

# Seweryniak, Henryk

---

## Koncepcja słowa w hermeneutycznym ujęciu Paula Ricoeura

---

Studia Płockie 9, 21-32

---

1981

Artykuł został zdigitalizowany i 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 oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych [mazowsze.hist.pl](http://mazowsze.hist.pl).

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Ks. Henryk Seweryniak*

## KONCEPCJA SŁOWA W HERMENEUTYCZNYM UJĘCIU PAULA RICOEURA

**Wstęp. I. Słowo jako zdarzenie. II. Dialektyka zdarzenia i sensu. III. Forma słowa. IV. Słowo — pismo. V. Ku rozumieniu siebie przez słowo. Zakończenie.**

### WSTĘP

Chrześcijaństwo jest religią słowa. Słowo to tworzy jeden wielki nurt: objawiania się Boga, świadectwa i kerygmy pierwotnej gminy jako miejsca, w którym zdarzenie Chrystusa uznano za słowo, wreszcie tradycji, czyli powtarzających się i udziejowionych interpretacji. Celem egzegezy i teologii jest czynić ten proces jednorodnym, włączyć słowo ucieleśnione w Chrystusie we współczesne przepowiadanie. Ostatecznie chodzi w tych zabiegach o ludzką przynależność do chrześcijańskiej tradycji, o przynależność do „Słowa, które stało się ciałem”<sup>1</sup>.

Myśli te składają się na filozoficzne i twórcze „credo” wybitnego współczesnego myśliciela francuskiego, profesora filozofii w Strasburgu, Paryżu, Chicago, Montrealu i Waszyngtonie, autora monumentalnych dzieł z zakresu filozofii woli, epistemologii symbolu oraz teorii hermeneutyki — Paula Ricoeura (ur. 1913 r.)<sup>2</sup>. Ten niezwykle dociekliwy myśliciel i filozof przeżywa głęboko zamieranie tradycji chrześcijańskiej, umieszczanie jej na poziomie ekspozatów muzealnych, redukowanie do folkloru.

Przyczyn tego stanu rzeczy Ricoeur dopatruje się m.in. w ogólnym stanie współczesnej kultury słowa, która utraciła zdolność interpretowania, rozumienia, doszukiwania się głębi sensu<sup>3</sup>. Powierzchnowość prasy i reklamy sprowadziła mowę takich symboli jak np. niebo, ogień, nieczystość do zwykłych nazw. Rozpowszechnione dzisiaj szeroko słowo techniczne stawia jako swój główny ideał, by nie było w nim nic więcej ponad to, co w nie wkłada się, ponad ustanowiony jego sens. Strukturalizm ograniczył obszar filozofii sło-

<sup>1</sup> P. Ricoeur, *Contribution d'une réflexion sur la language a une théologie de la parole*. W: *Exégèse et herméneutique*, Paris 1971, s. 301—319.

<sup>2</sup> Do najważniejszych dzieł P. Ricoeura zalicza się: *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Paris 1947; *Philosophie de la volonté I: La volontaire et involontaire*, Paris 1950; *Histoire et vérité*, Paris 1955; *Philosophie de la volonté II: 1. Finitude et culpabilité; 2. La symbolique du mal*, Paris 1960; *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1966; *Le conflit des interprétations*, Paris 1966; *La métaphore vive*, Paris 1975.

<sup>3</sup> Por. P. Ricoeur, *La philosophie et la spécificité de language religieux*, „Revue d'histoire et de philosophie religieuses” 55(1975) z. 1, s. 13—26.

wa, eliminując z pola swoich zainteresowań problematykę sensu, komunikacji międzyludzkiej czy rozumienia.

Ricoeur, pozostając na pozycjach filozoficznych, chce przyczynić się do przywrócenia właściwego znaczenia słowu tradycji chrześcijańskiej i teologii słowa. Dlatego w licznych swoich pracach buduje całościową i hermeneutyczną, a zatem uwzględniającą momenty: dziejowości, symboliki i rozumienia, koncepcję mowy. Tylko bowiem szerokie i możliwie najbardziej syntetyczne spojrzenie na słowo: jako podstawowy wyraz bytu osoby, źródło jego „rozjaśniania”, nośnik sensu, może być pomocne dla bibliisty i teologa.

## I. SŁOWO JAKO ZDARZENIE

Niejako materialną bazę słowa stanowi kod językowy. Jest on strukturą, na którą składają się: fonemy, wyrazy i reguły gramatyczne. Można je badać metodami nauk ścisłych i uczyniło to już z dużym powodzeniem językoznawstwo strukturalne. W ogniu dyskusji humanistów chrześcijańskich z kręgu „Esprit” ze strukturalistami francuskimi, zwłaszcza C. Lévi-Straussem, powstał artykuł P. Ricoeura „La structure, la mot, l'événement”, kluczowy dla jego teorii mowy. Autor docenia wartość metody strukturalnej w humanistyce, ale ostro przeciwstawia się tendencjom strukturalizmu do ogarnięcia całości problematyki filozoficznej języka przez redukcję kwestii podmiotu, historii i sensu. Dlatego badanie struktur nie wyczerpuje całości i głębi zjawisk językowych. Gdy mówimy — coś się dzieje, zdarza. Ten podstawowy fakt kierunku strukturalny językoznawstwa pomijał przez długi okres swojego istnienia, a i dziś pozostaje on dlań niestrawny<sup>4</sup>.

W celu uwypuklenia tego stanu rzeczy filozof francuski przedkłada syntetyczny wykład założeń językoznawstwa strukturalnego. Wywodzą się one od F. de Saussure'a, ale w sposób jednorodny ujął je dopiero L. Hjelmslev w „Prolegomena to a theory of Language” (1943 r.). Jako zasadę nadrzędną językoznawstwo strukturalne przyjmuje zasadę dychotomii języka i aktów słownych<sup>5</sup>. Słowo, czyli realizację języka wraz z cechującymi je indywidualnym stylem i swobodną kombinacją, bierze jednak w nawias. Przedmiot lingwistyki strukturalnej stanowi zatem język. Składają się nań konstytutywne elementy i prawidła kodu, a także konwencje przyjęte przez wspólnotę językową, spośród których dokonuje się wyboru w procesie mówienia.

Takie ograniczenie przedmiotu oznaczało zarazem przewrót w lingwistyce. Najpierw dlatego, że zyskała ona status nauki empirycznej. Po wtóre, genetyczne badania języka zostały zastąpione badaniami stanu języka<sup>6</sup>. Wreszcie samo rozróżnienie oraz decyzja epistemologiczna z nim związana stworzyły dostęp do dalszych reguł, w oparciu o które zbudowano metodę strukturalną:

1. Reguła dystynkcji między diachronią (zmiany w języku na osi następ-

<sup>4</sup> Tenże, *La structure, le mot, l'événement*. W: *Le conflit...*, s. 80—97.

<sup>5</sup> Opozycja ta utrzymuje się w lingwistyce do dzisiaj, chociaż przyjmuje się często inne kryteria odróżniające język i słowo. Jest ona obecna w rozróżnieniu między „competence” i „performance” gramatyki generatywnej, w glossemantyce Hjelmsleva (schemat—użycie), gramatyce G. Guillaume'a (język—słowo), ale w nieco innym znaczeniu, fonologii N. Trubeckiego (fonetyka—fonologia). Por. O. Ducrot, *Tz. Todorov, Dictionnaire encyclopedique des sciences du langage*, Paris 1972, s. 155—161. P. Ricoeur, *Les problèmes du langage*, „Cahiers de Philosophie” 2—3 (1966) s. 29—30.

<sup>6</sup> Por. *La structure...*, s. 82.

stwa czasowego) i synchronią (organizacja języka w jednoczesności, system relacji między znakami na osi współlistnienia). Z niej wyrasta rozróżnienie językoznawstwa diachronicznego (wiodące w XIX wieku językoznawstwo historyczne) i synchronicznego. Lingwistyka strukturalna jest lingwistyką drugiego typu: rozumiemy najpierw stan systemu, uporządkowanie elementów w całość, a zmiana jawi się na przejściu od jednego systemu do drugiego i jest raczej wprowadzeniem nieporządku w system, a nie czynnikiem, który pozwala go zrozumieć<sup>7</sup>.

2. Fundamentalną jednostką języka jest znak. Należy go definiować jako różnicę wewnętrzną między elementem znaczącym (signifiant) i znaczone (signifié)<sup>8</sup>. Definicja ta idzie po linii stoickiego ujęcia znaku słownego jako złożonego z elementu uchwytnego zmysłowo (perceptibile) i elementu pojmowanego rozumowo (intelligibile). W opozycji znajdują się natomiast wszystkie koncepcje realistyczne znaku, a zwłaszcza koncepcja św. Augustyna, który u podłoża zjawisk językowych umieścił relację „signum — res”<sup>9</sup>.

3. Tak rozumiany system znaków należy rozpatrywać jako zamknięty<sup>10</sup>. Językoznawca operuje na skończonej liczbie fonemów, wyrazów (leksyka danego języka, chociaż ogromna, jest jednak skończona) i prawideł gramatycznych (syntaktyka jest określonym zbiorem reguł i form gramatycznych). Na tym zamkniętym uniwersum należy poprzestać. W jego wnętrzu znaki odsyłają do znaków, a nie do znaczeń czy mówiącego podmiotu. System traktuje się jako pozbawiony zewnętrznej strony zespół wewnętrznych relacji. W tym sensie uprawniony jest opis języka jako struktury, autonomicznego bytu wzajemnych zależności. Jest on w ujęciu strukturalnym „taksonomią, korpusem ogłoszonych już tekstów, rejestrem znaków, wykazem jednostek i kombinatoryką elementów”<sup>11</sup>. Pracując na takim materiale i w oparciu o wymienione reguły, lingwistyka strukturalna osiąga swoją prawomocność.

Autor „Le conflit des interprétations” sądzi, że u podstaw przedłożonych zasad stoi decyzja epistemologiczna, która zapewnia językoznawstwu strukturalnemu tzw. charakter naukowy. Metody strukturalne są prawomocne na pewnym poziomie mowy, czyli tam, gdzie badany system, kod, struktury językowe. Jednakże nawias, który ta decyzja ustanawia, jest tylko częścią naszego doświadczenia językowego. Istotą mowy jest przecież funkcjonowanie tego systemu, wolny wybór i swobodna kombinacja elementów kodu, akty słowne, wyrażanie siebie, wysławianie stosunku do świata, komunikacja z innymi, tworzenie i utrwalenie kultury<sup>12</sup>.

Ricoeur wskazuje na antynomię między lingwistycznym sposobem widzenia rzeczywistości językowej a doświadczeniem słowa:

1) Struktura jako potencjalna jest pozaczasowa. Słowo nosi cechy aktualnego wykonania: jest tym oto powiedzeniem czegoś o czymś.

2) Znaki w systemie odsyłają wyłącznie do siebie. Słowo jest podmiotowe. Jest czymś powiedzeniem czegoś o czymś.

<sup>7</sup> Por. Tenże, *Structure et herméneutique*. W: *Le conflit...*, s. 35—36; tenże, *La question du sujet: le défi de la sémiologie*. W: *Le conflit...*, s. 246; *La structure...*, s. 82; *Contribution...*, s. 316.

<sup>8</sup> Por. *La structure...*, s. 83; *La question du sujet...*, s. 246.

<sup>9</sup> Tenże, *Language (Philosophie)*. W: *Encyclopaedia universalis*, IX, Paris 1971; s. 778.

<sup>10</sup> Por. *Structure et herm.*, s. 35; *La structure...*, s. 83; *Contribution...*, s. 316; *La question du sujet...*, s. 246.

<sup>11</sup> *La structure...*, s. 86.

<sup>12</sup> Tamże, s. 84—87.



3) Uniwersum lingwistyczne jest zamknięte. Słowo zaś jest ciągiem wyborów, nowych kombinacji, tworzeniem nieskończonej ilości zdań w zmiennej sytuacji. Jest tu i teraz powiedzeniem czegoś o czymś.

4) System nie odnosi się do innych. Jest co najwyżej warunkiem porozumienia. Słowo komunikuje: jest powiedzeniem czegoś o czymś do kogoś<sup>13</sup>.

W tym miejscu, może bardziej Ricoeur — historyk oraz znawca Biblii i teologii niż Ricoeur — filozof, proponuje przerzucenie mostu między językoznawstwem strukturalnym a doświadczeniem i refleksją filozoficzną nad słowem w postaci pojęcia „zdarzenie słowa”. Pojęcie to nie jest obce bibliście. Rozpracowane tam szczegółowo hebrajskie „dabar” nie przeciwstawia się działaniu, nie jest niemożnością, ale zawiera w sobie elementy zdarzenia i czynu. Spotykamy je również w całym nurcie hermeneutyki post-bultmannowskiej, w tzw. niemieckiej teologii słowa. Termin „zdarzenie słowa” występuje u takich autorów jak G. Ebeling czy E. Fuchs w rozmaitych postaciach, np. Wortereignis, Sprachereignis, Wortgeschehen, Sprachgeschehen, Sprachbewegung. Ich pole znaczeniowe trudno jest często nawet ustalić. Najogólniej w tym nurcie przez zdarzenie słowa rozumie się proces poświadczania Słowa Bożego przez słowo wiary dopełniające słowo egzystencji ludzkiej i nadające jej sens<sup>14</sup>.

Dopiero jednak za przyczyną Ricoeura dokonano się przeniesienia pojęcia „słowo — zdarzenie” w obręb nauki o języku i stworzeniu zeń ważnego elementu wyjściowego koncepcji słowa. Słowo jest zdarzeniem w strukturze językowej: dynamicznym procesem wolnego wyboru i kombinacji. Na ten charakter zdarzeniowy składają się cechy: czasowości, podmiotowości, zewnętrzności i komunikacyjności słowa. Ricoeur stwierdza: „Wszystkie te znaczenia razem wzięte tworzą zdarzenia językowe. Jest charakterystyczne, że ujawniają się one tylko przez urzeczywistnienie się języka w mowie, aktualizację naszej „compétence” lingwistycznej w „performance”<sup>15</sup>.

Tak określone „zdarzenie słowa” jest w pismach francuskiego filozofa zabiegiem metodologicznym, który pozwala na przejście w tworzeniu hermeneutycznej teorii słowa od „materialnych składników języka” do jego funkcjonowania. Wprowadzenie obcego wczesnym kierunkom strukturalnym pojęcia uzasadnia Ricoeur przypomnieniem wysiłków współczesnego językoznawstwa generatywnego i semantyki lingwistycznej do ujęcia przy pomocy zasad strukturalnych procesu funkcjonowania mowy<sup>16</sup>. Osiągnięta zostaje w ten sposób możliwość wyjścia z wąskiego pola strukturalnego ku innym, rozleglejszym terenom ludzkiej mowy, gdzie słowo ma cechę mediacyjności bytowej.

<sup>13</sup> Tamże, s. 87—89.

<sup>14</sup> Tenże, *L'événement de la parole chez Ebeling*, „Les cahiers du Centre Protestant de l'Ouest” 9 (1968) s. 23—31; por. R. Marlé, *Le problème théologique de l'herméneutique*, Paris 1968.

<sup>15</sup> P. Ricoeur, *La fonction herméneutique de la distancion*. W: *Exegesis*, Nau-châtel—Paris 1975, s. 204.

<sup>16</sup> Tenże, *Le problème du double-sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique*. W: *Le conflit...*, s. 69—79; por. *La structure...* s. 92—95; O. Ducrot, Tz. Todorov, dz. cyt., s. 158—159.

## II. DIALEKTYKA ZDARZENIA I SENSU

Refleksja nad funkcjonowaniem języka domaga się przeniesienia na wyższy jego poziom, który stanowi: zdanie, wypowiedź, tekst. Trzeba także odwołać się do innych narzędzi badawczych i takich terminów, jak: sens, znaczenie, odniesienie, intencja. Już to zestawienie wskazuje, iż wkraczamy tym samym na obszar fenomenologii, która zastąpiła odwieczne pytanie filozofii o byt — pytaniem o jego sens. Ricoeur, uchodzący zresztą za jednego z czołowych fenomenologów francuskich, właśnie w kategoriach fenomenologicznych podejmuje zagadnienie języka w jego funkcjonowaniu.

Autor „De l'interprétation” stawia tezę: „Jeżeli mowa dokonuje się jako zdarzenie, to jest rozumiana jako znaczenie”<sup>17</sup>. A zatem tak jak język spełnia się w mowie, czyli przekracza siebie jako system i realizuje się jako zdarzenie, tak mowa przekracza siebie jako zdarzenie w znaczeniu. Ricoeur dostrzega w słowie element, przekraczający ulotność cech zdarzeniowych. Jest nim owo powtarzające się w naszym wykazie cech zdarzenia „powiedzenie czegoś o czymś”.

Zdarzenie słowa, czyli wypowiedź, zdanie posiada intencję idealną („powiedzenie czegoś”) i intencję realną („o czymś”). Intencja idealna jest konstrukcją znaczeniową ujmowanego fragmentu rzeczywistości, a realna — odniesieniem do tej rzeczywistości. Podział Ricoeura na „sens — référence” jest analogiczny do: „Sinn — Bedeutung” G. Frege, „Bedeutung — Erfüllung” E. Husserla, „sense — référence” P. Gacha i H. Blacka<sup>18</sup>. Filozof francuski, charakteryzując składniki podziału, pisze: „Sens wyrażenia jest zamierzonym przedmiotem idealnym; zawarty jest on integralnie w mowie”. A dalej: „Odniesienie odsyła na teren pozalingwistyczny i ustanawia wartość prawdziwościową zdania, to znaczy, jego pretensję do chwywania rzeczywistości: w systemie leksykalnym wyraz odsyła tylko do innego wyrazu według relacji różnicujących i opozycyjnych. Tylko wypowiedź odnosi się do rzeczy, zwraca do rzeczywistości i wyraża świat”<sup>19</sup>.

Sens jest ujmowany w procesie rozumienia. Słowo realizuje się jako zdarzenie, ale jest rozumiane jako sens, bo zwykle nie samo zdarzenie nas interesuje. Wykonanie, sytuacja, w jakiej ono się dokonuje, są tylko otoczką mowy. Fakt przekraczania zdarzenia słowa w sensie uwidacznia się przede wszystkim w piśmie, szczególnie takim, które przybrało formę księgi, dokumentu, kodeksu, słowem — dzieła. To wszystko, co składało się na zdarzeniowy charakter słowa, pozostaje w dziele na uboczu, zostaje zniesione.

## III. FORMA SŁOWA

Hermeneutyka jako swoje zasadnicze zadanie stawia przywrócenie wielkim tekstom ludzkiej myśli ich sensu i aktualności dla współczesnych. Tymi tekstami są najczęściej teksty pisane, zwłaszcza księgi religijne, dzieła filozofów, kodeksy prawne czy wreszcie poezja. Dlatego problem pisma i formy jest jednym z naczelných, również w hermeneutycznej koncepcji słowa.

Ricoeur daje oryginalną definicję formy: „...formy mowy są matrycami,

<sup>17</sup> La fonction..., s. 204.

<sup>18</sup> La structure..., s. 87.

<sup>19</sup> La philosophie et la spécificité..., s. 20.

za pośrednictwem których mowa jest układana w dzieło"<sup>20</sup>. Przez nadanie formy słowo uzyskuje określoną konfigurację stylistyczną i staje się „dziełem”, czyli eksterioryzuje się. Dzieło charakteryzuje kompozycja, przynależność do jakiegoś rodzaju i indywidualny styl. Kompozycja pewnej materii literackiej, podporządkowanie jej jakiemuś rodzajowi, wyciśnięcie na niej osobistego piętna pozwalają rozpatrywać słowo jako materiał „o-pracowany” i „u-formowany”. Słowo jest przedmiotem jakiejś „techné” czy „praxis”. Dzieło natomiast wynikiem pracy organizującej język.

Co jednak można powiedzieć o paraleli „zdarzenie — sens” w dziele literackim? Otóż, zdaniem francuskiego filozofa, pojęcie dzieła stanowi pośredniczenie między irracjonalnością zdarzenia i racjonalnością sensu. Nadanie formy, kompozycja dokonuje się na łonie doświadczenia już ujętego w struktury, ale równocześnie otwartego i niezdeterminowanego: „ująć dzieło jako zdarzenie to ująć stosunek między sytuacją a projektem w procesie restrukturyzacji. Fakt nadania stylu jest formą postępowania między sytuacją wcześniejszą, która wydaje się nagle chybioną, nie rozwiązana, otwartą, a procesem lub strategią, która reorganizuje szczątki pozostawione przez wcześniejsze ujęcie struktury”<sup>21</sup>.

Styl, kompozycja dzieła są zatem zdarzeniowe w stosunku do jego sensu. Stanowią jednak istotny etap na drodze do odczytania podmiotu dzieła i jego interpretacji. Najpierw pojęcie podmiotu dzieła otrzymuje inny wymiar, gdy słowo eksterioryzuje się przyjmując formę dzieła. Podmiot zwie się tu autorem. Autor mówi więcej niż rozmówca czy mówiący: jest on rzemieślnikiem, artystą słowa. Ponieważ styl jest rodzajem aktywności, która wyciska piętno twórcy, oznacza on też samego autora. W ten sposób pojęcie autora staje się kategorią interpretacji.

Po wtóre, dzięki nadaniu formy i kompozycji dzieło słowne przedstawia cechy organizacji i struktury, które pozwalają rozciągnąć na interpretację słowa metody strukturalne i formalne. W ten sposób wyjaśnienie staje się koniecznym etapem rozumienia.<sup>22</sup>

Wreszcie akcentując rolę formy i metod strukturalnych w procesie interpretacji słowa filozof francuski wskazuje, że jego model hermeneutyki nie jest tylko sztuką rozumienia i stoi w częściowej opozycji do hermeneutyki M. Heideggera. Ricoeur przyznaje, że droga autora „Sein und Zeit” jest porównywalną odmiennością spojrzenia filozoficznego i przeniesieniem analizy rozumienia na płaszczyznę ontologii. Definiuje ją jednak jako „drogę krótką”, bowiem Heidegger nie kroczy od elementów do struktur, od struktur do procesów, ale wychodzi od bytu „wysławianego” w mowie, i to w mowie najbardziej brzemiennej ontologicznie, mowie „spełnionej” poety, mędrca, proroka. Projekt filozofa ze Schwarzwaldu ma istotne znaczenie jako prorocka odpowiedź na troskę istnienia. Heidegger nie jest jednak zainteresowany metodologicznymi zastosowaniami własnej hermeneutyki. Nie odpowiada na żadne z istotnych pytań tradycji hermeneutycznej, dotyczących: rozwiązania konfliktu różnych interpretacji bytu ludzkiego, ukonstytuowania nauk humanistycznych w obliczu nauk przyrodniczych, wyposażenia hermeneuty, pracującego na tekście, w obiektywne narzędzia<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Tamże, s. 16.

<sup>21</sup> La fonction..., s. 208.

<sup>22</sup> Tamże, s. 206—209.

<sup>23</sup> Por. P. Ricoeur, *Existence et herméneutique*. W: *Le conflit...*, s. 10—15;



Tak sformułowane zarzuty są jednocześnie kierunkowskazami dla wytyczenia nowego sposobu uprawiania filozofii hermeneutycznej, którą Ricoeur określa mianem „drogi długiej”. Autor „De l'interprétation” proponuje zdążać do poznania źródeł istnienia, źródeł wartości, podstaw bytu poprzez formy, w których człowiek wyraża siebie. Człowiek egzystuje jako byt wyrażający w słowie siebie i swoje związki ze światem. Należy zatem badać utrwalone ekspresje mowy. Zastąpienie „krótkiej drogi” analityki Dasein „drogą długą”, dokonującą się przez analizy semiologiczno-językowe i formalne, pozwala na zrealizowanie tego podstawowego celu oraz dokonanie interpretacji w sposób możliwie obiektywny<sup>24</sup>.

#### IV. SŁOWO — PISMO

Ricoeur określa słowo pisane jako „ekspresję życia, utrwaloną na piśmie” i wiąże je, podobnie jak niemiecki hermeneutyk i kontynuator idei M. Heideggera — H.-G. Gadamer, z zagadnieniem tradycji oraz hermeneutyki tekstu. Ponieważ filozof francuski czyni w swoich pracach liczne i pełne uznania aluzje do głównego dzieła Gadamera „Wahrheit und Methode”, dokonana zostanie w tym miejscu synteza obydwu jednorodnych podejść<sup>25</sup>.

Gadamer uważa, że u podstaw tradycji leży element językowy. Tradycja jawi się dlań jako seria znaczących powtórzeń. Jest zatem podjęciem na nowo w każdej epoce sensu istotnego dla danej grupy czy społeczności. Nie jest ona wprawdzie bezpośrednio konkretną, jaką niosą ze sobą np. odkrycia archeologiczne rzeczy, dzieł sztuki, bądź całych kompleksów życia gospodarczego czy społecznego. Jednakże jest autentycznym przekazem, bowiem daje nam nie pozostałości, relikwie, ale „rzecz”: to, co jest mówione. Ten przekaz dokonuje się bądź w formie słowa wygłaszanego (mit, saga, kerygma), bądź słowa pisanego. Obaj autorzy zgadzają się, że tradycja pisana objawia problem hermeneutyczny: trwałości sensu, mimo zanikania słów i przemijania kultur wraz z ich przekazicielami. W związku z tym jawią się pytania: Czy zapis ma tylko chronić słowo przed rozpadem? Czy prawdziwa jest teza XIX-wiecznej hermeneutyki romantycznej, iż słowo pisane jest jedynie szczególnym przypadkiem słowa mówionego? Czy zrozumieć tekst znaczy — żeby powtórzyć jeszcze jedną z tez romantyzmu — znaleźć się w sytuacji dialogu, czyli w sytuacji pierwotnego adresata np. listów Pawłowych?<sup>26</sup>

Ricoeur pod kątem odpowiedzi na te pytania proponuje jeszcze raz przeanalizować cechy charakterystyczne zdarzenia słowa przez porównanie go ze słowem pisany:

1. Aktualne wykonanie i czasowość słowa. Pismo nie jest dane tylko po to, żeby utrwalić zdarzenie słowa. Wszak elementy zdarzeniowe w tekście,

K. Sipowicz, Neoplatonizm w hermeneutyce Paula Ricoeura i Martina Heideggera, „Studia Philosophiae Christianae” 14(1978) s. 175—182.

<sup>24</sup> Por. P. Ricoeur, Herméneutique de l'idée de Révélation. W: La Révélation, Bruxelles 1977, s. 43—44; P. Trotignon, Les philosophes français d'aujourd'hui, Paris 1967, s. 81—88; E. Bienkowska, Paweł Ricoeur: filozof, język, odpowiedzialność, „Znak” 25(1973) s. 262.

<sup>25</sup> H.-G. Gadamer, Vérité et méthode, Paris 1976, s. 236—243. Jest przekład francuski (którego współtwórcą jest P. Ricoeur) obszernych fragmentów głównego dzieła H.-G. Gadamera: Wahrheit und Methode, Tübingen 1960. Tłumaczenie to zostanie wykorzystane przy prezentacji poglądów hermeneuty niemieckiego.

<sup>26</sup> Tamże, s. 236.



takie jak: język, użyte wyrazy, sposób ich akcentowania są drugorzędne w zapisie, a utrwała się to, co ma być powiedziane — sens. Gadamer powie, że pismo jest idealnością abstrakcyjną języka, dzięki której następuje oderwanie od wykonania (Vollzug). Tekst nie chce być rozumiany jako ekspresja życia, ale w tym, co mówi. Pochłonięcie zdarzenia przez sens Gadamer określa jako auto-alienację tekstu (Selbstemfremdung). „Pismo jest rodzajem mowy wyalienowanej, konieczności przejścia znaków w mowę i sens”<sup>27</sup>.

2. Podmiotowość. W słowie wypowiedzanym nadawca jest wyraźnie określony, a sens tego, co mówi, pokrywa się zasadniczo z intencją powiedzenia tego właśnie. Cieleśna obecność mówiącego (intonacja, wymowa, mimika, gesty) wspomaga to pokrycie się sensu i intencji. Natomiast pismo jest rozdzieleniem tych dwu rzeczy. Bardzo często autor danego tekstu jest nam obcy, a jeżeli jest znany, to rzadko istnieje dostęp do jego prawdziwych zamierzeń i intencji. O ile nawet je wyrazi, to nie zawsze sens napisanego pokrywa się z intencją<sup>28</sup>. Gadamer powie, że tak się dzieje nieraz w słowie mówionym. Gdy np. poeta recytuje wiersz, a myśl słuchaczy idzie w kierunku innych znaczeń, niż te, które on zamierzył. W piśmie oddzielenie od czynników emocjonalnych wyrażania jest niemal całkowite — za jego pośrednictwem realizuje się sens i uwolnienie od zamiarów autora. Jest to jednocześnie słabość pisma. Już Platon fakt ten odczuwał na tle losów własnych dzieł. Dzieła te uzewnętrzniwszy się, stawały się nieraz łupem niemożliwości zrozumienia lub złego pojmowania, a nie mogły już znikąd „oczekiwać pomocy”<sup>29</sup>.

3. Zewnętrzność. Zdarzenie słowa dokonuje się w jakimś świecie, który stanowi wspólna sytuacja czasowa i przestrzenna rozmówców. Można określić przedmiot, pokazać go przez całą sieć odniesień ostensywnych i gramatycznych. W piśmie natomiast objawia się nie fenomen izolowany, sytuacja, ale poprzez oderwanie od autora, wymieszanie przeszłości i teraźniejszości, wyswobodzenie z ograniczeń odniesienia ostensywnego, przychodzi do nas „świat tekstu”<sup>30</sup>.

4. Komunikacyjność. W dialogu adresuje się słowo do określonej osoby lub grona osób. Pismo jest skierowane do każdego, kto potrafi i może czytać. Dialog, obecność osób rozmawiających nie jest wzorem dla słowa pisanego, które stwarza sobie własny świat odbiorców. Pojęcie pierwotnego adresata ma bardzo wąską wartość krytyczną. Kim jest w wypadku pisma ten współczesny adresat? — zapyta Gadamer. Odbiorcy wczorajsi i jutrzejsi stanowią również współczesnych. W ten sposób odniesienie do sensu zamierzonego przez autora oraz odniesienie do pierwotnego czytelnika wydaje się reprezentować prymitywne reguły hermeneutyczne. Sens utrwalony przez pismo oddziela się od swego źródła, warunków powstania i jest gotowy do użycia w nowych relacjach<sup>31</sup>.

A zatem dzieło językowe staje się niezależnym i indywidualnym przedmiotem przez: utwalenie w formie i na piśmie (chroni przed przemijalnością zdarzenia słowa) rozszczepienie (odłącza od intencji autora), uniwersalność (stwarza sobie nieograniczone audytorium), otwarcie na świat (odrywa się od

<sup>27</sup> Tamże, s. 236—237.

<sup>28</sup> Por. P. Ricoeur, *Événement et sens dans le discours*. W: M. Philibert, *Ricoeur ou la liberté selon l'espérance*, Paris 1971, s. 178.

<sup>29</sup> H.-G. Gadamer, dz. cyt., s. 240—241.

<sup>30</sup> Por. P. Ricoeur, *iw.*, s. 181—182.

<sup>31</sup> Tamże, s. 182—183.

ograniczonosci sytuacji dialogowej)<sup>32</sup>. To zobiiektywizowane dzieło, oddalone od autora i jego intencji, zawiera pewien sens i odniesienie ku jakiemuś światu, który przez rozumienie może stać się moim. Zwłaszcza jeśli jest to wielki tekst tradycji religijnej, filozoficznej czy literackiej. Idealność pisma sprawia, że dzieło utrwalone przez nie jest tylko częścią minionego świata: tradycja przychodząca do nas objawia nie izolowane zjawisko czy efemeryczne zdarzenie, ale pewien projekt rozumienia świata przez pokolenia, które odeszły.

## V. KU ROZUMIENIU SIEBIE PRZEZ SŁOWO

Ostatnim wymiarem słowa jest jego wejście w świat odbiorcy, pośrednictwo w rozumieniu siebie. W punkcie wyjścia własnej teorii rozumienia tekstu — Ricoeur, podobnie jak jego prekursorzy na tej drodze: M. Heidegger i H.-G. Gadamer, poddaje krytyce XIX-wieczne zasady hermeneutyczne oraz ich wpływ na uformowanie określonego typu nauk humanistycznych (F. Schleiermacher, A. Boeckh, J. G. Dreusen, W. Dilthey).

Według Schleiermachera proces rozumienia to proces rekonstrukcji myśli autora (ideał kongenialności). Aby więc rozumieć pewien tekst, należy rozpatrywać go w całości życia twórcy. Elementem paralelnym jest w tym procesie pierwotny adresat tekstu. Dzieli nas od niego przestrzeń, którą określiliśmy wcześniej mianem „dystansu”. Ten przedział należy przewyciężyć, a to znaczy: zrównać się z pierwotnym czytelnikiem.

Późniejsi badacze zjawiska rozumienia będą nawiązywali do innego przedstawiciela tego nurtu — W. Diltheya, który w dyskusjach nad metodą nauk humanistycznych postawił rozumienie w opozycji do wyjaśniania. Wyjaśnianie potraktował jako procedurę badawczą polegającą na ujęciu związków przyczynowych, ustaleniu ogólnych prawidłowości. Jest ono metodą nauk przyrodniczych. Natomiast rozumienie chwyta to, co indywidualne, ponieważ indywidualność jest cechą przedmiotu nauk humanistycznych. Jest operacją, w której „rozum chwyta rozum”<sup>33</sup>.

To psychologizujące i nie doceniające roli pośredniczenia oraz dystansu dziejowego (Geschichtlichkeit) ujęcie jest obce francuskiemu filozofowi. Nowe odczytanie tekstu i nowy czytelnik jest możliwy, jak to zostało już wykazane przy omawianiu relacji „słowo — pismo”, dzięki wydostaniu się słowa poza skończony i niepowtarzalny układ: ja — ty, mówca — audytorium i wejście słowa w powszechność sensu. Co jednak pozostaje do zrozumienia w tekście, gdy odrzuca się możliwość uchwycenia duszy autora, a nie chcemy ograniczyć się do zrekonstruowania struktury dzieła? Gdy autor nie może, nie chce, a czasem nie potrafi powiedzieć: „chodziło mi właśnie o to”? Co znaczy np. podczas lektury konkretnej księgi Biblii, że słowo realizuje się jako zdarzenie, a jest rozumiane jako sens?

Zdaniem Ricoeura, brak bądź rozproszenie się odniesienia do określonej rzeczywistości czyni możliwym zjawisko „literatury”. Fakt ten jest szczególnie uderzający w literaturze fikcji: baśni, micie, powieści Gombrowicza, teatrze absurdu, a także w wielu tekstach filozoficznych, w poezji, biblijnych psalmach czy apokaliptyce. Charakterystyczną cechą tych gatunków literackich

<sup>32</sup> Tamże, s. 183.

<sup>33</sup> Por. P. Ricoeur, *La tache de l'herméneutique*. W: *Exegesis*, 181—190; F. Musnier, *Histoire de l'herméneutique*, Paris 1972, s. 21—30.

jest rozbudowana funkcja poetycka. Można ją zdefiniować jako funkcję referencyjną II stopnia, w odróżnieniu od funkcji referencyjnej mowy codziennej, potocznej czy naukowej. Nie dokonuje się za jej pośrednictwem wzrost poznania rzeczy i ich właściwości, bowiem funkcja I stopnia, kierująca ku rzeczym i sprawom „codziennej rzeczywistości”, jest w „mowie świętującej” zawieszona.

A jednak trudno powiedzieć, że słowa psalmów czy apokalipsy nie dotykają jakiegś rzeczywistości i to rzeczywistości głębszej niż ta, jaką chwyta język potoczny. Właśnie owo „zniesienie referencji pierwszego stopnia, zniesienie dokonywane przez fikcję i przez poezję, stwarza możliwość uwolnienia odniesienia drugiego stopnia, które chwyta już nie tylko świat na poziomie przedmiotów dotykalnych, ale na poziomie, który Husserl określił wyrażeniem „Lebenswelt”, a Heidegger „byciem-w-świecie”<sup>84</sup>. Interpretacja nie jest w tej sytuacji poszukiwaniem intencji autora czy badaniem struktur, ale wyjaśnianiem rodzaju „bycia-w-świecie”, wskazywanego przez tekst.

W tym miejscu Ricoeur podkreśla zależność własnej hermeneutyki słowa od Heideggerowej koncepcji „Verstehen”. Charakterystyczną cechą tej koncepcji jest związanie rozumienia nie z rozumieniem drugiego, ale właśnie z owym usytuowaniem w świecie (Befindlichkeit). Rozumienie u Heideggera nie jest też równoznaczne z „pojmwować” jako pojęciową wiedzą o czymś, ale raczej ze: „znać sens”, „wiedzieć, jak”, „sprościć czemuś”. Dokonuje się ono w trakcie projektowania możliwości bycia przedmiotu, szukania sensu przedmiotowego danej rzeczy, np. ołówka jako piszącego, siekiery jako rąbiącej drwa. Rozumienie sensu rzeczy jest nieustannie związane z rozumieniem siebie: projektując daną rzecz, projektuję własne możliwości bycia, np. jako piszącego, rąbiącego drwa. Jest to zarazem szukanie własnego sensu, tego swoistego tworu, ustanowionego przez doświadczenie i świadomość, sprawiającego, że żyjąc w jego wnętrzu, czuję się „u siebie”. Sensy przedmiotowe składają się na sens świata otaczającego (Umwelt). Rozumienie jest więc jedną z relacji człowieka ze światem, jednym ze sposobów istnienia człowieka. Jest ciągłym projektowaniem nowych sensów, a jednocześnie „projektowaniem możliwości najbardziej własnych” bycia w świecie<sup>85</sup>.

Przenosząc tę teorię na teren słowa, Ricoeur twierdzi, iż tym, co jest do zrozumienia w tekście, jest pewna propozycja świata. Świata, w którym mógłbym zamieszkać, by tam realizować swoje możliwości. Określa go mianem „świata tekstu”: „przez świat tekstu rozumiem, że tym, co jest ostatecznie do zrozumienia w tekście, nie jest ani autor i jego intencja, ani też struktura czy struktury tkwiące w tekście, ale rodzaj świata wyzieraający poza tekst jako jego odniesienie. Z tego względu rozważanie alternatywy między strukturą a intencją jest próżne. Bowiem »odniesienie« tekstu — to, co nazywam »rzcza« tekstu lub »światem« tekstu — nie jest ani jednym, ani drugim. Intencja czy struktura wyznaczają sens, świat tekstu wyznacza odniesienie mowy, nie »to, co« jest mówione, ale to, »o czym« jest mówione. Rzecz tekstu, oto przedmiot hermeneutyki”<sup>86</sup>.

Rozszerzmy jeszcze tę definicję: „Świat to dla nas zespół odniesień otwartych przez teksty; w ten sposób mówimy o świecie greckim, już nie dla ozna-

<sup>84</sup> La fonction..., s. 212.

<sup>85</sup> Tenże, La tache de l'herméneutique, s. 190—196. Por. K. Michalski, Heidegger i filozofia współczesna, Warszawa 1978, s. 77—103.

<sup>86</sup> Herméneutique de l'idée..., s. 38.



czenia, czym były sytuacje dla tych, którzy je przeżywali, lecz dla oznaczenia odniesień niesytuacyjnych, które przetrwały przemijanie pierwszych i które odtąd ofiarują się jako możliwe sposoby istnienia, wymiary symboliczne naszego bycia-w-świecie. Jest to dla mnie biegun odniesienia całej literatury, już nie »Umwelt« ostensywnych odniesień dialogu, lecz »Welt« projektowany przez odniesienia nie-ostensywne wszystkich tekstów, które czytaliśmy, zrozumieliśmy, ukochaliśmy»<sup>37</sup>.

Rozumienie jest zatem nieustanną kontestacją „usytuowania w świecie”. Ricoeur powie, że zrozumienie tekstu jest równocześnie „rozsadzaniem” własnej sytuacji, jest wezwaniem do bycia coraz bardziej świadomego. Dzięki utrwaleniu przez pismo i uwolnieniu się dzieła od zamknięcia świata autora, czyli za pośrednictwem funkcji poetyckiej, świat tekstu staje się wezwaniem, wstrząsem bądź rozszerzeniem horyzontów własnego świata sensu. Przybiera on często postać „świata znanego”; np. biblijną opowieść o Hiobie, „Obcego” Camusa i „Bez znieczulenia” Wajdy można odnieść do tego samego „świata”, jednakże jego konkretne wcielenie retoryczne jest tak wstrząsające, nieoczekiwane, że uruchamia zupełnie nowe pokłady pojmowania świata przez czytelnika. Czasem zaś „świat tekstu” jest światem diametralnie różnym, rzucającym wyzwanie dla całego bytu odbiorcy, odnoszącym się do najbardziej podstawowych zakorzenień egzystencji. Np. opowiadanie biblijne o wywołaniu z Egiptu, zmartwychwstanie Chrystusa niosą „świat tekstu” w postaci wydarzeń najbardziej egzystencjalnych i ontologicznych. Manifestuje się tu namacalnie łączność słowa i rzeczywistości poprzez sens, którego podjęcie jest głównym źródłem nowych interpretacji i zdarzeń słowa. Jest to najgłębszy wymiar słowa: zmienia nas ono nie przez narzucanie cudzej intencji czy woli, ale z tej przyczyny, że rozumienie, wsłuchiwanie się wprowadza „nowe” słowo, dosięga nas na poziomie podstawowych struktur egzystencji, gdzie wyraża się pojmowanie sytuacji, jak i rozumienie bycia<sup>38</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Próba zarysu koncepcji słowa w ujęciu Paula Ricoeura prowadzi do kilku wniosków natury ogólniejszej — filozoficznej bądź teologicznej. Wnioski te zbierzemy w trzy grupy tematyczne:

1) Zagadnienie prawdy w tak rozumianej koncepcji słowa. Klasyczna definicja prawdy jako zgodności myśli z rzeczywistością, adekwatności słowa i faktu, „prawdy — odpowiedniości” ustępuje wobec modelu „prawdy — odsłonięcia”. Wraz z wprowadzeniem pojęcia fikcji poetyckiej stajemy przed paradoksem: im bardziej fikcyjny jest tekst, tym więcej odsłania prawdy, mówi najprawdziwsze rzeczy. Językiem doskonałym nie jest więc skonstruowany przez logików język adekwatny, język weryfikacyjny, ale ten, który odsłania, pokazuje byt — mowa świadków języka, który Heidegger nazwał „Sagen”: mowa presokratyków, poety, proroka<sup>39</sup>.

2) Stosunek pojęć: rozumienie — wyjaśnianie — interpretacja. Ricoeur stosuje szerokie pojęcie interpretacji, wobec którego rozróżnienie W. Diltheya

<sup>37</sup> Tenże, *Événement et sens dans le discours*, s. 182.

<sup>38</sup> Por. P. Ricoeur, *Religion, athéisme, foi*. W: *Le conflit...*, s. 431—457.

<sup>39</sup> Por. *La philosophie et la spécificité...*, s. 13—17; *Herméneutique de l'idée...*, s. 39—41.



traci na znaczeniu. Nasz autor nazywa bowiem interpretacjami rzeczywistości ludzkiej filozofie: Marksa, Nietzschego, Freuda. Tym mianem określa również własną drogę hermeneutyczną. Analiza procesu słowa oraz dialektyki zdarzenia i sensu posłużyła naszemu myślicielowi do zakreslenia pryncypiów metodologicznych owej drogi — własnej i oryginalnej metody hermeneutycznej. Ricoeur przyznaje, że przedmiotem tej hermeneutyki jest „świat tekstu”, zaś ostatecznym celem „rozumienie siebie”. Zerwanie z intencją autora jako odkrywana i badana może wieść jednak do dowolności interpretacyjnej. Dlatego autor „Le conflit des interprétations” przywiązuje taką wagę do obydwu faz swojej hermeneutyki, z których późniejsza — przywłaszczenie sensu przez przedmiot, czyli rozumienie siebie, jest zapośredniczona przez analizę strukturalną i semiologiczną oraz rozjaśnianie pojęć. Są to procedury obiektywne, które należą do wyjaśniania, i w ten sposób przygotowują przyswojenie sensu. Nie dokonuje się ono bowiem bez minimalnego rozeznania struktur, w które wpisana jest funkcja referencyjna i które jako formy dzieła „przesiewają” określoną treść. Stworzona przez Diltheya opozycja wydaje się bezzasadna: wyjaśnianie i rozumienie stanowią dwa etapy tego samego procesu interpretacji<sup>40</sup>.

3) Zakwestionowanie, również na tym terenie, pretensji podmiotu do stanowienia źródła sensu. „Rozumieć siebie wobec tekstu” nie oznacza według Ricoeura narzucenia mu całej, ograniczonej zdolności rozumienia, ale „wystawianie się na słowo”, otrzymanie odeń „ja” bardziej rozległego, które byłoby propozycją egzystencji, koherentną z propozycją „świata tekstu”. Rozumienie nie jest więc procesem, do którego podmiot posiada klucz, ale raczej „ja” jest ustanawiane przez „rzecz tekstu”. To nie podmiot już ukonstytuowany rzuca w tekst aprioryczne zasady samorozumienia, ale interpretacja daje podmiotowi nową zdolność rozumienia siebie, ofiarowując nowe, wzbogacające „bycie-w-świecie”. Można więc powiedzieć więcej: nie ma bezpośredniej refleksji siebie — dopiero w znakach i czynnościach, dziełach, instytucjach „ja” zatracą się i odnajdują. Podmiot nie wyprzedza więc rozumienia, ale z niego wyrasta<sup>41</sup>. Stąd ogromna rola słowa, które podejmuje sens dla następnych pokoleń, przekazując go dalej ubogaconym o terażniejszość. Stąd też wiara P. Ricoeura w kulturę i tradycję, tworzone przez słowo.

Kończąc, należy podkreślić, że hermeneutyczne ujęcie rzeczywistości słowa kwestionuje te nurty biblistyki, które ograniczają swoje badania do określenia środowiska, rodzajów literackich czy odkrywania intencji autora biblijnego. Postuluje odpowiedzialną teologię biblijną, będącą zakresleniem świata sensu dla autentycznej troski człowieka. Jest oczywiste, że stawia również znak zapytania nad tzw. dialogiczną teologią słowa. Koncepcja filozofa francuskiego przynosi jednak nadzieję dla każdego współczesnego interpretatora Słowa Boga i słowa ludzkiego losu. Interpretacja wg Ricoeura nie jest skonstatowaną wiedzą, ale żywym nieustannie odnawianym samotłumaczeniem osoby ludzkiej, łączeniem słowa tradycji z naszą obecnością we współczesności. Ten właśnie międzyosobowy proces przekazywania sensu przez kolejne interpretacje zapewnia trwanie ludzkiej nadziei. Stąd też i teologia jest teologią kairoso, łączącą sens Wydarzenia i sens Słowa, zapowiedziany i spełniający się w Zmartwychwstaniu.

<sup>40</sup> Por. Structure de herméneutique, s. 63—64.

<sup>41</sup> Por. Herméneutique de l'idée..., s. 43—54.