

BŁAŻEJ BASZCZAK

Uniwersytet Zielonogórski

**Paula Ricoeura
hermeneutyka tekstu**

*Tak więc hermeneutyka
filozoficzna ma pokazać, w jaki
sposób sama interpretacja
zakorzenia się w strukturze
bycia w świecie.*

Paul Ricoeur

Spis treści

Wstęp

- I. P. Ricoeur – szkic do portretu filozoficznego
- II. P. Ricoeur wobec tradycji filozofii hermeneutycznej – zadania hermeneutyki tekstu
- III. P. Ricoeura teoria interpretacji jako hermeneutyka tekstu
 - 1) między dyskursem a tekstem
 - 2) teoria metafory
 - 3) dialektyka wyjaśniania i rozumienia
 - 4) od dystansu do przyswojenia

Zakończenie

Bibliografia

Wstęp

Wydaje się, że filozofia nazywająca siebie „hermeneutyką” jest swoistym żywiołem metodologicznym, który wcale nie jest łatwo okiełznać. Wielu filozofów zorientowanych hermeneutycznie zaczynało swoje rozważania od ustosunkowania się wobec tradycji filozofii hermeneutycznej, by tak wyznaczyć miejsce swojej własnej refleksji. Tak też postępuje P. Ricoeur – wkracza na scenę tej „szkoły” filozoficznej, na której dekoracja jest już od dawna ustawiona.

Historia pojęcia „hermeneutyka” sięga swą tradycją starożytności, choć jako termin techniczny pojawia się dopiero w 1654 r., w tytule dzieła J. C. Dannhauera *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterum*. Ale etymologii tego pojęcia można by się już doszukiwać w greckiej mitologii – mam tu na myśli boga Hermesa, posłańca bogów, który przekazywał od nich wiadomości ludziom. W takiej mitologicznej wykładni pewne podstawowe intuicje są już zawarte, znamienne dla dalszej problematyki tej dziedziny. Mianowicie pojęcie „hermeneutyka” od początku nasuwa konotacje związane ze sztuką rozumienia; Hermes wyjaśniał, tłumaczył boskie rozkazy, a nie tylko je przekazywał. We współczesnej literaturze przedmiotu istnieje mnogość prób ujęcia tego terminu przez podanie chociażby klasyfikacji hermeneutyki, jej różnych odgałęzień. Jednym z takich ujęć jest propozycja R. E. Palmera, którą przytacza w monografii o H.-G. Gadamerze A. Bronk pisząc, że „ze względu na wyróżniony moment interpretacji: biblijny, filologiczny, scjentyistyczny, humanistyczny, egzystencjalny i kulturowy, odróżnia się sześć współczesnych definicji hermeneutyki: 1) jako teorii w egzegezie biblijnej (ma ona wiele różnych kierunków: gramatyczny, historyczny, pietystyczny itp.); 2) jako ogólnej metodologii filologii (hermeneutyka filologiczna); 3) nauki o wszelkim rozumieniu językowym (Schleiermacher); 4) metodologicznej podstawy nauk humanistycznych (Diltheya hermeneutyka humanistyczna); 5) fenomenologii istnienia i rozumienia egzystencjalnego (Heidegger i Gadamer) oraz 6) systemu interpretacji mitów i symboli (hermeneutyka kulturowa P. Ricoeura)”¹. Próba uporządkowania tego, co może się kryć za desygnatem pojęcia hermeneutyka, jak widać nie jest sprawą prostą. Zwłaszcza, że do miana hermeneutów aspirują też bardziej współczesne programy filozoficzne takich myślicieli jak: J. Habermas,

¹ A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język*, Lublin 1988, s. 27. (A. Bronk przytacza poglądy R. E. Palmera zamieszczony w jego książce *Hermeneutics*, Evanston 1969, s. 33-45)

K.O. Apel, E. Betti, G. Vattimo, J. Caputo, H.-J. Silverman czy F. Fellmann². Tym samym wydaje się, że samo zadanie określenia, czym jest hermeneutyka jest nie lada wyzwaniem hermeneutycznym. Być może pewien chaos jest spowodowany tym, że następuje często nie rozstrzygalność, na którym poziomie refleksji się znajdujemy – przedmiotowym czy metapredmiotowym, a do obu zdaje się pretendować i odnosić nazwa „hermeneutyka”.

Zanim przejdziemy do umiejscowienia na tej mapie myśli hermeneutycznej jednego z ostatnich etapów twórczości P. Ricoeura, być może pewne ułatwienia metodologiczne wprowadzi jeszcze jeden podział, w który już chciałbym wpisać myśl francuskiego filozofa. Jest to G. Scholtza rozróżnienie między hermeneutyką techniczną, hermeneutyką filozoficzną a filozofią hermetyczną³.

W takiej klasyfikacji hermeneutyka techniczna to sztuka interpretacji (*ars interpretation*), odwołująca się do greckiego słowa *hermeneo*, które jak pisał G. Scholtza

² J. Habermas stworzył tzw. dialektyczną hermeneutykę. Wg niego każda nauka jest motywowana jakimś interesem kierującym poznaniem. Dla nauk empiryczno-analitycznych jest nim techniczny interes poznania, a dla nauk historyczno-hermeneutycznych to jest interes praktyczny, dążący do poszerzenia możliwości rozumienia. A podstawę nauki krytycznej stanowi interes wyzwolenia przez poznanie, musi się ono zatem zwrócić ku warunkom możliwości porozumienia. J. Habermas wyróżnia cztery takie roszczenia: zrozumiałość wyrażen, prawda wypowiedzi, szczerłość intencji i słusność norm.

K. O. Apel - jego hermeneutyka (określana też jako pragmatyka) transcendentna miała wykazać, że istnieją uniwersalne i konieczne warunki ważności norm. Punktem wyjścia jego rozważań była ludzka wspólnota komunikacyjna.

E. Betti chciał w swoim projekcie hermeneutyki pozostać jak najbardziej wiernym postulatowi W. Diltheya, stąd w jego zamierzeniu hermeneutyka miała być epistemologicznie osadzonym namysłem nad podstawami nauk humanistycznych. Wyodrębnił on historyczny, odtwórczy i normatywny typ interpretacji jak i samej hermeneutyki.

G. Vattimo – ten włoski filozof uprawia tzw. hermeneutykę postmodernistyczną, gdyż wg niego koncepcja postmodernizmu stanowi m.in. wynik ostatniej fazy rozwoju hermeneutyki. Uważał, że po M. Heideggerze hermeneutyka stała się nowym koine filozofii, czyli wspólnym stylem myślenia o filozofii i kulturze współczesnej. G. Vattimo był też jednym z pierwszych myślicieli, który zinterpretował F. Nietzschego jako filozofa hermeneutycznego i włączył go w radykalny odłam hermeneutyki.

J. Caputo to jeden z najważniejszych przedstawicieli tzw. hermeneutyki radykalnej (obok G. Vattimo czy H. J. Silvermana), czyli takiej, która nie szuka już sensu i „stabilności” myśli. Bierze ona swój początek głównie z radykalizacji poglądów M. Heideggera, choć inspiruje się także koncepcjami E. Husserla, S. Kierkegaarda, F. Nietzschego czy J. Derridy. J. Caputo chce uczynić życie człowieka na nowo trudnym, takim które sprzeciwia się totalizującym i jednoznacznym odpowiedzią, ale dzięki temu jest to postawa bardziej wrażliwa na ideologiczne pokusy. Deprecjonuje on poglądy H.G. Gadamera i P. Ricoeura, a wyraźnie waloryzuje M. Heideggera i J. Derridy - jego zdaniem hermeneutów radykalnych *par excellence*.

H.-J. Silverman to twórca tzw. hermeneutyki semiologicznej, pewnej radykalnej odmiany hermeneutyki tekstu, odwołującej się pojęcia tekstualności wypracowanej przez R. Barthesa czy J. Derridę. Głównym zadaniem jakie sobie stawia hermeneutyka semiologiczna jest wypracowanie strategii czytania i interpretowania dla tekstualności. Jest ta wersja hermeneutyki pewną syntezą ontologicznych (czyli typowo fenomenologiczno-hermeneutycznych) i epistemologicznych (czyli strukturalistycznych) zagadnień dzieła literackiego. Hermeneutyka semiologiczna jest postfenomenologiczna i poststrukturalistyczna, gdyż czytanie może rozwijać i znaczenie tekstu jak i sam ten tekst zarazem.

F. Fellmann swą hermeneutykę rozwijał jako symboliczny pragmatyzm. Stworzył hermeneutykę, która chce wyjść poza językowość, odwołując się do amerykańskiego pragmatyzmu i filozofii życia. Dla F. Fellmanna całe ludzkie doświadczenie ze swej istoty ma charakter hermeneutyczny, co wynosi z lekcji H. G. Gadamera, lecz zarzuca mu deficyt rzeczywistości, pomijanie pragmatycznego aspektu doświadczenia.

³ G. Scholtz, Czym jest i kiedy istnieje „filozofia hermeneutyczna”?, przełożyła D. Domagała, w: Studia z filozofii niemieckiej, t. 1, Hermeneutyczna tożsamość filozofii, red. S. Czerniak i J. Rolewski, Toruń, 1994

„oznacza obwieszczenie, tłumaczenie, interpretowanie”⁴. Dla niemieckiego filozofa hermeneutyka techniczna to po prostu pewne reguły interpretacji, stąd ta jej wersja jest pewnym instrumentem, narzędziem wykładni tekstu. I takie były początki hermeneutyki, odniesione do konkretnych dziedzin teologii, prawa czy poezji, czyli tam, gdzie rozumienie czegoś (tekstu) nie było proste i jednoznaczne. Taka jest dla G. Scholtza hermeneutyka F. Schleiermachera, gdyż „jest w swym ukierunkowaniu w każdym razie jeszcze hermeneutyką techniczną, <kunstem>, ponieważ jej przewodni problem ciągle jeszcze brzmi: jak można osiągnąć możliwe prawidłowe i pełne rozumienie, zwłaszcza znaczących, tekstów?”⁵. Ale na F. Schleiermacherze i na odpowiedzi na tego typu pytania historia hermeneutyki się nie kończy.

Przejście do hermeneutyki filozoficznej następuje, gdy wzrasta filozoficzność w hermeneutyce technicznej. To, zdaniem G. Scholtza, zachodzi u W. Diltheya, gdyż „tym, co go interesowało był problem filozoficzny, dokładniej mówiąc: teoriopoznawczy, leżący u podstaw owej hermeneutyki, pytanie o możliwość rozumienia i interpretowania”⁶. Hermeneutyka filozoficzna zdaje się być pewnym wynikiem obrony statusu nauk humanistycznych przed ekspansywnym rozwojem nauk przyrodniczych. Tego podjął się W. Dilthey (jak i cały „badeński” odłam neokantyzmu). Tu, na płaszczyźnie hermeneutyki filozoficznej, pojawiają się pierwsze normatywne zasady hermeneutyczne, jak koncepcja koła hermeneutycznego, W. Diltheya implikacja rozumienia i przeżywania (zasada wczucia się), M. Heideggera koncepcja przed-rozumienia, czy H.-G. Gadamera stapienie się horyzontów w dialogu. Zatem hermeneutyka filozoficzna pretenduje do tego, by stać się swoistą metodologią nauk humanistycznych, mówi o filozoficznym namyśle nad interpretacją i rozumieniem samym w sobie.

Czymże zatem jest filozofia hermeneutyczna? Dla G. Scholtza wyróżnikiem tej odmiany hermeneutyki jest to, że pojęcia interpretacji i rozumienia otrzymują nowe znaczenia. Zauważa autor to m.in. w filozofii F. Nietzschego, który postulował już istnienie nie faktów, a tylko interpretacji, gdyż prawda to tylko fikcja ludzka. Stąd człowiek może już tylko interpretować, to jego sposób relacji ze światem. A jeśli tak, to G. Scholtz zauważa, że „korzenie filozofii hermeneutycznej tkwią w powstaniu świadomości historycznej pod koniec XVIII wieku, ponieważ wtedy dostrzeżono wielość i zmienność ludzkich kultur (...)”⁷. Filozofia hermeneutyczna staje się refleksją nad „historycznością człowieka i jego

⁴ Tamże, s. 43 .

⁵ Tamże, s. 45 .

⁶ Tamże, s. 50.

⁷ Tamże, s. 57.

interpretacji świata, jego kultury”⁸. Jest to, wydaje się, filozofia o czasem dość wyraźnym egzystencjalnym nastawieniu, gdyż mówi o kondycji człowieka i kultury we współczesnym świecie. Prócz filozofii F. Nietschego w obszar tej hermeneutyki wpisywałyby się jeszcze analityka jestestwa (*Dasein*) M. Heideggera, który kategorię rozumienia z metodologicznej płaszczyzny przeniósł na ontologiczną – rozumienie jako sposób bycia człowieka.

A jak na tym tle sytuują się rozważania P. Ricoeura o hermeneutyce tekstu, przedstawione w zbiorze *Język, tekst, interpretacja* ? Trzeba przyznać, że dość eklektycznie. W eseju *Zadanie hermeneutyki* francuski filozof odniósł się do tradycji hermeneutycznej, by umiejscowić swoją postawę jako pewną wypadkową epistemologicznych postulatów F. Schleiermachera i W. Diltheya oraz ontologicznych rozważań M. Heideggera i H.-G. Gadamera. Takie było metodologiczne zadanie jakie sobie postawił autor *Symboliki zła* - jak pogodzić hermeneutykę filozoficzną z filozofią hermeneutyczną. Ale wydaje się, że chciał również poprzez rozważania o hermeneutycznej wykładni tekstu, odnieść się także do krytyki kultury. To są jakby rozważania na drugim planie, choć wydaje się, że nie mniej istotne dla francuskiego filozofa.

I. P. Ricoeur – szkic do portretu filozoficznego

Paul Ricoeur to ikona współczesnej filozofii. Mogła wręcz zdumiewać rozległość jego zainteresowań, czemu daje choćby wyraz długi katalog książek przez niego napisanych. Swoją karierę filozoficzną rozpoczął od dwóch pozycji należących do nurtu egzystencjalistycznego, mianowicie napisanej wraz z M. Dufrennem *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, i drugiej *Gabriel Marcel et Karl Jaspers: Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Choć wydaje się, że francuski myśliciel egzystencjalistą nie był, to problematyka egzystencjalna nie jest czymś ubocznym, marginalnym w jego twórczości. Trudno odmówić wielu jego kolejnym pracom typowo egzystencjalnego zainteresowania człowiekiem. G. Marcel był jego nauczycielem, a K. Jaspers jego przyjacielem, niełatwo zapomina się o naukach swych pierwszych mistrzów.

Jednak P. Ricoeur zdaje się, że był wyraźnie niezadowolony ze sposobu uprawiania filozofii przez egzystencjalistów i dlatego zaczął szukać inspiracji w metodologii filozoficznej, która to była fundamentalna dla egzystencjalizmu, mianowicie w

⁸ Tamże, s. 59.

fenomenologii, a dokładnie to u twórcy tego kierunku E. Husserla. Oczywiście jest tak, że egzystencjalizm wspierał się o fenomenologię, niejako wyrósł z niej, stąd niemożliwe było nie znać dorobku E. Husserla pisząc wcześniej o egzystencjalizmie. Ale P. Ricoeur chciał cofnąć się do E. Husserla samego. Wyrazem tego, jak pogodzić egzystencjalistyczny patos z fenomenologiczną ścisłością metody jest dwutomowe dzieło *Philosophie de la volonté*. Było to chyba dzieło przełomowe w biografii intelektualnej filozofa. Drugi tom - *Finitude et Culpabilité*, składa się z dwóch książek, z których pierwsza (*L'homme faillible*) była wyrazem skłaniania się myśliciela w stronę, jak sam to nazywał, filozofii refleksyjnej, a tom drugi to przetłumaczona na język polski *Symbolika zła* (*La symbolique du mal*), która jest uznawana za pierwszą zorientowaną hermeneutycznie pozycję w jego dorobku.

Jak widać P. Ricoeur to bardzo trudny do zaklasyfikowania myśliciel, metodę fenomenologiczną też z czasem odrzucił, zwracając się coraz bardziej ku hermeneutyce. K. Rosner, badaczka twórczości P. Ricoeura zauważa, że zarzucił on E. Husserlowi dwa błędy. To, że „eksponowanie percepcji jako jedynego fundamentu świadomości prowadzi (...) do przeoczenia historyczności języka i myśli, w której jesteśmy już osadzeni w momencie, gdy przystępujemy do wiązania danych w percepcji wyglądów”⁹. Tym samym francuski myśliciel zdradzał wiele intuicji, które są charakterystyczne dla filozofii hermeneutycznej, która to właśnie eksponowała historyczność naszego istnienia w świecie, występując przeciw m.in. różnym odmianom filozofii idealistycznych. Drugi zarzut w stosunku do twórcy fenomenologii to błędne założenie, że „świadomość, jako jedyny byt dany immanentnie, jest tym samym bytem najlepiej znanym”¹⁰. Tu P. Ricoeur chyba wyraźnie dał znać o swoim egzystencjalistycznym rodowodzie, pojmując człowieka jako egzystencję właśnie, projekt, który dopiero się może spełnić, a nie jako byt już dokonany - esencję.

Ta krytyka założeń filozofii E. Husserla skierowała uwagę P. Ricoeura w stronę psychoanalizy Z. Freuda. Jego projekt filozofii refleksyjnej umieszczał wiedeńskiego myśliciela jako głównego inspiratora dalszych poszukiwań metodologicznych. Psychoanaliza dla autora *Philosophie de la volonté* dawała odpowiedź, czym jest ta nieświadoma siebie świadomość i jak ona wpływa na treści życia psychicznego, na postępowanie człowieka. Zatem Z. Freud – ten mistrz podejrzeń – był określany jako hermeneuta *par excellence*, gdyż pozwalał znaleźć uzasadnienie dla tezy, że „1. Pewność towarzyszy bezpośredniej świadomości, lecz pewność ta nie jest prawdziwą samowiedzą. 2. Wszelka refleksja odsyła do

⁹ K. Rosner, Paul Ricoeur – filozoficzne źródła jego hermeneutyki, w: P. Ricoeur, Język, tekst, interpretacja, 1989, s. 14.

¹⁰ Tamże, s. 15.

czegoś pozarefleksyjnego jako intencjonalna ucieczka od siebie, lecz to coś, co znajduje się poza obrębem refleksji, również nie daje żadnej prawdziwej wiedzy o nieświadomości”¹¹. Autor *De l'interprétation. Essai sur Freud* dzięki psychoanalizie już ostatecznie odszedł od uważanych za naiwnie rozstrzygających kwestię podmiotu i świadomości założeń filozofii E. Husserla. To co wywiódł z psychoanalizy Z. Freuda, to założenie, że żeby osiągnąć świadomość samego siebie konieczna jest interpretacja, stąd hermeneutyka zaczyna zajmować miejsce pierwszoplanowe w jego twórczości. Choć nie można zapominać o, w gruncie rzeczy, antropologicznych pytaniach, jakie go na ten obszar filozoficzny zaprowadziły, gdyż jak podkreślał: „hermeneutyka, przez którą musi przejść filozofia refleksyjna, nie powinna się ograniczyć do efektów znaczących i podwójnego sensu: powinna śmiało zostać hermeneutyką istnienia”¹². Dla P. Ricoeura hermeneutyka nie była tylko metodą, miała wymiar jak najbardziej egzystencjalny.

W latach drugiej połowy XX w. filozof wydał m.in. trzy tomy *Temps et récit*. Dzieło to szczególne, gdyż dotyczy bardzo popularnej i robiącej coraz większą karierę w naukach humanistycznych kategorii narracji. Między innymi posługując się tą kategorią P. Ricoeur w jednym swoim dziele połączył rozważania o czasie, historii i teorii dzieła literackiego.

Jeszcze przed wydaniem tego dzieła francuski hermeneuta napisał w języku angielskim - gdyż był z wykładami na amerykańskich uczelniach - rozprawę *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia (Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning)*. Polskie tłumaczenie tej książki zostało wzbogacone o jeszcze kilka innych esejów filozofa z tej samej tematyki (zbiór ten nazywa się *Język, tekst, interpretacja*), a całość składa się na nowy program hermeneutyki – hermeneutykę tekstu. I tą koncepcją P. Ricoeura chciałbym się zająć szczególnie, analizując figury jego teorii interpretacji, konsekwencje i wnioski do jakich doszedł chcąc pogodzić hermeneutyczne postulaty epistemologiczne z ontologicznymi, czyli jak już wyżej wspomniałem, zbratać hermeneutykę filozoficzną z filozofią hermeneutyczną.

II. P. Ricoeur wobec tradycji filozofii hermeneutycznej – zadania hermeneutyki tekstu

¹¹ P. Ricoeur, Świadomość i nieświadomość, przełożyła H. Igalson, w: tenże, Egzystencja i hermeneutyka, Warszawa 1985, s. 206.

¹² P. Ricoeur, Wyzwanie semiologiczne: problem podmiotu, przełożyła E. Bieńkowska, w: tenże, Egzystencja i hermeneutyka, Warszawa 1985, s. 275.

Filozofia P. Ricoeura była bez wątpienia w częstej ewolucji. Był on myślicielem „drogi”, nierzadko zmieniał swój program filozoficzny. Moim przedmiotem analizy jest późna faza jego twórczości, w której określał siebie już jako hermeneutę i budował swój projekt hermeneutyczny – hermeneutykę tekstu.

P. Ricoeura hermeneutyka tekstu została zbudowana w odniesieniu do tradycji hermeneutycznej, począwszy od F. Schleiermachera, W. Diltheya, a kończąc na M. Heideggerze i H.-G. Gadamerze. Te cztery nazwiska to były dla francuskiego filozofa tak naprawdę dwie „szkoły” hermeneutyczne – pierwsza jest zorientowana epistemologicznie (F. Schleiermacher i W. Dilthey), a druga ontologicznie (M. Heidegger i H.-G. Gadamer). Swój program hermeneutyki tekstu autor *Symboliki zła* rozumiał jako swoiste zniesienie (w sensie Heglowskim) różnic i nieprzystawalności obu nastawień hermeneutycznych. Można by ten spór ująć posługując się terminologią G. Scholtza jako opozycję między hermeneutyką filozoficzną (tu: nastawienie epistemologiczne) a filozofią hermeneutyczną (nastawienie: ontologiczne). P. Ricoeur zaproponował syntezę, dostrzegając niewystarczalność i problemy każdej z opcji.

Zwyczajowo za pierwszego filozofa hermeneutę uważa się F. Schleiermachera i to od niego francuski myśliciel rozpoczął swą polemikę z tradycją hermeneutyczną. Według autora *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* zasługą F. Schleiermachera było to, że potrafił twórczość przed-hermeneutyczną – związaną z egzegenezą świętych ksiąg i klasycznych tekstów – podnieść do rangi ogólnej problematyki rozumienia, porzucając tzw. *Kunstlehre*¹³. P. Ricoeur określał to jako „rewolucję podobną do tej, jakiej filozofia Kantowska dokonała na innym polu (...)”¹⁴. Niemiecki filozof wyróżnił także dwa rodzaje interpretacji – gramatyczną, która zdaniem P. Ricoeura „miała dotyczyć cech dyskursu wspólnych pewnej kulturze” i techniczną, która „zajmować się miała tym, co jednostkowe, geniuszem, przekazem autorskim”¹⁵. Dla F. Schleiermachera oczywiste było, że nie można uprawiać jednocześnie obu interpretacji, gdyż albo skupiamy się na autorze, albo na tekście, w oderwaniu od autora – i niemiecki myśliciel jako właściwą drogę wybrał ten pierwszy model, hermeneutykę techniczną, nakierowaną na geniusza-pisarza. Owa interpretacja została później nazwana psychologiczną, a przez P. Ricoeura romantyczną.

¹³ Jest po prostu sztuka rozumienia, ale nie mająca ambicji wypracowania ogólnych form i zasad rozumienia, a tylko określony zestaw technik interpretacyjnych, najczęściej odniesionych jeszcze do jakichś szczególnych rodzajów tekstów (np. biblijnych, prawniczych)

¹⁴ P. Ricoeur, *Zadanie hermeneutyki*, przełożył P. Graff, w: tenże, *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa 1989, s. 195.

¹⁵ Tamże, s. 197.

Rozważania F. Schleiermachera podjął i kontynuował W. Dilthey. To postać uważana za przełomową w rozwoju hermeneutyki, gdyż nadał tej dziedzinie (a nie tylko rozpoznał jak F. Schleiermacher) wymiar epistemologiczny i wpisał ją w szerokie pole wiedzy historycznej. W. Dilthey był neokantystą i chciał nadać historii równie dużą dozę naukowości, jaką w owym czasie posiadały nauki przyrodnicze, więc w stylu I. Kanta postanowił dokonać krytyki rozumu historycznego. W konsekwencji W. Dilthey zaproponował utrzymaną w duchu antypozytywistycznego przewrotu w naukach humanistycznych opozycją między wyjaśnianiem przyrody, a rozumieniem historii. Jak pisał P. Ricoeur: „ta opozycja jest brzemienne w konsekwencji dla hermeneutyki: odcina ją od naturalistycznego wyjaśniania i wtłacza w dziedzinę psychologicznej intuicji”¹⁶. A zatem tą dziedziną, która W. Diltheyowi pozwala z jednej strony rozumieć historię, ten wielki dokument ludzkości, a z drugiej jednocześnie życie innego człowieka, była psychologia. Historia, jak i tekst, są tylko ekspresją wrażeń jednostki, a stąd wczuwając się, wnikając z psychikę drugiego człowieka, spełniamy właściwy postulat interpretacyjny. K. Rosner wyróżnia trzy niezgodności między programem hermeneutycznym W. Diltheya a P. Ricoeura. Pierwsza jest metodologiczna – dotyczy zakwestionowania przez francuskiego hermeneutę opozycji między wyjaśnianiem a rozumieniem. K. Rosner, twierdzi, że dla P. Ricoeura „procedury wyjaśniania i rozumienia splatają się ze sobą (...), są wobec siebie komplementarne. W toku interpretacji tekstu rozumienie nakierowane jest na rozpoznanie intencjonalne jedności dyskursu, a wyjaśnianie - na analityczną strukturę tekstu”¹⁷. Druga rozbieżność jest natury semantycznej – przedmiotem odniesienia dla autora *Du texte à l'action* jest tekst, a nie życie innej osoby. Tekst jest autonomiczny znaczeniowo, oderwany od intencji autora, a priorytetowe w określaniu jego znaczenia staje się to, jak jest rozumiany przez czytelnika. „Trzeba odkrywać i objaśniać tekst nie w relacji do autora, lecz pod kątem jego immanentnego znaczenia i rzeczywistości, którą prezentuje i odsłania”¹⁸. Będę omawiał jeszcze te kwestie szerzej w dalszej części pracy. I trzecia opozycja to zakwestionowanie tylko epistemologiczne charakteru hermeneutyki – trzeba było zdaniem P. Ricoeura odnaleźć także jej ontologiczne uwarunkowania. Tego dokonał M. Heidegger, który „zamiast pytać: <Skąd wiemy?> (...) [zapytał – B.B.]: <Jaki jest sposób bycia tego bytu, który istnieje tylko przez rozumienia?>”¹⁹.

¹⁶ Tamże, s. 200.

¹⁷ K. Rosner, *Hermeneutyka jako krytyka kultury*, Warszawa 1991, s. 226.

¹⁸ P. Ricoeur, *Zadanie hermeneutyki*, przełożył P. Graff, w: tenże, *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa 1989, s. 206.

¹⁹ Tamże, s. 207.

Filozofia M. Heideggera to było dla francuskiego myśliciela szukanie ontologicznych uwarunkowań epistemologicznych pytań hermeneutyki – oznaczało to odrzucenie romantyczno-psychologicznej płaszczyzny rozumienia jako szukania odniesienia z innym, a skupienie się na rozumieniu jako sposobowi *bycia-w-świecie* tego, kto rozumie, czyli *Dasein*. „Pytanie o innego zostaje zastąpione przez pytanie o świat. Heidegger depsychologizuje rozumienie wiążąc je ze światem”²⁰. Niemiecki filozof jakoby chciał wskazać na problem rozumienia siebie zanim przystąpimy do rozumienia innych i naszej sytuacji *bycia-w-świecie*, co w jego myśli nazywa się zagadnieniem *przed-rozumienia*. Dla P. Ricoeura doniosłe znaczenie miało wprowadzenie przez M. Heideggera zasady koła hermeneutycznego, które fundowane jest właśnie na naszej koniecznej sytuacji *przed-rozumienie* jako antycypacji rozumienia. Francuski myśliciel zauważał, że M. Heidegger nie poruszał jednak zagadnień związanych z tekstem, dyskursem czy pismem. A to są przecież wyznaczniki jego projektu hermeneutyki. Zarzucał przez to niemieckiemu hermeneucie, że „zabiegi zmierzające do tego, by ugruntować koło hermeneutyczne głębiej, niż może to uczynić jakakolwiek epistemologia, nie pozwoliły Heideggerowi powtórzyć pytania epistemologicznego po ontologii”²¹. Problemem zatem staje się powrót z płaszczyzny ontologicznej znów na epistemologiczną.

Trudność tę widział, choć nie rozwiązał w sposób zadowalający zdaniem autora *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* kolejny wielki hermeneuta H.-G. Gadamer. Próbował on z pozycji ontologii M. Heideggera zwrócić się właśnie ku naukom humanistycznym. Uczeń M. Heideggera, który przez swoje dzieło *Prawda i metoda* naszkicował trzy „sfery doświadczenia hermeneutycznego: estetyczną, historyczną i językową (...)”²² wprowadzał pewne metametodologiczne dla P. Ricoeura zasady, które na dobrą sprawę nie należą do metodologii, nie znajdują się nad naukami epistemologicznymi, a są wynikiem namysłu nad naukami humanistycznymi. A w tychże naukach panuje głównie historyczny wymiar odniesienia, dlatego też główną ich zasadą jest świadomość historyczna skutków, określana też jako zasada dziejów efektywnych czy po prostu historia żywa²³ (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*). Ma ta zasada uświadomić nam, że: „Historia wyprzedza mnie i moją refleksję, ja zaś należę do historii, zanim jeszcze należę do siebie samego”²⁴. Autor tej zasady jakby chciał uzmysłwić nam fakt, że wręcz zanurzeni jesteśmy w historii, że nasza terażniejszość jest jakoby zdeterminowana przez tradycję, przez

²⁰ Tamże, s. 210.

²¹ Tamże, s. 217.

²² Tamże, s. 218.

²³ Por. A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Poznań 2005, s. 169.

²⁴ P. Ricoeur, *Zadanie hermeneutyki*, przełożył P. Graff, w: tenże, *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa 1989, s. 220.

przeszłość, gdyż zasada dziejów efektywnych jest czymś czynnym; czymś, co pozwala redukować dystans wobec tego, co oddalone w czasie, a co teraz może stać się obecne. Kolejną zasadą tej „dialektyki uczestnictwa i obcości”²⁵ jest pojęcie fuzji horyzontów (*Horizontverschmelzung*). Dzięki tej kategorii, jak zauważał francuski hermeneuta, H.-G. Gadamer wprowadził ideę, że „komunikacja między dwiema odmiennie usytuowanymi świadomościami zachodzi przez fuzję ich horyzontów, to znaczy dzięki przecinaniu się ich poglądu na to, co odległe i otwarte”²⁶. Nie zapomniał też P. Ricoeur podkreślić dostrzeżonego przez autora *Prawdy i metody* uniwersalnie językowego charakteru ludzkiego doświadczenia (*Sprachlichkeit*), które oznacza taki sposób przynależności, skracania dystansu do tradycji, do danych dzieł, że dokonuje się „przez interpretowanie znaków, dzieł i tekstów, w które wpisane jest i dane nam do odszyfrowania dziedzictwo przeszłości”²⁷. Dzięki temu prowadzimy z tradycją dialog, otwartą rozmowę, mediację. Jednak dla H.-G. Gadamera podstawowym medium dialogu była rozmowa, a nie pismo, gdyż to samoalienacja rozmowy. Dla P. Ricoeura było to nie do przyjęcia. Wprowadził on pojęcie tekstu, pisma, jako głównego punktu odniesienia swej hermeneutyki, gdyż jego zdaniem dopiero komunikacja na odległość może się spełnić w sposób najodpowiedniejszy i najwłaściwszy.

Nie można zapominać, że wcześniej P. Ricoeur uprawiał swoistą hermeneutykę symboli, czego zwieńczeniem była praca *Symbolika zła*. W okresie tym przeważały tendencje antropologiczne; francuski filozof posługiwał się hermeneutyczną metodą by rozszyfrować egzystencjalne ekspresje ukryte w symbolicznych wytworach kultury człowieka. I jak zauważa K. Rosner, podobne na dobrą sprawę jest także zadanie jego teorii interpretacji (hermeneutyki tekstu), która ma „ze struktury tekstu i procedur rozszyfrowujących wywieść warunki możliwości procesu samorozumienia, pojętego jako proces zapośredniczony przez cudzy tekst. Proces ten wiedzie od sensu do referencji, od znaczenia obiektywnego do przyswojenia go przez czytelnika, od semantyki do antropologii filozoficznej i ontologii”²⁸. Tekst był pryzmatem, podstawowym odniesieniem dla P. Ricoeura, punktem wyjścia do wypowiedzania sądów o kulturze; obszarem, na którym próbował pogodzić zarówno epistemologiczne jak i ontologiczne postulaty, jakie wg niego powinna realizować hermeneutyka.

III. P. Ricoeura teoria interpretacji jako hermeneutyka tekstu

²⁵ Tamże, s. 221.

²⁶ Tamże, s. 222.

²⁷ Tamże.

²⁸ K. Rosner, *Hermeneutyka jako krytyka kultury*, Warszawa 1991, s. 235.

1) między dyskursem a tekstem

P. Ricoeur w swojej już pozytywnej wersji hermeneutyki prymarną antynomię hermeneutyczną między dystansem a przyswojeniem, z Gadamerowskiego obszaru mowy, chciał przenieść na płaszczyznę tekstu, tego modelowego, wg niego, sposobu komunikowania się na odległość, by uzyskać pozytywny „efekt obcości”²⁹. W tym celu wprowadził na początku swych rozważań pojęcie dyskursu.

Owo pojęcia wg autora *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* nie odnosi się tylko do tekstu. Język jako dyskurs realizuje się także na poziomie mowy, z tym rozróżnieniem, że jeśli dla języka jako systemu podstawową jednostką jest znak – czy to fonologiczny czy leksykalny – to dla dyskursu taką jednostką jest zdanie. P. Ricoeur zauważył także, że do dyskursu odnoszą się przede wszystkim dwie właściwości – jest on zdarzeniem i znaczeniem zarazem. Jako zdarzenie realizuje się, gdy ktoś mówi; zdarza się tu i teraz w rozmowie. Do tego dyskurs jest somozwrotny, ponieważ odsyła do tego, kto mówi. Jako zdarzenie odnosi się do świata, gdyż chce go opisać, wyrazić, przedstawić. Jako zdarzenie pozwala na wymianę komunikatów, informacji – „jedynie dyskurs ma w tym sensie nie tylko świat, lecz również drugiego, drugą osobę, rozmówcę, do którego się zwraca”³⁰. Ale to tylko jeden aspekt dyskursu. Tym, co go w pełni konstytuuje to jego znaczenie, gdyż „jeśli wszelki dyskurs powstaje jako zdarzenie, to pojmowany jest jako znaczenie”³¹. Zdarzenie jest czymś nietrwałym, przelotnym; trwałe jest dopiero znaczenie. P. Ricoeur zauważył tym samym pewne implikacje z tego wynikające, konkludując, że „Tak właśnie jak język jako system, gdy aktualizuje się w dyskursie, przekracza sam siebie i realizuje się jako zdarzenie, tak też dyskurs, gdy wchodzi w proces rozumienia, przekracza sam siebie jako zdarzenie, przeistaczając się w znaczenie”³². Wydaje się, że francuski filozof rozumiał znaczenie czegoś w sposób całkiem szczególny. Nie odnosił je tylko do tekstów pisanych, a posługując się rozróżnieniem J. Austina na akty lokucyjne, illokucyjne i perlokucyjne nadawał znaczenie także aktom mowy, gdyż znaczenie przysługiwało wszystkiemu, co posiada intencjonalne uzewnętrznienie.

A zatem, intencjonalny jest także (a może przede wszystkim) tekst jakiegoś autora. Dla P. Ricoeura była to pewna całość, już coś dłuższego niż tylko zdanie. Dzieło jest czymś

²⁹ P. Ricoeur, *Hermeneutyczna funkcja dystansu*, przełożył P. Graff, w: tenże, *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa 1989, s. 224.

³⁰ Tamże, s. 228.

³¹ Tamże, s. 229.

³² Tamże.

skodyfikowanym, czyli przynależnym do jakiegoś gatunku literackiego, a także wyróżnia się indywidualnym stylem. Filozof tym samym swoje rozważania przeniósł z mowy na pismo.

Dla P. Ricoeura pismo było nie tylko materialnym utrwaleniem dyskursu. Konsekwencje są o wiele poważniejsze. Jak zauważa N. Leśniewski, dla autora *La sémantique de l'action*: „Tekst i pismo nie są już traktowane (...) jak w hermeneutyce tradycyjnej - jako zubożona postać mowy. Ta emancypacja tekstu z sytuacji dyskursu mówionego podważa relację między językiem i światem – semantyczna autonomia tekstu uniezależnia go od intencji odautorskiej, przez co świat tekstu może rozerwać świat autora”³³. To destrukcyjny skutek, pozytywny jest taki, że tekst może tym samym wymknąć się z określonego kontekstu społeczno - kulturowego, w którym powstał i dzięki aktowi czytania przez kogoś, umieścić się w całkiem nowej sytuacji. „W tym tkwi największa doniosłość pisma: doprowadza ono do wyzwolenia rzeczy napisanej, treści, od takich warunków dyskursu, jakie ustanawia rozmowa; jest to więc taki skutek, że stosunek między pisaniem a czytaniem przestaje być szczególnym przypadkiem stosunku między mówieniem a słuchaniem”³⁴. Tym samym P. Ricoeur próbował uzasadnić, dlaczego efekt dystansu między tekstem a czytelnikiem jest czymś pozytywnym, a wręcz konstytutywnym dla tekstu jako pisma – gdyż jest on wynikiem interpretacji.

Ale interpretacja tekstu może pójść w dwie, przeciwległe strony: albo skupić się tylko na obiektywizacji dzieła, czyli na jego strukturze, co czynili strukturaliści; albo, jak hermeneutyka romantyczna, zastosować metodę psychologicznego wczucia się w intencje autora. P. Ricoeur chciał uniknąć naiwności obu metod. Posługiwał się w tym celu rozróżnieniem dokonany przez G. Fregego na sens i znaczenie/referencje. Sens jest czymś idealnym, immanentnie zawartym w dyskursie – jest tym, co „mówi” tekst. Referencja ma obiekt odniesienia na to, o czym ten tekst „mówi” – dosięga rzeczywistości pozajęzykowej, do niej się odnosi. To nie język, a dyskurs ma do rzeczywistości odsyłać, gdyż to on jako synteza zdarzenia i znaczenia ma wyrażać świat, go opisywać i przedstawiać. Tylko że jeśli na poziomie mowy referencja jest łatwa do wytłumaczenia – jeśli miał miejsce dialog, to musiał dotyczyć jakiejś „wspólnej” rozmówcom rzeczywistości – to na płaszczyźnie tekstu sprawa się komplikuje, wszak filozof oderwał autora, jako potencjalnego rozmówcę, od swego dzieła. I francuski myśliciel dał odpowiedź w stylu M. Heideggera: „interpretować to objaśniać ten rodzaj <bycia-w-świecie>, jaki się rozpościera przed tekstem”³⁵. Między autonomicznym semantycznie tekstem, a czytelnikiem tworzy się swoista dialektyka dzięki interpretacji i

³³ N. Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej*, Poznań 1998, s. 181-182.

³⁴ P. Ricoeur, *Hermeneutyczna funkcja dystansu*, przełożył P. Graff, w: tenże, *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa 1989, s. 237.

³⁵ Tamże, s. 241.

rozumieniu. Dla filozofa to, co się w tekście interpretuje, jest pewną wizją świata, która jest proponowana czytelnikowi. Świat tekstu to pewna możliwość *bycia-w-świecie*, to pewna propozycja włączenie tej wizji rzeczywistości, która jest zawarta w tekście, do sposobu egzystowania czytelnika, to swoiste spełnienie doświadczenia hermeneutycznego.

Tekst staje się zatem pośrednikiem w rozumieniu nas samych przez nas samych. Początkowy dystans między tekstem a czytelnikiem może zniknąć dzięki procesowi przyswojenia, które jest „pojmowaniem na dystans i przez dystans”³⁶. Tak właśnie realizuje się ten pozytywny efekt dystansu, który pozwala rozumieć siebie w obliczu „znaków ludzkości utrwalonych w dziełach kultury”³⁷. W książkach zawarty jest arsenał postaw, wzorów zachowań, tudzież mogą one być przewodnikiem pośród krętych ścieżek życia; tekst jest medium, z którego możemy czerpać pewne interesujące dla nas propozycje świata i możliwości istnienia. Tekst pozwala nam poszerzyć nasze samoodniesienie – między rozumieniem tekstu a sobą następuje wzajemna interakcja.

2) teoria metafory

P. Ricoeur zadał sobie także trud opracowania koncepcji metafory, po to, aby rozszerzyć zakres swojej teorii interpretacji tekstu, by przenieść analizę metafory z obszaru retoryki na tekst, by traktować ją jako innowację semantyczną dającą swoistą nadwyżkę znaczenia w hermeneutyce tekstu.

Definicja metafory jako figury stylistycznej, która miała w sposób przenośny używać słów, pojawiła się już w starożytności. Autor *Temps et récit* wyliczył sześć jej właściwości, by je potem zakwestionować. Między innymi, że jest tropem poetyckim, że służy rozszerzeniu znaczenia nazw dzięki procesowi podobieństwu, że nie jest ani innowacją semantyczną (gdyż zamiast metafory można by wstawić zwrot dosłowny) ani przez to nadwyżką znaczenia. Posługując się ustaleniami anglosaskich teoretyków pojęcia metafory (jak M. Baerdsley, I. A. Richards, M. Black) odrzucał te tezy. Metafora potrafi wytworzyć „napięcie między dwoma terminami, które za Richardsem możemy nazwać nosicielem i barwą semantyczną”³⁸. To te elementy razem stanowią metaforę. Druga teza jest taka, że to napięcie pojawia się tak naprawdę między dwiema sprzecznymi interpretacjami jakiegoś wyrażenia. To jakaś interpretacja tworzy dopiero metaforę. Filozof odnosił się także do zagadnienia podobieństwa i uważał, że metafora ujawnia się tam, „gdzie potoczne widzenie nie dostrzega żadnego

³⁶ Tamże, s. 243.

³⁷ Tamże.

³⁸ P. Ricoeur, *Metafora i symbol*, przełożyła K. Rosner, w: tenże, *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa 1989, s. 129.

związku”³⁹. To pozornie sprzeczne zestawienie ustanawia nową relację znaczeniową. Metafora dlatego jest innowacją semantyczną języka, wzbogaceniem go przez nieoczekiwane określenie czegoś – „metafora mówi nam coś nowego o rzeczywistości”⁴⁰. Koncepcja metafory staje się stosunkowo ważna, zwłaszcza jeśli w świetle wcześniejszych rozważań przypomnimy sobie projekt wejścia w hermeneutyczne koło dystansu i przyswojenia czytelnika z tekstem, to przecież dla P. Ricoeura tekst właśnie pozwalał poszerzyć sposób *bycia-w-świecie* czytającego. Tym samym metafora jest tym konkretnym środkiem, narzędziem, który to zapewnia. Jako swoisty tekst w miniaturze jest fikcją wyobraźni, która opisuje na nowo rzeczywistość ujmując jakoś jej istotę.

Interesująco przedstawia się też dla francuskiego myśliciela relacja między symbolem a metaforą. Z jednej strony symbol zawiera więcej znaczenia niż metafora – jest chociażby zakorzeniony w tradycji, a metafora jest tylko językową powierzchnią symbolu. Ale z drugiej strony to ona wprowadza do języka nowe znaczenie, które symbol zawiera tylko *implicite*.

Krakowski badacz dorobku P. Ricoeura - M. Drwięga – dostrzega jeszcze inny aspekt tych analiz autora *La métaphore vive*, mianowicie, że fikcja, metafora, wyobraźnia leżą na granicy wiedzy teoretycznej i praktycznej, przez co sugerują pewne narracyjne formy zachowań człowieka. „Tragedia antyczna, współczesny dramat, powieść, mity, bajki, legendy, ich struktura narracyjna ofiaruje specjalne techniki mogące ulegać licznym twórczym transformacjom, techniki streszczające, artykułujące, kondensujące, które ponownie opisują czy refigurują to, co rzeczywiste, ale na innym poziomie realizmu. Takie zjawisko Ricoeur nazywa efektem ikonicznego powiększenia. Innymi słowy, sposobem, w jaki człowiek usiłuje zrozumieć i opanować różne sfery praktycznego życia, jest nadawanie życiu narracyjnego przedstawienia”⁴¹. Człowiek niejako dostaje pewne wzorce, sposoby realizacji siebie, alternatywne wzory zachowań czy nawet formy wyrażania uczuć dzięki tekstom, które przeczytał. Staje się bohaterem swojej opowieści o życiu.

3) dialektyka wyjaśniania i rozumienia

W swojej teorii interpretacji jako hermeneutyce tekstu P. Ricoeur chciał także przełamać romantyczny postulat, jasno sformułowany przez W. Diltheya, że nauki przyrodnicze wyjaśniamy, a humanistyczne rozumiemy. Hermeneuci romantyczni zakładali, że: „Właściwym korelatem wyjaśniania jest więc natura rozumiana jako wspólny horyzont

³⁹ Tamże, s. 131.

⁴⁰ Tamże, s. 133.

⁴¹ M. Drwięga, Paul Ricoeur daje do myślenia, Bydgoszcz 1998, s. 70.

faktów, praw i teorii, hipotez, weryfikacji i dedukcji. Rozumienie natomiast znajduje swe pierwotne pole zastosowania w naukach humanistycznych (...), gdzie wiedza związana jest z doświadczeniem innego umysłu lub podmiotu, który jest podobny do nas samych⁴². A gdzie miejsce dla interpretacji? To tylko pewna odmiana rozumienia.

P. Ricoeur chciał inaczej usytuować relację między rozumieniem, wyjaśnianiem a interpretacją. Rozumienie nie było dla niego jednorodnym aktem, a pewnym procesem, który rozpoczyna się od rozumienia naiwnego, czyli domysłu. Można by to scharakteryzować jako *przed-rozumienie* rozpoznane przez M. Heideggera i H.-G. Gadamera. My musimy najpierw domyślać się znaczenia tekstu, gdyż niedostępna (a nawet nierzadko bezużyteczna) jest dla nas intencja autora tego dzieła. „Tekst jest podobny do zapisu muzycznego, a czytelnik – do dyrygenta orkiestry, który postępuje zgodnie z instrukcjami partytury. W rezultacie rozumieć to coś więcej niż powtórzyć zdarzenie mowy, odtworzyć je w zdarzeniu podobnym; to także wytworzyć nowe zdarzenie wychodząc od tekstu, w którym zdarzenie pierwotne zostało zobjektywizowane⁴³. Francuski filozof odrzucał romantyczną kategorię wczucia się w intencje autora, gdyż znaczenie tekstu przekracza te intencje, a stąd rozumienie rozgrywa się nie na płaszczyźnie psychologicznej, a nie semantycznej. Teraz trzeba dołączyć drugi człon dialektyki (do rozumienia jako domysłu), mianowicie wyjaśnianie jako uprawomocnienie. Przecież można mieć wiele domysłów, nie wszystkie są trafne. By nie popaść w interpretacyjny anarchizm, trzeba analizy, która uprawomocni ten właściwy domysł, trzeba dowodów. I autor *Soi-même comme un autre* podaje takie zalecenia, służące wyjaśnieniu dzieła. Prymarną zasadą jest konieczność zrekonstruowania znaczenia całości dzieła, które rzecz jasna jest czymś więcej niż analiza poszczególnych zdań – „rozpoznając szczegóły, zarazem konstruujemy całość⁴⁴. Uprawomocnienie naszej interpretacji jakiegoś tekstu francuski hermeneuta przyrównywał do stosowania w interpretacjach prawniczych „logik niepewności” i „jakościowego prawdopodobieństwa”. Przez to: „Domysł i uprawomocnienie są mianowicie odniesione do siebie kołowo, stanowią subiektywne i obiektywne nastawienie do tekstu⁴⁵. Ten zabieg ma wyłonić najlepszą interpretację spośród wielu możliwych, oszczędzić najbardziej prawomocny domysł co do tekstu.

Tym samym jednak P. Ricoeur nie zamknął koła interpretacji. Jeśliby to zrobił, zostałby na poziomie analiz strukturalnych, musiałyby się zgodzić, że one dają najlepsze

⁴² P. Ricoeur, *Wyjaśnianie i rozumienie*, przełożyła K. Rosner, w: tenże, *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa 1989, s. 158.

⁴³ Tamże, s. 161.

⁴⁴ Tamże, s. 164.

⁴⁵ Tamże, s. 166.

uprawomocnienie, czyli wyjaśnienie tekstu. Przytaczając przykład analizy mitu Edypa dokonanej przez C. Lévi-Straussa, stwierdził jednak, że: „To, co nazywamy się tutaj znaczeniem, to bynajmniej nie sens mitu w rozumieniu jego filozoficznej bądź egzystencjalnej zawartości czy intuicji, lecz raczej zorganizowanie czy konfiguracja samych mitemów; krótko mówiąc, struktura mitu”⁴⁶. Dla P. Ricoeura to za mało, to odkrycia jedynie sensu tekstu – tego, co on mówi, a nie jego referencji, czyli o czym on mówi, do czego się odnosi, do jakiej sytuacji w świecie. To może dokonać tylko rozumienie krytyczne, które dopełnia tę analizę strukturalną. „Jeśli (...) potraktujemy analizę strukturalną jako tylko jedną z faz, wszelako niezbędną, bo pośredniczącą między interpretacją naiwną i krytyczną, wtedy okaże się możliwe ujęcie wyjaśniania i rozumienia jako dwu różnych faz tego samego procesu hermeneutycznego”⁴⁷.

Dla autora *De l'interprétation. Essai sur Freud* dialektyka rozumienia i wyjaśniania była rozumiana jako procesem dość złożonym. Zaczyna się od rozumienia naiwnego - domysłu, potem następuje szukanie uprawomocnienia tego domysłu, a następnie konieczne jest dotarcie do semantyki głębokiej tekstu, odkrycia jego sensu. A cały proces interpretacji kończy się rozumieniem krytycznym, czyli wskazaniem referencji tekstu, jego odniesienia egzystencjalnego, które jest „kreowaniem nowego sposobu istnienia [człowieka – B.B.]”⁴⁸. Tekst poszerza czytelnikowi jego własny horyzont możliwego *bycia-w-świecie*, pokazuje nowe możliwości poznania samego siebie, projektowania swojej egzystencji.

4) od dystansu do przyswojenia

Całą hermeneutykę tekstu P. Ricoeura można by wpisać w klasyczny dylemat hermeneutyczny dystansu i przyswojenia. Inaczej próbowali go rozwiązać hermeneuci romantyczni – budując teorię wczucia się w intencje autora, inaczej też H.-G. Gadamer – przez dialogiczne pojęcie fuzji horyzontów, stapienia się stanowiska rozmówców. Dla autora *Symboliki zła* tym pośrednikiem, który pozwala najgłębiej znieść wzajemną obcość, jest tekst – medium, w którym czytelnik może sobie przyswoić poglądy, wizję świata, która jest mu zaofiarowana przez jakieś dzieło pochodzące czasem z odległej epoki czy kultury.

Dla francuskiego hermeneuty kategoria przyswojenia była tą, która kończyła dialektykę rozumienia i wyjaśniania, wynikiem tego procesu, w którym naprawdę rozumieć coś oznacza „uzyskać poszerzenie jaźni dzięki obcowaniu z proponowanymi światami, stanowiącymi

⁴⁶ Tamże, s. 172.

⁴⁷ Tamże, s. 178.

⁴⁸ Tamże, s. 179.

prawdziwy obiekt interpretacji⁴⁹. P. Ricoeur przez słowo „przyswojenie” rozumiał uczynienie swoim czegoś, co przedtem było cudze. Stąd proces przyswojenia to proces zwalczania dystansu, czy to kulturowego czy historycznego, dzięki interpretacji. „Interpretacja łączy, równa, uwspółcześnia i upodabnia. Cel ten interpretacja osiąga tylko w tej mierze, a jakiej aktualizuje znaczenie tekstu dla obecnego czytelnika. Przyswojenie to właściwy termin określający aktualizację znaczenia zwróconego do kogoś. Zajmuje miejsce, które w sytuacji dialogowej przysługuje odpowiedzi (...)”⁵⁰. Aby tak się stało, tekst musi być widziany jako obiekt idealny, antyhistoryczny, uwolniony od kontekstu powstania, musi się stać mało ważne przez kogo i w jakim celu został napisany.

Sposób istnienia przyswojenia P. Ricoeur przyrównał do gry między czytelnikiem a autorem; gry, gdyż jego zdaniem w ten sposób „fikcja heurystyczna przekształca nie tylko rzeczywistość, ale także autora i czytelnika. Tak więc metamorfoza podmiotu czytającego wynika najpierw z metamorfozy świata, a następnie z metamorfozy autora”⁵¹.

Fikcja heurystyczna czyli tekst, jest grą, która ma swój własny sposób istnienia; grą, która jest doświadczeniem przekształcającym jej uczestników. To ruch podwójny – tam i z powrotem, gdyż „przypomina taniec, który jest ruchem, a w nim tancerz daje się powieść”⁵². Francuski filozof posiłkował się tutaj Gadamerowską analizą gry jako sposobu odbioru dzieła sztuki – „W grze dochodzi do czegoś, co Gadamer nazywa <przemianą>, *Verwandlung*”⁵³. W ten sposób dla P. Ricoeura rodziło się coś między fikcją, obrazowaniem a rozpoznaniem istoty.

Tym samym autor i czytelnik stają się jakby postaciami „na niby” w tej grze (gdyż czy coś może w ogóle w grze być naprawdę?), mogą sobie pozwolić na bycie kimś innym niż dotychczas. Autor ulega metamorfozie w fikcyjnego, abstrakcyjnego narratora, a czytelnik jest jakby lustrzanym odbiciem siebie samego w tekście, „jest fikcyjnym <mną> stworzonym przez utwór i uczestniczącym w poetyckim wszechświecie”⁵⁴. Ta gra wydaje się dość niepewna i ryzykowna dla czytelnika – by przyswoić sobie tekst tak naprawdę musi w niego „wejść”, a przez to jakby zdystansować się do aktualnego siebie i dać się porwać dziełu. Ale dla P. Ricoeura właśnie w ten sposób porzucamy swoje narcystyczne *ego*, gdyż to „dzięki

⁴⁹ P. Ricoeur, *Przyswojenie*, przełożył P. Graff, w: tenże, *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa 1989, s. 273.

⁵⁰ Tamże, s. 277.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże, s. 278.

⁵³ Tamże, s. 279.

⁵⁴ Tamże, s. 283.

tekstowi i jego uniwersalnej mocy odsłaniania ego uzyskujemy siebie”⁵⁵. Tak rozumiana hermeneutyka pozwala – dzięki odsłonięciu przez tekst nowych form życia – na porzucenie iluzji co do samego siebie, na roztoczenie horyzontu sytuacji bytowej, a nie zamknięcie się jedynie w odniesieniu do siebie. Prawdziwie rozumieć to pozwolić sobie na metamorfozę, na rzeczywisty dialog z kulturą, która do nas przemawia przez teksty, które czytamy.

Zakończenie

Filozoficzna postawa P. Ricoeura, jego program hermeneutyki tekstu, wydają się być odpowiedzią na podstawowe dokonania, z jednej strony – francuskich strukturalistów i poststrukturalistów, ich badań nad tekstem, nad tekstualnością, a z drugiej strony - egzystencjalnej hermeneutyki M. Heideggera.

Strukturalizm i poststrukturalizm przeformułowały pojmowanie autora, jego dzieła i statusu czytelnika. M. Foucault, J. Derrida czy R. Barthes zabili autora, a nowym królem obwieścili czytelnika. Każdy tekst jest intertekstualny, a interpretacja to gra sensów, to rozproszenie. M. Foucault pytał: „Czy to ważne, kto mówi?”⁵⁶ i odpowiedziałby „nie”, gdyż „zadaniem krytyki nie jest odkrycie związków między dziełem a autorem ani też odtworzenie ukrytych w tekście myśli lub doświadczenia, lecz strukturalna analiza dzieła, skupiona na ujawnianiu jego wewnętrznej architektury, autonomicznej formy i relacji wewnętrznych”⁵⁷. Wydaje się, że jeszcze radykalniejsza była lekcja J. Derridy. Twórca dekonstrukcji już nie tylko wskazał na to, że to czytelnik współtworzy czasem sprzeczne i wielorakie sensy, ale udowadniał tezę, że nie istnieje nic poza tekstem, pismem – „Nie istnieje poza-tekst”⁵⁸ (*Il n'y a pas hors-texte*). Jego koncepcja gramatologii czyli właśnie nauki o piśmie, o *archi-piśmie*, zakładała, że wszelka rzeczywistość jest rodzajem pisma⁵⁹. Tekstualność jest wyznaczona przez aktywne czytanie, przez odnajdywanie w tekście innych tekstów, przez rozproszenie w wielości tekstach kultury. Świat stał się biblioteką totalną, siecią ciągłych śladów pisma, referencyjnym bezkresem.

Natomiast M. Heidegger wprowadził dwudziestowieczną hermeneutykę na nowe ścieżki. Wyznaczył jej egzystencjalno–ontologiczny charakter, porzucił (rozpoznaną przez siebie) *metafizykę obecności*, by szukać możliwości zrozumienia sensu bycia tego, kto o to potrafi zapytać – jestestwa człowieka (*Dasein*). Podstawowym egzystencjałem *bycia-w-*

⁵⁵ Tamże, s. 288.

⁵⁶ M. Foucault, Kim jest autor?, przełożył M. P. Markowski, w: tenże, Szaleństwo i literatura, Warszawa 1999, s. 219.

⁵⁷ Tamże, s. 202.

⁵⁸ J. Derrida, O gramatologii, przełożył B. Banasiak, Warszawa 1999, s. 217.

⁵⁹ Tamże, *passim*

świecie człowieka jest jego otwartość, gdyż *Dasein* ma możliwość projektowania swego bycia, jest otwarte na to, co jest w stanie zrozumieć. Rozumienie to „bycie-projektującym ku możliwości bycia, ze względu na którą jestestwo zawsze egzystuje”⁶⁰, to antycypacja w przyszłość. Stąd rozumienie jest pojmowane nie jako metodologiczna, ale ontologiczna kategoria – jako sposób bycia człowieka.

Koncepcja hermeneutyki tekstu P. Ricoeura zdaje się łączyć obie lekcje filozoficzne. Autor *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* postulował autonomię tekstu, zerwanie więzi tekstu z autorem, a przez to uwolnienie jego referencji, poszerzenie pola możliwego rozumienia dzieła, otwarcie jego horyzontu interpretacji. To czytelnik otwiera „przestrzeń” tekstu, w której dokonuje się jego przyswojenie – sensem tekstu jest jego tekstualność, uwolniona dzięki aktywności interpretacji. Tyle z lekcji (post)strukturalistów. Ale jak pisze N. Leśniewski: „W hermeneutyce tekst stracił swój wyłącznie dialektyczny charakter, kiedy to Ricoeur (...) zwrócił uwagę, że uwolnienie *pierwszego porządku referencji* (wewnętrznych struktur tekstu) stanowi warunek możliwości uwolnienia *drugiego porządku referencji*, który sięga świata nie tylko na poziomie manipulowanych przedmiotów, ale także na poziomie Husserlowskiego *Lebensweltu* i Heideggerowskiego *bycia-w-świecie*”⁶¹. P. Ricoeur nie zapomniał również lekcji hermeneutyki radykalnej. Wejście w świat tekstu to rozszerzenie naszego horyzontu egzystencjalnego, to otworzenie naszego – rozumianego w sensie Heideggerowskim - *bycia-w-świecie*. To przedłużenie świata tego, kto czyta, o to, co proponuje tekst. Przyswojenie świata tekstu ma mocno ontologiczno–egzystencjalny charakter, gdyż oznacza przejście od rozumienia siebie w perspektywie lokalnej (tu i teraz, tylko moje otoczenie), do możliwości patrzenia na siebie przez pryzmat tego, co proponuje dostępny nam świat.

Bibliografia

I. Pisma Paula Ricoeura

- 1) Ricoeur P., *Świadomość i nieświadomość*, przełożyła H. Igalson, w: tenże, *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1985.
- 2) Ricoeur P., *Wyzwanie semiologiczne: problem podmiotu*, przełożyła E. Bieńkowska, w: tenże, *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1985.
- 3) Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1985.

⁶⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przełożył Bogdan Baran, Warszawa 1994, s. 471.

⁶¹ N. Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej*, Poznań 1998, s. 207.

- 4) Ricoeur P., Hermeneutyczna funkcja dystansu, przełożył P. Graff, w: tenże, Język, tekst, interpretacja, Warszawa 1989.
- 5) Ricoeur P., Metafora i symbol, przełożyła K. Rosner, w: tenże, Język, tekst, interpretacja, Warszawa 1989.
- 6) Ricoeur P., Przyswojenie, przełożył P. Graff, w: tenże, Język, tekst, interpretacja, Warszawa 1989.
- 7) Ricoeur P., Wyjaśnianie i rozumienie, przełożyła K. Rosner, w: tenże, Język, tekst, interpretacja, Warszawa 1989.
- 8) Ricoeur P., Zadanie hermeneutyki, przełożył P. Graff, w: tenże, Język, tekst, interpretacja, Warszawa 1989.
- 9) Ricoeur P., Język, tekst, interpretacja, Warszawa 1989.

II. Inne prace

- 10) Bronk A., Rozumienie, dzieje, język, Lublin 1988.
- 11) Czerniak S., i Rolewski J., Studia z filozofii niemieckiej, t. 1, Hermeneutyczna tożsamość filozofii, Toruń, 1994.
- 12) Derrida J., przełożył B. Banasiak, O gramatologii, Warszawa 1999.
- 13) Drwięga M., Paul Ricoeur daje do myślenia, Bydgoszcz 1998.
- 14) Foucault M., Kim jest autor?, przełożył M. P. Markowski, w: tenże, Szaleństwo i literatura, Warszawa 1999.
- 15) Foucault M., Szaleństwo i literatura, Warszawa 1999.
- 16) Heidegger M., Bycie i czas, przełożył B. Baran, Warszawa 1994.
- 17) Leśniewski N., O hermeneutyce radykalnej, Poznań 1998.
- 18) Przyłębski A., Hermeneutyczny zwrot filozofii, Poznań 2005.
- 19) Rosner K., Paul Ricoeur – filozoficzne źródła jego hermeneutyki, w: P. Ricoeur, Język, tekst, interpretacja, 1989.
- 20) Rosner K., Hermeneutyka jako krytyka kultury, Warszawa 1991.
- 21) Scholtz G., Czym jest i kiedy istnieje „filozofia hermeneutyczna”?, przełożyła D. Domagała, w: Studia z filozofii niemieckiej, t. 1, Hermeneutyczna tożsamość filozofii, red. S. Czerniak i J. Rolewski, Toruń, 1994.