul, ci, din contră, inegalitatea este corectată prin recunoașterea superiorității stăpânului. Se poate însă și invers, inegalitatea să apară din slăbiciunea celui alt ori din suferința acestuia. Și aici sarcina de a restabili „egalitatea” revine compasiunii. Lucrurile par simple, însă cele de mai sus ne pot înspăimânta dacă nu ținem cont că pentru filosoful francez această trecere de la stima de sine la solitudine stă sub semnul *similitudinii*. Pe scurt, „eu nu pot să mă stimez pe mine însumi, fără să îl stimez pe celălalt ca pe mine însumi”⁶⁸⁵; și acest „ca pe mine însumi” este echivalent cu „și tu”, ceea ce-l face pe Ricœur să afirme că „stima celui alt ca sine și stima de sine ca un altul devin în mod fundamental echivalente”⁶⁸⁶.

În sfârșit, în ce constă viața bună la nivelul instituțiilor juste? Și ne putem întreba, de exemplu, ce înțelege filosoful francez prin instituție aici și mai ales prin instituție justă. Numai că înainte de a răspunde ne oprim întrucâtva la ipotezele acestuia. Astfel, aceasta își conduce reflecția la cel de al treilea nivel al vieții bune, având drept ghid următoarele: 1) vizarea vieții bune cuprinde oarecum sensul dreptății – și acest sens al dreptății este implicat de „celălalt”; 2) „celălalt” „este și altul decât «tine»”⁶⁸⁷; 3) viața bună

⁶⁸¹ *Ibidem*, p. 234.

⁶⁸² Idem, *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, p. 261.

⁶⁸³ Idem, *Sinele ca un altul*, traducere din limba franceză de A.-D. Marinescu și P. Marinescu, București, Spandugino, 2016, p. 250.

⁶⁸⁴ Idem, *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, p. 261.

⁶⁸⁵ Idem, *Sinele ca un altul*, traducere din limba franceză de A.-D. Marinescu și P. Marinescu, București, Spandugino, 2016, p. 250.

⁶⁸⁶ *Ibidem*, p. 251.

⁶⁸⁷ *Ibidem*, p. 251.

sau a trăi bine nu se limitează numai la relațiile interpersonale (cum am putea deduce în urma celor de mai sus), ci acest fapt de a trăi bine trebuie extins la „viața” instituțiilor; și 4) „dreptatea prezintă trăsături etice care nu sunt incluse în solitudine, și anume o pretenție de *egalitate*”⁶⁸⁸.

Prin urmare, revenind la întrebarea de mai sus, pentru Ricœur, ideea de instituție este echivalentă cu „structura *faptului de a trăi împreună* al unei comunități istorice – popor, națiune, regiune etc. –, structură ireductibilă la relațiile interpersonale [...]”⁶⁸⁹. Cu alte cuvinte, instituția este caracterizată mai degrabă prin moravuri comune decât prin reguli constrângătoare.

Evident, așa cum în cazul vieții bune împreună cu ceilalți apărea conceptul de solitudine, Ricœur introduce în cazul vieții bune în instituții juste conceptul de *egalitate*.⁶⁹⁰ Mai exact, introduce conceptul de *egalitate proporțională*. Aceasta din urmă asigură sinelui un altul care este *fiecare* în parte⁶⁹¹; prin urmare, egalitatea în cazul instituțiilor juste este echivalentul solitudinii pentru viața împreună cu ceilalți. Însă, din nou, acest concept de „egalitate proporțională” poate crea unele probleme de înțelegere. Pe scurt, prin egalitate proporțională ori prin păstrarea acesteia în vederea vieții bune în instituțiile juste trebuie să avem în vedere, de fapt, inegalitățile inevitabile ale societății în cadrul eticii; Ricœur scriind că formula justiției distributive, definită ca egalitate proporțională, ar putea fi una de felul: „fiecăruia în funcție de propria contribuție, de propriul merit”⁶⁹².

Am zis mai sus că ceea ce am putea numi „problema morală” în gândirea lui Paul Ricœur este dezbătută în *Sinele ca un altul* de-a lungul a trei studii, unul despre etică, unul despre morală și unul despre înțelepciunea practică. Am discutat în rândurile de mai sus despre etică și viața bună, încercând să sugerăm faptul că și la acest nivel este tematizată dialectica sinelui și a altuia decât sinele, fie că ne referim la un altul ca persoană ori la un altul ca instituție. Și am mai amintit o teză ricœuriană, anume că stima de sine este mai fundamentală decât respectul de sine. Ne vom opri mai departe, foarte pe scurt, asupra unor chestiuni care țin de morală, mai ales de norma morală. Cu alte cuvinte, viața bună trebuie „supusă la proba

⁶⁸⁸ *Ibidem*, p. 251.

⁶⁸⁹ *Ibidem*, p. 251.

⁶⁹⁰ Idem, *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, p. 263.

⁶⁹¹ Idem, *Sinele ca un altul*, traducere din limba franceză de A.-D. Marinescu și P. Marinescu, București, Spandugino, 2016, p. 261.

⁶⁹² Idem, *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, p. 263.

normei”⁶⁹³. Așadar, cum anume este posibil acest lucru în limitele gândirii ricœuriene? Răspunsul este unul la îndemână, strategia lui Ricœur fiind aceea de a discuta „componentele” vieții bune prin prisma obligației și a normei morale.

Mai exact, acesta procedează printr-un fel de paralelism, adică dacă în discursul despre vizarea vieții bune a vorbit despre ce înseamnă a viza viața bună, în discursul despre morală acesta vorbește, de exemplu, despre vizarea vieții bune și obligație; la fel, cu privire la viața bună împreună cu ceilalți, solitudinea va fi discutată la nivelul moral al discursului împreună cu norma. În sfârșit, ceea ce ar putea însemna vizarea vieții bune în instituțiile juste, unde apare ideea de dreptate; evident, această idee trebuie regândită plecând de la anumite principii ale dreptății. Însă această survolare a moralei nu trebuie înțeleasă în gândirea filosofului francez ca fiind mai curând o „fragmentare” ori o deplasare a discursului etic; din contră, discursul despre morală are drept scop îmbogățirea celui despre etică – asumând de la început ipoteza că etica include morală. Astfel, de-a lungul acestor „supuneri” la norma moralei, filosoful francez arată că respectul de sine, care este corespondentul stimei de sine din planul etic, dobândește deplina sa semnificație, pentru că „respectul pentru normă se va împlini în respectul față de celălalt și față de «sine ca un altul», și când respectul va fi extins asupra oricăruia este îndreptățit să aștepte partea sa cuvenită într-o distribuire echitabilă”⁶⁹⁴. Ceea ce vrea să însemne că respectul de sine reprezintă sub legea morală ceea ce stima de sine reprezintă în planul etic, urmând aceeași structură triadică.

A treia dimensiune etică a sinelui, *înțelepciunea practică*, are rolul de a înlătura sau lămurii mai multe probleme care pot interveni, bunăoară, în ceea ce privește morală. O morală a obligației produce uneori conflicte, spune Ricœur, și de aceea „înțelepciunea practică nu are alte mijloace [...] decât să recurgă, în cadrul judecății morale în situație, la intuiția inițială a eticii, și anume la viziunea sau la vizarea «vieții bune» cu și pentru ceilalți în instituții juste”⁶⁹⁵. De altfel, sub acest titlu de „înțelepciune practică” stă traversarea acestor conflicte posibile, deoarece dacă nu am face acest lucru, atunci „am

⁶⁹³ Idem, *Sinele ca un altul*, traducere din limba franceză de A.-D. Marinescu și P. Marinescu, București, Spandugino, 2016, p. 263.

⁶⁹⁴ *Ibidem*, p. 264.

⁶⁹⁵ *Ibidem*, p. 307.

cădea pradă seducțiilor unui situaționism moral care ne-ar expune fără apărare pericolului arbitrariului”⁶⁹⁶.

Este în joc, în definitiv, tragicul acțiunii; și acest tragic al acțiunii, care include suferința, îl determină pe filosoful francez să se întrebe în ce constă caracterul inevitabil al conflictului etic și, evident, ce soluție ar putea fi invocată în contextul de față. Sau, mai mult, dacă acțiunea este adesea tragică, ar putea exista o soluție, tot la nivelul acțiunii, care să înlăture conflictele etice? La prima întrebare răspunsul pare să fie următorul: „nu numai unilateralitatea caracterelor, ci chiar cea a principiilor morale este sursă de conflict”⁶⁹⁷; iar la cea de-a doua: „în conflictele pe care le trezește moralitatea, doar recursul la fondul etic pe care morala iese în evidență poate genera înțelepciunea judecății în situație”⁶⁹⁸. Prin urmare, întregul efort ricœurian de-a lungul acestei dimensiuni a eticii este acela de a arăta trecerea de la *phronēin*-ul tragic la *phronēsis*-ul practic, pentru că numai o astfel de trecere ar putea evita căderea convingerii morale în alternativa fatală a univocității ori a arbitrariului.

VII.2. „În viață până la moarte”

Ne vom ocupa în secțiunea de față de unele chestiuni care ar putea părea conexe discuției prilejuite de cercetarea noastră asupra alterității și sensului în scrierile târzii ale filosofului francez. Desigur, anunțăm – și vom încerca să justificăm acest lucru de-a lungul secțiunii – faptul că tocmai în lucrarea pe care o vom avea în vedere aici gândirea lui Paul Ricœur se găsește la „lucru”. De altfel, în urma lecturii, cititorul constată tensiunile dintre viața filosofului ca autor (de texte filosofice), pe de-o parte, și viața acestuia de toate zilele, adică de om „obișnuit”, confruntat, după propria lui terminologie, cu vulnerabilitatea și suferința ființei umane. Așadar, lăsând între paranteze teza ricœuriană a independenței textului față de autorul acestuia, vom încerca să justificăm faptul că un text, care este în multe privințe autobiografic, este relevant din punct de vedere filosofic. Prin urmare, ne vom opri asupra lucrării *În viață până la moarte*⁶⁹⁹, publicată

⁶⁹⁶ *Ibidem*, p. 318.

⁶⁹⁷ *Ibidem*, p. 318.

⁶⁹⁸ *Ibidem*, p. 318.

⁶⁹⁹ Paul Ricœur, *În viață până la moarte*, traducere de Dorel Bucur, București, Spandugino, 2017.

postum, în care gânditorul francez oferă câteva perspective asupra vieții și morții, care sunt relevante pentru studiul nostru din mai multe perspective.

Profund afectat de boala soției, Ricœur a redactat în 1996 o meditație asupra morții. Rolul acesteia era să-l țină activ, treaz, să-l ajute să depășească starea de angoasă provocată de evenimentul nefericit. După cum vom vedea imediat, acesta propune, plecând de la faptul comun de a-avea-să-mori, o puternică dorință de a trăi. De altfel, în *Postfața* la ediția în limba română a cărții, Catherine Goldenstein, o apropiată a filosofului, scrie că atunci când acesta a sărbătorit vârsta de 90 de ani le-a spus câtorva prieteni: „[e]xistă simpla fericire de a fi în viață și, mai mult decât orice, iubirea de viață, împărtășită cu cei pe care-i iubesc, atâta vreme cât îmi este dată. Viața, nu este oare ea darul inaugural?”⁷⁰⁰. Cu privire la cartea sus-numită trebuie spus că nu este o lucrare precum celelalte scrise de Ricœur. Este o colecție de fragmente, cel mai consistent fiind „Până la moarte: despre doliu și bună dispoziție”. Un alt fragment important este „Moartea”. Restul fragmentelor sunt numai încercări, schițe neterminate. După cum observă Olivier Abel, „nu există nici o teză și nici un fir conducător, care să conducă logic de la un subiect la altul, sau chiar de la o reflecție la alta. Ceea ce arată cu adevărat lupta pe care Ricœur a purtat-o în confruntarea cu moartea, văzând-o pe Simone murind, și contemplându-și propria moarte”⁷⁰¹. Prin urmare, această lucrare este „o modalitate de a vedea o gândire la lucru, sau mai degrabă aproape în acțiune, cu tot ceea ce are ea mai trecător, mai precis, de vulnerabil și de efemer – dar și de prețioasă mărturie, anume lăsată de autor”⁷⁰².

Principalele teze susținute de Ricœur în cele două fragmente amintite sunt: 1) a trăi până la moarte înseamnă să nu-ți simți propria moarte; ca atare, niciodată cineva nu moare ca muribund; 2) deși fiecare moare singur, nimeni n-ar trebui să o facă; 3) pregătirea pentru moarte este o afirmare a vieții; și 4) viața trăită ca dar poate fi abandonată.⁷⁰³ Pe de altă parte, Olivier Abel

⁷⁰⁰ Catherine Goldenstein, „Postfață”, în Paul Ricœur, *În viață până la moarte*, traducere de Dorel Bucur, București, Spandugino, 2017, pp. 121-127, p. 124.

⁷⁰¹ Charles Reagan, „Living up to death”, în *Notre Dame. Philosophical Reviews: An Electronic Journal*, June 10, 2009, <http://ndpr.nd.edu/news/24048-living-up-to-death>.

⁷⁰² Olivier Abel, „Prefață”, în Paul Ricœur, *În viață până la moarte*, traducere de Dorel Bucur, București, Spandugino, 2017, pp. 7-23, p. 8.

⁷⁰³ Frits de Lange, „Affirming Life in the Face of Death: Ricœur’s Living Up to Death as a modern ars moriendi and a lesson for palliative care”, în *Med Health Care and Philos*, Nr. 17, 2014, pp. 509–518, p. 510.

observă că Ricœur dorește să răspundă la trei întrebări: 1) ce pot să-mi reprezint? (altfel spus, să identifice figurile imaginarului); 2) care le este sursa? (o analiză asupra doliului și a buneii dispoziții); și 3) sunt încă creștin? (cu alte cuvinte, să găsească ce anume îl face să nu fie un filosof creștin).⁷⁰⁴

Deși a apărut în limba franceză abia în 2007, la doi ani de la moartea filosofului, iar în engleză în 2009, *În viață până la moarte* a atras imediat atenția publicului. Cercetătorii operei lui Ricœur au fost de asemenea seduși de modul în care se raportează acesta la viață și la moarte, găsind aici fragmente scrise în 1996, care mai apoi au fost dezvoltate în *Memoria, istoria, uitarea*⁷⁰⁵. Moartea filosofului, prin faptul că acesta a încercat să rămână în viață până în ultima clipă, a fost pusă în oglindă cu moartea lui Patočka de unii comentatori⁷⁰⁶, de pildă. Însă dacă tot am amintit acest lucru, să spunem că nu doar acesta este punctul comun dintre gândirile celor doi filosofi: atât Ricœur, cât și Patočka au fost de acord cu faptul că o fenomenologie a vieții și a vieții de după moarte trebuie să înceapă cu o analiză amănunțită a caracterului intersubiectiv al vieții – și acest interesează în ceea ce vom dezvolta imediat.⁷⁰⁷ De asemenea, moartea lui Ricœur, din câte ne dăm seama, ar putea fi inclusă într-un studiu precum cel al lui Costică Brădățan⁷⁰⁸, pentru că filosoful a rămas fidel propriilor idei până în ultima clipă. A murit păstrându-și iubirea de viață, încercând să fie viu, treaz, căci „oricum am privi lucrurile, a fi om înseamnă să înduri, mai devreme sau mai târziu, pedeapsa cu moartea”⁷⁰⁹, care, într-adevăr, este (și) o idee ricœuriană.

În fine, revenind la *În viață până la moarte*, fie că au scris despre fragmentele în care Ricœur discută despre îngrijirea paliativă⁷¹⁰ sau despre apropierea acestuia de Derrida⁷¹¹ din fragmentul numit „Jacques Derrida”,

⁷⁰⁴ Olivier Abel, *Op. cit.*, p. 8.

⁷⁰⁵ Paul Ricœur, *Memoria, istoria, uitarea*, traducere de Ilie Gyurcsik și Margareta Gyurcsik, Editura Amarcord, Timișoara, 2001.

⁷⁰⁶ Christian Sternad, „The Holding Back of Decline: Scheler, Patočka, and Ricœur on Death and the Afterlife”, în *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, Vol. IX, Nr. 2, 2017, pp. 536-559.

⁷⁰⁷ Christian Sternad, *Op. cit.*, p. 537.

⁷⁰⁸ Costică Brădățan, *A muri pentru o idee: despre viața plină de primejdii a filozofilor*, traducere de Vlad Russo, Humanitas, București, 2018.

⁷⁰⁹ *Ibidem*, p. 196.

⁷¹⁰ Frits de Lange, „Affirming Life in the Face of Death: Ricœur’s Living Up to Death as a modern ars moriendi and a lesson for palliative care”, în *Med Health Care and Philos*, Nr. 17, 2014, pp. 509-518, p. 510.

⁷¹¹ B. Keith Putt, „Learning to live up to death – finally: Ricœur and Derrida on the textuality of immortality”, în *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 37, Nr. 2, 2011, pp. 239-247.

comentatorii acestuia s-au apropiat foarte puțin de ceea ce ni se pare a fi miezul problemei. Ricœur acordă o importanță deosebită „celorlalți”, spunând că prin aceștia ne putem păstra locul în lume chiar și atunci când nu vom mai fi. Desigur, în acest sens este scoasă la lumină instabilitatea profundă a vieților noastre, de a fi tot timpul printre ceilalți și, în același timp, de a căuta mereu să fim noi înșine.⁷¹² De aceea, pentru Ricœur, a-l iubi pe celălalt, pe cel care îmi supraviețuiește și, totodată, capacitatea de a-i *transfera* iubirea de viață reprezintă puncte centrale în meditația acestuia. Se poate dezvolta, așadar, pornind de aici, dimensiunea etică a discuției despre moarte, în continuarea celor expuse în secțiunea precedentă. Această „detașare” de dincoace de moarte este, de fapt, un câștig, o eliberare pentru esențial, susține gânditorul francez.⁷¹³ În urma acestor constatări cu caracter preliminar, o a doua ipoteza de lucru va fi aceea de a încerca să arătăm că, după Ricœur, moartea, într-un anumit sens, este mai reală decât orice viață. Apoi, va trebui să ostenim asupra imaginarului supraviețuirii, anume asupra modului în care este făcut transferul iubirii de viață către ceilalți. Pentru că, pentru Ricœur, a rămâne viu prin ceilalți înseamnă a proiecta propria iubire de viață. Prin urmare, chestiunea alterității este atinsă aici la un alt nivel și rămâne, din nou, să lămurim acest lucru.

Mai întâi, moartea nu înseamnă negarea vieții. Din contră, uneori chiar o sporește, o intensifică și, mai mult, „insuflă o viață nouă vieții înseși”⁷¹⁴. Nu ne este, însă, prea ușor să ne apropiem de un „sens” al morții care să ne liniștească. Chiar dacă în prezent sunt unii cercetători care vor să explice moartea ca fenomen⁷¹⁵, adică să cerceteze ce se întâmplă pur și simplu în „actul” de-a muri, rămâne o latură filosofică a problemei care nu poate fi acoperită. Desigur, problema aceasta ține și de filosofia minții. Thomas Nagel, în *Ce înseamnă, oare, toate acestea?*⁷¹⁶, are un capitol dedicat morții. Numai că problema supraviețuirii este corelată cu problema relației minte-corp. Dacă, să zicem, după ce murim supraviețuiește ceva din ceea ce am

⁷¹² Olivier Abel, *Op. cit.*, p. 12.

⁷¹³ Paul Ricœur, *În viață până la moarte*, traducere de Dorel Bucur, București, Spandugino, 2017, p. 70.

⁷¹⁴ Costică Brădățan, *Op. cit.*, p. 15.

⁷¹⁵ Desigur, să oferim doar un simplu exemplu dintre multele care pot fi oferite: Sam Parnia, *Ultima frontieră: un studiu înnoitor asupra vieții și morții*, traducere de Valentina Ene, București, Humanitas, 2011.

⁷¹⁶ Thomas Nagel, *Ce înseamnă, oare, toate acestea? O foarte scurtă introducere în filozofie*, traducere din engleză de Mircea Dumitru, București, Humanitas, 2014.

fost, atunci e clar că nu are cum să supraviețuiască (și) vechiul corp. O viață după moarte presupune, scrie Nagel, înlocuirea vechiului corp, dacă o asemenea viață ar fi posibilă.⁷¹⁷ Dacă însă dualismul minte-corp ar fi adevărat, atunci viața (de) după moarte ar fi posibilă fără vechiul corp.⁷¹⁸

Meditația lui Ricœur se apropie în anumite privințe de viziunea lui Nagel. Esențialul este prea apropiat și, ca atare, prea ascuns. De aceea, pentru Ricœur, esențialul se dezvăluie puțin câte puțin, așa că este lăsat spre sfârșitul cercetării. Începe cu ce este mai ușor de exprimat, cu abstractul⁷¹⁹, adică cu ceea ce ne putem reprezenta. Există trei semnificații ale morții pe care le discută acesta în fragmentul *Până la moarte: despre doliu și bună dispoziție*: 1) întâlnirea cu moartea celorlalți; 2) figurile imaginarului sau moartea ca eveniment; și 3) moartea ca personaj fictiv. Ricœur constată că întâlnirea cu moartea se face, în primul rând, atunci când cineva apropiat moare. Acest eveniment conduce la o mulțime de întrebări: „mai există cel dispărut? Și dacă da, unde? În ce loc? Sub ce formă invizibilă a vederii noastre? Vizibilă sub altă formă?”⁷²⁰. Desigur, acestea sunt întrebările celor încă în viață, doar că prin intermediul acestora putem face legătura între cel mort și moarte. Mai mult: „ce fel de ființe sunt cei morți?”⁷²¹.

Curios lucru este faptul că tot timpul ne raportăm la morți ca și cum n-ar fi simple cadavre, ci vorbim despre „mortul meu”, „morții noștri”. Totuși, de ce ne punem aceste întrebări și de unde preocuparea aceasta pentru cei morți? Pentru că, răspunde Ricœur, „vreau să fac doliul acestei preocupări pentru mine însumi”⁷²². Fiind încă în viață, raportul meu cu viața este neclar și alterat prin anticiparea și interiorizarea întrebării asupra celor deja morți.⁷²³ Pe scurt, pe Paul Ricœur îl preocupă lupta împotriva imaginii mortului de mâine, a mortului care va fi pentru cei care îi vor supraviețui. Așa cum noi supraviețuim morților noștri, așa ne vor supraviețui și alții nouă. De aceea, problema supraviețuirii este una specifică supraviețuitorilor, căci vor continua să se întrebe despre morți. Și, totuși, „ce sunt morții?”⁷²⁴ – întreabă Ricœur.

⁷¹⁷ *Ibidem*, p. 101.

⁷¹⁸ *Ibidem*, p. 100.

⁷¹⁹ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 33.

⁷²⁰ *Ibidem*, p. 34.

⁷²¹ *Ibidem*, p. 34.

⁷²² *Ibidem*, p. 35.

⁷²³ *Ibidem*, p. 35.

⁷²⁴ *Ibidem*, p. 36.

Interiorizarea acestei întrebări implică o certitudine: cu toții vom muri într-o zi. De aici rezultă interesul de a exista sau de a trăi până la sfârșit: „[i]deea că va trebui să mor într-o zi, neștiind nici când, nici cum, transmite o certitudine prea șovăielnică pentru a nu provoca dorința – de ceea ce voi numi mai departe (făcând distincția între cei doi termeni): dorința de a fi, efortul de a exista”⁷²⁵.

Un alt mod prin care ne putem referi la moarte este să o privim ca fiind un *eveniment*. A trece dincolo, a sfârși, a termina – moartea ca eveniment. În faptul-de-a-muri (de) mâine, Ricœur vede faptul-meu-de-a-fi-deja-mort (de) mâine. Ca atare, faptul de a muri este de aceeași parte cu viitorul anterior. Văzându-i pe alții cum mor, asistând la agonia cuiva, noi suntem „muribunzi”, în sensul că ne anticipăm moartea. Cu alte cuvinte, „a asista la moarte este mult mai tranșant, mult mai sfâșietor decât a supraviețui pur și simplu”⁷²⁶, deoarece este o încercare punctuală, un eveniment care deopotrivă ne privește și nu ne privește. Rămâne spaima de a fi pe moarte într-o zi, de a fi pentru alții muribund. Pentru filosoful francez, să supraviețuiești este mult mai greu decât să mori. Supraviețuirea trimite la drumul lung și greu al doliului, separarea de defunct nefiind la îndemână. Interiorizarea viitoarei morți care ne așteaptă; ideea morții ca agonie anticipată, imaginea muribundului care vom fi pentru cel / cei care asistă la moartea noastră reprezintă nucleul concret al fricii de moarte.⁷²⁷

Pentru a-și susține aceste puncte de vedere, Ricœur apelează la o serie de relatări ale medicilor specialiști în îngrijirile paliative acordate celor bolnavi de SIDA.⁷²⁸ Însă nu vom zăbovi aici cu fiecare exemplu în parte, important este că nu este chiar la îndemână să murim. Mai precis, „câtă vreme sunt lucizi, bolnavii pe cale să moară nu se percep ca muribunzi, ca fiind cei care vor muri în curând, ci ca cei care mai sunt încă în viață [...]”⁷²⁹. „Încă în viață” – sintagma importantă pentru Ricœur până aici. Acești bolnavi își mobilizează toate resursele rămase, fără a se gândi la ceea ce urmează după moarte, și acest lucru îl face pe Ricœur să conchidă că, în acest sens, esențialul egalează religiosul, fiind depășită orice barieră între religii și non-religii (budismul). Ca atare, concluzia intermediară a reflecției ricœuriene este aceea că a muri este trans-cultural, trans-religios și trans-

⁷²⁵ *Ibidem*, p. 38.

⁷²⁶ *Ibidem*, p. 39.

⁷²⁷ *Ibidem*, p. 39.

⁷²⁸ Frits de Lange, *Op. cit.*, p. 511.

⁷²⁹ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 40.

confesional.⁷³⁰ Mai mult, inspirat de Jorge Semprun și de Primo Levi, Ricœur ajunge să trateze moartea ca pe o configurație imaginară (conceptuală), anume ca fiind un personaj fictiv. Ipoteza filosofului francez fiind aceea că cei care sunt în viață, în anumite împrejurări, cum ar fi visul sau imaginația literară, ajung să vadă umanitatea ca fiind deja moartă sau că trebuie să moară în masă, printr-un fel de scurtătură⁷³¹ – un război, o epidemie, un lagăr.

În acest al treilea imaginar, Ricœur susține, un lucru evident, de altfel: „orice moarte extermină”⁷³². De pildă, cineva care a rezistat unui lagăr se confruntă încă cu problema morții și survine întrebarea: cum trebuie să se raporteze acesta la moarte? Să uite și să treacă peste acest moment sau să scrie, să-și amintească? Moartea surmontată ar fi, în acest caz, adevărata realitate, iar viața un vis, o iluzie. De aceea, Ricœur se întreabă: „este Moartea mult mai reală decât viața în afara prozopopeii «Răului absolut»?”⁷³³. Figurile răului nu se constituie într-un ansamblu coerent. Dimpotrivă, răul apare gradual. Astfel, Ricœur recomandă să nu scriem moartea cu majusculă, ci răul. Pe de altă parte, Pierre Gisel observă că „răul este legat de enigma unei apariții neașteptate, a unei apariții care nu poate fi înscrisă între lucrurile simple ale lumii care se rânduiesc în spațiu și timp”⁷³⁴. Nu întâmplător spune Ricœur că Jorge Semprun l-a trimis pe această pistă. Acesta din urmă, supraviețuitor al lagărelor de exterminare, s-a luptat cu ceea ce am precizat mai sus. Alternativa lui fiind: sau a trăi și a uita, sau a scrie / povesti și a nu mai putea trăi. Astfel, observă filosoful francez, într-o asemenea situație, moartea este mai reală decât orice viață, iar oroarea acesteia constă în aparența „Răului”.

Până acum n-am făcut decât să schițăm liniile de gândire prin care Ricœur a construit imaginarul morții și a răspuns la întrebarea „ce ne putem reprezenta (cu privire la moarte)?”. După cum se poate observa, doliul joacă un rol central în meditația ricœuriană. Fie că ne întâlnim cu moartea celorlalți, cu moartea ca eveniment – deci tot cu moartea celorlalți – sau cu moartea ca personaj fictiv, nu ne putem debarasa de frica morții care va veni. De altfel, doliul purtat celor morți nu este decât o monedă de schimb: oferim

⁷³⁰ *Ibidem*, p. 42.

⁷³¹ *Ibidem*, p. 49.

⁷³² *Ibidem*, p. 54.

⁷³³ *Ibidem*, p. 52.

⁷³⁴ Pierre Gisel, „Cuvânt-înainte”, în Paul Ricœur, *Răul*, traducere de Bogdan Ghiu, București, Art, 2008, pp. 5-14, pp. 8-9.

„ceva” pentru a primi mai târziu „altceva”. Practic, doliul ajunge să fie o (bună) dispoziție: „doar cei îndoliați vor fi consolati”⁷³⁵. Doliul unei prezențe sau al unui eu dispărut, doliul acestei reprezentări se dovedește a fi o dispoziție esențială pentru a rămâne în viață. Observăm că Ricœur susține că doliul este, de fapt, renunțarea, pe rând, la atașamentul, cateheza și investițiile emoționale care ne fac să simțim pierderea unei persoane dragi. Această pierdere este reprezentată în imaginarul nostru ca fiind o pierdere în propriul nostru sine.⁷³⁶ Cu toate acestea, din nou, cel care moare o face întotdeauna singur.⁷³⁷ Chiar dacă e însoțit de cineva, apropierea fraternă a celor care sunt de față nu acoperă neajunsul de-a muri singur. Așadar, în ceea ce privește moartea noastră se petrece un lucru ciudat, aproape dificil. Este configurată de moartea celorlalți. Ca atare, ne putem întreba, în acest sens, câteva lucruri. Dacă luăm la cunoștință propria moarte plecând de la moartea celorlalți, la care adăugăm faptul că orice moarte extermină, ce rămâne în urma acesteia? E clar, probabil nu o să rămână nimeni și nimic într-un sfârșit, dar până atunci rămân unii care sunt încă în viață. Ce ne interesează aici este modul în care, plecând de la liniile schițate mai sus, Ricœur ajunge să discute despre transpunerea dorinței de-a trăi în ceilalți. Pe scurt, muribunzii plătesc tribut doliului purtat de apropiați, transmitându-le dorința de-a rămâne în viață până la moarte. Revenim aici la exemplul bolnavilor care nu se văd nicidecum ca muribunzi, ci „încă” în viață, transferând acest efort de-a exista celor din jur. Rândurile următoare vor fi lămuritoare.

Paul Ricœur vede două linii de gândire cu privire la moarte: detașarea perfectă și încrederea în grija lui Dumnezeu. Dacă cea din urmă pare a fi mai degrabă o perspectivă teologică asupra morții, prima este cât se poate de filosofică. Ce reprezintă această „detașare de sine”? Răspunsul este simplu: deconstrucția efectuată fără restricții a imaginarului supraviețuirii.⁷³⁸ Concret, această deconstrucție implică două lucruri: pe de-o parte constă în împlinirea definitivă a travaliului de doliu, iar pe de altă parte trimite la dimensiunea etică a acestei detașări de sine efectuate până la capăt.

⁷³⁵ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 32.

⁷³⁶ Idem, „Evil: a Challenge to Philosophy and Theology”, translated by D. Pellauer, în M. I. Wallace (ed.), *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, Imagination*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995, pp. 249–261, pp. 259–260.

⁷³⁷ Frits de Lange, *Op. cit.*, p. 510.

⁷³⁸ Paul Ricœur, *În viață până la moarte*, traducere de Dorel Bucur, București, Spandugino, 2017, p. 39.

Invocându-l pe Meister Eckhart, Ricœur arată că împlinirea definitivă a travaliului de doliu se face pe seama atașamentului de sine. Cu alte cuvinte, atașamentul de sine implică detașarea de sine, care constă în renunțarea la proiecțiile imaginare ale sinelui identitar după propria moarte.⁷³⁹ Este în joc aici un *același*, care se referă, mai întâi, la același al propriei vieți dinainte de moarte, iar apoi la cel al supraviețuitorilor care vor rămâne, adică la ceea ce pierde cel care moare. E vorba de același, mai întâi cu sensul de „același care am fost întreaga viață” și, apoi, de „același care rămân prin ceilalți după moarte”. Ca atare, în această ordine de idei, moartea reprezintă sfârșitul vieții în timpul comun „mie”, „cel care sunt în viață”, și al celor care (îmi) vor supraviețui.⁷⁴⁰ De aceea, supraviețuirea sau ceea-ce-rămâne îi vizează totdeauna pe ceilalți, pe supraviețuitori.

Rezultă din această detașare de sine dimensiunea etică a problemei supraviețuirii. Dusă până la capăt, detașarea de sine implică transferul asupra *celuilalt* a iubirii de viață. Prin urmare, scrie filosoful francez: „să-l iubești pe celălalt, cel care-mi va supraviețui. Această componentă «agapè» a renunțării la propria supraviețuire completează «detașarea» de dincoace de moarte: nu e doar o pierdere, ci câștig: eliberare pentru esențial”⁷⁴¹. De asemenea, Ricœur observă că marii mistici renani au avut o deschidere către esențial, către fundamental, lucru pus în seama faptului că aceștia erau deschiși către fundamental prin detașarea de neesențial. Ca atare, disponibilitatea pentru fundamental este cea care motivează transferul sau proiectarea propriei noastre iubiri de viață asupra celorlalți.⁷⁴² Și acest transfer al iubirii de viață presupune, evident, raportul *eu-tu*. Acest raport este unul de reciprocitate, chiar în liniile etice discutate anterior. Astfel, cel care moare este dispus către fundamental, dar transferul iubirii de viață nu s-ar putea face dacă cel în care este proiectată această iubire nu are aceeași dispoziție. Transferul iubirii de viață către cel care ne va supraviețui este „fundamentat” prin detașarea celor doi poli: eu și celălalt.

Pentru Ricœur, „transferul *verifică, atestă, pune la încercare, «încearcă»* detașarea în dimensiunea sa a generozității”⁷⁴³. În această dispoziție pentru fundamental, interpretii operei lui Ricœur au văzut asemănări cu *conatusul* lui Spinoza, ca dorință de a continua existența, *libidoul* lui Freud, „*apetitul*”

⁷³⁹ *Ibidem*, p. 69.

⁷⁴⁰ *Ibidem*, pp. 69-70.

⁷⁴¹ *Ibidem*, p. 70.

⁷⁴² *Ibidem*, p. 70.

⁷⁴³ *Ibidem*, p. 70.

lui Leibniz, *dorința de a fi și efortul de a exista* descrise de Jean Nabert, *natalitatea* lui Arendt și chiar *elanul vital* al lui Bergson.⁷⁴⁴ Toate acestea puse în legătură directă cu doliul, care apare aici ca o prelungire a *Gelassenheit*-ului propus de Meister Eckhart.⁷⁴⁵

Prin urmare, această primă linie de gândire a morții, care constă în detașarea perfectă, presupune deconstrucția imaginarului supraviețuirii. După cum am văzut, doliul joacă un rol dublu: pe de-o parte este pentru ceilalți, iar pe altă parte este pentru sine. Mai mult, atunci când Ricœur distinge între timpul operei și timpul vieții, după cum am remarcat mai sus, și se întreabă ce înseamnă viața pentru cel ce este în viață, răspunsul este următorul: „înseamnă disocierea în interiorul numelui propriu a nemuritorului de muritor prin retragerea din opera care, pentru el, este terminată”⁷⁴⁶. Ca atare, avem timpul vieții și timpul operei. Aceste două timpuri se suprapun până în punctul în care începe disocierea, timpul retragerii, în sensul existențial de retragere, și timpul dispariției.⁷⁴⁷

E ușor de remarcat faptul că acest timp al retragerii poate fi corelat cu doliul, întrucât acesta din urmă anticipează moartea și, totodată, facilitează posibilitatea transferului iubirii de viață. Pe de altă parte, timpul disocierii face legătura între timpul vieții și cel al operei. Mai mult, acestea – doliul și timpul retragerii, care depășește timpul vieții – au drept reper timpul vieții. Doliul este aproape o atitudine ascetică⁷⁴⁸, la fel și timpul disocierii, când autorul, cu ultimele eforturi, își finalizează opera. Putem susține, împreună cu Ricœur, faptul că transferul iubirii de viață către ceilalți, precum și „împingerea” operei din timpul vieții către timpul acesteia au aceeași consecință: „a rămâne în viață după moarte”.

Cea de-a doua linie de gândire, după cum am menționat mai sus, discută implicațiile încrederii în Dumnezeu. Încrederea în Dumnezeu cuprinde, după Ricœur, „sensul, inteligibilitatea și justificarea existenței”⁷⁴⁹, gândite într-un mod distinct de proiecțiile imaginare. Pe scurt, filosoful francez este fascinant de o idee care vine de la Whitehead: *memoria* lui Dumnezeu; lucru ce constă în faptul că acesta își aduce aminte de mine sau

⁷⁴⁴ Frits de Lange, *Op. cit.*, p. 514.

⁷⁴⁵ Morny Joy, „Paul Ricœur on life and death”, în *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 37, Nr. 2, 2011, pp. 249-253, p. 250.

⁷⁴⁶ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 87.

⁷⁴⁷ *Ibidem*, p. 88.

⁷⁴⁸ Morny Joy, *Op. cit.*, p. 250.

⁷⁴⁹ Paul Ricœur, *Op. cit.*, p. 71.

își va aminti de mine. Altfel spus, este „o formă ipocrită a proiecției imaginare, a «consolării» ca o concesie făcută imaginarului – pe scurt, ca «detașare imperfectă»”⁷⁵⁰. Sensul unei existențe efemere este gândit în această schemă ca o „urmare” în memoria lui Dumnezeu. Practic, fiecare existență *makes a difference* în Dumnezeu. Această memorie discutată aici poate fi asociată cu un fel de „iertare”, în sensul de apropiere regăsită.⁷⁵¹ Cu alte cuvinte, este în joc *grija* lui Dumnezeu pentru fiecare persoană în parte, deci pentru toți. Acest lucru trimite la gândul că nimic din ceea ce a însemnat existența cuiva nu va fi pierdut. Prin urmare, încercând să gândească aceste două perspective împreună: pe de-o parte, detașarea, împinsă până la renunțarea la imaginarul supraviețuirii; pe de altă parte, încrederea în grija lui Dumnezeu, Ricœur ajunge să vadă în exemplul christic paradoxul supraviețuirii. Altfel spus, „în acest nod se unesc detașarea de sine, prin supunerea față de misiune, și transferul *asupra celorlalți*. A muri în *folosul cuiva*.”⁷⁵²

Rezultă, așadar, că perspectiva oferită de Ricœur asupra morții pune în lumină faptul că noțiunile corolare – a muri printr-un fel de renaștere (prin ceilalți) și de a trăi împotriva morții –, îl apropie de perspectiva lui Arendt și îl îndepărtează de Heidegger⁷⁵³, după cum arată Richard Kearney⁷⁵⁴. Observăm dorința lui Ricœur de a rămâne în viață, de a trăi prin ceilalți – efortul de a exista, chiar dacă viața proprie era pe sfârșite. Cuvintele gânditorului francez din ultimele luni de viață: „Oamenii mă văd mai bine decât mă simt”⁷⁵⁵, „Știu ce mi se întâmplă: sunt pe cale să dispar...”⁷⁵⁶ și, înainte să moară: „Am intrat în timpul unic...”⁷⁵⁷, sunt cuvintele unui muribund, care avea de gând să trăiască până în ultima clipă și să se împotrivească morții, în sensul înlăturării victoriei acesteia, astfel încât viața lui să continue în altele, prin altele, prin ceilalți și pentru ceilalți.

Prin urmare, aceste idei ricœurului, susținute prin propriul exemplu, am îndrăzni să spunem, trimit la un fel de credință religioasă, însă lucrurile

⁷⁵⁰ *Ibidem*, p. 71.

⁷⁵¹ *Ibidem*, p. 74.

⁷⁵² *Ibidem*, p. 81.

⁷⁵³ Idem, *Memoria, istoria, uitarea*, traducere de Ilie Gyurcsik și Margareta Gyurcsik, Editura Amarcord, Timișoara, 2001, pp. 435-436.

⁷⁵⁴ Richard Kearney, „Ricœur: Dying to live «for others»”, în *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 37, Nr. 2, 2011, pp. 221-228, p. 224.

⁷⁵⁵ Catherine Goldenstein, *Op. cit.*, p. 125.

⁷⁵⁶ *Ibidem*, p. 125.

⁷⁵⁷ *Ibidem*, p. 125.

nu stau chiar în acest mod. Viața „nouă” dorită de filosoful francez se „obține” prin proiecția iubirii de viață în ceilalți. Este un fapt independent de orice religie sau confesiune. Ca atare, nu poate fi redusă la nicio comunitate de credință⁷⁵⁸. Transferul iubirii de viață de la un eu către ceilalți presupune o cerință etică în lipsa căreia nu s-ar putea săvârși.⁷⁵⁹ Plecând de la „proces” de a rămâne printre cei în viață se poate constitui, prin urmare, o etică a „supraviețuirii”, ca subspecie, să spunem, a eticii ce are în vedere „viața bună”.

Așadar, pornind de la cele discutate aici, schițele / fragmentele ricœurului din cartea publicată postum, *În viață până la moarte*, constituie un mod de a gândi moartea și viața. Dorința de a trăi sau, mai bine zis, de a rămâne în viață prin ceilalți justifică faptul de a fi în viață. Pentru Ricœur, totul se petrece în această lume. De altminteri, spre sfârșitul lucrării *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, Ricœur citează cuvintele lui Rilke⁷⁶⁰: „Hiersein ist herrlich”⁷⁶¹, punând în lumină faptul că a fi în această viață este ceva minunat. De altfel, în opinia filosofului francez această lume este unică. Chiar dacă e posibil să nu fie cea mai bună dintre lumile posibile, este unică pentru fiecare în parte, bunătatea acesteia neavând, în sine, grade. Lumea noastră este bună și conține „da-ul” ființei⁷⁶².

Mai mult, acest travaliu filosofic desfășurat de Ricœur conduce la ceea ce am putea numi *etică a supraviețuirii*, după cum am arătat. Conceptul de doliu, care trimite la dispoziția pentru fundamental, face posibil transferul iubirii de viață către ceilalți și această proiecție are implicații etice, pentru că are drept fundament caracterul intersubiectiv al vieții. În plus, transferul iubirii de viață nu se poate face decât dacă cel care îl primește este, heideggerian vorbind, în starea-de-deschidere. Cu alte cuvinte, iubirea de viață dintre (cel puțin) doi „subiecți” nu se poate face fără dorința acestora; a celui aflat pe moarte către cel ce va rămâne în viață, și invers. Și tocmai

⁷⁵⁸ Richard Kearney, *Op. cit.*, p. 225.

⁷⁵⁹ Mai ales că am discutat în subcapitolul anterior faptul că, pentru gânditorul francez, responsabilitatea este mutuală.

⁷⁶⁰ Găsim aceste cuvinte în *Elegia a șaptea*: „Să fii aici, pe pământ, e minunat!” (Rainer Maria Rilke, *Elegiile duineze. Sonetele către Orfeu*, traducere și prezentare de George Popa, Iași, Polirom, 2000.).

⁷⁶¹ Paul Ricœur, *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, translated by Erazim V. Kohák, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1966, p. 475.

⁷⁶² *Ibidem*, p. 475.

această „deschidere” a celuilalt este cea care îi oferă muribundului posibilitatea de a rămâne în viață.

Prin urmare, la sfârșitul acestei secțiuni, conchidem că această „etică a supraviețuirii” generează – fiind la rândul ei generată de – dorința de a fi și efortul de a exista, un alt punct al reflecției în care Ricœur îl urmează pe Nabert. Este, altfel spus, itinerariul vieții finite către viața (de) după moarte prin ceilalți. Și, în fine, încercarea lui Paul Ricœur de a rezista morții nu arată altceva decât faptul că nu a vrut să se lase zdrobit de problema morții sau, din câte ne dăm seama, de ideea că moartea ar fi, într-adevăr, o „problemă”. A vrut, mai curând, să dea locul potrivit temei nașterii⁷⁶³ și le-a oferit celorlalți, aflați încă în viață, prin cele gândite și scrise sarcina de a-i moșteni dorința de a fi și efortul de a exista.

VII.3. Despre sensul vieții din perspectiva hermeneuticii sinelui⁷⁶⁴

Hannah Arendt vorbea la un moment dat despre un caracter întreit din care ar purcede „senzația” de realitate a indivizilor aceleiași specii; și identifica acest caracter întreit, arătând că „[...] cele cinci simțuri, complet diferite între ele, au în comun același obiect; membrii aceleiași specii au în comun contextul care înzestrează fiecare obiect în parte cu semnificația lui proprie; și toate celelalte fapte înzestrare cu simțuri, deși percep acest obiect din perspective total diferite, sunt de acord în privința identității sale”⁷⁶⁵. Or, tocmai această intersubiectivitate a lumii i-ar convinge pe oameni că aparțin aceleiași specii și nicidecum faptul că ar exista similaritatea percepției, adică a apariției acelui obiect invocat mai sus. Pentru a reveni o clipă la ce spune Arendt despre simțuri, credem că ar fi prielnic de menționat că simțurile, de cele mai multe ori, într-adevăr, au în comun un „obiect”, dar marea problemă este ce obiect este acesta sau ce fel de obiect

⁷⁶³ Idem, *Critique and Conviction: Conversations with François Azouvi and Marc de Launay*, translated by K. Blamey, New York, Columbia University Press, 1998, pp. 93-94.

⁷⁶⁴ Secțiunea de față a fost dezvoltată într-o altă direcție în și oarecum cu alte mize complementare în: Adrian Hagiu, „Philosophical Counselling: Examining the Meaning of Life from a Ricœurian Perspective”, în *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, Vol. XV, Nr. 1, 2023, pp. 249-263.

⁷⁶⁵ Hannah Arendt, *Viața spiritului*, traducere din limba engleză de S.G. Drăgan, București, Humanitas, 2018, p. 53.

etc. Cert este că problematica alterității este atinsă (și) în acest sens, cum scrie Arendt, prin simțuri. Problema este însă mai complicată decât ar părea.

De pildă, John Panteleimon Manoussakis, într-un studiu despre ceea ce el numește „sine *întrerupt*”, constată că sunetul este anterior vederii: „[i]ntreruperea sinelui prin mijlocirea urechii este anterioară și mai originară decât *irumperea* sinelui despre care vorbește fenomenologia vederii: sineitatea *irumpe* odată ce sinele a fost *întrerupt* din a fi complet absorbit în sine”⁷⁶⁶. Și, de fapt, e vorba că atunci când sunetul ia în stăpânire urechile noastre „a creat un spațiu liber unde Celălalt poate veni, intra sau locui”⁷⁶⁷; prin urmare, deși poate părea neclar ce înțelege aici Manoussakis prin „Celălalt”, continuarea gândului acestuia ne apropie foarte mult de miza secțiunii de față. Iată, continuă acesta, „[p]enetrarea propriului sine prin ascultare conduce la un sine impregnat de Celălalt [...]”⁷⁶⁸.

Nu cumva despre o astfel de chestiune e vorba în hermeneutica sinelui pe care o constituie Paul Ricœur în scrierile târzii (și nu doar în acestea)? De o hermeneutică a unui sine impregnat de celălalt; cum repetă adesea gânditorul francez: sinele este în permanență împreună cu altul său. Or, hermeneutica aceasta reclamă existența unui „sens”, mai întâi dintr-o perspectivă cronologică, și-apoi dintr-o perspectivă pe care ne-am încumeta s-o numim, aproape ironic, „ontologică”.

Dintr-o perspectivă „cronologică” pentru că, după cum am văzut, hermeneutica are în gândirea lui Ricœur mai multe stadii, și atunci este configurat, pentru fiecare astfel de stadiu, un sens „diferit”; dar credem că e vorba deopotrivă și de articularea unui sens „ontologic”, care este mai puțin „vizibil” în ansamblul hermeneuticii „finale” a sinelui narativ ori a condiției istorice a omului capabil de a acționa și de a suferi.

Mai mult, este vorba de a cea hermeneutică devenită etică; drept urmare „viața” sinelui împreună cu ceilalți este tematizată de Paul Ricœur și supusă reflecției. Poate fi o banalitate, dar problematica sinelui de mai devreme este supraîncărcată de „viața sinelui”. Sinele nu este distinct de viață; și ne pare imposibil de gândit fără aceasta. Este vorba, așadar, de articularea sensului vieții de-a lungul hermeneuticii sinelui? Vom zăbovi mai departe în încercarea de a arăta succint în această secțiune că, într-

⁷⁶⁶ John Panteleimon Manoussakis, *Dumnezeu după metafizică: o teologie estetică*, traducere din limba engleză de Cristian Vechiu, Oradea, Ratio et Revelatio, 2018, p. 164.

⁷⁶⁷ *Ibidem*, p. 164.

⁷⁶⁸ *Ibidem*, p. 164.

adevăr, poate fi vorba și de un astfel de sens în scrierile târzii ale lui Paul Ricœur.

O observație preliminară: puține sunt textele filosofului francez în care a discutat problematica sensului. De fapt, Marc de Launay identifică numai trei texte în care gânditorul francez ar fi tematizat problematica sensului ca problematică a sensului⁷⁶⁹, și le notează în ordine cronologică: mai întâi, e vorba de studiul „Contribution d’une réflexion sur le langage à une théologie de la parole”⁷⁷⁰, apoi urmează celebrul text „Qu’est ce qu’un texte?”⁷⁷¹ și, în sfârșit, „Herméneutique de l’idée de Révélation”⁷⁷². Numai că același comentator precizează că aceste texte ricœurriene tematizează „sensul” din perspective diferite, evident, însă nu cu privire la ceea ce am putea noi numi aici „sens al vieții”. Concret, în cele trei texte, Paul Ricœur discută despre ceea ce ar putea însemna un „text” și, deci, despre înțelegerea, interpretarea și sursele sensului⁷⁷³; dar totodată și despre traducerea textelor.⁷⁷⁴

Pe de altă parte însă, Philippe Lacour vorbește despre cinci niveluri ale discursului filosofului francez; bunăoară, acestea sunt, (1) descrierea analitică a obișnuitului, (2) compoziția, (3) auto-înțelegerea, (4) antropologia capacităților fundamentale și (5) nivelul metafizic.⁷⁷⁵ De bună seamă ne putem întreba dacă într-adevăr este configurat vreun anume sens privitor la acest discurs. Henry Venema reia ce scrie și Paul Ricœur⁷⁷⁶ în *Sinele ca un*

⁷⁶⁹ Marc de Launay, „Les présupposés philosophiques des sources du sens”, în *Études Ricœurriennes / Ricœur Studies*, Vol. 11, Nr. 1, 2020, pp. 25-38, p. 25.

⁷⁷⁰ Paul Ricœur, „Contribution d’une réflexion sur le langage à une théologie de la parole”, în *Revue de théologie et de philosophie*, Vol. XVIII, Nr. 5, 1968, pp. 333-345.

⁷⁷¹ Acest text, după cum am subliniat mai sus, a fost inclus în *De la text la acțiune* (Paul Ricœur, *De la text la acțiune: eseuri de hermeneutică II*, traducere și postfață de Ion Pop, Cluj-Napoca, Echinoc, 1999, pp. 127-148.).

⁷⁷² Publicat inițial în 1977, textul a fost inclus în volumul al doilea de scrieri și conferințe (Paul Ricœur, *Herméneutique. Écrits et conférences 3*, Paris, Éditions du Seuil, 2010, pp. 197-269.).

⁷⁷³ Marc de Launay, *Op. cit.*, p. 25.

⁷⁷⁴ Or, aceste preocupări ale lui Ricœur au fost dezvoltate mai târziu în două studii; unul despre traducere (Paul Ricœur, *Despre traducere*, traducere și studiu introductiv de Magda Jeanrenaud, postfață de Domenico Jervolino, Iași, Polirom, 2005.) și un altul despre cum am putea înțelege Biblia, scris împreună cu André LaCocque (André LaCocque, Paul Ricœur, *Cum să înțelegem Biblia*, traducere de Maria Carpov, Iași, Polirom, 2002.).

⁷⁷⁵ Philippe Lacour, „Signification et réflexivité dans la philosophie de Ricœur”, în *Études Ricœurriennes / Ricœur Studies*, Vol. 11, Nr. 1, 2020, pp. 86-116, pp. 87-91.

⁷⁷⁶ Paul Ricœur, *Sinele ca un altul*, traducere din limba franceză de A.-D. Marinescu și P. Marinescu, București, Spandugino, 2016, pp. 38-39.

altul, anume că problematica sensului este fragmentată⁷⁷⁷, iar sinele ar consta în polisemia datorată acelor niveluri de discurs, fapt pentru care filosoful francez apelează la diversele detururi metodice pentru a-l atesta.

Totuși, este limpede că gândirea lui Paul Ricœur, după cum am încercat să demonstrăm în acest studiu, este încercată de ambiția de a dezvolta o filosofie a alterității, care nu este complementară unei filosofii a ipseității, ci relația dintre alteritate și ipseitate este una (mai) complexă, în care sinele „se împletește” cu alteritatea; la toate acestea adăugându-se faptul că fiecare sine – adică fiecare dintre noi – are sarcina de a interioriza *praxis*-ul propriei vieți.⁷⁷⁸ Or, important de adăugat, sarcina aceasta este solicita(n)tă, cum scrie Robert M. Doran, întrucât filosoful francez caută să creeze o relație nuanțată între „credință și cultură, comunități religioase și viața publică, religie autentică și instituții profane”⁷⁷⁹; este vorba, pentru a rezuma folosind sintagma lui Olivier Abel⁷⁸⁰, de „da-ul” spus de Paul Ricœur vieții și, implicit, filosofiei.

Prin urmare, dacă reflectăm asupra scrierilor filosofului francez, constatăm că problematica sensului vieții este implicată într-un mod implicit, este la „lucru”, este invocată fără o explicitare prealabilă. Să ne gândim la faptul că ideea lui Ricœur de a critica *cogito*-ul cartezian – de a sugera mai curând un *cogito* narativ sau hermeneutic, de a *arunca* sinele „în viață” și abia apoi de a încerca atestarea acestuia – are de fapt drept miză „aproximarea unui înțeles”. Altfel spus, dacă înțelegem bine încercările lui Ricœur, acesta pariază pe distanța sinelui față de sine, iar acele detururi metodice au rolul de a recupera, de a minimiza această distanță.

În cursul vieții de zi cu zi, sinele este mereu împreună cu altul său, dar nu numai la acest nivel, ci la nivelul ontologic al atestării. De altfel, „[...] cursul obișnuit al vieții leagă în primă instanță tot felul de fapte și evenimente trăite, care, cel mai adesea, scapă voinței subiective. Ne lăsăm ușor atrași de acest curs, până la un gen de afundare în fluxul dens și elementar al vieții comune. Distanța față de sine – în definitiv, față de fluxul primar al vieții – nu este acum evidentă, nu face sesizabilă acea prezență

⁷⁷⁷ Henry Venema, „Oneself as Another or Another as Oneself?”, în *Literature and Theology*, Vol. 16, Nr. 4, 2002, pp. 410-426, p. 413.

⁷⁷⁸ Domenico Jervolino, „Herméneutique et traduction. L'autre, l'étranger, l'hôte”, în *Archives de Philosophie*, Vol. 63, Nr. 1, 2000, pp. 79-93, p. 93.

⁷⁷⁹ Robert M. Doran, „Paul Ricœur: Toward the restoration of meaning”, în *Anglican Theological Review*, Vol. 55, Nr. 4, 1973, pp. 443-458, p. 457.

⁷⁸⁰ Olivier Abel, *Le Oui de Paul Ricœur*, Paris, Les petits Platon, 2010.

distinctă a fiecăruia într-o comunitate de viață”⁷⁸¹. Și acest lucru conduce la breșa dintre a trăi și a exista.⁷⁸²

Portretul omului capabil de acțiune și suferință, conturat de Paul Ricœur în scrierile târzii, însoțit mereu de altul său, care vizează viața bună „cu și pentru celălalt”, pare a fi omul ce pregătește sau care se găsește în fața întrebării privitoare la sensul vieții, în cel mai comun și banal, și cotidian mod posibil. Și știm că această întrebare este problematică din multe puncte de vedere.⁷⁸³ Cu toate că, de pildă, poate, cel mai sigur este că „[...] sursa ei nu este dorința de a clarifica pentru sine o anumită stare de lucruri. Această sursă este acum o neliniște difuză, o teamă ce pune stăpânire cu totul pe simțurile omului [...]”⁷⁸⁴ și, în plus, „[...] depășește voința de înțelegere a celui în cauză, dorința lui de a clarifica unele lucruri. Vine singură în față, se anunță cu toată forța și irevocabil. [...] Închide în sine o certitudine negativă, sentimentul absenței oricărui sens. Nu cumva se întâmplă la fel și atunci când certitudinea, iarăși definitivă, e dată de sentimentul prezenței totale a sensului?”⁷⁸⁵. Și încă ceva ciudat se mai petrece cu această întrebare: cel care și-o adresează o face „pe măsura unui simț al întrebării și, înainte de toate, a unui simț al vieții”⁷⁸⁶. Andrei Pleșu este oarecum radical asupra chestiunii, spunând că sensul unei vieți poate consta tocmai în reflecția asupra sensului vieții; în plus, „[întrebarea cu privire la sensul vieții nu trebuie să se substituie faptului de a trăi. Ea trebuie să însoțească existența, nu să o suspende. Cu alte cuvinte, întrebarea cu privire la sensul vieții nu trebuie să devină singurul conținut de viață al celui care și-o pune. Fără întrebarea cu privire la sensul vieții, viața devine un fapt statistic]”⁷⁸⁷

Desigur, pe de altă parte, așa cum remarcă Jean Grondin, a simți că viața este lipsită de sens înseamnă numaidecât o așteptare de umplere a

⁷⁸¹ Ștefan Afloroc, *Fabula existențială: cu privire la distanța dintre a trăi și a exista și alte eseuri*, Iași, Polirom, 2018, p. 203.

⁷⁸² *Ibidem*, p. 203.

⁷⁸³ Paul Letsch chestionează această întrebare din perspectiva mai multor concepții filosofice și oferă totodată unele direcții de răspuns, altele decât ceea ce avem noi aici în vedere (Paul Letsch, „The Meaning of Life: The Major Philosophical Aspects Hidden Behind a Fundamental Question of Human Existence”, în *Athens Journal of Humanities & Arts*, Vol. 6, Nr. 3, 2019, pp. 183-210.).

⁷⁸⁴ Ștefan Afloroc, *Despre simțul vieții: întrebări, perplexități, credințe*, Iași, Polirom, 2021, p. 49.

⁷⁸⁵ *Ibidem*, p. 49.

⁷⁸⁶ *Ibidem*, p. 57.

⁷⁸⁷ Andrei Pleșu, *Despre frumusețea uitată a vieții*, București, Humanitas, 2011, p. 32.

acesteia cu sens.⁷⁸⁸ Tot Grondin scrie că problematica sau întrebarea cu privire la sensul vieții, prin simpla ei „prezență”, „presupune că acest sens nu mai este de la sine înțeles”⁷⁸⁹. Același filosof identifică patru „sensuri ale sensului”, deși, probabil, vor fi mai existând și altele. Acestea sunt: (1) sensul direcțional, (2) „o accepțiune a sensului care poate fi numită «semnificantă» sau «semnificativă»”, (3) sensul ca „simț senzitiv, miros sau fler al vieții și (4) un sens reflexiv, cum ar fi un fel de capacitate de a judeca sau de a măsura, sau de a aprecia viața.”⁷⁹⁰

Desigur că acestea toate pot fi invocate în discuția noastră despre sensul vieții din perspectiva hermeneuticii sinelui, însă pare că ar mai fi ceva: *restul*, sensul ca rest. Pentru că deși am putea foarte limpede argumenta că urmărind gândirea lui Paul Ricoeur sensul reflexiv al sensului, adică cea anumită „înțelepciune în care se întâlnesc experiența, rațiunea, și până și o anumită simplitate naturală”⁷⁹¹, ar părea cel mai indicat de susținut; faptul că filosoful francez nu tematizează nicăieri explicit problematica sensului vieții sinelui cu și pentru celălalt, ne conduce spre concluzia că sensul ar putea fi mai degrabă abordat ca rest, urmând aici gândul că „*restul*, ca principiu al lucrurilor, face și nu face parte din întreg, că el constituie un regim al realului diferit [...]”⁷⁹².

Prin urmare, a tematiza *restul* înseamnă chiar a spune că „alături de principiile tradiționale ale realului, *restul* își constituie un regim propriu, care sfidează modelele ontologiei clasice, [...] și provoacă cercul celor dispuși să reflecteze la puritatea și autarhia vieții noastre”⁷⁹³. Nu este oare relevant să susținem că detururile ricœurului prin interpretarea simbolurilor, miturilor, civilizațiilor, religiilor etc, precum și acele detururi analitice în vederea atestării sinelui (din nou nelipsit de altul său) și ipoteza că numai spre sau la sfârșitul acestor incursiuni sinele se câștigă; la fel, hermeneutica devenită etică tocmai pentru a trăi cu și pentru celălalt, nu configurează toate aceste chestiuni problematica sensului ca rest?

În definitiv, sinele configurat de Ricoeur este acela care poate răspunde la întrebarea „cine?”, însă acest sine poate la fel de bine, în

⁷⁸⁸ Jean Grondin, *Despre sensul vieții: eseu filozofic*, traducere din limba franceză de Manuela Kaufmann, Târgu Lăpuș, Galaxia Gutenberg, 2019, p. 15.

⁷⁸⁹ *Ibidem*, p. 21.

⁷⁹⁰ *Ibidem*, pp. 24-29.

⁷⁹¹ *Ibidem*, p. 29.

⁷⁹² Alexander Baumgarten, *Restul ca problemă a filosofiei*, Iași, Polirom, 2021, p. 162.

⁷⁹³ *Ibidem*, p. 162.

intersubiectivitatea lumii sale, să se chestioneze, să-și adreseze întrebarea privitoare la propria lui viață, dar nu oricum, ci în raportul cu altul lui – și în ce constă această viață dacă nu în acele „resturi de sens”? Ce este celălalt care îmi va supraviețui dacă nu un rest (de sens)?

Rămânem copleșiți în fața întrebărilor și, drept urmare, încheind aici modul reflexiv de a gândi sub care am construit acest discurs, revenim la cuvintele lui Ricœur citate mai sus: „[s]ă-l iubești pe celălalt, cel care-mi va supraviețui”⁷⁹⁴; pentru că are dreptate Andrei Pleșu când scrie că este de preferat să întârziem răspunsul la întrebarea privitoare la sensul vieții, să trăim ca și cum această întrebare n-ar avea răspuns decât să grăbim un răspuns lipsit de înțelepciune.⁷⁹⁵

⁷⁹⁴ Paul Ricœur, *În viață până la moarte*, traducere de Dorel Bucur, București, Spandugino, 2017, p. 70.

⁷⁹⁵ Andrei Pleșu, *Op. cit.*, p. 34.

Notă finală la a doua parte

Ce (mai) putem spune la sfârșitul acestei a doua părți a studiului nostru? Ne (mai) putem întreba în continuare: de pildă, ce fel de lume este aceea conturată de Paul Ricœur în scrierile lui târzii? Sau, la fel: în ce mod privește Paul Ricœur viața, prin prisma propriilor lui idei? Este, în definitiv, o „viață bună”? Bineînțeles, răspunsul la cea din urmă întrebare poate fie deopotrivă afirmativ ori negativ. Însă credem că este adevărat că, cel puțin la nivel teoretic, fără a uita însă de insistența filosofului asupra acțiunii, putem afirma faptul că filosofia alterității asupra căreia a reflectat acesta este o propedeutică la o „viață bună” „cu și pentru celălalt”. Or, „rezultatele” analizei noastre arată că filosofia alterității asupra căreia gânditorul francez s-a oprit în scrierile târzii (dar nu doar în acestea), lăsând deoparte chestiunile „tehnice” legate de atestarea sinelui, atestarea alterității, problematica și criza *cogito*-lui sau constituirea identității narrative, are, în principiu, pretenția de a anihila – adică un fel de acceptare și depășire – vulnerabilitatea umană.

Nu întâmplător am spus că hermeneutica devenită etică a lui Paul Ricœur este gândită sub influența lui Emmanuel Lévinas, chiar dacă e vorba, până la urmă, de inversarea, adică de impunerea mutualității sinelui cu altul său; ideea centrală a acestei hermeneutici este fragilitatea, vulnerabilitatea omului. Pentru Lévinas era câtuși de puțin important răspunsul celuilalt în fața responsabilității „mele”, pentru Ricœur tocmai responsabilitatea „mea” este răspunsul în fața vulnerabilității „mele”, dar și a celuilalt. În plus, această „mică” etică ricœuriană, după cum o numesc interpreții filosofului francez, dă seama, am argumentat noi pe scurt, de perplexitatea în fața răului, și nu a răului „ontologic”, ci a răului cum este acesta pentru Ricœur, ca disproporție a naturii umane, ca fragilitate a acesteia.

De bună seamă, paginile despre *În viață până la moarte* prelungesc în mod distinct aceste reflecții ricœuriene, și de aceea sunt importante, pentru că în această lucrare filosoful „pune între paranteze” scrierile „de școală” și încearcă să gândească implicit necesitatea unui sens al acestei vieți. Am argumentat că ar fi vorba de o „etică a supraviețuirii”, de o etică-răspuns finitudinii umane de această dată, prin care este proiectată în ceilalți dorința

de a trăi, „efortul de a exista”. Fapt pentru care, în fragmentele lui Ricœur din *În viață până la moarte* problematica vieții și, deopotrivă, aceea a morții prilejuiesc discuția noastră despre sens din ultima secțiune; sensul ca rest, mai puțin vizibil, ca răspuns la acea neliniște difuză a vieții în întâmpinarea morții.

În sfârșit, „lecția” lui Paul Ricœur este una foarte simplă, inerentă culturii creștine – să-l iubești pe celălalt care îți va supraviețui –, dar fascinantă este însă reactualizarea acesteia și dispoziția noastră pentru un răspuns propriu în fața (vieții și) morții.

Concluzii și implicații

Este cunoscută în rândul filosofilor propoziția a șaptea din *Tractatus Logico-Philosophicus*, „[d]espre ceea ce nu se poate vorbi, trebuie să se tacă”⁷⁹⁶; desigur, Wittgenstein spunea acest lucru într-un anume context, dar (prea) adesea ni se pare că are dreptate. Or, de partea cealaltă, John Wisdom încheia un articol spunând că filosofii ar trebui să spună neîncetat ceea ce nu poate fi spus⁷⁹⁷; și, din nou, (prea) adesea avem impresia că astfel de lucruri (greu de spus) ar cădea în sarcina filosofilor. Prin urmare, ne găsim la egală distanță de aceste două spuse; probabil, în unele locuri am tăcut, pentru că nu am putut să spunem prea multe ori nu ni s-au părut relevante studiului nostru, iar în alte locuri am spus ceea ce cu greu s-ar fi putut spune. Rămâne, ca atare, să subliniem în secțiunea de față rezultatele analizei noastre și să sugerăm pe scurt unele moduri prin care acest studiu ar putea fi dezvoltat.

Teza propusă în *Introdúcere*, anume de a arăta că la nivelul scrierilor târzii ale lui Paul Ricœur poate fi vorba de articularea unui „sens”, care, de fapt, este un sens al vieții, cum spune acesta, „cu și pentru celălalt”, a fost justificată de-a lungul celor șapte capitole ale studiului de față, dezvoltând totodată la nivelul acestora și alte ipoteze. Să le reluăm pe scurt.

În primul capitol, *Paul Ricœur în filosofia contemporană*, desfășurat de-a lungul a trei subcapitole, fiecare cuprinzând câte două secțiuni, am încercat să justificăm relevanța și dificultatea unui început în filosofie și, mai concret, începutul unui studiu filosofic. Acest fapt ne-a permis numaidecât trecerea către începuturile gândirii filosofului francez, în ideea de a înțelege tradiția filosofică cu care acesta se identifică. De asemenea, am vorbit despre provocările, întrebările și răspunsurile pe care le întâlnim în scrierile acestuia. Nu întâmplător am procedat astfel, pentru că în ultimul subcapitol

⁷⁹⁶ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, traducere din germană de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, note de Mircea Dumitru, prefață de Mircea Flonta, Ediția a doua revizuită, București, Humanitas, 2012, p. 189.

⁷⁹⁷ John Wisdom, „Philosophical Perplexity”, în *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 37, 1936-1937, pp. 71-88, p. 88.

al acestui capitol am analizat ipoteza lui Jean Grondin și am formulat „teza unității gândirii ricœurului”, spunând că dacă nu am susține o astfel de teză am contrazice deopotrivă identitatea filosofului și a operei sale, având în vedere „teoria” identității narrative. De asemenea, acest prim capitol împreună cu al doilea au rolul de a ne oferi prilejul unei bune abordări a problematicii discutate în acest studiu.

Așadar, în al doilea capitol, *De la fenomenologie la hermeneutică*, în cele trei subcapitole, am avut în vedere „transformările” hermeneuticii care se petrec în gândirea filosofului francez. De bună seamă, acesta a ajuns la hermeneutică, după cum mărturisește, din nevoia unei metode pentru a interpreta sintagmele cu dublu sens. Numai că în scrierile târzii hermeneutica are să devină mai mult decât o metodă. Așadar, în primul subcapitol ne-am întrebat în ce constă „turnura hermeneutică” a filosofiei ricœurului și dacă, pe bună dreptate, putem vorbi de o hermeneutică ricœuriană. În plus, concluzia noastră a fost că pretenția inițială a lui Ricœur nu a fost înlăturată de-a lungul operei, pentru că acesta a mizat pe căutările de sens ale „omului capabil”. Apoi, ne-am apropiat de fenomenologia hermeneutică a omului înzestrat sau capabil și am arătat că, la nivel dialectic, acesta nu este lipsit de failibilitate, cu alte cuvinte, între cele două concepte – om failibil și om capabil – există un raport dialectic. În sfârșit, ultimul subcapitol este dedicat altor chestiuni de hermeneutică, precum noțiunea de text, conflict și interpretare; schițând astfel „imaginea” hermeneuticii ricœurului.

Cel de-al treilea capitol al studiului, *Dificultăți, ipoteze, metode*, pe cât de „tehnic”, pe atât de util studiului nostru este. Discutăm mai întâi despre dificultățile reflecției filosofice; mai exact, despre receptarea filosofiei lui Paul Ricœur, inclusiv în spațiul cultural românesc. În urma acestor clarificări, încercăm o distincție între a comenta și a interpreta. Desigur, această mișcare metodică poate ridica semne de întrebare. De ce apare atât de târziu în studiul de față? Pentru că am socotit necesar să înțelegem mai întâi unde ne găsim pe „harta hermeneutică”, pentru ca abia apoi să putem comenta ori interpreta textele gânditorului francez. Desigur, ultimul subcapitol este despre metoda filosofică adoptată și despre ce înseamnă a filosofa și a gândi o nouă filosofie. Așadar, acestea sunt capitolele primei părți a lucrării. A doua parte, adică următoarele patru capitole, reprezintă modul în care justificăm teza propusă.

Astfel, capitolul al patrulea, *Pentru o hermeneutică a sinelui*, este gândit de-a lungul a două subcapitole. În primul susținem teza că proiectul

hermeneuticii sinelui constă în re-actualizarea gândirii ricœuriene. Vorbim mai întâi despre „ocolul” sau „deturul” metodic la care recurge adesea filosoful. Miza este aceea de a atesta sinele, fapt pentru care în al doilea subcapitol prezentăm situația *cogito*-ului în scrierile târzii și, totodată, susținem ipoteza că acea egală distanță față de *cogito*-ul cartezian și „anti-cogito-ul” lui Nietzsche (printre alții) pe care o solicită Ricœur are să „producă” un *cogito* narativ sau hermeneutic, după cum scrie Jean Greisch. Totuși, problematica aceasta a *cogito*-ului, pe lângă faptul că alimentează reflecția asupra sinelui, este totodată și un liant al studiilor ricœuriene – un alt motiv pentru care teza unității gândirii este susținută.

Sinele & identitatea este titlul capitolului al cincilea. Organizat, din nou, sub trei subcapitole, arătăm mai întâi care sunt căile de acces la problematica sinelui. Mai simplu spus, urmărim deturul ricœurian prin filosofia analitică, prin semantică și prin pragmatică. E vorba, pentru a reveni la ce spuneam mai sus, de omul capabil să acționeze, de omul capabil, mai spune Ricœur, de suferință. De aceea, în pregătirea discuției despre identitate, vorbim despre funcția povestirii. În plus, care e contribuția filosofului francez la ceea ce am putea numi „teoria identității”? Faptul că a considerat necesar să nu excludem temporalitatea. Pentru acesta, identitatea narativă constă în dialectica *idem-ipse* (sau fapt-de-a-fi-același – *ipseitate*). Ne-am străduit, aşadar, să arătăm că funcția povestirii este aceea de a „organiza” identitatea narativă.

Al șaselea capitol, *Sinele & alteritatea*, debutează cu un detur, întrucât am considerat că o discuție despre argumentul prin analogie ar clarifica într-o bună măsură discursul nostru. Astfel, am cercetat pe scurt cum apare acest argument la unii filosofi „analitici”, precum John R. Searle ori Thomas Nagel, pentru a continua această pistă cu un comentariu al lui Ricœur cu privire la problematica intersubiectivității în fenomenologia husserliană. Am pregătit, în acest mod, trecerea către cele trei mari figuri ale alterității din *Sinele ca un altul*, anume corpul (propriu), celălalt și conștiința. Însă „alteritatea” astfel constituită nu cumva solicită aportul eticii? Desigur, de aceea, am încheiat capitolul arătând influența problematicii responsabilității din filosofia lévinasiană asupra filosofiei alterității pe care o constituie Paul Ricœur. Cu o observație: pentru Lévinas nu era important răspunsul celui alt la responsabilitatea „mea”, în timp ce Ricœur mizează pe o responsabilitate mutuală.

Aşadar, capitolul al șaptelea, *Etica, viața, sensul*, poate cel mai „vulnerabil” dintre cele ale studiului de față, întrucât, în sfârșit, ne apropiem

de justificarea „completă” a tezei propuse. Însă din nou am gândit ricœurian: am propus mai întâi un detur pentru a sugera faptul că etica apare în primă instanță în gândirea filosofului francez ca perplexitate în fața răului. Desigur, e vorba de răul „lui Ricœur”, de răul ca disproporție a naturii umane. Pornind de la această chestiune, survine întrebarea: ce înseamnă a viza viața bună? Evident, răspunsul la această întrebare ne-a adus în punctul optim pentru a reflecta asupra sensului vieții din perspectiva hermeneuticii sinelui. Astfel, teza principală a lucrării este justificată. Argumentăm în finalul acestui capitol faptul că problematica sensului de-a lungul hermeneuticii sinelui poate fi deopotrivă aceea a sensului în mod obișnuit, dar și a sensului vieții; iar cel din urmă ar fi implicit acesteia. Mai mult, am spus că acest sens apare ca rest, pentru că asemenea restului sfidează orice model ontologic.

În sfârșit, dacă ar fi să subliniem câteva implicații ale acestui studiu, ar trebui spus: (1) în spațiul filosofic românesc cercetarea noastră despre alteritate și sens în scrierile târzii ale lui Paul Ricœur se remarcă prin corelația dintre cele două concepte și prin modul în care am filosofat; (2) studiul de față poate fi dezvoltat cu ușurință în mai multe direcții: de pildă, ar fi interesant dacă am completa reflecția noastră asupra filosofiei alterității adăugând acesteia dimensiunea „biblică” a filosofiei ricœuriene, cu care ne-am întâlnit, însă pe care nu am dezvoltat-o; (3) dat fiind caracterul practic al celor observate și justificate în lucrarea de față, considerăm că un studiu viitor despre modul în care aceste gânduri ar putea fi transferate în domeniile mai noi ale filosofiei, precum consilierea filosofică, ar fi într-adevăr provocator.

Bibliografie

1. Abel, Olivier, „Prefață”, în Paul Ricœur, *În viață până la moarte*, traducere de Dorel Bucur, București, Spandugino, 2017, pp. 7-23.
2. Abel, Olivier, *Le Oui de Paul Ricœur*, Paris, Les petits Platon, 2010.
3. Abel, Olivier, Porée, Jérôme, *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, Ellipses, 2007.
4. Afloroaei, Ștefan, „Adversitate și alternativă. Expresia lor în voința de interpretare”, în Ștefan Afloroaei (coord.), *Alternative hermeneutice*, Iași, Cantes, 1999, pp. 13-42.
5. Afloroaei, Ștefan, „Descartes and the «metaphysical dualism»: Excesses in interpreting a classic”, în *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, Vol. II, Nr. 1, 2010, pp. 105-138.
7. Afloroaei, Ștefan, „Dorința interpretului de a fi liber de metodă”, în *Hermeneia*, Nr. 4, 2003, pp. 9-25.
8. Afloroaei, Ștefan, *Despre simțul vieții: întrebări, perplexități, credințe*, Iași, Polirom, 2021.
9. Afloroaei, Ștefan, *Fabula existențială: cu privire la distanța dintre a trăi și a exista și alte eseuri*, Iași, Polirom, 2018.
10. Arca, Kristofer Camilo, „Opaque Selves: A Ricœurian Response to Galen Strawson's Anti-Narrative Arguments”, în *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Vol 9, Nr 1, 2018, pp. 70-89.
11. Arendt, Hannah, *Condiția umană*, traducere de C. Vereș și G. Chindea, Cluj-Napoca, Idea Design & Print, 2007.
12. Arendt, Hannah, *Viața spiritului*, traducere din limba engleză de S.G. Drăgan, București, Humanitas, 2018.
13. Aristotel, *Etica nicomahică*, traducere de Stella Petecel, Ediția a II-a, București, Editura IRI, 1998.
14. Aristotel, *Metafizica*, traducere, introducere și note de Andrei Cornea, Ediția a III-a, București, Humanitas, 2021.
15. Aristotel, *Poetica*, traducere de C. Balmuș, București, Editura Științifică, 1957.

16. Ascombe, Elizabeth, *Intention*, Basil Blackwell, 1979.
17. Austin, John Langshaw, *Cum să faci lucruri cu vorbe*, traducere din limba engleză de Sorana Corneanu, prefață de Vlad Alexandrescu, Pitești, Paralela 45, 2005.
18. Baudrillard, Jean, Guillaume, Marc, *Figuri ale alterității*, traducere de Ciprian Mihali, Ediția a 2-a, Pitești, Paralela 45, 2002.
19. Baumgarten, Alexander, *Restul ca problemă a filosofiei*, Iași, Polirom, 2021.
20. Bobb, Vasile Cătălin, „How to read Ricoeur or Philosophy as Anthropology without an Absolute”, în *Hermeneia*, Nr. 21, 2018, pp. 61-78.
21. Bobb, Vasile Cătălin, *Hermeneutica și problema răului în filosofia lui Paul Ricœur*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2015.
22. Bondor, George, „Ce sunt și care sunt limitele interpretării?”, în Ștefan Afloroaei (coord.), *Limite ale interpretării*, Iași, Editura Fundației Axis, 2001, pp. 245-258.
23. Bondor, George, „Identitate narativă și repetiție”, în Romulus Brâncoveanu, Ștefan Ionescu (coord.), *Investigând patrimoniul cultural*, București, Editura Universității din București, 2021, pp. 17-22.
24. Bondor, George, „Paul Ricoeur and the Biblical Hermeneutics”, în *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, Vol. 9, Nr. 27, 2010, pp. 203-218.
25. Bondor, George, „Problema explicitării. De la Husserl și Heidegger la Ricœur”, în George Bondor, Cristian Nae (coord.), *Imagine și text*, Iași, Editura Universității „Al.I. Cuza”, 2012, pp. 42-52.
26. Bondor, George, *Dansul măștilor: Nietzsche și filosofia interpretării*, București, Humanitas, 2008.
27. Bondor, George, *Dosare metafizice: Reconstrucție hermeneutică și istorie critică*, Iași, Editura Universității „Al.I. Cuza”, 2013.
28. Boubilil, Élodie, „Instaurer la «juste distance.» Autonomie, justice et vulnérabilité dans la pensée de Paul Ricœur”, în *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Vol 6, Nr. 2, 2015, pp. 13-31.
29. Bouretz, Pierre, „L'Écriture entre la lettre et l'Être”, în Myriam Revault d'Allonnes, François Azouvi (eds.), *Paul Ricœur*, Paris, Éditions de l'Herne, 2004, pp. 156-167.
30. Brădățan, Costică, *A muri pentru o idee: despre viața plină de primejdii a filozofilor*, traducere de Vlad Russo, Humanitas, București, 2018.
31. Brentano, Franz, „Despre motivele descurajării în filosofie”, traducere de Ion Tănăsescu, în *Rev. filos.*, Vol. LXV, Nr. 3, București, 2018, pp. 291-300.

32. Busacchi, Vinicio, „Why the Reality is Not Totalisable: An Introduction to Paul Ricoeur's Philosophy of Action”, în *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 7, Nr. 11, 2017.
33. Caputo, John D., Vattimo, Gianni, *După moartea lui Dumnezeu*, traducere din limba engleză de Cristian Cercel, București, Curtea Veche Publishing, 2008.
34. Causse, Guilhem, „La 'faille' chez Paul Ricoeur. De l'identité symbolique et narrative, à l'identité gestuelle et langagière”, în *Études Ricœuriennes / Ricoeur Studies*, Vol 9, Nr. 2, 2018, pp. 74-89.
35. Clark, Steve Hedley, „Introduction: Paul Ricoeur: Memory, Identity, Ethics”, în *Theory, Culture & Society*, Vol. 27, Nr. 5, 2010, pp. 3-17.
36. Collingwood, Robin George, „Metodă și metafizică”, traducere de Cristinel Munteanu, în *Rev. filos.*, Vol. LXII, Nr. 5, București, 2015, pp. 697-712.
37. Collingwood, Robin George, *Eseu despre metoda filozofică*, traducere de D.G. Stoianovici, București, Humanitas, 2015.
38. Cusset, François, *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Co. și transformările vieții intelectuale din Statele Unite*, traducere de Andreea Rațiu, cuvânt înainte de Bogdan Ghiu, Cluj-Napoca, Tact, 2016.
39. Dau Van Hong, Paul, *Paul Ricoeur, le monde et autrui*, Paris, L'Harmattan, 2012.
40. David, *Introducere în filozofie*, traducere, studiu introductiv, note și comentarii de Gabriel Liiceanu, București, Editura Academiei, 1977.
41. de Lange, Frits, „Affirming Life in the Face of Death: Ricoeur's Living Up to Death as a modern ars moriendi and a lesson for palliative care”, în *Med Health Care and Philos*, Nr. 17, 2014, pp. 509–518.
42. de Launay, Marc, „Les présupposés philosophiques des sources du sens”, în *Études Ricœuriennes / Ricoeur Studies*, Vol. 11, Nr. 1, 2020, pp. 25-38.
43. Deciu Ritivoi, Andreea, *Paul Ricoeur: tradition and innovation in rhetorical theory*, Albany, State University of New York Press, 2006.
44. Deleuze, Gilles, *Nietzsche și filozofia*, traducere de Bogdan Ghiu, București, Editura Fundației Culturale Ideea Europeană, 2005.
45. Derrida, Jacques, *Margini – de-ale filozofiei*, traducere de Bogdan Ghiu, Alex Cistelean și Ciprian Jeler, Cluj-Napoca, Tact, 2015.
46. Descartes, René, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*, traducere de Daniela Roventă-Frumușani și Alexandru Boboc, București, Editura Academiei Române, 1990.

47. Descartes, René, *Meditații metafizice*, traducere de Ion Papuc, București, Editura Crater, 1997.
48. Doran, Robert M., „Paul Ricoeur: Toward the restoration of meaning”, în *Anglican Theological Review*, Vol. 55, Nr. 4, 1973, pp. 443-458.
49. Dufrenne, Mikel, Ricœur, Paul, *Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence*, Paris, Éditions du Seuil, 1947.
50. Dummett, Michael, *Originile filosofiei analitice*, traducere de Ioan Biriș, Cluj-Napoca, Dacia, 2004.
51. Eco, Umberto, *Limitele interpretării*, traducere de Ștefania Mincu și Daniela Crăciun, Ediția a treia, Iași, Polirom, 2016.
52. Foessel, Michaël, „Prefață: Paul Ricœur, pedagog politic”, în Paul Ricœur, *Filosofie, etică și politică: interviuri și dialoguri*, prefață de Michaël Foessel, texte îngrijite de Catherine Goldenstein, traducere de Alina-Daniela Marinescu, București, Spandugino, 2019, pp. 7-14.
53. Gadamer, Hans-Georg, *Adevăr și metodă*, traducere de G. Cercel, L. Dumitru, G. Kohn și C. Petcana, București, Teora, 2001
54. Galabru, Sophie, „Paul Ricœur et Emmanuel Levinas: vulnérabilité, mémoire et narration: Peut-on raconter la vulnérabilité?”, în *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Vol 10, Nr. 1, 2019, pp. 125-139.
55. Gherghel, Valeriu, *Breviarul sceptic. Și alte eseuri despre simplitate*, Iași, Polirom, 2012.
56. Gherghel, Valeriu, *Porunca lui rabbi Akiba: ceremonia lecturii de la sfântul Augustin la Samuel Pepys*, Ediția a II-a revăzută și adăugită cu cinci eseuri noi, Iași, Polirom, 2019.
57. Gilson, Étienne, *Filosofia în Evul Mediu: de la începuturile patristice până la sfârșitul secolului al XIV-lea*, traducere din limba franceză de Ileana Stănescu, București, Editura Trei, 2022.
58. Gilson, Étienne, *Introducere în filosofia creștină*, traducere și corectare a textului de Delia Bozdog și Dan Săvinescu, Târgu-Lăpuș, Galaxia Gutenberg, 2006.
59. Gisel, Pierre, „Cuvânt-înainte”, în Paul Ricœur, *Răul*, traducere de Bogdan Ghiu, București, Art, 2008, pp. 5-14.
60. Goldenstein, Catherine, „Postfață”, în Paul Ricœur, *În viață până la moarte*, traducere de Dorel Bucur, București, Spandugino, 2017, pp. 121-127.
61. Grecu, Gim, „Vulnerabilitatea etică. Emmanuel Levinas”, în *Hermeneia. Revista de studii și cercetări hermeneutice*, Nr. 7, 2007, pp. 112-115.

62. Gregor, Brian, „Ricœur's askēsis: textual and gymnastic exercises for self-transformation”, în *Continental Philosophy Review*, Vol. 51., Nr. 3, 2018, pp. 421-438.
63. Greisch, Jean, *Le cogito herméneutique: l'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2000.
64. Greisch, Jean, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Jérôme Millon, 2015.
65. Grondin, Jean, *Despre sensul vieții: eseu filozofic*, traducere din limba franceză de Manuela Kaufmann, Târgu Lăpuș, Galaxia Gutenberg, 2019.
66. Grondin, Jean, *Hermeneutica*, traducere din limba franceză de A. Ciubotaru, Chișinău, Î.E.P. Știința, 2008.
67. Grondin, Jean, *Introduction to metaphysics: from Parmenides to Levinas*, translated by Lukas Soderstrom, New York, Columbia University Press, 2012.
68. Grondin, Jean, *Le tournement herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003.
69. Grondin, Jean, *Paul Ricœur*, Paris, PUF, 2013.
70. Gueroult, Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier-Montaigne, 1953.
71. Hacker, Peter, „Strawson's Concept of a Person”, în *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 102, Nr. 1, 2002, pp. 21-40.
72. Hadot, Pierre, *Ce este filosofia antică?*, traducere din franceză și note de George Bondor și Claudiu Tipuriță, București, Editura Trei, 2020.
73. Hagi, Adrian, „Despre abuzul hermeneutic: problematica sinelui la Paul Ricœur și Galen Strawson”, în *Analele Universității din Craiova. Seria Filosofia*, Vol. 46, Nr. 2, 2020, pp. 92-106.
74. Hagi, Adrian, „Philosophical Counselling: Examining the Meaning of Life from a Ricœurian Perspective”, în *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, Vol. XV, Nr. 1, 2023, pp. 249-263.
75. Hagi, Adrian, „Toward an Ethics of Survival: Paul Ricœur on the Desire to Live and the Effort to Exist”, în *Hermeneia*, Nr. 33, 2024, pp. 74-84.
76. Hagi, Adrian, Bortos, Sergiu, „An overview of philosophical counseling in Romania”, în *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, Vol. 21, Nr. 61, 2022, pp. 3-18.
77. Hegel, G. W. F., *Enciclopedia științelor filozofice III: Filozofia Spiritului*, traducere de Constantin Floru, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1966.

78. Hegel, G. W. F., *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, București, Univers Enciclopedic Gold, 2014.
79. Heidegger, Martin, *Ființă și timp*, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București, Humanitas, 2012.
80. Heidegger, Martin, *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, traducere din germană de Bogdan Mincă și Sorin Lavric, București, Humanitas, 2006.
81. Hersch, Jeanne, *Mirarea filozofică: O istorie a filozofiei*, traducere din franceză de Drăgan Vasile, cu un portret însoțitor de Monica Lovinescu, București, Humanitas, 2022.
82. Husserl, Edmund, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendențială*, traducere de Christian Ferencz-Flatz, București, Humanitas, 2011.
83. Husserl, Edmund, *Meditații carteziene*, traducere, cuvânt înainte și note de Aurelian Crăiuțu, București, Humanitas, 1994.
84. Itu, Mircea, „Hermeneutica lui Paul Ricœur”, în Al. Boboc, N.I. Mariș (coord.), *Studii de istorie a filosofiei universale*, vol. XV, București, Editura Academiei Române, 2007.
85. Ivanciu, Ioan C., „Conceptul de interpretare și fenomenologia religiei la Paul Ricoeur”, în Al. Boboc, N.I. Mariș (coord.), *Studii de istorie a filosofiei universale*, vol. XVI, București, Editura Academiei Române, 2008.
86. Ivanciu, Ioan C., „Filosofia miturilor și a simbolurilor la Paul Ricoeur”, în Al. Boboc, N.I. Mariș (coord.), *Studii de istorie a filosofiei universale*, vol. XV, București, Editura Academiei Române, 2007.
87. Ivanciu, Ioan C., „Filosofia voinței la Paul Ricoeur”, în *Analele Universității Spiru Haret*, Seria Studii de Filosofie, Nr. 2, București, Editura Fundației România de Măine, 2001, pp. 43-52.
88. Ivanciu, Ioan C., *Filosofia lui Paul Ricœur*, București, Printech, 2006.
89. Jervolino, Domenico, „Herméneutique et traduction. L'autre, l'étranger, l'hôte”, în *Archives de Philosophie*, Vol. 63, Nr. 1, 2000, pp. 79-93.
90. Jervolino, Domenico, *Paul Ricœur. Une herméneutique de la condition humaine*, Paris, Ellipses, 2002.
91. Jervolino, Domenico, *The cogito and hermeneutics: the question of the subject in Ricœur*, translated by Gordon Poole, Kluwer Academic Publishers, 1990.
92. Joy, Morny, „Paul Ricœur on life and death”, în *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 37, Nr. 2, 2011, pp. 249-253.

93. Kant, Immanuel, „Întemeierea metafizicii moravurilor”, în *Critica rațiunii practice*, traducere de Nicolae Bagdasar, București, Editura IRI, 1999.
94. Kant, Immanuel, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Ediția a III-a, îngrijită de Ilie Pârvu, București, Univers Enciclopedic Gold, 2009.
95. Kant, Immanuel, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*, traducere de Mircea Flonta și Thomas Kleininger, Ediția a IV-a, București, Humanitas, 2014.
96. Kant, Immanuel, *Religia doar în limitele rațiunii*, traducere de Rodica Croitoru, Editura All, 2008.
97. Kearney, Richard, „Capable Man, Capable God”, în B. Treanor and H.I. Venema (eds.), *A passion for the Possible: Thinking with Paul Ricoeur*, New York, Fordham University Press, 2010, pp. 49-61.
98. Kearney, Richard, „Ricoeur: Dying to live «for others»”, în *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 37, Nr. 2, 2011, pp. 221-228.
99. Kearney, Richard, *On Paul Ricoeur: The Owl of Minerva*, Routledge, 2017.
100. Kumorek, Michał, „The Role of Time in the Theory of Narrative Identity in the Philosophy of Paul Ricoeur”, în *RUDN Journal of Philosophy*, Vol. 25, Nr. 3, 2021, pp. 483-494.
101. LaCocque, André, Ricoeur, Paul, *Cum să înțelegem Biblia*, traducere de Maria Carpov, Iași, Polirom, 2002.
102. Lacour, Philippe, „Granger and Ricoeur – Two existentialist ripostes to the analytic challenge: Contribution to a history of the reception of analytic philosophy in France”, în *Revue de métaphysique et de morale*, Nr. 93, 2017, pp. 93-118.
103. Lacour, Philippe, „Signification et réflexivité dans la philosophie de Ricoeur”, în *Études Ricœuriennes / Ricoeur Studies*, Vol. 11, Nr. 1, 2020, pp. 86-116.
104. Leget, Carlo, „A New Art of Dying as a Cultural Challenge”, în *Studies in Christian Ethics*, Vol. 29, Nr. 3, 2016, pp. 279–285.
105. Letsch, Paul, „The Meaning of Life: The Major Philosophical Aspects Hidden Behind a Fundamental Question of Human Existence”, în *Athens Journal of Humanities & Arts*, Vol. 6, Nr. 3, 2019, pp. 183-210.
106. Lévinas, Emmanuel, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, traducere de Miruna Tătaru-Cazaban, Bogdan Tătaru-Cazaban și Cristian Ciocan, București, Humanitas, 2006.

107. Lévinas, Emmanuel, *Când Dumnezeu devine idee*, traducere de Nicolae Cojocea, Târgoviște, Pandora M, 2001.
108. Lévinas, Emmanuel, *Totalitate și Infinit: eseu despre exterioritate*, traducere, glosar și bibliografie de Marius Lazurca, postfață de Virgil Cioמוș, Iași, Polirom, 1999.
109. Lewis, Jeff, „Attestation and Testimony: Paul Ricoeur's Hermeneutics of the Self and Jean Nabert's Hermeneutics of Testimony”, în *Journal of French and Francophone Philosophy*, Vol. 3, No. 1, 1991, pp. 20-28.
110. Manoussakis, John Panteleimon, *Dumnezeu după metafizică: o teologie estetică*, traducere din limba engleză de Cristian Vechiu, Oradea, Ratio et Revelatio, 2018.
111. Marinescu, Paul, *Cuvânt înainte*, în Paul Ricoeur, *Sinele ca un altul*, traducere din limba franceză de A.-D. Marinescu și P. Marinescu, București, Spandugino, 2016, pp. 5-11.
112. Marion, Jean-Luc, *În locul sinelui: abordarea sfântului Augustin*, traducere din limba franceză de Marius Boldor, Oradea, Ratio et Revelatio, 2020.
113. Martins, António Manuel, „Philosophical method and systematic philosophy”, în *The Humanities and Social Studies in the Far East*, Vol. 23, Nr. 3, 2009, pp. 122-128.
114. Meyer, Michel, *Ce este filosofia?*, traducere din franceză de Diana Morărașu, cuvânt înainte de Constantin Sălăvăstru, Iași, Editura Universității „Al.I. Cuza”, 2013.
115. Musil, Robert, *Omul fără însușiri*, traducere de Mircea Ivănescu, Humanitas, București, 2018.
116. Nagel, Thomas, *Ce înseamnă, oare, toate acestea? O foarte scurtă introducere în filozofie*, traducere din engleză de Mircea Dumitru, București, Humanitas, 2014.
117. Nagel, Thomas, *Perspectiva de nicăieri*, traducere din limba engleză și postfață de Bogdan Lepădatu, București, Editura Vellant, 2008.
118. Nagel, Thomas, *Posibilitatea altruismului*, traducere din limba engleză de Ciprian Șiulea, București, Editura Vellant, 2018.
119. Nietzsche, Friedrich, *Despre adevăr și minciună în sens extramoral*, în *Opere complete*, vol. 2, traducere de S. Dănilă, Timișoara, Editura Hestia, 1998.
120. Nietzsche, Friedrich, *Dincolo de bine și de rău*, traducere din germană de Francisc Grünberg, București, Humanitas, 1991.
121. Nietzsche, Friedrich, *Voința de putere*, traducere de C. Baciu, Oradea, Editura Aion, 1999.

122. Parfit, Derek, „Personal Identity”, în *The Philosophical Review*, Vol. 80, Nr. 1, 1971, pp. 3-27.
123. Parnia, Sam, *Ultima frontieră: un studiu înnoitor asupra vieții și morții*, traducere de Valentina Ene, Humanitas, București, 2011.
124. Pellauer, David, *Ricœur: a guide for the perplexed*, London, Continuum, 2007.
125. Petrovici, Iasmina, *Simbol și metaforă vie: interpretarea în hermeneutica lui Paul Ricœur*, București, Tritonic, 2016.
126. Pleșu, Andrei, *Despre frumusețea uitată a vieții*, București, Humanitas, 2011.
127. Pollock, John L., *Technical methods in philosophy*, Westview Press, 1990.
128. Putt, B. Keith, „Learning to live up to death – finally: Ricœur and Derrida on the textuality of immortality”, în *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 37, Nr. 2, 2011, pp. 239-247.
129. Quine, W. V., Ullian, J. S., *Țesătura opiniilor*, traducere de Mircea Dumitru, Iași, Polirom, 2021.
130. Reagan, Charles, „Living up to death”, în *Notre Dame. Philosophical Reviews: An Electronic Journal*, June 10, 2009.
131. Revault d'Allonnes, Myriam, „Paul Ricœur ou l'approbation d'exister”, în *Le Portique* [En ligne], 26 | 2011, document 2, mis en ligne le 11 février 2013, consulté le 18 septembre 2021.
132. Ricœur, Paul, „Architecture and Narrativity”, în *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Vol 7, No 2, 2016, pp. 31-42.
133. Ricœur, Paul, „Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole”, în *Revue de théologie et de philosophie*, Vol. XVIII, Nr. 5, 1968, pp. 333-345.
134. Ricœur, Paul, „Evil: a Challenge to Philosophy and Theology”, translated by D. Pellauer, în M. I. Wallace (ed.), *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, Imagination*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995, pp. 249–261.
135. Ricœur, Paul, „Experiență și limbaj în discursul religios”, în Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Paul Ricœur, *Fenomenologie și teologie*, traducere de Nicolae Ionel, postfață de Ștefan Afloroei, Iași, Polirom, 1996, pp. 13-36.
136. Ricœur, Paul, „Foreward”, în Domenico Jervolino, *The cogito and hermeneutics: the question of the subject in Ricœur*, translated by by Gordon Poole, Kluwer Academic Publishers, 1990, pp. xi-xiv.

137. Ricœur, Paul, „L'identité Narrative”, în *Esprit*, Vol. 7/8, Nr. 140/141, Editions Esprit, 1988, pp. 295–304.
138. Ricœur, Paul, „Life in quest of narrative”, în David Wood (ed.), *On Paul Ricœur: narrative and interpretation*, Routledge, London and New York, 1991, pp. 20-33.
139. Ricœur, Paul, „Narrative identity”, translated by David Wood, în David Wood (ed.), *On Paul Ricoeur: narrative and interpretation*, Routledge, London and New York, 1991, pp. 188-199.
140. Ricœur, Paul, „The Crisis of the «Cogito»”, în *Synthese*, Vol. 106, Nr. 1, 1996, pp. 57-66.
141. Ricœur, Paul, *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, Paris, Éditions du Seuil, 2013.
142. Ricœur, Paul, *Autrement: lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
143. Ricœur, Paul, *Conflictul interpretărilor: eseuri de hermeneutică I*, traducere și postfață de Horia Lazăr, Cluj-Napoca, Echinox, 1999
144. Ricœur, Paul, *Critique and conviction: conversations with François Azouvi and Marc de Launay*, translated by Kathleen Blamey, New York, Columbia University Press, 1998.
145. Ricœur, Paul, *De la text la acțiune: eseuri de hermeneutică II*, traducere și postfață de Ion Pop, Cluj-Napoca, Echinox, 1999.
146. Ricœur, Paul, *Despre traducere*, traducere și studiu introductiv de Magda Jeanrenaud, postfață de Domenico Jervolino, Iași, Polirom, 2005.
147. Ricœur, Paul, *Eseu despre interpretare: eseu asupra lui Freud*, traducere din limba franceză de M. Popescu și V. Protopopescu, București, Editura Trei, 1998.
148. Ricœur, Paul, *Fallible man*, translated by Charles A. Kelbley, New York, Fordham University Press, 1986.
149. Ricœur, Paul, *Filosofie, etică și politică: interviuri și dialoguri*, prefață de Michaël Foessel, texte îngrijite de Catherine Goldenstein, traducere de Alina-Daniela Marinescu, București, Spandugino, 2019.
150. Ricœur, Paul, *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, translated by E. V. Kohák, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1966.
151. Ricœur, Paul, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers, Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris, Éditions du Seuil, 1948.
152. Ricœur, Paul, *Herméneutique. Écrits et conférences 3*, Paris, Éditions du Seuil, 2010.

153. Ricœur, Paul, *Istorie și adevăr*, traducere și prefață de Elisabeta Niculescu, București, Editura Anastasia, 1996.
154. Ricœur, Paul, *Iubire și justiție*, traducere din limba franceză de Mădălin Roșioru, București, Art, 2009.
155. Ricœur, Paul, *În viață până la moarte*, traducere de Dorel Bucur, București, Spandugino, 2017.
156. Ricœur, Paul, *La școala fenomenologiei*, traducere din limba franceză de A.-D. Marinescu și P. Marinescu, București, Humanitas, 2007.
157. Ricœur, Paul, *Memoria, istoria, uitarea*, traducere de I. Gyurcsik și M. Gyurcsik, Timișoara, Editura Amarcord, 2001.
158. Ricœur, Paul, *Parcours de la reconnaissance*, Stock, 2004.
159. Ricœur, Paul, *Răul*, traducere Bogdan Ghiu, Art, București, 2008.
160. Ricœur, Paul, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Édition Esprit, 1995.
161. Ricœur, Paul, *Sinele ca un altul*, traducere din limba franceză de A.-D. Marinescu și P. Marinescu, București, Spandugino, 2016.
162. Ricœur, Paul, *Temps et Récit I*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.
163. Ricœur, Paul, *Temps et Récit III*, Paris, Éditions du Seuil, 1985.
164. Ricœur, Paul, *The Just*, translated by David Pellauer, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2000.
165. Rilke, Rainer Maria, *Elegiile duineze. Sonetele către Orfeu*, traducere și prezentare de George Popa, Iași, Polirom, 2000.
166. Romano, Claude, „Identity and Selfhood: Paul Ricoeur's Contribution and Its Continuations”, în Scott Davidson, Marc-Antoine Vallée (eds.), *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricoeur: Between Text and Phenomenon*, Springer, 2016, pp. 43-59.
167. Russ, Jacqueline, *Metodele în filosofie*, traducere de Vasile Tonoiu, București, Univers Enciclopedic, 1999.
168. Sautereau, Cyndie, „Répondre à la vulnérabilité: Paul Ricoeur et les éthiques du care en dialogue”, în *Journal of French and Francophone Philosophy – Revue de la philosophie française et de langue française*, Vol. XXIII, Nr. 1, 2015, pp. 1-20.
169. Sautereau, Cyndie, „Subjectivité et vulnérabilité chez Ricoeur et Levinas”, în *Études Ricœuriennes / Ricoeur Studies*, Vol 4, Nr. 2, 2013, pp. 8-24.

170. Schlegel, Jean-Louis, „Notă asupra ediției”, în Paul Ricœur, *Iubire și justiție*, traducere din limba franceză de Mădălin Roșioru, București, Art, 2009, pp. 5-9.
171. Schleiermacher, F. D. E., *Hermeneutica*, traducere, note și studiu introductiv de Nicolae Râmbu, Iași, Polirom, 2001.
172. Schlick, Moritz, „The Future of Philosophy”, în Richard M. Rorty (ed.), *The Linguistic turn: essays in philosophical method*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1992, pp. 43-53.
173. Schnell, Alexander, „Intersubjectivity in Husserl’s Work”, în *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, Vol. II, Nr. 1, 2010.
174. Searle, John R., *Mintea: o scurtă introducere în filosofia minții*, cuvânt introductiv de Adrian Niță, traducere din limba engleză de Iustina Cojocaru, Ediția a 2-a, București, Herald, 2018.
175. Simms, Karl, *Paul Ricœur*, New York, Routledge, 2003.
176. Sternad, Christian, „The Holding Back of Decline: Scheler, Patočka, and Ricœur on Death and the Afterlife”, în *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, Vol. IX, Nr. 2, 2017, pp. 536-559.
177. Strawson, Galen, „Against Narrativity”, în *Ratio*, Vol. XVII, Nr. 4, 2004, pp. 428-452.
178. Strawson, P. F., *Individuals. An essay in Descriptive Metaphysics*, Routledge, London, 1996.
179. Szigeti, Attila, „Intenționalitatea în raport cu celălalt și cu timpul. Critica intenționalității obiectivante și inversiunea intenționalității la Lévinas”, în Cristian Ciocan, Dan Lazea (ed.), *Intenționalitatea de la Plotin la Lévinas*, Zeta Books, 2007, pp. 201-224.
180. Thomasset, Alain, „Paul Ricoeur au fondement d’une éthique herméneutique et narrative, enracinée dans une ontologie de l’action”, în *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Vol 9, Nr. 2, 2018, pp. 149-159.
181. Toma de Aquino, *Summa contra gentiles. Preludii*, traducere și note de Eduard N. Bucur și Sorana-Cristina Man, Târgu-Lăpuș, Galaxia Gutenberg, 2019.
182. Toma din Aquino, *Summa theologiae, Ia IIae*, q. 1, Vol. 2, traducere de A. Baneu, A. Baumgarten, C. Bejan, Iași, Polirom, 2021.
183. Tonoiu, Vasile, „Identitate-ipseitate-alteritate la Ricœur”, în *Revista de Filosofie*, Tomul L. Nr. 5-6, București, 2003, pp. 607-620.
184. Ungheanu, Mihail M., *Metaforă și comprehensiune: despre teoria hermeneutică a metaforei la Paul Ricœur*, București, Editura Academiei Române, 2011.

185. van der Heiden, Gert-Jan, „On the way to attestation: trust and suspicion in Ricoeur's hermeneutics”, în *International Journal of Philosophy and Theology*, Vol. 75, Nr. 2, 2014, pp. 129-141.
186. Venema, Henry Isaac, *Identifying selfhood: imagination, narrative, and hermeneutics in the thought of Paul Ricœur*, State University of New York Press, 2000.
187. Venema, Henry, „Oneself as Another or Another as Oneself?”, în *Literature and Theology*, Vol.16, Nr. 4, 2002, pp. 410-426.
188. Venema, Henry, „Paul Ricoeur on Refigurative Reading and Narrative Identity”, în *Symposium*, Vol. IV, Nr. 2, 2000, pp. 237-248.
189. Vlad, Marilena, „Introducere: Damascius și tradiția neoplatonică”, în Damascius, *Despre primele principii: aporii și soluții*, traducere din greacă, introducere și note de Marilena Vlad, București, Humanitas, 2006, pp. 5-55.
190. Williamson, Timothy, *Philosophical Method: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2020.
191. Williamson, Timothy, *The Philosophy of Philosophy*, Second Edition, Wiley-Blackwell, 2022.
192. Wisdom, John, „Philosophical Perplexity”, în *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 37, 1936-1937, pp. 71-88.
193. Wittgenstein, Ludwig, *Cercetări filozofice*, traducere din germană de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, în colaborare cu Adrian-Paul Iliescu, notă istorică de Mircea Flonta, studiu introductiv de Adrian-Paul Iliescu, Ediția a 2-a, București, Humanitas, 2013.
194. Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, traducere din germană de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, note de Mircea Dumitru, prefață de Mircea Flonta, Ediția a doua revizuită, București, Humanitas, 2012.
195. Zahavi, Dan, *Fenomenologia lui Husserl*, traducere din engleză de Iulian Apostolescu și Ioana Zamfir, Oradea, Ratio et Revelatio, 2017.



ISBN: 978-606-37-2737-5