

# Anna Walczak

---

## O symbolu w kulturze i jego rozumieniu

---

Kultura i Wychowanie 1, 87-101

---

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

# O symbolu w kulturze i jego rozumieniu

**Anna Walczak**

Łódź, Polska

annawalczak29@wp.pl

słowa kluczowe: kultura, psyche, symbol, archetyp, interpretacja, myślenie

*Ratunkiem jest symbol,  
który może ująć i zjednoczyć w sobie to,  
co świadome, i to, co nieświadome.*

Carl Gustaw Jung

## Wprowadzenie

Zygmunt Baumann uważa, że kulturę ludzką można potraktować jako „fabrykę trwałości”, wynikającą ze świadomości śmierci jako znaczącego wydarzenia w „dziejach” ludzkości, która wyniosła je ponad naturalny poziom<sup>1</sup>. Aktywność kultury dotyczy z jednej strony przetrwania „za życia”, czyli odsunięcia momentu śmierci, z drugiej odnosi się do nieśmiertelności – przetrwania „po śmierci”, czyli pozostawienia po sobie jakiegoś śladu. Kultura ludzka jest zatem ludzkim wysiłkiem nadawania życiu sensu. Jest jednocześnie efektem tego wysiłku, któremu również nadaje się

1 Z. Baumann, Śmierć i nieśmiertelność. Nieśmiertelność wielości strategii życia, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

Anna Walczak, dr, Uniwersytet Łódzki, Wydział Nauk o Wychowaniu, Katedra Pedagogiki Społecznej

przez nich innej metody dostosowania się do swego środowiska, jakim jest system symboliczny, u podstaw którego leży odkrywanie, nadawanie i wyrażanie znaczeń, które w bardzo szerokim ujęciu traktujemy jako treści czegoś, co znajduje się „wokół” człowieka i „w nim”<sup>3</sup>. Znaczenie będzie wskazywało także na sposób bycia tego, co jest znakiem czegoś innego, co jest jego treścią. W ten sposób powstaje sieć znaczeń, w której człowiek jest zawieszony i którą zarazem sam utkał i tka<sup>4</sup>. Cassirer pisał, iż głównym jak gdyby zadaniem człowieka jest zbudowanie własnego symbolicznego świata w zakresie takich dziedzin jego życia, jak język, religia, sztuka czy nauka, ale także ideologia, moralność czy wiedza potoczna, które same w sobie są symbolicznymi wymiarami życia społecznego. Dlaczego? Bo tylko w perspektywie tego świata człowiek „otrzymuje” od siebie samego możliwość rozumienia i interpretowania własnego doświadczenia jako doświadczenia ludzkiego. Symbole zatem – za Paulem Tillichem – są niezbywalną i wiecznotrwałą obecnością w życiu każdego człowieka, jak i w życiu ludzi w kulturze, pełniąc kulturo- i sensotwórczą rolę<sup>5</sup>.

2 E. Nowicka, Świat człowieka – świat kultury, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.

3 Cassirer E., Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1998.

4 Weber za: C. Geertz, Opis gęsty – w stronę interpretatywnej teorii kultury [w:] Kempny M., Nowicka E. (red.), Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 36.

5 P. Tillich P., Męstwo bycia, Wydawnictwo Rebis, Poznań 1994.

## O cechach symbolu

Symbol – przez analogię do słynnego terminu Jaspersa – jest „szyfrem egzystencji”, a na to wskazuje pierwotnie sakralny jego kontekst i zagadkowość jego wymowy lub przesłania<sup>6</sup>. Jest czymś, co trzeba odszyfrować. I choć symbol jest niewątpliwie znakiem ujętym jako forma wyrazu udostępniająca sens (wskazuje coś poza sobą i zastępuje to sobą) to nie każdy znak jest symbolem. Symbol tym przede wszystkim różni się od znaku, iż posiada swoistą naturę sposobu nadawania znaczenia. W symbolu istnieje rodzaj podobieństwa między znaczącym a znaczoną, czego nie odnajdujemy w znaku<sup>7</sup>. Ale symbol, w przeciwieństwie do znaku, mówi jeszcze coś więcej. Znak symboliczny (na co zwraca uwagę i Ricoeur, i Gadamer) jest nieprzejrzyisty, jego bezpośredni, pierwszoplanowy sens wskazuje na sens drugi – pośredni, drugoplanowy<sup>8</sup>. Symbol „jest to techniczny wyraz z języka greckiego oznaczający skorupę pamięci. Podejmujący przyjaciela gospodarz domu wręcza mu tzw. *tessa hospitalis*, tzn. przełamuje skorupę, sam zatrzymuje połowę, a drugą daje gościowi, aby, jeśli po trzydziestu czy pięćdziesięciu latach jakiś jego potomek zawita znów do tego domu, można się było po złożeniu skorupki w całość wzajemnie rozpoznać. Starożytny paszport: oto pierwotny techniczny sens symbolu. Jest to

coś, po czym rozpoznaje się kogoś jako dawnego znajomego”<sup>9</sup>.

Pierwotnie słowo symbol stosowano zatem jako dokument, znak rozpoznawczy, dowód tożsamości<sup>10</sup>. Trias zwraca uwagę na elementy rozdwojenia i przymierza w pierwotnym znaczeniu słowa „symbol” i – podobnie jak Gadamer – interpretuje jego etymologię, dodając, że przy spotkaniu rzucono jednocześnie kawałkami metalu lub monetą, by sprawdzić, czy do siebie pasują. Pisze: „Stąd właśnie wyrażenie symbolon, oznaczające to, co rzucone równocześnie”<sup>11</sup>. W powyższym znaczeniu symbol pełnił funkcję znaku – znaku rozpoznawczego czy wskazującego na coś nieobecnego. Zatem symbol odnosi się do czegoś innego, co jest dane w nim w sposób nie-wprost, czy – tak jak w przypadku symboli uniwersalnych, jakimi są na przykład symbole religijne – w sposób zagadkowy. Ale zarazem ten głębszy sens nie może być ujęty inaczej, tylko poprzez pierwszy. Symbol jest czymś dającym, ponieważ daje sens drugi.

Symbole występują nie tylko pod postacią obrazu (*imago*) jako takiego. Dla Junga symbole mogą przybrać różną „[...]” formę zjawiskową – [...] mogą występować w każdej formie psychicznej manifestacji: istnieją symboliczne myśli i uczucia, działania i sytuacje”<sup>12</sup>. Symbol jednak nie kryje

6 K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.

7 V.W. Turner, *Badania nad symbolami* [w:] Kempny M., Nowicka E. (red.), *Badanie kultury...*, s. 89-105.

8 P. Ricoeur, *Symbolika zła*, PAX, Warszawa 1986.

H.G. Gadamer, *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1993; Tenże, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Wydawnictwo Inter Esse, Kraków 1993.

9 Tenże, *Aktualność piękna...*, s. 42.

10 Tenże, *Prawda i metoda...*, s. 97.

11 E. Trias, *Myślenie o religii. Symbol i sacrum* [w:] Derrida J., Vattimo G. i in. (red.), *Religia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 127.

12 Jung za: K. Pajor, (2007), *Psychologia archetypów Junga*, Wydawnictwo Psychologii i Kultury ENETEIA, Warszawa 2007, s. 112.

Np. Ricoeur przyznaje, że problem symboli rozprasza się na wiele dziedzin badawczych. Sam rozważa ujęcie symbolu na gruncie trzech dyscyplin, które badają innego rodzaju symbole: historii religii (która ujmuje jako symbole konkretne byty, np. drzewa, góry, wody, ciała niebieskie – są one symbolami

żadnego rozumowania siebie – on otwiera taki typ doświadczenia świata, które bez niego byłoby dla człowieka zamknięte. I w ujęciu Ricoeura czy również fenomenologa religii Eliadego, to przede wszystkim otwarcie na sferę sacrum. Ze względu na przysługującą mu tajemniczość, wieloznaczność, niewyczerpywalność nie daje się opisać i zrozumieć w żadnym innym języku, jak tylko w języku symbolicznym<sup>13</sup>. To pierwsze znaczenie symbolu jako czegoś dającego.

Dla Gadamera symbol nie tylko wskazuje na coś poza sobą, lecz i prezentuje, ponieważ zastępuje: „>>Zastępować<< zaś znaczy uobecniać coś nieobecnego. Tak więc symbol zastępuje, gdy prezentuje, tj. pozwala czemuś na bezpośrednią obecność. [...] Symbole wcale nie muszą mieć charakteru obrazu: swą funkcję reprezentującą wypełniają przez własne czyste istnienie pokazywanie się, ale same z siebie nie mówią, co symbolizują. [...] Pełnią one tylko funkcję zastępczą. [...] Są reprezentantami, a swą bytową funkcję reprezentującą otrzymują od tego, co mają reprezentować”<sup>14</sup>. Symbol reprezentuje coś, czym on sam nie jest, ale w czego zastępstwie

---

sacrum), psychoanalizy (która bada symbole zawarte w marzeniach sennych, fantazjach oraz wytworach kulturowych i odnosi je do wewnętrznego świata człowieka) i poetyki (która bada obrazy zawarte w pewnym dziele lub dominujące w twórczości jakiegoś autora czy szkoły i traktuje je jako np. symbole wizji świata). Zarazem uważa, że tak „podzielony” symbol gubi swój rdzenny sens.

13 Ponieważ ten rodzaj myślenia zakorzeniony jest w archetypach myślenia nieświadomości zbiorowej i nieświadomości kulturowej, typową formą jego języka - języka archetypowo-symbolicznego – w okresie dzieciństwa są baśnie. Przedstawiają one, podobnie jak mity, m.in. sferę świata społecznego, najważniejsze życiowe doświadczenia, problemy psychologiczne i materialne prawa świata przyrody. W życiu dorosłego człowieka typową formą tego jest język mitów, obrzędów, ceremonii, dogmatów zakorzenionych w wierzeniach religijnych i społecznych zasadach prawno-obyczajowych oraz język sztuki. I tak np. w ideowych przesłaniach nurtów w sztuce (ekspresjonizm, konstruktywizm, symbolizm, kubizm itp.) odnajdujemy uniwersalne znaczenia symboli zawierających określoną wizję człowieka i rzeczywistości.

14 H.G. Gadamer, Prawda i metoda..., s. 164-165.

występuje. Tillich uważa, że za sprawą ewolucji językowej doszło do degradacji słowa „symbol”, a konsekwencją tego stanu jest między innymi zbyt częste utożsamianie go ze znakiem lub z metaforą<sup>15</sup>. Znaczeniowość symbolu można uratować jedynie za sprawą dodania do niego przymiotnika „reprezentatywny”. W ten sposób – na co wskazują również powyższe słowa Gadamera – odsłaniamy podstawową funkcję symbolu. Badacze symboli, na których powołujemy się w niniejszym tekście, zgodni są co do podstawowej funkcji symboli – mają one „otworzyć” te warstwy rzeczywistości, które są ukryte i które nie są dane człowiekowi w sposób bezpośredni czy też naoczny. Tillich, zastanawiając się nad podstawowymi cechami tak rozumianego symbolu, który spotykamy w języku religijnym, w poezji i sztuce, ale także w historii i w życiu wspólnotowym, czyli po prostu w życiu ludzi, podaje, że symbol uczestniczy w rzeczywistości, na którą wskazuje, czy też do której odsyła. Znajduje to wyraz w przymiotniku „reprezentatywny”. Podaje taki oto przykład: „Reprezentant jakiejś osoby czy instytucji uczestniczy w godności tych, których >>reprezentuje<<. Godność w tym wypadku nie jest przypisana samemu przedstawicielowi, lecz osobie albo rzeczy, którą przedstawia”<sup>16</sup>.

---

15 P. Tillich, Pytanie o nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 148.

Na dewaluację znaczenia słowa „symbol” zwraca również uwagę Lurker. Pisze on: „W odniesieniu do użycia słowa >>symbol<< należy uczynić dwie uwagi. Z jednej strony słowo to zostało zdegradowane do uniwersalnego pojęcia, które często bywa błędnie rozumiane, a nawet nadużywane; za symboliczne w codziennym użyciu językowym – wliczając prasę i telewizję – potrafi uchodzić wszystko, co w jakikolwiek sposób wskazuje poza siebie lub może służyć za przykład” (Lurker M., Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 22).

16 P. Tillich, Pytanie o nieuwarunkowane..., s. 149.

Kolejną cechą symbolu, czy tak jak Tillich nazywa „znamieniem”, jest to, że symboli nie można stwarzać sobie samodzielnie i dowolnie. Wyrastają one z jednostkowej lub zbiorowej podświadomości. Tym samym stanowisko Tillicha zbieżne jest z poglądami Junga na ten temat, jak również Eliadego<sup>17</sup>. Dla Junga symbole mają swe źródło w ludzkiej nieświadomości i są rozpatrywane jako wyraz ludzkiej aktywności psychicznej. Eliade zdaje się zaś sugerować – w odniesieniu do symboli religijnych, na których koncentruje się jego analiza – że ostateczne źródło symboliki znajduje się poza człowiekiem. Ale z drugiej strony symbole, nie będąc spontanicznym tworem człowieka, są kreacją określonego kompleksu kulturowego. Kultura zaś jako wytwór ducha ludzkiego – odwołując się do Cassirera – ma symboliczny charakter. Także Tillich stwierdza, że powstanie symboli – w przeciwieństwie do znaków – nie jest ani celowe, ani też nie wynika z pewnej konwencji. „Akt symbolotwórczy” jest osadzony w społeczności, jest zatem aktem społecznym. Jeśli nawet symbol powstaje w świadomości jednostki, to symbolem staje się dopiero wówczas, gdy zostaje zaakceptowany przez wspólnotę. Symbol (i jego interpretacja) powstaje w określonej chwili historycznej, a zatem i w określonej kulturze – „[...] wartość symboliczna liczby 7, a więc i obraz Drzewa Kosmicznego z siedmioma gałęziami, nie nasuwały się przed odkryciem siedmiu planet,

17 C.G. Jung, Archetypy i symbole. Pisma wybrane, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1976;

Tenże, Rebis, czyli kamień filozofów, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1989;

M. Eliade M., Mefistofeles i andrygon, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994; Tenże, Traktat o historii religii, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.

które w Mezopotamii doprowadziły do powstania koncepcji siedmiu niebios planetarnych”<sup>18</sup>.

Fakt, że symbol partycypuje w rzeczywistości, do której odsyła, oznacza bowiem, iż jest od niej (przynajmniej do pewnego stopnia) zależny, choć niezależny jest od ludzkiej świadomości. Ale razem symbole „rodzą się” i „umierają” za sprawą uznania ich przez społeczność. Nie umierają za sprawą krytyki naukowej bądź praktycznej. Jeśli wspólnota przestaje uznawać dany symbol – to tak jak podaje Tillich – „spada on do roli metafory lub obrazu poetyckiego”<sup>19</sup>. I choć symbole nie są projekcją naszej woli, czyli nie pojawiają się dlatego, że ludzie usilnie ich pragną, to jednak ich możliwa wymowa i odczytanie osadzone zostaje każdorazowo w kulturze w danym czasie i miejscu.

Również i dla Eliadego istnieją symbole, które są „kreacją określonego kompleksu kulturowego, wypracowanego i przekazywanego przez niektóre społeczności ludzkie”<sup>20</sup>. Symbol „odsłania” to, co indywidualne (w znaczeniu charakterystyczne dla jednostkowości – konkretnego człowieka lub wspólnoty) i wyznaczone uwarunkowaniami, na przykład historycznymi, kulturowymi, ale również i to, co uniwersalne, transcendujące wszelkie oddziaływania historyczne czy kulturowe. Tym zaś, co odsłania, jest wymiar ludzkiej egzystencji. Wówczas mówimy o symbolach uniwersalnych, czy tak jak proponuje Jung – o archetypach, które przejawiają się pod postacią wielości symboli<sup>21</sup>.

18 M. Eliade, Mefistofeles..., s. 219.

19 P. Tillich, Pytanie o nieuwarunkowane..., s.150.

20 A. Rega A., Człowiek w świecie symboli. Antropologia filozoficzna Mircei Eliadego, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2001, s. 51.

21 Według Junga na przykład archetyp matki, czyli macierzyństwa, objawia się chociażby pod postacią symboliki miasta, ziemi, wody, drzewa. Ale

Dla Junga archetyp jest praobrazem, praformą i dominantą wartości kulturowych, który obok instynktów jest najważniejszym składnikiem nieświadomości zbiorowej, i który potencjalnie tkwi w każdej ludzkiej *psyche*, jednakże jest niedostępny zmysłom<sup>22</sup>. Jako „częstka” kultury w człowieku, pochodząca z nieświadomej struktury *psyche*, jest swoistym „genem kulturowym” – wartością „daną” od urodzenia, ale w sensie indywidualnego rozwoju i rozumienia swojego miejsca w kulturze jest zarazem ich postulatem. Można wyróżnić archetypy naturalne i archetypowe symbole kulturowe. Te pierwsze uważane są za uniwersalne wzorce procesów i zjawisk psychicznych – myślenia, przeżywania, percepcji, rozumienia siebie i świata, działania. Wyrażają indywidualny, a zarazem transpsychiczny wymiar życia człowieka. Archetypowe symbole kulturowe, na których koncentrujemy się w niniejszym artykule, to właśnie symboliczne wytwory *psyche* i kultury. Są względnie autonomicznymi wobec psychiki jednostki wyobrażeniami powszechnych wzorców kulturowych, których treść i znaczenie ukształtowały się w długotrwałym procesie tworzenia i przemian kultury. Zarazem to u ich podłoża leżą różne procesy psychologiczne, cywilizacyjne, kulturowe. To, co człowiek spotyka w kulturze pod postacią wielości i różnorodności symboli, jest treścią pochodną od archetypów, które same w sobie są niezdolne do uświadomienia i dlate-

także może przybrać kobiecą postać, którą jest własna matka, macocha, opiekunka czy figury religijnej – mitologiczne boginie, w chrześcijaństwie Matka Boska czy Królestwo Boże. Innymi symbolami macierzyństwa są także przedmioty i miejsca oznaczające płodność i życiodajność, takie jak pole, ogród, róg obfitości, źródło, jaskinia, głęboka studnia, kwiaty, jak również zwierzęta, np. krowa.

Tenże za: K. Pajor, *Psychologia archetypów...*, s. 109-110.

22 Tamże, s. 104.

go bezpośrednio niepoznawalne<sup>23</sup>. Treści te są względnie indywidualnie i zbiorowe, ale wskazują na transcendentne wartości, bez których życie człowieka i kultury – tak świadome, jak i nieświadome – nie uzyskuje sensu.

Język archetypu jest tym językiem, za pośrednictwem którego jesteśmy w stanie zrozumieć siebie samych, jak i innych ludzi ponad różnicami kulturowymi. Fromm pisze o tym następująco: Różne ludy tworzą oczywiście różne mity, tak jak rozmaici ludzie śnią rozmaite sny. Ale pomimo tych różnic wszystkie mity i wszystkie sny łączy cecha wspólna: wszystkie je zapisać można tym samym językiem, językiem symbolicznym. [...] Jest to jedyny język uniwersalny, jaki ludzkość kiedykolwiek stworzyła, identyczny dla wszystkich kultur i epok<sup>24</sup>.

Symbol, będąc znakiem, czy raczej wyrazem istnienia i aktywnego oddziaływania archetypu, jest znakiem szczególnym, bo wieloznaczącym, o co najmniej dwu promieniach. Jeden promień wskazuje na to, co widoczne, drugi na coś, co niewidoczne, czy też co wymyka się widoczności. Tischner, analizując rozważania Ricoeura na temat specyfiki symbolu i porównując je do rozważań na temat znaku Ingardena, pisze na-

23 W tym miejscu ważna jest uwaga Pajora, który pisze: „Czytając pisma Junga, trzeba ciągle pamiętać o owym fundamentalnym rozróżnieniu, [...] a mianowicie z jednej strony o archetypie we właściwym znaczeniu tego słowa – jako psychicznej strukturze nieświadomości zbiorowej, do której nie mamy bezpośredniego dostępu – z drugiej zaś o archetypowych wyobrażeniach, czyli o tych obrazach, które występują w świadomości, zawierają uniwersalne motywy i dysponują energią”. Tamże, s. 107.

24 Obok symbolu uniwersalnego Fromm wyróżnił również symbol akcydentalny (rzeczy bądź wydarzenia, które w wyniku jakichś osobistych przeżyć kojarzą się nam z czymś, np. miłym, smutnym) i konwencjonalny (np. znaki drogowe, ale i język), niemniej to język symbolu uniwersalnego – ślad najbardziej podstawowych doświadczeń egzystencjalnych dla całej ludzkości – jest tym, za pośrednictwem którego człowiek może zrozumieć siebie i innych. Tenże, *Zapomniany język. Wstęp do rozumienia snów, baśni i mitów*, PIW, Warszawa 1994.

stępująco: „Jeden promień dotyka zjawiska, które jest zmysłowo dane lub co najmniej może być zmysłowo, bezpośrednio odczute. Drugi promień zdąża w kierunku czegoś, co nie jest i nie może być bezpośrednio dane. Jest to zarazem wskaźnik potencjalny. Między tym, co aktualnie dane, a tym, co potencjalnie wskazane, zachodzi jakaś więź podobieństwa, mniejsza lub większa analogia”<sup>25</sup>. Przywołując myśl Ingardena, Tischner podkreśla, że znaczenia symboliczne odznaczają się dwoma wskaźnikami kierunkowymi: wielopromiennością i potencjalnością<sup>26</sup>. Wskaźnik wielopromienny wskazuje na kilka przedmiotów, które do nas mówią o sobie, potencjalny wskazuje na przedmioty lub ich aspekty, które w danej chwili są jeszcze nieokreślone. Dzięki tym wskaźnikom możliwa jest ewolucja znaczeniowa symboli, jak i każdorazowa ich interpretacja. Znaczenie symbolu w jego wieloznaczeniowości jest niezmiennie. Zmienia się jego rozumienie. Człowiek może doświadczać symbolu poprzez jego znaczenie. Można zaryzykować stwierdzenie: poprzez własne rozumienie znaczenia/znaczeń symbolu. I, jak pisze Tischner, doświadczenie symbolu to odsłanianie jego kolejnych znaczeń, wyjście poza to, czym jest jako naoczność, w znaczeniu jako pewien obraz: „Wymieńmy przykładowo niektóre symbole ze Starego Testamentu: mówimy na przykład Adam. Czy chodzi tylko o zwyczajnego człowieka, o jednostkę, która żyła w jakimś ogrodzie i doznała takich a nie innych przygód? Nie. Kiedy wmyślamy się w los Adama, czujemy, że w tym losie wypisany jest także los każdego z nas. Mamy uczestnictwo w losie

Adama. I dlatego Adam to nie tylko jednostkowa nazwa jednostki ludzkiej, jest to także nazwa pewnej ludzkiej sprawy, określenie ludzkiego dramatu. Adam to także ja. [...] Historia Adama znaczy coś więcej, niż historia Adama, znaczy historię, w której każdy z nas przechodzi przez jakiś upadek, jakąś pokusę i ma doświadczenie obcości na tym świecie”<sup>27</sup>. (tenże, s. 164).

Symbole mają charakter dwoisty – biegunowy. Nie są prostymi odbiciami obiektywnej rzeczywistości, lecz objawiają sposób bytu (strukturalne prawa rządzące światem), wymykający się bezpośrednio doświadczeniu<sup>28</sup>. Symbole często przekazują nam prawdę, której nie da się zbadać empirycznie, poprzez bezpośrednie doświadczenie. Dlatego myślenie obrazowe, jakim jest myślenie symboliczne, zyskuje uzasadnienie tam, gdzie poznanie rozumowo-pojęciowe nie ma już dostępu. Jedną z najszybszych „modalności bytu” (w tym i mnie samego jako bytu) – by użyć określenia Eliadego – jest zasada doświadczenia przeciwieństw, odsłaniająca zazwyczaj jego aspekt i pozytywny, i negatywny. Przez przeciwieństwo nie należy jednak rozumieć wykluczania się, lecz raczej odmienne sposoby funkcjonowania *psyche* w różnych jej sferach. Jak pisze Jung: „Nie ma bowiem żadnej rzeczywistości, w której nie tkwiłaby jakoś opozycyjność”<sup>29</sup>. A wynika to z przyjęcia założenia, że wszystko, co ludzkie, jest względne, a polaryzacja treści symboli jest właśnie tego wyrazem. Ten charakter symboli ujawniają przede wszystkim symbole uniwersalne. Dla Lurkego biegunowość bytu ujawnia się

27 Tamże, s. 164.

28 M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.

29 C.G. Jung za: K. Pajor, *Psychologia archetypów...*, s. 188.

w symbolice, której główna treść koncentruje się wokół stawania się i przemijania, światła i ciemności, dobra i zła. Lurker pisze: „Cechą charakterystyczną wszystkich prawdziwych symboli jest ich podwójna wartościowość; mogą przemieszczać się z jednego bieguna znaczeniowego na drugi. Do symbolu pasuje jak ulał sformułowanie Louisa Sebastiena Merciera: „Les extrêmes se touchent” („skrajności przyciągają się”). Najgłębszy byt jest najjaśniejszym światłem, a zarazem nieprzeniknioną ciemnością. Według tradycji kościelnej siedem jest liczbą grzechów śmiertelnych, ale zarazem także sakramentów. [...] Wszelka symbolika krystalizuje się wokół biegunów bytu; wokół stawania się i przemijania, światła i ciemności, dobra i zła”<sup>30</sup>. Takim symbolem uniwersalnym, czy też (jak określa go Jung) archetypem – jest symbol „Wielkiej Matki” lub „Wielkiej Bogini”<sup>31</sup>. Jego aspekt pozytywny to ujawnienie źródła wszelkiego życia i cykliczności – narodzin, śmierci i odradzania się życia ludzkiego i całego życia na ziemi. Wyraża również macierzyńską troskę, opiekuńczość, pomocny instynkt, ochronę życia, ale i mądrość, autorytet, rozsądek. Negatywny aspekt „Wielkiej Matki” to śmierć, destrukcja, pochłanianie, unicestwienie, bierność<sup>32</sup>.

30 M. Lurker, Przesłanie symboli..., s. 45.

31 C.G. Jung, Rebis, czyli kamień filozofów...; K. Pajor, Psychologia archetypów...; Z. Krzak, Matriarchalna nieświadomość Europy [w:] ALBO albo. Problemy Psychologii i Kultury, 2003 nr 1.

32 Psychologia kultury kształtowanie się męskości i kobiecości interpretuje odwołując się do symboliki Matki, jak również animy i animusa. Trudności z ich kształtowaniem, ale i ich „kształt” łączy m.in. z tzw. syndromem matki pochłaniającej. Również symbol drzewa, funkcjonujący w wyobraźni człowieka i kulturze w takich obszarach, jak mitologia, religia czy mistyka, ma również znaczenie w praktyce psychologicznej i psychoterapeutycznej. Wielopoziomowość tego symbolu znajduje zastosowanie m.in. w diagnostyce psychologicznej Testu Drzewa Ch. Kocha.

Z.W. Dudek, Symbol drzewa a psychologia głębi [w:] ALBO albo. Problemy

## Interpretacja

### jako droga dostępu do znaczenia symbolu

O ile znaki możemy tworzyć – genetycznie są zależne od naszej woli i wiedzy o nich – o tyle symbole możemy jedynie interpretować. Znaczy to, że zakodowany w symbolu sens staje się dostępny dopiero po odkodowaniu. Może to nastąpić w sposób bezpośredni na drodze intuicji lub w sposób pośredni, jakim jest podjęcie refleksji. W obu przypadkach dochodzi do tego samego – interpretacji poprzez dotarcie i uczestniczenie w sensie ukrytym<sup>33</sup>. Według Ricoeura każdy symbol odkrywa i otwiera jakąś prawdę o człowieku<sup>34</sup>. Nie jest on nigdy zamknięty w swej interpretacji, dlatego i ujawniająca się prawda jest zawsze ograniczona. To, co symboliczne, polega na niekończącej się grze odsłaniania i skrywania. Obok odsłaniania i w związku z nim pozostaje w symbolu to, co dla nas jest przesłonięte i zakryte. Gadamer, w kontekście analizy dzieła sztuki, podkreśla, że w spotkaniu z czymś symbolicznym zawsze zachodzi „paradoksalny akt odsyłania” do tego, co w nim jest „więcej” z jego bytu i co skłania do zatrzymania się i ponownego rozpatrzenia jego sensu<sup>35</sup>. Istota tego, co symboliczne, polega na tym, że nie można na nie nałożyć wyczerpującego intelektualnie znaczenia – ono kryje w sobie własne znaczenie. Symbol „napełnia” wewnętrzny związek „tego,

Psychologii i Kultury, 2001 nr 3; Tenże, Syndrom matki pochłaniającej [w:] ALBO albo. Problemy Psychologii i Kultury, 2003 nr 1.

33 P. Ricoeur P., Symbolika zła..., s. 18.

34 Tak np. jego analiza symboliki zła – poprzez analizowanie elementarnych symboli plamy, zblądzenia, brzemia, jarzma oraz mitycznych symboli chaosu, zmieszania, upadku i niewoli – pozwala dotrzeć do istnienia ludzkiego od jego ciemnych stron.

P. Ricoeur, Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1985, s.74-75; 94-95.

35 H.G. Gadamer, Aktualność piękna..., s. 49-50.



co skończone, i tego, co nieskończone”<sup>36</sup>. Kolejne odsłonięcia prawdy symbolu mogą nas do niej zbliżyć, ale nie powinny być w żadnym wypadku traktowane jako ostateczne i w tym sensie w pełni możliwe. Żadna też interpretacja symbolu nigdy nie przekształci się w poznanie absolutne. W ten sposób symbol „chroni” swój sens. Dla Eliadego dążenie do ujednoczenia znaczenia symbolu powoduje degradację jego wymowy. Wówczas już do nas nie przemawia, a zatem nie pozostajemy w orbicie jego oddziaływania jako skrywającej coś i odsłaniającej zarazem tajemnicy.

„Prawdziwy jest [...] obraz jako taki, jako zespół znaczeń, nie zaś jedno z jego znaczeń bądź też jeden tylko z licznych planów odniesienia. Przełożyć obraz na terminologię konkretną, sprowadzając go do jednego tylko z licznych planów odniesienia, to gorzej niż go okaleczyć, to zniszczyć go, unicestwić jako narzędzie poznania”<sup>37</sup>. Interpretacja danego symbolu powinna zatem wychodzić z wielorakiego dookreślenia go – i nie chodzi tylko o możliwe kompletne wyliczenie jego form symbolicznych, lecz również poszukiwanie między nimi pewnych związków, jak chociażby uchwycenie ich wzajemnego podporządkowania się sobie<sup>38</sup>. W świecie symboli jeden symbol wzbogaca treścią symbole sąsiadujące z nim, ale z drugiej strony i jego znaczenia są ograniczone przez te symbole. A zatem w interpretacji powinno się uwzględnić również jego „sytuacyjność”, tym samym odszyfrować znaczenia symboli sąsiadujących i zależności między nimi a danym symbolem. Ponieważ ten sam symbol posiada wiele warstw znaczeniowych, to zadaniem interpretatora będzie także ustalenie,

jakie znaczenie posiada dany symbol w określonej sytuacji. Nie oznacza to jednak relatywnego charakteru samych symboli, lecz relatywność ich odniesień do sytuacji, w której ujawniają swoją wymowę. Interpretacja zawsze też coś przesłania, otwiera i zakrywa, jest próbą zrozumienia. Nie mamy pewności, czy to, co odsłaniamy sobie ze znaczenia symbolu, interpretując go „jako coś”, jest interpretacją pozwalającą zrozumieć jego tak zwany „drugi sens”, a także czy dana interpretacja jest interpretacją uznawaną lub chociażby „braną pod uwagę” nie tylko przez konkretnego interpretatora, lecz i każdego innego. Można skonstatować, że i interpretacja ma charakter relatywny. Może być próbą rozumienia symbolu przybliżoną, niepełną, częściową i względną – nie tylko zależną od różnych czynników, ale także pozostającą zawsze w relacji z możliwością wielości odczytów symbolu.

Świat symboli jest światem wewnątrznie żywym, w którym jakieś znaczenie symboli zanika i coś innego powstaje. Ale stosunek symbolu, który zanika, do symbolu, który powstaje ma charakter dialektyczny. „Stare” znaczenie symbolu, często na zasadzie jego kwestionowania, zakorzenia się w „nowym” znaczeniu i tym samym zachowana zostaje ciągłość jego znaczeń. I jak pisze Tischner, dzieje symbolu to dzieje dookreślenia się jego znaczeń z jednoczesnym opróżnianiem się wcześniejszych<sup>39</sup>. Ruch symbolu jest ruchem ukierunkowanym na przyszłą symbolikę – pewne pozytywne symbole umożliwia, inne wyklucza. Ten wewnętrzny dynamizm w świecie symboli sprawia, że w zależności od czasu i przestrzeni życia symbolu odsłania on takie, a nie inne swoje znaczenia. Zawsze też są to znaczenia otwarte na

36 Tenże, *Prawda i metoda...*, s. 101.

37 M. Eliade, *Sacrum, mit, historia...*, s. 28.

38 Ricoeur za: J. Tischner, *W kręgu myśli hermeneutycznej...*, s. 204.

39 Tamże, s. 192.

jego interpretacje. Do istniejących i już określonych warstw znaczeniowych dołączają się nowe warstwy. Ale znaczenia symbolu nie są relatywne ze względu na czas – one są ponadczasowe. Zmienia się jeden i tylko ten sam symbol. Zmienia się jego konkretne rozumienie przez tego lub tamtego człowieka. Ale ośrodkiem zmienności rozumienia pozostaje niezmiennosc rdzenia znaczeniowego symbolu<sup>40</sup>. Gdybyśmy wykroczyli poza ów rdzeń, wówczas nie zmieniałby się dany symbol, lecz powstałby nowy.

### Co „daje” symbol człowiekowi?

Symbol mówi coś nie tylko o człowieku i jego świecie, jak również o tym, co jest poza nim, ale i do niego – do człowieka. I tutaj odsłania się drugie znaczenie symbolu jako czegoś dającego. Co może „dać” symbol człowiekowi? Ricoeur proponuje powiązać mowę symboliczną ze zrozumieniem siebie. Podobne stanowisko odnajdujemy w teorii symbolu Junga i Eliadego, dla których symbole mają także charakter poznawczy<sup>41</sup>. Stanowią one medium umożliwiające przekroczenie uwarunkowań socjologiczno-historycznych i wejście w istotę człowieka. W interpretacji symbolu (jak również w interpretacji tekstu) nie chodzi tylko o uchwycenie tego, co niejako symbol sam w sobie mówi, lecz i o ujęcie go w tym, co mówi do mnie. On symbolizuje coś dla mnie, mówi do mnie i mówi między innymi na mój temat. W ostatecznej instancji odsłania mi moją sytuację w świecie – sytuację egzystencjalną. Człowiek ogląda siebie przez pryzmat przedstawiającego przez symbol świata

40 Tamże, s. 201-203.

41 Również w psychologii kultury, inspirowanej dziełami Junga, podkreśla się znaczenie oddziaływania symbolu w procesie tworzenia się tożsamości indywidualnej; Z.W. Dudek, A. Pankalla, *Psychologia kultury. Doświadczenia graniczne i transkulturowe*, Wydawnictwo Psychologii i Kultury ENETEIA, Warszawa 2005.

i ogląda ów świat przez pryzmat swojego, osobistego świata. Ricoeur uważa, że każda interpretacja, dążąca do przewyciężenia oddalenia mnie – interpretatora i symbolu, poszerza rozumienie mnie samego poprzez rozumienie symbolu<sup>42</sup>. Symbol coś „daje”, a tym, co „daje” dla Ricoeura, jest coś do myślenia. I choć symbol „daje” już coś w zagadkowej swojej formie, to i tak jego zrozumienie zostaje zapoczątkowane w myśleniu. Wymiar myślenia jest zatem tym wymiarem, za pośrednictwem którego jesteśmy w stanie odczytać symbol i zrozumieć siebie jako odczytującego go. W odczytaniu symboli dokonuje się połączenie każdego z nas z sobą samym. W tym miejscu odwołajmy się do ujęcia rozumienia przez Heideggera, dla którego ono samo jest sposobem bytowania Dasein – człowieka, którego bytowanie jest zawsze bytowaniem w jakiejś konkretnej sytuacji czasowej i przestrzennej<sup>43</sup>. Oznacza ono pierwotną, podstawową, spontaniczną interpretację świata otaczającego, otaczających ludzi i siebie samego – działającego w tym świecie. A ponieważ Dasein w jego bytowaniu chodzi o własne bytowanie, pyta ono o nie. Pyta, a w swym rdzeniu ono samo jest „troską”. To, jak pyta, to, o co pyta, jakich udziela odpowiedzi jest wyznaczone przez struktury fundamentalnego rozumienia. Jest ono pewnego rodzaju światłem oświetlającym i pozwalającym zobaczyć świat, w którym jesteśmy. Wówczas i my sami stajemy się dla siebie widocznymi. Wracając do myśli Ricoeura, dla którego cały wysiłek działań i doznań wyznaczony zostaje przez pragnienie, by istnieć, by być, możemy skonstatować, że „oświetlanie” symbolu – rozjaśnianie jego znaczeń w orbicie troski

42 P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka...*, s. 195-196.

43 M. Heidegger M., *Bycie i czas*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

o własne bytowanie, czyli o bytowanie autentyczne – jest „oświeceniem” siebie samego. Dokonuje się to w pierwotnym „oświeceniu”, czyli w pierwotnym uporządkowaniu świata, a to z kolei odczytujemy jako zainteresowanie się własną egzystencją (o którą jako autentyczną jakoś się już troszczymy) „zanim” dotarła do nas mowa symbolu. Symbol „dać” może do myślenia temu, kto uwrażliwiony jest na własną egzystencję. I jak podkreśla Heidegger w kontekście odczytu tekstu – jest on odczytywany z punktu widzenia podstawowej możliwości Dasein: bycia autentycznego lub nieautentycznego.

Ostatnie zdanie naprowadza nas na jeszcze jedną cechę symbolu – jego oddziaływanie może mieć charakter pozytywny, jak i negatywny. Konstruktynna, integrująca, krzepiąca, uspokajająca moc „buduje” bycie autentyczne, niszczyielska, rozkładowa – bycie nieautentyczne. Jego przejawem – w kontekście na przykład oddziaływania symboli religijnych – może być fanatyzm, ale również depresja i lęk. Tillich pisze, że do pierwszego rodzaju mocy oddziaływania symbolu, zarówno na poszczególnych ludzi, jak i na grupy społeczne, można zaliczyć symbol króla, świętej osoby lub księgi, ale i utworu poetyckiego lub jakiegoś wydarzenia historycznego. Przykładem drugiego rodzaju mocy oddziaływania jest symbol „[...] >>wodza<< czy swastyki, symbole religijne, takie jak bóstwo w rodzaju Molocha, domagające się ofiar z ludzi, ale także nacisk dogmatów religijnych, który może rozszepić świadomość, ponieważ zmusza do kłamstw”<sup>44</sup>.

Symbol jest – jak mówi w kontekście prezentacji myśli Ricoeua Cichowicz – „szczególnym powiadomieniem”<sup>45</sup>. Powiadamia nas o skrywanym

44 P. Tillich, Pytanie o nieuwarunkowane..., s. 151.

45 S. Cichowicz S., O refleksję konkretną. Cztery przykłady historyczne, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 202.

w sobie sensie, powiadamia nas o tym, że ma nam coś do „dania”. Powiedzieliśmy, że symbole można jedynie interpretować. W filozofii hermeneutycznej Gadamera, na którą powołujemy się w tym miejscu, interpretację utożsamia się z rozumieniem. Powiedzieliśmy również, że interpretacja symbolu „nie przychodzi” wraz z nim – ona nie jest dana, ona się tworzy. „Interpretacja – pisze Gadamer – nie jest aktem występującym przygodnie po rozumieniu; raczej rozumienie jest zawsze interpretacją, ta zaś stanowi z tej racji uwyrażnioną formę rozumienia”<sup>46</sup>. Mając na uwadze ricoeuowski związek między mową symboliczną a rozumieniem siebie, stawiamy pytanie: Czym jest rozumienie? A raczej, jak wygląda proces rozumienia symboli? Pytanie to uważamy za istotne z perspektywy tego, co „daje” nam symbol i co z tego, co daje, „bierzemy” oraz jakie ma ono dla nas znaczenie. Nie daje nam „rozumienia siebie”, ale owo rozumienie, które odbywa się jakby poza nim, poświadcza to, co nam daje.

Hermeneutyczna kategoria rozumienia konstrytuje się w dialektyce pytania i odpowiedzi. Pytanie nie otwiera przestrzeni problematyczności, lecz z niej wyrasta. Dlatego pytania dotyczą tego, co stanowi „sedno” problematyczności. Ową problematyczność tworzy natomiast „u-jawniający się” pierwotnie najogólniejszy sens – całość czegoś. A zatem można powiedzieć, że postawienie pytania wyznaczone jest już odpowiedzią na to, co się „u-jawnia”, ale „u-jawnia” w swej niejasności czy też nieokreśloności. Pytamy dlatego, że wiemy o własnej niewiedzy o tym, o co pytamy – dlatego wiedza o niewiedzy to radykalna negatywność konieczna dla spełnienia się pytania. Symbol „u-jawnia” jakiś swój sens, a spotkanie z nim staje się problematyczne – o ile wiemy, że potencjalnie ma on sens (mówi o czymś), o tyle

46 H.G. Gadamer, Prawda i metoda..., s. 291.

nie wiemy, jak mamy to, co mówi, odczytać, jakie to może mieć dla nas znaczenie? Pierwotne pytanie brzmi następująco: czym/kim jesteś? Jak twierdzi Gadamer: „Do istoty pytania należy to, że ma ono sens. Ten sens jest sensem kierunku. Sens kierunku jest więc wyłącznym kierunkiem, z którego może nadejść odpowiedź, jeśli ma być sensowna. [...] Pojawienie się pytania ewokuje niejako byt tego, o co ono pyta<sup>47</sup>. Z wypowiedzi tej można wyprowadzić aksjomat hermeneutyki (wg Gadamera), który określa się jako „wstępne uchwycenie pełni” i który zarazem wyznacza hermeneutyczne warunki rozumienia. Ponieważ „u-jawnienie się” czegoś implikuje – zgodnie z założeniami gadamerowskiej hermeneutyki – jego „wstępne uchwycenie pełni”, to rozumienie problematyczności czegoś zawsze jest już zapytywaniem. Bowiem rozumieć jakiś problem, to rozumieć go jako odpowiedź na pewne pytanie, które rodzi kolejne pytania. „Wstępne uchwycenie pełni” symbolu nie tylko zakłada immanencję jego sensu, czyli – jak na to wskazywał Heidegger – immanencję prawdy, lecz również nadaje naszemu rozumieniu kierunek oczekiwania sensu – prawdy. Zatem pytać o to, co znaczy symbol, to wystawiać to, co jest symbolem, na otwartą przestrzeń. Bowiem to, o co pytamy, nie posiada z góry ustalonej odpowiedzi – jest ono nieokreślone. Dlatego jeżeli pytamy o znaczenie symbolu, wtedy to, o co pytamy, otwiera się w swojej niejasności i nieokreśloności. Ujawnia się tym samym sens samego pytania, którym jest właśnie owo otwieranie tego, o co pytamy. „Każde pytanie – pisze Gadamer – realizuje swój sens w przejściu przez taką nieokreśloność, w której staje się pytaniem otwartym<sup>48</sup>.”

47 Tamże, s. 337.

48 Tamże, s. 338.

„Wstępne uchwycenie pełni” w odniesieniu do symbolu to pierwsze jak gdyby „poradzenie sobie” z problematycznością, która nie dotyczy samego symbolu, lecz mnie samego – mojej sytuacji spotkania z symbolem. To pierwsza odpowiedź na postawione pytanie „czym/kim jesteś dla mnie jako to/ten, co/kto posiada jakiś sens?”, która otwiera możliwość postawienia kolejnych pytań. Otwartość pytania nie jest jednak bezgraniczna. Ogranicza je zawsze pewien horyzont pytania. Postawienie pytania wymusza konieczność ustalenia przesłanek, czyli założeń pierwotnych traktowania „czegoś jako coś”, które dla Heideggera były zamysłem, przezornością, uprzedzeniem – przedrozumieniem rozumienia, czy też jego przedzałożeniem<sup>49</sup>. Stanowią one z jednej strony coś trwałego w całej strukturze rozumienia, ale z drugiej – tylko w obrębie ich horyzontu coś, co stanowi przedmiot rozumienia może ukazać się jako coś otwartego. Przedrozumienie stanowi zatem pierwszą zasadę hermeneutyki – jest pierwszym warunkiem rozumienia. Zakłada ono pewną intencjonalność, która tkwi w przedmiocie rozumienia, podmiocie i adresacie. Tischner pisze: „[...] jeżeli chcemy zrozumieć, musimy sobie wyjaśnić, jakie mamy przedrozumienia. Jeżeli mamy coś zrozumieć, musimy sobie rozjaśnić, z jakim balastem do tego przystępujemy. Tego balastu się nie pozbędziemy, ale przynajmniej powinniśmy się zastanowić, jaki on jest. Powinniśmy dążyć do tego, żeby sobie ten balast wyjaśnić<sup>50</sup>. W procesie rozumienia (dodajmy – takiego rozumienia, które ukierunkowane jest na odczytanie „drugiego sensu” symbolu) nie tyle zawieszamy własne, prywatne uprzedzenia, sądy, po to właśnie, by móc otworzyć przestrzeń pytalności, ile musimy je sobie uświadomić. Przy

49 M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 438.

50 J. Tischner, *W kręgu myśli hermeneutycznej...*, s. 166.

czym przestrzeń tę warunkuje już pewne przedrozumienie, które powstaje w „mieć-do-czynienia” z daną rzeczą (co zarazem zakłada naszą otwartość na tę rzecz) i stanowi „wstępne uchwycenie pełni”<sup>51</sup> Procesem rozumienia kieruje już pewne przedrozumienie sensu czegoś i oczekiwanie tego sensu, czyli przyjęcie „czegoś jako coś”. W zależności od danego przedrozumienia, spostrzegane są (mogą być postrzegane) i badane różne aspekty tego samego „przedmiotu”. Symbol jawi się w swej wieloznaczności, a nasze przedrozumienie go pozwala odsłonić „wybrane” przez „wstępne uchwycenie pełni” jego znaczenia.

Całość rozumienia antycypująca sens, który na mocy immanencji istnienia w danej rzeczy „u-jawnił się” i został uchwycony jako coś i który zarazem nadaje kierunek rozumienia tej rzeczy, staje się możliwa dzięki wzajemnej relacji pomiędzy częściami i całością rozumienia<sup>52</sup>. Rozumienie symbolu odbywa się w ruchu w przestrzeni między pytaniem o niego i znaczeniem jego wymiarów a odpowiedzią, w ruchu, który stale przebiega od całości do części i na powrót do całości. Osiągnięcie rozumienia „czegoś jako coś” zakłada zwrot ku otwartej sferze, w której „to coś” mogłoby się określić w swej uprzedniej nieokreśloności. Zatem tym, co prowadzi do rozumienia, jest konieczność ustanowienia inności tego, co stanowi jego przedmiot, czyli właśnie zaprojektowanie „czegoś jako coś”. Właściwa istota projektu polega na zapytywaniu, na tym, że pojawia się pytanie, które kieruje się w otwartą przestrzeń i umożliwia przez to odpowiedź, mogącą wejść w strukturę kolejnego pytania. Zaś samo zapytywanie wynika z poszukiwania jasności „u-jawniającego się”

51 H.G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 280.

52 Tamże, s. 277-278.

sensu. Jest ono zawsze określone własną sytuacją pytania, którą z kolei wyznacza pewien horyzont (dane przedrozumienie). Odnosi się zarówno do pewnego „stanu rozumienia”, czyli do tego, co wiem (mniej lub bardziej świadomie), a co w istocie prowadzi do „wstępnego uchwycenia pełni”, jak i do tego, że nie wiem tego, co chcę wiedzieć i że wiem, że nie wiem.

Rozumienie symboli, w ujęciu hermeneutycznym, odbywa się zatem w ruchu o kierunku „od-do”. Oznacza to taką „procedurę” rozumienia, która zakłada, że „punkt wyjścia”, czyli przedrozumienie uwarunkowane „wstępnym uchwyceniem pełni”, wyznacza drogę do „punktu dojścia”, czyli rozumienia symbolu „jako czegoś”. Zarazem ów „punkt dojścia” może stanowić nowe przedrozumienie, czyli nowy „punkt wyjścia” dla dalszego procesu rozumienia. Dochodzimy do uchwycenia rozumienia symbolu jako nieustającego ruchu pomiędzy jego przedrozumieniem a jego sensem, czyli rozumieniem tego czegoś, co skrywa i co zarazem „ujawnia się nam jako coś”.

Słowo „jako” w samym procesie rozumienia spełnia bardzo znaczącą funkcję. Wiąże ono sam przedmiot rozumienia ze szczególnością jego rozumienia, czyli wskazuje właśnie na jego istotowy charakter. Słowo „jest” nie wyraża rozumienia. W hermeneutyce nie chodzi bowiem o to, aby przedmiotem rozumienia uczynić prawdę, którą już w założeniach można osiągnąć i wyczerpać. Prawda jest niewyczerpywalna, w każdorazowym jej z-rozumieniu ukazuje się, orzeka i przekazuje nie część prawdy, lecz prawda „jako coś”.

Ponieważ symbol jest niewyczerpywany w swej interpretacji i ciągle daje do myślenia, istnieje zawsze możliwość zmiany jego kontekstu znaczeniowego. Zmiana całości, do której odnosimy

symbol doprowadza do tego, że w nim samym pojawia się więcej niż jedna prawda. Wejście w kontakt z symbolem to odsłanianie czegoś nowego. Dlatego rozumieć symbol to uchwycić „coś jako coś”. Jest bliższy metaforze, ponieważ odsłania bycie jako czegoś. Aczkolwiek nie jest metaforą, bo – jak z kolei pisze Tischner w kontekście prezentacji symbolu w ujęciu Ricoeura – jest przejściem z jednego świata do drugiego, natomiast metafora dotyczy jednego i tego samego świata. Ustalając i odkrywając pewne analogie zakorzenienia je bezpośrednio w jednym doświadczeniu. Tischner podaje taki oto przykład: „>>Widzę ludzi, jako drzewa chodzących<<. Zarówno drzewo jak i człowiek są dane w polu tego samego doświadczenia”<sup>53</sup>. Oznacza to, iż symbol „pokazuje się” nam „jako coś”, że to coś jest w określonym sensie dane i w określony sposób jest interpretowane i traktowane<sup>54</sup>. Ricoeur widział odpowiedniość między „byciem jako” a „widzeniem jako”, a w zasadzie uważał, że „bycie jako” jest korelatem „widzenia jako”, w którym, jak pisze, „streszcza się praca metafory na płaszczyźnie języka”<sup>55</sup>. Dla niego już samo bycie powinno zostać zmetaforyzowane w postaci „bycia jako”, jeśli mamy to bycie zrozumieć. Określenie „coś jako coś” mówi nam zatem o tym, że dokonaliśmy powiązania czegoś z czymś – nadaliśmy mu znaczenie. Zarazem powiązanie czegoś z czymś jest od tego „czegoś” różne, a przynajmniej pierwotnie niepowiązane. Nic nie jest dane, nie będąc dane „jako takie”. Oznacza to, że coś przejawia się „jako coś”, a nie inaczej. Każdy sens „czegoś” rozpościera się jako

kontekst odniesień i każdorazowo jest sensem przez nie obciążonym. „Coś jako coś” nie oznacza, że „jest” ono „czymś”. Staje się „czymś”, gdy przyjmuje jakiś sens. Dopiero wówczas symbol staje się dla nas zrozumiały. Waldenfels podkreśla, że również nikt nie wdaje się w to „jako coś”, nie zachowując się zarazem „jako ktoś”.

Z powyższymi rozważaniami łączy się ściśle kolejne hermeneutyczne stanowisko wobec rozumienia, które mówi, że rozumienie posiada jednocześnie charakter dziejowy. Dziejowość, czy też czasowość rozumienia, polega na tym, że to, co jest rozumiane, jest każdorazowo właśnie rozumiane inaczej. I choć rozumienie może być również zamknięte w określonej czasoprzestrzeni, to jednak nigdy nie jest ono zamknięte ostatecznie. Bowiem rozumienie to ciągłe konstytuowanie i przewyżnianie sensów, wynikających z ich ruchu pomiędzy pytaniem i odpowiedzią, ustawicznie otwartym na własny dalszy ciąg.

### Konkluzja

Z perspektywy psychologii kultury, która dostrzega twórcze związki między psyche i kulturą, wyróżnia się dwa rodzaje języka, którymi człowiek posługuje się w swoim życiu i których rozumienie sam wypracowuje<sup>56</sup>. Jeden to język charakterystyczny dla myślenia obrazowo-symbolicznego, drugi – dla myślenia werbalno-pojęciowego. Czym charakteryzują się te dwa rodzaje myślenia? Myślenie obrazowo-symboliczne – w życiu osoby dorosłej – istnieje obok myślenia intelektualnego, choć współcześnie ten typ myślenia w swej „tradycyjnej” warstwie znaczeniowej nie jest ani powszechny, ani tym bardziej twórczo obecny w życiu jednostkowego

53 J. Tischner, *W kręgu myśli hermeneutycznej...*, s. 191.

54 B. Waldenfels B., *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 32-35.

55 P. Ricoeur, *Czas i opowieść. t. III. Czas opowiadany*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 223.

56 W.Z. Dudek, A. Pankalla, *Psychologia kultury...*, s. 245-252.

człowieka<sup>57</sup>. Opiera się na nielinearnym, polichronicznym i symbolicznym, bezpośrednim (intuicyjnym) odbiorze rzeczywistości – podobnie jak w myśleniu werbalno-pojęciowym: selekcji, transformacji, asymilacji i integracji napływających do człowieka informacji. Treści wyobrażone i odbierane subiektywnie są doświadczane jako realne, zaś sam język metaforyczno-symboliczny uaktywnia się przede wszystkim w kontakcie ze sztuką i religią, jak również w wyobraźni, w fantazjach i w marzeniach. Myślenie obrazowo-symboliczne odpowiada wrodzonej strukturze umysłu, którego – powołując się w tym miejscu na koncepcję Junga – jedną z podstawowych funkcji jest funkcja transpersonalna, zakorzeniona w nieświadomości subiektywnej i obiektywnej, możliwa przez „obróbkę” świadomości, lecz jednak u podstaw której leży zdolność i umiejętność myślenia symbolicznego. Whorf uważał, że zawsze myślimy w języku danej kultury, idąc tym tropem powiemy, że myśląc obrazowo-symbolicznie posługujemy się językiem, który przynależy do werbalnego wymiaru języka kultury<sup>58</sup>. Jest on językiem indywidualnym, wewnętrznym, transkulturowym. Opiera się na wieloznacznych symbolach wskazujących znaczenie archetypowe, transkulturowe, uniwersalne, a jego zna-

57 „Zjawiskiem towarzyszącym procesowi mitologizacji w nowoczesnej kulturze (np. Mit „złych kalorii”, „dobrych” witamin, naiwna wiara w ewolucję i geny, próby odkrycia „leków”, które zatrzymują proces starzenia itd., ale i wtórna mitologizacja nawet w tak zrjonalizowanym podsystemie kultury, jakim jest nauka – teorie naukowe jako wiedza mityczna ujęta w symboliczne schematy) jest nawrót do języka symboliczno-obrazowego, mimo intensywnego rozwoju literatury, komunikacji werbalnej i audiowizualnej, techniki i nauki. Przejawia się to np. w popularności form komunikacji typowej dla wieku dziecięcego – telewizji, filmu, wideo – jako niewerbalnych, obrazowych sposobów porozumiewania się. Eksplozja telefonii komórkowej odzwierciedla zapotrzebowanie na komunikację bezpośrednią, konkretno-zmysłową, jaka jest typowa dla okresu wczesnodziecięcego [...] spontaniczne procesy kulturotwórcze [...] zachodzą współcześnie w przestrzeni internetu”. Tamże, s. 249.

58 B.L. Whorf, *Język, myśl, rzeczywistość*, PIW, Warszawa 1982.

czeniu(e) wychodzą poza obręb jednej kultury. Jest alternatywą rozwoju ukierunkowanego na aspekt zewnętrzny i wyrażenie zbiorowych konwencji. W tym języku możliwe jest integralne ujmowanie różnych wymiarów życia, zarówno reprezentację ról i zachowań społecznych, postaw i typów zachowań, jak i symbolicznych stanów emocjonalnych i typowych doświadczeń (sytuacji) granicznych. Posługiwanie się językiem symbolicznym, z czym niewątpliwie łączy się przesunięcie aktywności mentalnej człowieka „w głąb siebie”, nie rezygnując jednocześnie z aktywności w stronę zewnętrznego życia, pozwala zrozumieć język symboli w kontekście własnego rozwoju tożsamości indywidualnej.

Komplementarnym do myślenia obrazowo-symbolicznego i jego języka jest myślenie werbalno-pojęciowe, będące podstawowym sposobem komunikacji społecznej i kulturowej, opartej na dominacji w świadomym myśleniu człowieka słów i pojęć. Myślenie to charakteryzuje się linearnością i monochromicznością, a jego język – język horyzontalny – jest językiem powierzchniowym i konwencjonalnym; by stać się „wyrafinowanym” i w społecznej konwencji „dojrzałym” wymaga coraz większego zasobu słów i pojęć abstrakcyjnych. W rozwoju człowieka jest to również język wtórny, ponieważ zostaje przejęty od otoczenia zewnętrznego. Ze względu na potrzebę ścisłości opiera się na znakach słownych i pozawerbalnych gestach, za pomocą których kształtują się i są odbierane zbiorowe formy komunikacji. Organizuje zatem podstawową przestrzeń wymiany społecznej, będąc zarazem warunkiem społecznej adaptacji. Jest także obecny w życiu rodzinnym, intymnym, a nawet w kontakcie ze sztuką czy religią. Przy

domenie wiedzy naukowej w kulturze zachodniej od czasów Oświecenia, język rozwinięty przez naukę i zdobycze techniczne cywilizacji wywarł ogromny wpływ na życie codzienne, które coraz częściej jest wyznaczone przez koncepcje, idee i teorie naukowe. Myślenie werbalno-pojęciowe i jego język tworzy zewnętrzną warstwę osobowości, ukierunkowując życie psychiczne w stronę społeczności, zbiorowości, akcentując konwencjonalne wartości zbiorowe, spychając, coraz częściej i skuteczniej, na plan dalszy głębsze wartości uniwersalne i kulturowe (kultura duchowa, sztuka, religia).

O stabilności i dojrzałości tak kultury, jak i tożsamości indywidualnej decyduje dialog między dwoma rodzajami myślenia<sup>59</sup>. Przyjmując założenie o komplementarności obu rodzajów myślenia i ich języków, ważne staje się zatem kształtowanie i rozwijanie zarówno werbalno-pojęciowego, jak i symbolicznego myślenia, które spotykają się w obszarze podejmowanej przez człowieka refleksji. ■

59 A. Motycka A., O roli intuicji w rozwoju nauk przyrodniczych [w:] ALBO albo. Problemy Psychologii i Kultury, 2000 nr 4; Taż, Rozum i intuicja w nauce. Zbiór rozpraw i szkiców filozoficznych, Wydawnictwo Psychologii i Kultury ENETEIA, Warszawa 2005.

## Anna Walczak

Lodz, Poland

annawalczak29@wp.pl

Keywords: culture, psyche, symbol, archetype, interpretation, thinking

### About a symbol and its meaning in the culture

#### Abstract

Being a symbolic creature, human retains and creates a world of culture, which differs from the world of nature. There is no human outside the culture and no culture without thinking man, feeling and experiencing in symbolic terms. Imagery-symbolic thinking of human coexists with verbal-conceptual thinking, but recently the former - in its „traditional” semantic layer - is neither universal, nor creatively present in the life of both individual human and community. Its appreciation and at the same time skillful „harmony” with verbal-conceptual thinking allows to constitute mature form of individual and cultural identity. A symbol, being not a simple indication, demands specificity of understanding which, in this paper, shall be showed in a hermeneutic perspective..

Anna Walczak, PhD, University of Lodz