

KAROL TARNOWSKI

(Kraków)

MANIFESTACJA I PROKLAMACJA

Filozofia objawienia Paula Ricoeura

Niech mi będzie wolno na początku dać świadectwo mojego spotkania z Paulem Ricoeurem i złożyć mu osobisty hołd. Znałem prof. Ricoeura przez wiele lat i dane mi było gościć go – wspólnie z kolegami, przede wszystkim ks. Tischnerem – parokrotnie na wykładach i konferencjach inicjowanych i organizowanych przez moich kolegów. Odbyliśmy również w trójkę, wraz z moją żoną, podróż do Łopusznej do domu ks. Tischnera, gdzie uczestniczyliśmy w obiedzie z kapelą góralską; następnie pojechaliśmy do naszego zabytkowego, pięknego domu w Zakopanem, którym Ricoeur wydawał się jakby oszołomiony. Gościliśmy go także, wraz z prof. Skargą, u nas na obiedzie lub kolacji. Rozmawialiśmy o jego rodzinie, filozofii, wierze, Polsce. Pytał się nieśmiało mojej żony, co przywieść swojej żonie z Polski. Był człowiekiem o niezwyklej delikatności i skromności, a także lojalnym w przyjaźni. Ofiarował mi kilka swoich książek. Ricoeur – to jedna z najbardziej świetlnych postaci, jakie dane mi było spotkać w życiu, i jestem wdzięczny Opatrzności i jemu za to, czym mnie obdarował.

Tak się składa, że pojęcie *świadectwa* jest jednym z centralnych terminów słownika filozofii Ricoeura związanych z pojęciem objawienia, o którym chcę tu mówić. W tym krótkim tekście mogę tylko zarysować tło tej filozofii i kilka jej ważnych momentów. Skoncentruję się przede wszystkim na pojęciu manifestacji i jej relacji do objawienia biblijnego oraz – na końcu – właśnie świadectwa.

Wydaje się, że myśl Ricoeura – tego jednego z wielkich twórców filozofii hermeneutycznej – jest u zbiegu kilku wątków, w których centrum znajduje się fenomen *zła* i jego odniesień do rozumu, zarówno

filozoficznego, jak i religijnego. Zło to dla myśli teoretycznej próba zarówno dla *rozumu*, jak i dla, tak drogiej nowożytnemu i współczesnemu człowiekowi, *wolności*. Hermeneutyka Ricoeurowska jest przede wszystkim owocem przepracowania tych dwóch fundamentalnych pojęć w perspektywie nadziei na religijne wyzwolenie od zła. Droga do hermeneutyki wiodła u Ricoeura przez wiele etapów. Motorem jego działań był z jednej strony namysł nad historią pokantowskiej filozofii podmiotu, a z drugiej strony – jak była mowa – pochylenie się nad fenomenem zła, filozoficznie obecnym w późnej filozofii Kanta, ale także wewnątrz francuskiej filozofii refleksji rodem z Maine’a de Birana. Z obu tych nurtów wyłoniła się Ricoeurowska filozofia podmiotu woli, a także filozofia symbolu, której Ricoeur jest wielkim odnowicielem. Przypomnijmy tu w skrócie jeden z punktów wyjścia myśli filozofa: jego interpretację filozofii pokartezjańskiej.

Kartezjusz odkrywa, owszem, niepowątpiewalność *istnienia* myślącego podmiotu – *ego cogito* – ale już nie to, kim (czy czym) to *cogito* jest; prawdzie istnienia świadomości nie odpowiada jakakolwiek prawda o człowieku z tą świadomością nieuchronnie związanym. Człowiek kartezjański jest pusty i odziedziczona metafizyka człowieka nie może się oprzeć złowrogiej hipotezie kartezjańskiego zwodziciela. Filozofia rusza więc na poszukiwanie żywej ludzkiej podmiotowości. Droga wiedzie oczywiście przez Kanta, u którego rozumny kartezjański podmiot okazuje się jednocześnie siedliskiem zakłamania hierarchii zasad i w ten sposób bezzasadności „radykalnego zła”. Od Kanta rozum jest definitywnie rozkazodawcą i poniekąd partnerem dla – tak już ważnej u Kartezjusza – wolności, która u Hegla wciela się w rozum i jawi się jako motor dziejów wyzwiania się z alienacji, z zagubienia w inności, w której podmiot traci siebie. Rozum u Hegla zostaje poddany ruchowi historii, który triumfuje nad innością, gubiąc jednak po drodze cały dramatyzm realnego zła. Filozofia rozumu nie zastąpi jednak filozofii wolności, w której ostatecznie rozgrywa się dramat zła i dobra.

Ricoeur tropi zatem nowoczesne próby filozoficznego radzenia sobie z podmiotem, na razie wciąż poprzez rozumność. Zwraca się w kierunku fenomenologii, zwłaszcza ku Husserlowi, którego wprowadził jako tłumacz *Idei I* na rynek francuski. Fenomenologia Husserla wydaje się panować intelektualnie nad rzeczywistością, której sensy konstytuuje podmiot transcendentalny. Lecz sensy te odnoszą się do rzeczywistości ujętej *przedmiotowo*, której wymyka się sfera tego, co bardziej pierwotne – *Lebensweltu*, życia podmiotu zanurzonego

w świecie. Sferę tę Ricoeur analizuje poprzez Heideggera z *Bycia i czasu* i odkrywa wraz z nim – a jeszcze bardziej wraz z Gabrielem Marcellem, za którego ucznia Ricoeur się uważał – sferę pierwotnej partycypacji, *uczestnictwa* w świecie, poniżej sfery racjonalnej obiektywizacji. Tę to sferę Ricoeur nazywa teraz dziedziną „manifestacji” i prawdy jako manifestacji, która nie daje się zredukować do obiektywnej prawdy jako adekwacji myśli i rzeczy. Ten rodzaj prawdy świadczy o pierwotnej *zależności* człowieka od tego, co nim nie jest. Píše Ricoeur: „Zdobycie nowego pojęcia prawdy jako *manifestacji* – i w tym sensie jako objawienia – kieruje rozpoznaniem prawdziwej zależności człowieka, która nie jest bynajmniej synonimem heteronomii”¹. Oznacza to koniec prymatu podmiotu jako intelektualnego pana rzeczywistości i jej rozumienia.

WYMIARY OBJAWIENIA JAKO MANIFESTACJI

Manifestacja staje się teraz terenem możliwej hermeneutyki, która musi ją odcyfrowywać poprzez *znaki*. Lecz tak rozumiana manifestacja uzyskuje od razu dwojaki sens.

- 1) Manifestacja jako właśnie opisana sfera pierwotnej przynależności, pierwotne jawienie się rzeczy w ludzkim świecie, poniżej poziomu jakiegokolwiek obiektywizacji. Sfera, która poszukuje sensu w tym, co jawi się bezpośrednio i co ma charakter *przedjęzykowy*. Artykulacja tej sfery ma charakter egzystencjalny – w szerokim tego słowa znaczeniu – i wcale nie musi nosić piętna religijnego.
- 2) Tak rozumiana manifestacja wyraża się jednak przede wszystkim w postaci symboli, mitów – całej „poetyki”, w której centrum jawi się Sacrum. Sacrum jest zatem ośrodkiem manifestacji w drugim znaczeniu: sakralnej wizji świata. W wizji tej to sama natura przemawia *bezpośrednią* obecnością boskości w świecie. Kluczowe jest to, że język jako słowo nie ma dla tej manifestacji pierwszeństwa, a nawet symbolizm pozajęzykowy nie jest tu pierwszy, dlatego musi być nazwany „symbolizmem związanym”, związanym przez naturę. „Symbole przedostają się do mowy w tej mierze, w jakiej elementy świata same stają

¹ P. Ricoeur, *L'herméneutique de l'idée de la Révélation* [w:] tegoż, *La révélation*, Bruxelles 1977, s. 37.

się przejrzyste, w jakiej więc przeziiera przez nie coś transcendentnego. Ta zależność symbolizmu, to jego «związanie» stanowi o różnicy między symbolizmem a metaforą². I dalej: „Gdy mówię o zależności symbolizmu, mam na myśli to, że symbolizm znaczy tylko tyle, ile znaczą wartości sakralne samych elementów [...]. Sacrum natury *ukazuje się – wypowiadając się* symbolicznie. Ukazanie leży u podstaw wypowiedzania a nie odwrotnie. Świętość jest albo czymś bezpośrednio, albo nie ma jej wcale”³.

We wspaniałym eseju *Manifestacja i proklamacja (Manifestation et proclamation)*, do którego nawiązuje niniejszy tekst, Ricoeur wymienia parę cech objawienia jako manifestacji, zgodnie z badaniami Rudolfa Otto czy Mircei Eliadego. A więc po pierwsze, jest to element *numinosum*, tego, co przerażające (*tremendum*) i fascynujące (*fascinosum*), który „jest czymś wcześniejszym od mowy i jest wątpliwe, by przeistoczył się w nią całkowicie”. Jego istotą jest moc, skuteczność⁴. Po drugie, są to „hierofanie”, czyli sposoby objawiania się Sacrum, które mają swoją formę i artykulację, lecz w których „Słowu nie przyznaje się żadnych przywilejów”⁵. Po trzecie w manifestacji jawi się ścisły związek symbolizmu sakralnego i obrzędu: „Widzieć świat świętym to równocześnie czynić go świętym i uświęcać go”⁶. Pod tym względem „Funkcją mitu jest ustalenie paradygmatów obrzędowych uświęcających czynności”⁷. Wreszcie symbole „mówią” coś o boskości, zarówno w wymiarze transcendentnym, jak i immanentnym.

I tak figura nieba wspiera symbolikę Najwyższego, w ogólności zaś bóstw transcendentnych. Z owym obrazem nieba wiążą się obrazy wspinaczki, góry lub drabiny, lotu i lewitacji [...]. Z kolei symbolizm ten odnosi się na odwrót do bóstw immanentnych, które ujawniają się szczególnie w hierofaniach związanych z życiem. Symbolizm ten osłabia poniekąd nieprzystępność Najwyższego [...]. Nigdzie tak dobrze jak tu nie potwierdza się istnienie ścisłych związków między sacrum a siłami natury. Nigdzie indziej również tak dobrze jak tu nie widać owego punktu, w którym dochodzi do zerwania z wszelką teologią słowa zwalczającą naturalne sacrum⁸.

² P. Ricoeur, *Objawienie a powiadamanie*, przeł. J. Godzimirski [w:] tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1985, s. 363.

³ Tamże, s. 364.

⁴ Tamże, s. 358.

⁵ Tamże, s. 359.

⁶ Tamże, s. 360.

⁷ Tamże, s. 361.

⁸ Tamże, s. 361–362.

Symbol jest jednak *znaczący*; charakteryzuje się podwójną intencjonalnością: dosłowną (np. plama) i drugą, która nakłada się na pierwszą; w wypadku plamy jako obrazu zła i grzechu „wskazuje poprzez brud fizyczny pewną sytuację człowieka w obrębie sacrum [...]”; sens dosłowny i widoczny wskazuje więc poza sobą coś, co jest *jakby* plamą”. Ta funkcja symbolu przesądza o jego *nieprzejrzystości*. „Nieprzejrzystość ta stanowi o głębi symbolu, głębi nieprzebranej”⁹. Lecz

W odróżnieniu od porównania dokonywanego od zewnątrz symbol stanowi sam ruch sensu pierwotnego pozwalający nam uczestniczyć w sensie ukrytym, a tym samym przyswoić sobie rzecz symbolizowaną, tak iż nie musimy już ogarniać podobieństwa rozumem¹⁰.

Dlatego jednak symbol domaga się hermeneutyki.

IDEA PROKLAMACJI JAKO TEKSTU

Zanim przejdziemy do drugiej postaci objawienia, biblijnego objawienia przez *słowo*, które jest w zasadzie całkowicie niezależne od manifestacji sakralnej, zatrzymajmy się chwilę na tak oczywistej roli słowa jako takiego w hermeneutycznej filozofii Ricoeura. Jeżeli obiektem filozoficznej troski jest u niego sfera manifestacji w szerokim sensie, to eksploatacja tej sfery musi spoczywać na rozumiejącym, słownym rozszyfrowywaniu najpierw struktury symboli (i różnicy między symbolem a mitem i alegorią), następnie na badaniu sfery, w której manifestacja obleka się sama w słowo, zarysowując to, co Ricoeur nazywa *wymiarem poetyckim* objawienia słownego. Dlaczego poetyckim? Gdyż objawienie słowne zwraca się do wyobraźni – w szerokim sensie – człowieka, aby dzięki objawieniu przemienił się w „nowy byt”, aby żył „nowym byciem”. Objawienie biblijne mówi bowiem o naszych możliwościach, otwiera przed nami świat, który – zanim przemieni się w świat ustalonych religijnych znaczeń i odpowiadających im praktycznych decyzji – stanowi pewną propozycję adresującą się do szczególnego rozumienia, które – jak sugeruje Heidegger w *Bycie i czasie* – pozwala nam „projektować” inne niż codzienne wymiary naszego świata: „Dla Heideggera rozumienie jest biegunowo przeciwne *znajdowaniu się w położeniu* [czyli tym, co już zastane – K. T.], o tyle, o ile *rozumienie* zwraca się do naszych najbardziej własnych możli-

⁹ P. Ricoeur, „*Symbol daje do myślenia*”, przeł. S. Cichowicz [w:] tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka*, dz. cyt., s. 62–63.

¹⁰ Tamże, s. 63.

wości i odczytuje je w sytuacji, która sama nie może być projektowana, gdyż już jesteśmy w nią wrzuceni”¹¹. Lecz jeśli propozycja „nowego bytu” ma być do nas skierowana, musi się to dokonać nie tylko poprzez słowo, które jest ulotne, ale także poprzez *tekst*. Hermeneutyka Ricoeura jest hermeneutyką *tekstu* biblijnego.

W ten sposób stykamy się z problematyką pisma i jego stosunku do mowy. Nie wchodząc w szczegóły tego skomplikowanego zagadnienia, wielokrotnie przez Ricoeura poruszanego, powiedzmy od razu, jak pismo ma się do możliwego objawienia. Ricoeur mówi tu o trzech „przygotowujących pojęciach” (*concepts préparatoires*). Pierwszym z nich jest samo *pismo* jako specyficzny stosunek do rzeczy, o których pismo traktuje: pismo jest intencjonalne, traktuje o czymś zgodnie z formułą: „ktoś mówi coś o czymś – według wspólnych reguł – do kogoś innego”¹². Tym, co wyróżnia pismo, jest fakt, że odrywa się ono od indywidualnej intencji autora i wchodzi w przestrzeń intersubiektywną o nieograniczonym zasięgu przestrzennym i czasowym. *Drugie* przygotowujące pojęcie to pojęcie *dzieła*. Dzieło oznacza każdorazowe ustrukturywanie według jakiegoś gatunku literackiego: narracji, fikcji, eseju itp. Wreszcie *trzecie* i najważniejsze pojęcie to *świat tekstu*. Świat tekstu to to, o czym tekst mówi, „referencja” tekstu. Nie jest to ani intencja, ani struktura, ani to, *co* się mówi, ale lecz to, *o czym* się mówi. Oto *przedmiot* – wyraźne dziedzictwo fenomenologii Husserla – hermeneutyki¹³. Na bazie tych trzech pojęć Ricoeur dokonuje analizy objawiającej funkcji dyskursu poetyckiego w sensie, o jakim była mowa. Ów dyskurs zawiesza funkcję deskryptywną dotyczącą poznania rzeczy, funkcję, która należy do pojęcia prawdy jako adekwacji, gdyż odnosi się nie do rzeczy, lecz do sfery uczestnictwa. W tym sensie „jedynie język poetycki przywraca naszą przynależność do porządku rzeczy, który poprzedza naszą zdolność do przeciwstawienia sobie rzeczy jako przedmiotów wobec podmiotu”. Język poetycki uwalnia referencję metaforyczną, która nie mówi „*czym* są rzeczy, lecz *jako* co je widzimy”¹⁴. Metafora – oto narzędzie dyskursu poetyckiego, które odpowiada zdolności symbolizacji obecnej na poziomie manifestacji pozasłownej.

¹¹ P. Ricoeur, *Hermeneutyka filozoficzna a hermeneutyka biblijna* [w:] tegoż, *Nazwać Boga*, przeł. R. Grzywacz SJ, Kraków 2011, s. 5–56 (z: *Du texte à l'action*, Paris, rozdz. III: *L'être nouveau et la chose du texte*).

¹² P. Ricoeur, *Ecrits et conférences 2*, Paris 2010, s. 36.

¹³ P. Ricoeur, *L'herméneutique de l'idée de la Révélation*, dz. cyt., s. 38–39.

¹⁴ Tamże, s. 40.

Otóż ten wymiar poetycki „kryje w sobie wymiar objawienia nie w sensie religijnym, teistycznym, biblijnym tego słowa – lecz w sensie zdolnym do współbrzmienia z jednym czy drugim aspektem objawienia biblijnego”¹⁵. Jest tak dlatego, że manifestacja w pierwszym znaczeniu – ów wymiar naszej pierwotnej przynależności – *wyraża się w sposób poetycki „pozwalając być rzeczom”* w postaci „propozycji takiego świata, który mógłbym zamieszkiwać, projektując moje najbardziej własne możliwości”¹⁶. Poezja zawarta w dziełach objawia, manifestuje, dzięki światu tekstu, który „obalając odniesienie do przedmiotów naszej manipulacji, pozwala ujawnić się światu naszego zakorzenienia”¹⁷. A świat ten może odsyłać dalej, ku Transcendencji.

OBJAWIENIE JAKO PROKLAMACJA

Znaną tezę Ricoeura jest to, że dyskurs objawienia biblijnego jest *polifoniczny*, wielogłosowy i że te głosy nie są do siebie sprowadzalne. Jakież to głosy? Przede wszystkim dyskurs *profetyczny*, prorocki, który narzuca się jako pierwszy, ponieważ objawienie kojarzy się z bezpośrednią inspiracją; profetyzm wydaje się odsłaniać sekrety Boga, Jego zamiary wobec świata, zwłaszcza te, które mówią o sądzie nad światem w „ostatecznych czasach”. Kolejny dyskurs, *narracyjny*, ukazuje Boga jako działającego w dziejach. Dyskurs ten opowiada o zdarzeniach, od wyprowadzenia z Egiptu przez namaszczenie Dawida aż po zmartwychwstanie i zesłanie Ducha Świętego. Wydarzenia jawią się jako działania samego Boga, działania, które fundują opartą na nich opowieść, ale się do niej *de iure* nie sprowadzają. Wydarzenia zmuszają do pytania o ich Sprawcę, sprawcę realnej, a nie fikcyjnej historii, czegoś, co nosi piętno rzeczywistości. W tym punkcie – pisze Ricoeur – rodzi się napięcie między cudami Boga, które każą myśleć o Opatrzności, a dyskursem prorockim, który nieustannie mówi o zagrożeniach, o niepewności jutra, będącego przecież także w ręku ludzkiej wolności, i wydaje się prowokować odpowiedź Boga na niewierność narodu wybranego. Właśnie ze względu na ludzką wolność – wydaje się mówić Ricoeur – nie może być tu mowy o spokojnej syntezie boskiego i ludzkiego, a takie objawienie uniemożliwia dialektyczną syntezę w stylu Hegłowskim. Następny dyskurs – dyskurs *Tory*, czyli prawa moralnego, jest chyba najbardziej złożony i dialektyczny w głębszym niż Heglow-

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 41.

¹⁷ Tamże, s. 42.

ski sensie. Mówi on o przykazaniach („nie będziesz”) w kontekście *wybrania*, uniemożliwiającym tu rozstrzygnięcie sporu między heteronomią a autonomią, której żąda np. dyskurs Kantowski. Ricoeur wymiar etyczny objawienia widzi w trzech aspektach. Po pierwsze, w aspekcie *przymierza*, które umieszcza Prawo wewnątrz szerszego, zbawczego kontekstu. Po drugie, wewnątrz relacji *personalnych*, które poniekąd indywidualizują wymiar etyczny, nie pozwalając się sprowadzić do legalizmu czy świeckiej sprawiedliwości. Po trzecie i najważniejsze, etyka Biblii jest dynamiczna, ponieważ czynnik personalny wewnątrz przymierza steruje dziejowością samej etyki, prowadząc ją coraz bardziej w kierunku wymogu etycznej *świętości*, nieodłącznej od miłości i miłosierdzia. W tym sensie objawienie biblijne „orientuje historię praktyki i rodzi dynamikę instytucji”¹⁸. Kolejny dyskurs, dyskurs *mądrości*, ksiąg mądrościowych czy Księgi Hioba, zajmuje się namysłem nad metafizyczną stroną ludzkiej egzystencji, jej nędzą w obliczu niepojętości Boga. Księgi mądrościowe są *par excellence* uniwersalizujące, ponad czy poniżej idei *wybrania* narodu żydowskiego, wewnątrz fundamentalnej egzystencjalnej sytuacji człowieka. „Dzięki temu mądrość spełnia jedną z fundamentalnych funkcji religii, którą jest związanie *ethosu i kosmosu*, porządku działania i porządku świata”¹⁹. W tym dyskursie uprzywilejowane miejsce przypada tej wielkiej medytacji nad sensem ludzkiej egzystencji w obliczu zła, jaką jest Księga Hioba. Księga ta otwiera – ponad doświadczeniem irracjonalności ludzkiego cierpienia, które ma się nijak do winy lub niewinności – wymiar nadziei „pomimo wszystko”, która wciąż jeszcze porusza się w obrębie mądrości mówiącej o niepojętym, sekretnym planie boskiego sensu. Biblijna mądrość – ta uwaga wydaje mi się szczególnie ważna – głosi postawę kontemplacji i pokory poza konfliktem autonomia–heteronomia i poza przeciwieństwem lokalno-dziejowego i uniwersalnego. Wreszcie dyskurs *hymnu*, wielbienia, dziękczynienia i modlitwy. Ricoeur uznając za filozofiami dialogu wagę wymiaru dialogicznego, nie zgadza się na zredukowanie do niego objawienia – gdyż np. narracja biblijna musi mówić o Bogu w modus „On”. Pisze natomiast, że w hymnie wyraża się nowa „kultura uczucia”: „Objawienie jest formowaniem [przez słowo] uczucia, które przekracza zwykłe modalności ludzkiego uczucia”²⁰.

¹⁸ Tamże, s. 25.

¹⁹ Tamże, s. 26.

²⁰ Tamże, s. 30.

W tak rozumianym wielorakim, polifonicznym objawieniu przejawia się i oznacza siebie ostateczny *referens* wszystkich tych dyskursów: Bóg. Każdy z tych dyskursów przefiltrowuje Go inaczej, poniżej poziomu ściśle teologicznego, zwłaszcza ontoteologicznego. „Słowo «Bóg» wydaje się należeć najpierw do wyrazów preteologicznych wiary. Bóg jest tym, który jest głoszony, wzywany, zapytywany, błagany, dziękowany”²¹. Inaczej mówiąc, „«Bóg» jako punkt odniesienia krąży między prorocstwem, narracją, przepisami, mądrością, psalmami, koordynując te różne i cząstkowe dyskursy, dając im punkt wyjścia, wskaźnik niekompletności”²². Gdyż imię Boga, które pada w Księdze Wyjścia 3,14, jest imieniem *nienazywalnym*, imieniem-sekretem, w którym Bóg tyleż się ujawnia, co skrywa. Dlatego, jak pisze Ricoeur, „idea *sekretu* jest jego [objawienia – K.T.] ideą graniczną. Idea objawienia jest ideą o podwójnej twarzy. Bóg, który się ujawnia, jest Bogiem ukrytym, do którego przynależą rzeczy ukryte”²³. W Nowym Testamencie idea Królestwa Bożego daje się przybliżyć przez przypowieści, paradoksy, hiperbole mów Chrystusa, tę „dziwność”, która rozbijają codzienność w inny wszakże sposób, niż czynią to archaiczne przejawy sacrum. „*Wyjątkowość w zwykłości*, oto logika sensu w przypowieści [...]”. „Z tego względu wyrażenie „Królestwo Boże” może być rozumiane jako *wskaźnik*, który zaznaczają wyrażenia graniczne skierowane ku doświadczeniu granicznym”. Gdyż „mowa religijna korzysta z wyrażeń granicznych jedynie dla otwarcia naszych doświadczeń jako doświadczeń, dla popchnięcia ich ku doświadczeniom granicznym”²⁴. Doświadczenia te – sugeruje Ricoeur – mogą być dane jedynie na kanwie „manifestacji” w pierwszym znaczeniu, czyli świata uczestnictwa, do którego przynależymy, a nie w wymiarze myśli naukowej, a nawet spekulatywnej teologii. Nie ma tu wiedzy, jest świat wiary, lecz wiary „pouczonej” przez świat tekstów biblijnych. Dlatego z pewnością nie ma też wiary biblijnej poza słowem.

Czy to jednak oznacza, że poza tekstami nie ma możliwości bezpośredniego dotknięcia tego, o czym objawienie mówi? I co ze sferą sakralnej manifestacji?

²¹ Tamże, s. 35.

²² Tamże, s. 42.

²³ Tamże, s. 33.

²⁴ P. Ricoeur, *Objawienie a powiadamanie*, dz. cyt., s. 372–373.

HERMENEUTYKA ŚWIADECTWA, CZYLI DOTKNIĘCIE BEZPOŚREDNIOŚCI

Kluczową stroną i przeznaczeniem objawienia jest możliwość jego *przyswojenia* przez człowieka tak, aby mógł on stać się „nowym człowiekiem”. Człowiek – Ja – *może* to czynić. Dlaczego jednak miałby to robić? Dotykamy tu rozległego pola Ricoeurowskiej antropologii, której nie sposób tu omówić. Wspomnimy jedynie krótko o hermeneutyce świadectwa, której Ricoeur dokonuje na kanwie „Pragnienia Boga” oraz „Eseju o Złu” Jeana Naberta²⁵.

Człowiek jest „pragnieniem bycia”, pisze Ricoeur za Nabertem i tradycją filozofii refleksji. U Naberta podmiot odsłania siebie bynajmniej nie w pewności istnienia myśli, ale w „egzystencjalnym” rozszczepieniu danym w „afirmacji pierwotnej”. Podmiot afirmuje siebie, ale jako zdwojonego na ułomną empiryczną faktyczność i irrealne „Ja czyste” – pragnienie doskonałości, pragnienie Absolutu. Pojęcie Absolutu pojawia się u Ricoeura wyłącznie na kanwie tekstów Naberta. Jest tak dlatego, że Absolut u Naberta nie jest bynajmniej metafizyczny, lecz immanentnie etyczny, jednakże w sposób, który uniemożliwia proste utożsamienie Ja z Absolutem. Nabertowski podmiot prowadzony przez to, co z kolei Maurice Blondel nazywał „wolą chcącą”, pracuje na rzecz doskonałości, tworząc w sobie i wokół siebie kulturę, wyrażając się w aktach, dziełach, spragniony nie tyle nieskończoności jako takiej, ile doskonałości aksjologicznej i etycznej. Zakłada to ostatecznie ideę Boga, lecz nie Boga jako Bytu, a Boga jako Absolutu świętości. Bóg jest jednak niedosiężny, irrealny, a przecież upragniony – tym bardziej im dotkliwiej podmiot rozpoznaje w sobie i poza sobą zło jako „nieusprawiedliwalne”, irracjonalne i monstrualne. W podmiocie rodzi się *oczekiwanie* na potwierdzenie Absolutu, czyli na absolutnych świadków Absolutu; zwłaszcza na takiego, który mógłby *zrównoważyć* zło i wziąć je na siebie. Tylko absolutny świadek Absolutu może być – w wierze zapośredniczonej w „łańcuchu świadków”, ale i w *bezpośrednim* doświadczeniu – dotknięciem najgłębszego sensu objawienia. Bowiernie tylko dotknięcie przez *rzeczywistość* może przekształcać podmiot w „nowy byt” – nie może tego dokonać nawet najbardziej wzniosła idea. Lecz trzeba mieć ku temu widzące oczy, przygotowane przez posłuszeństwo pragnieniu Absolutu i pracę na jego rzecz. Inaczej mówiąc, świadectwu zewnętrznemu musi towarzyszyć rodzaj świadectwa

²⁵ J. Nabert, *Le désir de Dieu*, Paris 1966 i tenże, *Essai sur le Mal*, Paris 1955.

wewnętrzny. Ricoeur mówi tu o pracy nad wewnętrznym „ogłoce-
niem” ze swojego zła i ograniczoności, a także pretensji do całkowi-
tej autonomii. Problematyka świadka to bowiem dla filozofa problem
możliwości uznania rzeczywistości Absolutu w historii, której nie
mógł zaakceptować ani Jaspers, ani Hegel; a przede wszystkim – raz
jeszcze – uznania niesamowystarczalności podmiotu, jego zależności
od niedysponowalnej Inności.

Rozpoznanie świadka jako świadka – to oczywiście objawienie
par excellence. Dyskursy objawienia nie są więc też samowystarczalne
– przygotowują one jakąś postać *bezpośredniego spotkania* – ten
termin jest tu chyba niezbędny. Jest to spotkania zbawiające, które ma
prowadzić do nawrócenia, wiary, osobistego przyłgnięcia. Lecz przy-
gotowuje je wewnętrzny bezpośredni proces pracy nad „wysiłkiem ist-
nienia”, który także może być pozasłowny. Nigdzie lepiej nie widać
pośredniczącego sensu objawienia jako proklamacji. A jednak poetyka
objawienia zwraca się istotnie do wyobraźni, zanim nie pobudzi wiary.
I pośrednictwo słowa jest tu rzeczywiście niezbędne.

Czy nie dałoby się jednak odnaleźć bezpośredniości, także dziś,
z kolei w żywole manifestacji przedślownej? Ricoeur pisze pięknie
o przeżywaniu sacrum w życiu, w którym na pozór sfera sakralna jest
całkowicie zdezaktualizowana, a nie tylko zagrożona.

Budować... mieszkać... Czy takie akty mogą być całkowicie zdesakralizowane nie
tracąc jakiegokolwiek znaczenia? Czyż można zniszczyć symbolikę progu, drzwi, pale-
niska i wszystkie rytuały wejścia i goszczenia? Czy można całkowicie odrzec z sakral-
ności narodziny – przyjście na świat, i śmierć – odejście do miejsca spoczynku? Czyż
można usunąć z nich wszelki rytuał przejścia nie sprowadzając całkowicie człowieka
do roli narzędzia, nie narażając go na manipulację, która zakończy się likwidacją od-
padków? Czy można odrzucić wszystkie inne obrzędy inicjacyjne, bez których „prze-
jście” życia stałoby się po prostu nic nie znaczącym ciągiem przemian?²⁶

I dalej:

Czyż słowo, które jest do nas skierowane, my zaś raczej w nim się nie wypowiada-
my, słowo, które nas stanowi, [...] raczej nie potwierdza sacrum, miast mu zaprzeczać?
I to jest prawdą, jest nią tak dalece, że słuchanie słowa nie jest możliwe bez przemiany
wartości *tremendum* i *fascinosum* w posłuszeństwo i żarliwość. *Ze swej strony nie poj-
muję postawy religijnej, która nie bierze się nade wszystko z „uczucia absolutnej zależ-
ności”*. *Czyż nie to określa właśnie stosunek człowieka do sacrum, sacrum przemienio-
nego w elementy słowne i w ten sposób potwierzonego zarówno, jak zniesionego?*²⁷

²⁶ P. Ricoeur, *Objawianie a powiadanie*, dz. cyt., s. 377.

²⁷ Tamże, s. 378, podkr. K. T.

Co to wszystko oznacza? Zapewne najpierw to, że odpowiedź na problem zła pada z wnętrza dyskursów biblijnych. Lecz dyskurs biblijny zakłada to, co przeddyskursywne, które go w pewien sposób zagarnia: z jednej strony sacrum w świecie, z drugiej podmiot ogarnięty potęgą tego sacrum, która współbrzmi z niezwalczonym „pragnieniem bycia”. Pragnienie to domaga się spełnienia, które wobec fenomenu zła może jednak przyjść jedynie spoza podmiotu, od zbawiającej świętości, która o samej sobie daje świadectwo. W ten sposób słowo – zarówno słowo Biblii, jak i jej hermeneutyki, jakkolwiek byłaby niezbędna – musi się w pewien sposób „ogłosić”, gdyż wskazuje *poza siebie* na bezpośrednio doświadczenia, przeżycia, spotkania, z którego wychodzi i w które wpada z powrotem. Można by powiedzieć, że doświadczenie wypływa z samej „mowy bytu”, wobec której – jak to Ricoeur pisze gdzie indziej – przystoi raczej milczenie niż mówienie²⁸. Hermeneutyka ma więc granicę; tą granicą jest z punktu widzenia rozumienia sekret, *tajemnica* niepozabawiona przeciw sensu! – jak *Nienazywalny Bóg z Księgi Wyjścia* – w której żadna praca pojęciowa i słowna już nie wystarczy, chociaż ta tajemnica chce być wyrażona i wypowiedziana. Rozumienie szuka wiary w sensie bezpośredniego obcowania ze świętością Absolutu, daną zarówno przez słowo, jak przez mowę świata, na którą nie powinniśmy być głusi.

MANIFESTATION AND PROCLAMATION.
PAUL RICOEUR'S PHILOSOPHY OF REVELATION

Summary

The article is about the notion of revelation in Paul Ricoeur's philosophy. This issue results from considering many factors: the end of modern subjectivity, the role of language in human experience, the phenomenon of evil. The problem of evil is crucial for Ricoeur: how is one to speak about evil in the language of autonomous philosophy? That is why Ricoeur emphasizes the hermeneutics of double revelation: the “manifestation” of the Sacred in the world studied by the great thinkers like Otto, Eliade, and van der Leuw – and the “proclamation” of the divine word in the scriptural tradition of the Old and the New Testament. Ricoeur tries to show that these two modes of revelation are not incompatible, but in fact complement one another. However, he never abandons the strictly philosophical, though post-enlightenment perspective.

Karol Tarnowski

²⁸ P. Ricoeur, *Przyczynek do teologii słowa*, dz. cyt., s. 352.