

# Ewa Bieńkowska

---

## Filozofia i hermeneutyka w myśli Pawła Ricoeura

---

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 5 (23), 69-86

---

1975

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.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Ewa Bieńkowska*

## **Filozofia i hermeneutyka w myśli Pawła Ricoeura**

Czytanie Ricoeura to zajęcie wyjątkowo pobudzające. Wprowadza nas z miejsca w sam środek problemów współczesnej filozofii i humanistyki, między polemiki i wzajemne inspiracje rozmaitych szkół i kierunków. Porusza pamięć historyczną, włączając do toczących się obecnie dyskusji dawnych filozofów — od Platona przez Kartezjusza i Spinozę po Hegla — jako partnerów i nauczycieli naszej współczesności. Czytanie Ricoeura to również zajęcie zobowiązujące: książki te nie tylko proponują pewną ważną problematykę do przemyślenia i ofiarowują narzędzia, przy pomocy których możemy się z nią zmierzyć. Dążą do czegoś więcej — pragnęłyby nas podprowadzić do punktu, gdzie zawiązuje się wybór egzystencjalny i padają ważne życiowe decyzje.

O tych właśnie kwestiach spróbuję napisać, spóbulę przekazać ten potrójny, choć jednolity nurt myśli Pawła Ricoeura: zakreslenie istotnego obszaru tematycznego, wypracowanie instrumentów myślowych dostosowanych do swoistego charakteru owej tematyki oraz — w tle, czy też w przedłużeniu jego dzie-

Egzystencja a  
hermeneutyka

ła — zasugerowanie pewnej postawy, zarazem poznawczej i praktycznej, intelektualnej i wykraczającej poza wąsko pojmowany racjonalizm.

Jednak porządek tego sprawozdania nie będzie się pokrywał z wymienionym wyżej trójpodziałem. O ile, stosowany rygorystycznie, zawsze grozi on pewną sztucznością, o tyle w tym przypadku powinien być traktowany bardzo giętko. Przedmiot powołuje metodę nie *ex post*, lecz w samym momencie swego konstytuowania się, a metoda współtworzy przedmiot, obrysowuje jakby jego kontury, wyznacza jego szkielet. U Ricoeura rzecz i sposób na nią należą do jednej płaszczyzny, są więc w ustawicznej wymianie, wzbogacają się i precyzują wzajemnie, tak że jedno nie może istnieć bez drugiego — tą kwestią trzeba się będzie zająć bardziej szczegółowo. Natomiast co do udziału elementu wyboru egzystencjalnego, poruszę to ostrożnie i szkicowo. Sam Ricoeur przyznaje, że chociaż od początku obecny w jego myśli, niemniej przekracza on kompetencje czystej refleksji, apeluje do świadomości w całkiem inny sposób.

Jakie jest miejsce Pawła Ricoeura w problematyce hermeneutycznej? Ricoeur jest filozofem, swoją rolę pojmuje zgodnie ze wzorem przekazany z przeszłości i ciągle żywym: filozofia to myślenie autonomiczne, nie podporządkowane, myślenie związane „przysięgą racjonalizmu i spójności”, poszukujące rozumnych, tj. znaczących struktur rzeczywistości, myślenie, którego styl, impulsy i ambicje zostały wytyczone przez takie postacie, jak Platon, Kartezjusz, Kant, Hegel. Wczesne prace Ricoeura świadczą o zainteresowaniu fenomenologią i egzystencjalizmem, pierwsza książka prezentująca własne koncepcje filozoficzne inspirowana była pomysłami i pojęciami Kantowskimi. W jaki sposób myśliciel ukształtowany przez specyficzne metody i kategorie filozofii natrafia na zagadnienie hermeneutyki? Odkrycie hermeneutyki to dla Ricoeura odkrycie języ-

ka, jego gęstości i ciężaru, odkrycie dziedziny swoiście samorządnej i odrębnej, a zarazem współrozciągłej ze wszystkimi przejawami ludzkiej obecności w świecie, wmieszanej w każdy rodzaj twórczej działalności.

Filozofia długo ignorowała fakt istnienia języka, dokonywała swoich operacji w przejrzystej przestrzeni pojęć, gdzie pomiędzy podmiotem poznającym a poznawanym przedmiotem nie kładł się żaden cień, nie działał żaden opór. Na przełomie XIX i XX w. filozofowie co prawda zwrócili uwagę na język, lecz szło im głównie o krytyczną analizę, o doprowadzenie go do logicznej czystości, pod tym warunkiem miał się dopiero stać godnym narzędziem refleksji. Natomiast to, co zainteresowało Ricoeura, to nie ów wypreparowany, sztuczny instrument logików, a język żywy i autentyczny, wieloznaczny i nieprzezroczysty, oporny wobec intelektualnych redukcji i dlatego przez filozofów starannie omijany. Być może cała myśl Ricoeura dałaby się wyprowadzić z tego zdziwienia i z tej niezgody: jak to być może, że płyną obok siebie dwa niezależne i izolowane nurty. Z jednej strony filozofia buduje swoje pojęciowe konstrukcje, oczyszcza więc i wyjaławia tkankę językową, bez której wszakże nie może się obyć, ale której znów nie chce dopuścić do pełnego partnerstwa w swojej pracy. Z drugiej strony żywy język przemawia, roztacza bogactwo znaczeń, daje świadectwo wielorakiej i wielopłaszczyznowej aktywności ludzkiego umysłu. Czy filozof nie powinien zwrócić się również po naukę do języka, skorzystać z nagromadzonych w nim doświadczeń? Czy fakt, że żyjemy w języku, że jest on naszą codzienną rzeczywistością, tworzywem kultury, nie powinien stać się tematem filozoficznej medytacji?

Problem, jak widać, podstawowy i ostatnio coraz jaśniej stający przed filozofami i teoretykami nauk humanistycznych. Ale Ricoeur nie tyle zajmie się filozofią języka — choć z konieczności będzie musiał

Po naukę  
do języka

wejść na jej teren — ile przywróci myśleniu refleksyjnemu pewną zapomnianą tematykę, przechowywaną przez język żywy, a zwłaszcza przez jego najbardziej bogatą i tajemniczą dziedzinę — język symboli.

\* \* \*

W rozważaniach Ricoeura problem języka symbolicznego pojawił się w określonym punkcie, co nadało bieg ich dalszemu rozwojowi. W pierwszym tomie swej *Filozofii woli* przedstawił fenomenologiczną teorię działania mechanizmów woli, decyzji, wyboru. W tomie następnym z wypracowanych poprzednio elementów pragnął zbudować pewną teorię osobowości, tak jak się ona jawi w wewnętrznym doświadczeniu, posługując się Kantowskimi kategoriami danych *a priori* oraz syntezy transcendentalfnej. Koncepcja ta zakłada fundamentalne napięcie między aspektem skończonym w człowieku, streszczającym się w pojęciu charakteru, ograniczenia pola motywacji i jednostkowego otwarcia na świat, oraz aspektem nieskończonym, który dochodzi do głosu w pojęciu szczęścia, całkowitego spełnienia. W starciach obu tych aspektów konstytuuje się pojęcie osoby, synteza wymiaru skończonego i nieskończonego, ale nie synteza statyczna, raz na zawsze dana, lecz wielkość dynamiczna, którą wciąż trzeba zdobywać na nowo. W tym tkwi również jej kruchość, wewnętrzne rozdwojenie woli i możliwość „upadku” — sytuacji, kiedy czynię nie to, czego rzeczywiście świadomie chcę, kiedy popełniam zło. Ricoeura fascynuje ta właściwość woli polegająca na rozszczepieniu, nie koincydowaniu z sobą, na możliwości porażki, zeslizgnięcia się w to, co „niechciane”.

Kruchość woli, klęska syntezy osobowej to ujawnienie w ludzkim horyzoncie problemu zła, starego pytania o naturę i pochodzenie zła. Ricoeur powiada, że w tym punkcie czysty opis filozoficzny prze-

Wybór, wola,  
osoba

staje wystarczać, filozofia nie ma własnych analitycznych środków, by zagłębić się w to zagadnienie. Byłaby też wobec niego zupełnie bezsilna, gdyby nie fakt, że istnieje poza nią — istnieje niejako od zawsze, od początków kultury — język na temat zła, stawiający i po swojemu rozwiązujący to pytanie — język symboli zła. Do niego musi się zwrócić filozof, jeśli ma w pełni zrozumieć fenomen ludzki. Trzeba więc w pewnym miejscu przerwać dyskurs filozoficzny i przejść do mowy symbolicznej, ale w ten sposób, by potem znów powrócić do filozofii, już wzbogaconej treściami symbolu.

Język symboli zła

Przejścia tego dokonuje Ricoeur w kolejnej części swej *Filozofii woli*, zatytułowanej *Symbolika zła*. Tutaj filozofia nie tyle nawet korzysta z hermeneutyki jak z obcego, na chwilę tylko wypożyczonego narzędzia, lecz sama staje się egzegezą. Ricoeur od razu precyzuje jej zakres i znaczenie: jego hermeneutyka nie stosuje się do każdego przekazu językowego, a do takiego tylko, który ma specyficzną strukturę, mianowicie podwójny sens. Na pierwszej, dosłownej warstwie sensu nadbudowuje się sens drugiego stopnia, sens przenośny. Znaczenie drugie dostępne jest tylko poprzez pierwsze i nie może być od niego oddzielone — tym, jak wiadomo, symbol różni się od alegorii. Interpretacja i symbol, metoda i przedmiot są pojęciami skorelowanymi, określającymi się nawzajem — interpretacja wkracza tam, gdzie mamy do czynienia z wyrażeniami o podwójnym sensie, a znów dopiero w pracy egzegetycznej wychodzi na jaw owa wielość znaczeń. Koło, które wtedy powstaje między przedmiotem a metodą, nie jest wcale kołem błędnym — jest niezbędnym warunkiem postępowania interpretacyjnego, warunkiem wszelkiego procesu rozumienia.

Hermeneutyka podwójnego sensu

Ricoeurowska koncepcja hermeneutyki jest wyraźnie polemiczna w stosunku do ujęcia Diltheyowskiego i to w dwóch kierunkach. Wedle niego hermeneutyka nie dotyczy każdego zapisu językowego,

każdej ekspresji osobowej, ale tylko pewnych wyrażań — symboli i mitów — odznaczających się podwójnym sensem. Ponadto nie polega na zabiegu wczuwania się w czyjąś intencję; na odtwarzaniu domniemanej osobowości twórcy danego przekazu, lecz szuka dającego się zobiektywizować znaczenia wpisanego w struktury językowe i niezależnego od psychologicznych zabarwień. Można by powiedzieć, że Ricoeur przywraca egzegezie jej dawny charakter: badając symbole zła, znów kieruje się ona ku sferze sakralnej, ku językowi jedynemu w swym rodzaju, który mówi o podstawowych sprawach bytu. Przy tym zajmując się nie jednostkowymi przeżyciami, a formami wypracowanymi przez zbiorowość i wykazującymi wielką trwałość w czasie, interpretacja dąży do intelektualnej dyscypliny, do odtworzenia systemu, w ramach którego funkcjonują poszczególne symbole. Symbole i mity spotykamy w języku, lecz z kolei stanowią one pewien język odrębny, mający własne reguły.

Znaczenie  
wyznania  
grzechu

Jak już wspomniałam, przejście od filozofii do hermeneutyki to spotkanie z żywą mową — analiza kruchości woli, dochodząc do kresu swojego opisu, natrafia na wyznanie grzechu, występujące w systemach religijnych. Człowiek, rozpoznając zło w świecie, wyznaje w sposób symboliczny własny w nim udział — zadaniem egzegezy jest zrozumienie sensu tego wyznania. Ricoeur zaczyna od symboli najbardziej elementarnych: plama, zbrukanie, nieczystość oraz wierzenia i ryty z nimi powiązane. Na tych przykładach łatwo uchwycić dwupoziomowość symbolu — plama to coś materialnego, co przyłgnęło do człowieka z zewnątrz i zarazem pewna jakość duchowa, coś złego, czego należy się wystrzegać i z czego trzeba się oczyścić. Jest to pierwotne stadium w wewnętrznym rozwoju symboliki zła, wyprzedza uformowanie się świadomości etycznej, czyli moralnej kwalifikacji zła, oraz podział na sferę obiektywną i subiektywną, zło przychodzące ze świata i zło

popołnione z premedytacją. Ten pierwotny symbol w wyżej rozwiniętych religiach sublimuje się i komplikuje, obrasta w nowe jakości, pojęcia kary i pokuty oraz nadziei na zdjęcie z człowieka haniebnego piętna za sprawą uczynków czy też wewnętrznego przełomu. Ale w najbardziej rozbudowanych systemach symbolicznych przetrwało to archaiczne jądro, jeszcze *Psalmy* skarżą się na „nieczyste wargi” i „nieczyste serca” ludzkie, do dziś zwykliśmy mówić o nieczystych rękach i brudnych intencjach.

Następny etap rozwoju symboliki zła to pojęcie grzechu. To, co w obrazie zbrukania było elementem zewnętrznym, skażeniem przez kontakt z jakimś przedmiotem, tutaj staje się osobistym odniesieniem do *sacrum*, intymną relacją człowieka i bóstwa. Człowiek wyznający swój grzech odkrywa nowy wymiar egzystencji — istnienie „wobec Boga”, którego dany czyn zasmuca i obraża, naruszając pozytywny stosunek między jednostką a tym, w czym widzi ona źródło swego życia. Pojęcie grzechu zostało szczegółowo opracowane w starożytnej literaturze Azji Mniejszej, jest już wyrażone w dokumentach babilońskich i asyryjskich, staje się jednym z głównych tematów świętych ksiąg żydowskich, za których pośrednictwem przedostało się do kultury Zachodu. Grzech to zerwanie osobistego stosunku z Bogiem — naruszenie Przymierza. Natomiast Przymierze zakłada bezpośrednie oddziaływanie między sferą sakralną a ludzką, które z jednej strony wyraża się w przykazaniach regulujących postępowanie w sposób formalny i określony, z drugiej w poczuciu całkowitej zależności, w wezwaniu Bożym, wykraczającym poza jakiegokolwiek konkretne przepisy czy zachowania, w bezwarunkowym wezwaniu do wiary i miłości. Przymierzu, sytuacji „wobec Boga”, patronują dwie figury: prawodawcy, za sprawą którego Bóg precyzuje swoje żądania wobec ludzi w formułach „będziesz” i „nie będziesz”, oraz proroka, przez którego usta dochodzi do głosu absolutne wy-

Osobisty  
stosunek  
do *sacrum*

Prawodawca  
i prorok



maganie wiary, niesprowadzalne do zewnętrznych gestów, do formalnego posłuszeństwa prawu. Wedle Ricoeura najbardziej znamiennej cechą żydowskiego wyznania grzechu jest owo napięcie między skończonością i formalizmem przykazań — określających zewnętrzny, niejako społeczny aspekt stosunku do *sacrum* — a nieskończonością wezwania do wiary, nieskończonością, która zwraca się do życia duchowego.

Bytowy wymiar zła

Zerwanie więzi, zawarte w pojęciu grzechu, ma w *Starym Testamencie* dalsze implikacje. Jest nicością, brakiem, faktem negatywnym, symbolizowanym przez gniew albo też odwrócenie się Boga — jest więc odcięciem człowieka od źródła bytu. Ale zarazem czymś realnym, swoiście pozytywnym, pewnym stanem człowieczeństwa, niezależnym od tego, czy sam grzesznik świadom jest swego zła. Prorok piętnuje grzech, zwłaszcza gdy jest on nieuświadomiony — zło nie sprowadza się tutaj do subiektywnego przeżycia, ma wymiar ontologiczny. Nie mieszcząc się w granicach subiektywności, nie jest też tylko sprawą jednostkową. Wyznanie czyni zeń zarazem fakt osobisty i wspólnotowy. Naruszenie Przymierza przez jednostkę to automatycznie skaza na całej wspólnotcie, dotknięci nią zostają wszyscy, toteż wszystkich dotyczy wezwanie do pokuty. Ponadsubiektywna rzeczywistość grzechu streszcza się w obrazie spojrzenia Boga spoczywającego na grzeszniku, obrazie, który stale powraca w *Psalmach*, *Księgach prorockich*, *Księdze Hioba*. Grzech ludzki jest bezustannie pod spojrzeniem Boga, jego istota tkwi w tym absolutnym odniesieniu. Odniesienie do absolutu jest równocześnie stosunkiem osobowym, można je ująć w terminach nawiązania i przerwania dialogu. Grzech jest więc sytuacją odwracalną, w czym współdziałają niejako obie strony — człowiek pokutuje, Bóg wychodzi mu naprzeciw w przebaczeniu. I więcej. Bóg sam może wziąć na siebie pokutę swego ludu, wyznaczając ofiarę ekspiacyjną, która

będzie symbolicznym zdjęciem zła z całej wspólnoty — w tym kierunku pójdą prorocтва mesjaniczne. Kolejny krok na drodze symboliki zła to pojęcie winy — jak powiada Ricoeur, prawdziwa rewolucja w ludzkim doświadczeniu zła. Polega ona na obudzeniu się świadomości grzechu jako głównej instancji oskarżycielskiej i osądzającej. Już nie spojrzenie Boga czyni ze mnie grzesznika, lecz własna świadomość odkrywa w sobie winę, pomawia siebie o zło. W ten sposób w ramach doświadczenia zła pojawia się paradoksalnie człowiek — miara rzeczy. Zło zostaje zinterioryzowane i ujednostkowione, co stanowi kontrast z wyznaniem grzechu, gdzie występuje on jako pewna rzeczywistość obiektywna i zbiorowa. Świadomość winy leży u podstaw naszego poczucia etyczno-prawnego, którego jednym z głównych składników jest pojęcie trybunału osądzającego. Idea winy, jaka funkcjonuje w naszej kulturze, została równolegle opracowana przez Greków i przez Żydów, w obu tych wypadkach powstały kategorie, które, choć nie pokrywają się z sobą, odpowiadają sobie i uzupełniają się. U mędrców i tragików greckich trybunałem jest społeczność, wina to pogwałcenie świętych praw Miasta, świętych w tym sensie, że to dzięki nim wydzielona została w kosmosie przestrzeń swoiście ludzka, ukonstytuowana przez normy i zakazy.

Żydowskie doświadczenie winy kładzie większy nacisk na jej stronę wewnętrzną, rozwija się więc w kierunku świadomości skrupulatnej, uosobionej w postawie faryzeuszy. Problem faryzeuszy streszcza się w pytaniu: jak czynić wolę Bożą? Środkiem po temu jest Prawo, rozwinięte w *Torze*, ale spełnianie Prawa nie rozwiązuje sprawy, przeciwnie, dopiero piętrzy trudności. Prawo pierwotnie dotyczyło tylko określonych czynności — co tedy począć z pozostałą dziedzina życia, czy owa reszta może pozostać poza przykazaniami? Należy więc je uszczegółowić, rozproszkować, tak aby objęły wszystkie możliwe za-

Wina — subiektywizacja zła

Świadomość skrupulatna

chowania i gesty, by nic się nie wymknęło poza obręb uświęcającej normy. Faryzeusz bez przerwy bada swoją świadomość: czy aby nie przekroczył jakiegoś przykazania, czy rzeczywiście jest w porządku. Ponieważ potrzeba usprawiedliwienia przez prawo staje się głównym nakazem, wprowadza się zasadniczy podział ludzi na „sprawiedliwych” i „złych”, spełniających dokumentnie przepisy i zaniebujących je, więc wykluczonych ze społeczności wybranych. Zagubione zostało poczucie solidarności losu ludzkiego, obecne w wyznaniu grzechu. Chociaż zasługą faryzeuszy jest podkreślenie związku między religią a moralnością, niemniej ich etyka jest gruntownie heteronomiczna — pośród przepisów i skrupułów ginie również osobowe odniesienie do Boga, do Drugiego w człowieczym dialogu. Skrupuł rytualizuje życie moralne i moralizuje rytuał, przeżycie wiary spycha na dalszy plan.

Paradoks  
przekleństwa  
prawa

Niebezpieczeństwa faryzeizmu ukazane zostały z wyjątkową siłą w listach św. Pawła — uzyskanie takiej perspektywy pozwoliło na nowe, wyostrome spojrzenie w stronę przewyciężonego już etapu. Paweł mówi o „przekleństwie prawa”, przekleństwie tkwiącym w dążeniu do usprawiedliwienia przez uczynki. To prawo rodzi grzech — tam gdzie jest norma, jest również możliwość przekroczenia, im dalej sięgają przepisy, tym więcej jest okazji do zła. Człowiek żyjący w porządku prawa zamknięty jest w piekielnym kręgu potencjalnego potępienia, im bardziej jest skrupulatny, tym bardziej staje się zagrożony. Jedyne ratunek to wkroczenie w nowy porządek, porządek łaski, odkupienia, które przychodzi z inicjatywy boskiej i zapoczątkowuje nowe przeobrażone życie. Jest to wydarzenie tak wspaniałe, że Paweł używa zwrotu „szczęśliwa wina” — błogosławiony grzech, który spowodował tyle łaski, zasłużył na Zbawiciela i który stał się odskocznią do cudownie przemienionego istnienia. Oczywiście, takie ujęcie grzechu było możliwe dopiero po przekroczeniu

progu dzielącego reżym prawa i królestwo łaski, paradoks szczęśliwej winy działa wyłącznie w jednym kierunku, czyli wstecz i uchwytany jest tylko dla świadomości już usprawiedliwionej, tzn. zregenerowanej, żyjącej wedle nowego ładu.

Taka jest droga symboliki zła, której każdy etap podejmuje i rozwija przesłanki tkwiące w poprzednim stadium, zgodnie z kierunkiem narastającego bogactwa i złożoności składników. Ale hermeneutyka nie zatrzymuje się w tym punkcie. Właściwym terenem działania symbolu jest mit — niejako symbol drugiego stopnia, rozciągnięty w opowieść i włączający w grę różne symbole elementarne. Szczegółową analizę mitów poprzedza Ricoeur rozważaniami na temat ich funkcji i miejsca we współczesnej myśli o kulturze. Nasza epoka jest specjalnie przygotowana do nowego odczytania mitów, na tę sytuację składa się utrata wiary bezpośredniej oraz demitologizacja nauki. Aby mit stał się przedmiotem refleksji filozoficznej, musiał najpierw stracić swą niepodważalną przeżyciową oczywistość oraz swoją rolę etiologiczną, musiał zostać zdemaskowany jako pseudowiedza o pewnych faktach przyrodniczych. Dopiero po tej redukcji mit ukazał swój właściwy sens, sens „odsłaniający” — ujawnił się jako ekspresja istotnych treści egzystencjalnych i ontologicznych, które na inny, nie symboliczny sposób nie mogłyby zostać wyrażone. Nowoczesny kryzys mitu to dla Ricoeura w gruncie rzeczy awans czy też oswobodzenie mitu, jak gdyby powrót mitu do własnej istoty. Natomiast postępowanie hermeneutyczne jest, wedle jego słów, „postkrytyczną formą przedkrytycznej hierofanii” — inaczej *sacrum* nie potrafi już dziś przemówić do współczesnego człowieka. W rozumieniu zdobywamy „drugą naiwność”, swoistą postać „wiary” w mit, skoro wiara pierwotna, bezpośrednia nie jest już dla nas możliwa.

Ricoeur wymienia trzy konstytutywne cechy mitu: po pierwsze, konkretną uniwersalność — mit mówi

Współczesne  
wyswobodzenie  
mitu

Cechy mitu

o powszechnej sytuacji ludzkości, lecz uosabia ją w konkretnej osobie, bohaterze mitycznej opowieści. Adam znaczy człowiek, to, co przydarzyło się Adamowi, przydarzyło się w ogóle człowieczeństwu. Po drugie, mit zawiera w sobie ruch, napięcie między dwoma biegunami, między początkiem pewnej ludzkiej sytuacji a jej końcem, między Genezą a Apokalipsą — jest to szczególnie wyraźne w mitych o pochodzeniu i kresie zła, które są przedmiotem badań Ricoeura. Mity nie zadowolają się bowiem jedynie pytaniem: skąd zło? Zapytują również: dopokąd zło? czy też: gwoli czemu zło? Dlatego mit musi być historią rozwijającą się w czasie, zmierzającą ku jakiemuś finałowi. Po trzecie, powiada on o przejściu człowieka od pierwotnego stanu ontologicznego, wyprzedzającego zaistnienie zła, do stanu egzystencjalnego i kulturowego, więc tego, w jakim znajduje się obecnie stanie; dotyka tajemnicy tego przeskoku w czas, w egzystencję, w cywilizację. Czyli na swój sposób zajmuje się stosunkiem istoty człowieka do jego istnienia historycznego.

Cztery wielkie mity

W dziedzictwie mitycznym, które pośrednio czy bezpośrednio ukształtowało naszą kulturę, Ricoeur wyróżnia cztery wielkie mity o pochodzeniu i kresie zła, każdy z nich stawia problem inaczej i odmiennie go rozwiązuje. Pierwszy, nazwany dramatem stworzenia, otrzymał najpełniejszą formę w literaturze babilońskiej — początek zła jest tu równoczesny z początkiem rzeczy, jest ono chaosem, z którym zmagają się stwórczy akt boga. Stworzenie świata w pierwotnej materii to zarazem wyzwolenie od zła, zapoczątkowanie kosmicznego ładu. Kres zła jest więc u początków stworzenia i kult związany z tym mitem będzie polegał na rytualnym powrocie do owej inicjalnej chwili, na symbolicznym powtórzeniu walki, która wówczas miała miejsce i zakończyła się zwycięstwem stwórcy. Zło to chaos, zbawienie to kreacja, ludzki udział w zbawieniu polega na przypomnieniu i ponownym przeżywaniu

tego początkowego triumfu nad potęgą ciemności. Czas mityczny jest tu czasem kolistym, wyczerpuje się w cyklicznym biegu między jednym a drugim rytualnym powtórzeniem dramatu. Przeżyć obrzędowo walkę o stworzenie, to jak gdyby odświeżyć wartości leżące u podstaw życia, pchnąć czas do nowego obiegu, w nowy życiodajny cykl.

Drugi mit to mit tragiczny rozwinięty przez tragiczków greckich. Wina jest tu utożsamiona z kondycją ludzką i nieodłączna od wielkości bohatera tragicznego. Klasycznym typem takiego bohatera jest Prometeusz, zarazem winny i niewinny, winny przez swój brak miary, a niewinny z powodu nieuniknionego charakteru swego konfliktu z bogami. Jego przeciwwagą staje się figura bóstwa, które zaślepia, kusi, sprowadza na manowce i spuszcza okrutną niezasłużoną karę. Teologia tragiczna, mówi Ricoeur, jest niewyznawalna, nie da się skonceptualizować, ponieważ jej ostatnim słowem jest zły bóg. Dlatego też Platon atakował poetów tragicznych, oskarżał ich o działalność antypedagogiczną, o szerzenie zgorzienia: tragedia miesza pierwiastek boski i diabelski, rozdziela natomiast boskość i dobro, jej bóg jest amoralny, „nieświęty”. W świecie tragicznym bogami i ludźmi rządzi ślepe przeznaczenie, które przybiera kształt nieuchronnego cierpienia — cierpienie to los człowieka i jednocześnie odsłaniająca się mu twarz bytu. Czy istnieje więc jakieś wybawienie z zamkniętej przestrzeni tragedii? Nie przyjdzie ono z zewnątrz, nie będzie interwencją nowego elementu w nieustępliwą logikę wydarzeń, prowadzącą bohatera do zguby. Zasadza się ono na samej widowiskowości tragedii — uczestnicząc w spektaklu widz cierpi, żeby zrozumieć. Jest to zbawienie w prawdzie — kontemplacyjne, a nie praktyczne; odsłonięcie wspólnoty losu ludzkiego w estetycznej transpozycji trwogi i litości. Tragedia nie zna odpuszczenia grzechu, jedyny ratunek to w milczeniu zrozumieć zagadkową jedność wolności i konieczności.

Wina jest  
ludzki los

Biblijny mit  
„adamiczny”

Mit trzeci to biblijna opowieść o stworzeniu świata i człowieka, mit „adamiczny”, który Ricoeur nazywa również antropologicznym i historycznym. Zło jest tu wprost odniesione do faktu zaistnienia człowieka, pierwotnie stworzenie było dobre, dopiero Adam, przodek ludzkości, zapoczątkował zło swoim upadkiem. Pochodzenie dobra i zła zostało rozdwojone — Adam upada pośród dobrego stworzenia, w ten sposób oskarżenie człowieka staje się uniewinnieniem Boga, uniewinnieniem bytu. Człowiek przeznaczony był do dobra i zła zarazem, przecież zrobiony został „na podobieństwo Boże”, i upadek oznacza przejście od pierwotnego stanu ontologicznego do obecnej ludzkiej kondycji. To przejście odbywa się za pośrednictwem kuszenia, symbol węża-kusiciela to projekcja pożądania na zewnątrz, wyobcowanie odczuwane w każdym pożądaniu, kiedy wola ulega czemuś, co znajduje się poza nią. Człowiek rozpoczyna zło, lecz odbiera je jako coś zastanego, już istniejącego w świecie (wąż) — nie jest więc złośliwym absolutnym, lecz wtórnym, przez ulegnięcie i zły użytek woli. Razem z wolą ludzką w stan oskarżenia postawiony został stan kultury — język, praca, płęć, poznanie — cały ruch cywilizacyjny, zainicjowany w chwili odpadnięcia od początkowej niewinności stworzeń. Toteż w micie adamicznym wewnątrz tej nowej, otwartej przez człowieka przestrzeni nastąpi też ocalenie od zła. Oskarżenie kultury nie jest tu potępieniem, raczej wskazaniem na jej niezbywalne cechy, a jednocześnie określeniem środków, przy pomocy których człowiek ma teraz zapracowywać na zbawienie. Historia, w którą „upadł”, staje się odtąd wielką pajdęją ludzkości, procesem wychowawczym, gdzie wysiłek ludzki splata się z inicjatywą boską i gdzie spełniają się autentyczne wartości. Odkupienie jest wydarzeniem z porządku eschatologicznego, będzie kresem czasu, zamknięciem dziejów. W *Księgach prorockich* pojawia się symboliczna figura Mesjasza, Syna człowieczego

Odkrycie  
historii

Sługi cierpiącego, który zjawi się między ludźmi i którego niewinna ofiara będzie przeciwwagą grzechu adamowego, zapłatą za winy całej ludzkości.

Na marginesie tej wielkiej triady mitycznej znajdują się orfickie wierzenia o duszy wygnanej. Jest to mit radykalnie dualistyczny, zakłada odrębność, obcość dwóch elementów — duszy i ciała, z tym że człowiek pojmuje tu siebie jako tożsamego ze swoją duszą i obcego swemu ciału. Wedle późniejszych opracowań w epoce klasycznej, zło zrodziło się w momencie, gdy zatarł się ten podział i dusza wdała się w sprawy materii. Jej związenie z ciałem to równocześnie upadek i pokuta. Ponieważ jest nieśmiertelna, może powracać wielokrotnie w więzienie ciała, póki się całkowicie nie oczyści w ziemskiej wędrówce. Do oczyszczenia zaś prowadzi poznanie, duchowe dążenie odrywające nas od rzeczy ziemskich ku wiecznym i boskim prawdom. Poznanie realizuje już częściowo stan, który nastąpi wraz ze śmiercią mędrca — powrót duszy do samej siebie z cielesnego wygnania, wyzwolenie od zła. Mit ten leży u początków klasycznej filozofii greckiej, jest niejako jej egzystencjalno-religijnym samousprawiedliwieniem. Późniejszą historyczną karierę zawdzięcza głównie Platonowi i neoplatonikom.

Ricoeurowska hermeneutyka mitów o początku i kresie zła zamyka się rozważaniami o cyklu, jaki tworzą razem owe cztery opowieści. Bo z jednej strony każdy mit pretenduje do wyłączności, chce narzucić własną wizję świata, z wykluczeniem wszelkich innych ujęć, a z drugiej — każdy jest w pewnym sensie cząstkowy, nie obejmuje całego ludzkiego doświadczenia zła. Toteż wiążą się one w dynamiczną całość, gdzie jedne składniki dopełniają się w drugich, przemilczenia i puste miejsca jednej wersji otrzymują rozwinięcie w innej.

W tej dynamice mitów Ricoeur przyznaje pierwsze miejsce mitowi adamicznemu jako ośrodkowi organizującemu wokół siebie całe pole grawitacyjne

Orficka dusza  
wygnana



Wybór  
Ricoeura

symboli. Wybór ten tłumaczy się wieloma racjami — przede wszystkim opowieść biblijna wydaje się najbogatsza, włącza w grę bardzo wiele istotnych elementów, jej „moc odsłaniająca” zdaje się być szczególnie skuteczna. Przy tym nie niszczy treści innych mitów, lecz je wchłania, zawiera w sobie, sama się w nich nie zawierając — to ona uruchamia całą dynamikę mitów. Tak na przykład *Księga Hioba* potwierdza doświadczenie mitu tragicznego, chociaż je przewycięża i włącza w nowy porządek. Podobnie można tam odnaleźć elementy mitu chaosu i mitu duszy wygnanej. Ponadto w micie adamicznym nie tylko grzech jest nieodłączny od zbawienia, ale zbawienie znajduje się w centrum dialektyki symboli, jako kategoriyczna odpowiedź na fakt istnienia zła otwiera nowy wymiar — nadzieję. Przy tym zbawienie spełnia się w historii, w przestrzeni naszej codziennej pracy i ma charakter wspólnotowy — jest szansą daną całej ludzkości. I jeszcze jeden fakt przemawia za wyborem wersji biblijnej: spoczywa ona u podstaw naszej kultury, należy do dziedzictwa, które do dziś nie przestaje nas kształtować. To też zrozumieć siebie, własną genealogię, sens otaczających nas zjawisk, dzieł, instytucji, to cofnąć się również do tego mitycznego gruntu.

Nie budować  
na niczym

„Symbol daje do myślenia” — w tej formule Ricoeur streszcza stosunek między hermeneutyką a filozofią. Symbol daje — to znaczy, że refleksja nie startuje od punktu zerowego, nie powinna szukać dla siebie fikcyjnych fundamentów, lecz musi zmierzyć się z istniejącym już „od zawsze” językiem o podstawowych sprawach ludzkich — symbol dostarcza jej tematyki. Daje do myślenia — czyli w cparciu o ten dar powinna rozwinąć się myśl samodzielna, krytyczna i spójna. Filozofia, jako dziedzina aktywności umysłowej, czerpie swoją specyfikę z obowiązującej ją „przysięgi racjonalności i spójności”, lecz nie oznacza to, że jest działalnością niezwiązaną, uwolnioną od wyboru określonej perspek-

tywy. Wielkość jej zadania polega na przewyciężeniu antynomii: w jaki sposób myśl może być zarazem związana i wolna? Jak może wchłonąć symbole w swoje struktury refleksyjne? Koło hermeneutyczne rozumienia i wiary (zrozumieć, żeby uwierzyć — uwierzyć, żeby zrozumieć) zostaje przez Ricoeura przekształcone w zakład: zakładamy się tedy, że pojmemy lepiej człowieka i jego więź z bytem, jeśli pójdziemy za wskazówkami myśli symbolicznej. Hermeneutyka filozoficzna, ukazując w treściach mitycznych pewne konkretne rozwiązania — jednocześnie teoretyczne i praktyczne, problemu zła i zbawienia — podprowadza nas do miejsca, gdzie zarysowuje się możliwość osobistego wyboru, ale sama nie przekracza tego progu. Dalej, mówi Ricoeur, rozciąga się całkiem nowa dziedzina, gdzie rządzi już nie filozofia, a Poetyka woli.

Koło i zakład

Mimo że egzystencjalna decyzja (opowiedzenia się po stronie świata symbolicznego, po stronie danego systemu mitów) jest w gruncie rzeczy irracjonalna, filozoficzna egzegeza mitów może zwiększyć jej „rozumne” motywacje, a więc obniżyć niejako ów próg irracjonalności.

\* \* \*

Opisana powyżej koncepcja powstała przed rokiem 1960, w zakończeniu *Symboliki zła* autor zapowiada tom następny, gdzie uzyskane poprzednio rezultaty zostaną już ściśle włączone w dyskurs filozoficzny, zasilając i rozszerzając opracowane na wstępie kategorii filozofii woli — do dziś czekamy na tę książkę. Niemniej lata sześćdziesiąte były wypełnione bardzo intensywną pracą, wydały owoce w postaci dużego dzieła o Freudzie oraz zbioru studiów *Konflikt interpretacji*. Hermeneutyka Ricoeurowska nie przedstawia się bowiem jako zamknięty, wykończony system — przeciwnie, dopiero otworzyła ogromne pole problemów i pytań doma-

## Spotkania i konflikty

gających się rozjaśnienia. Zapoczątkowała pewien typ poszukiwań, których rozgałęzienia sięgają bardzo daleko, oplatają niemal całą domenę myśli humanistycznej. W trakcie badań Ricoeur musiał się spotkać przede wszystkim z paroma wybitnymi wydarzeniami myśli współczesnej, które — choć z pozoru dotyczą odrębnych zagadnień, bądź też ujmują je w całkiem różnej perspektywie — składają się razem na obecną wiedzę o człowieku.

Te wielkie intelektualne spotkania to dla Ricoeura fenomenologia, językoznawstwo strukturalne, egzystencjalizm Heideggerowski i psychoanaliza. Pierwsza opracowała teorię znaczeń, problem konstytucji sensu jako obiektywnej, pozapsychologicznej rzeczywistości, utrwalonej w konstrukcjach pojęciowych. Drugie stworzyło naukę o języku uniwersalnym, systemie reguł, wedle których zbudowana jest każda poszczególna wypowiedź. Filozofia Heideggera zajęła się rozumieniem i wypowiedalnością bytu przez człowieka, łącząc w ten sposób mowę, istnienie i byt. W psychoanalizie z kolei istnieje problem innej interpretacji symboli, która sprowadza ich sens do utajonego życia popędowego jednostki. Ważna staje się teraz sprawa dwóch hermeneutyk, takiej, co demaskuje i redukuje symbol, i takiej, co go podejmuje na jego własnym terenie, a więc w odniesieniu do sfery sakralnej. Ta wielokierunkowa i równoległa dyskusja, którą Ricoeur prowadzi w swojej ostatniej książce (*Conflit des interprétations*), pogłębiła i umocniła jego myśl, czyniąc z niej jedno z najbardziej pasjonujących zjawisk naszych czasów.

Ale to dalsza historia — sprawy te wymagałyby odrębnego, szerszego omówienia.