

## KRZYSZTOF MECH

(Kraków)

### O TYM, CO PRE-SEMANTYCZNE

W niniejszym artykule chciałbym zapytać o relację zachodzącą pomiędzy procesem samopoznania a tym obszarem, który Ricoeur nazywa pre-semantycznością. Nie będę jednak podejmował problematyki pre-semantyczności, by tak rzec, wprost. Zakładany przeze mnie związek pre-semantyczności z kwestią poznania samego siebie skłania mnie do podjęcia najpierw wielkiego wyzwania zawartego w pytaniu o to, kim jestem.

Γνῶθι σεαυτόν – poznaj samego siebie – to według określenia Michela Foucaulta „formuła założycielska”<sup>1</sup> zachodniej filozofii podmiotu w jego stosunku do prawdy. Hermeneutyka Paula Ricoeura pozostaje wierna sentencji umieszczonej na frontonie apollinińskiej świątyni, a miarą tej wierności są wyzwania, z jakimi chce się zmierzyć. Podejmując delficki imperatyw, filozofia Ricoeura stała się istotnym ogniwem łańcucha wielkich filozofii podmiotu (sokratycznej, augustyńskiej, kartezjańskiej itd.); tego łańcucha, w którym każde kolejne ogniwo, interpretując na nowo poprzednie<sup>2</sup>, podejmuje dyskusję z konkretnymi wyzwaniami „swojego” czasu.

Jakie jest więc to fundamentalne wyzwanie, przed którym staje Ricoeurowska filozofia podmiotu poszukująca odpowiedzi na pytanie: „kim jestem”? Jego diagnoza jest, jak wiadomo, następująca: po kartezjańskim „zwątpieniu w rzeczy przyszło zwątpienie w świado-

<sup>1</sup> M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, przeł. M. Herer, Warszawa 2012, s. 23.

<sup>2</sup> P. Ricoeur, *Wyzwanie semiologiczne: problem podmiotu*, przeł. E. Bieńkowska [w:] tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 1985, s. 245.

mość”<sup>3</sup>. Wyzwaniem dla myślenia poszukującego prawdy o człowieku stała się, przenikająca współczesną antropologię, teza kwestionująca świadomość jako jedyne źródło sensu/znaczenia. W spadku po Marksie, Nietzsche i Freudzie otrzymaliśmy ateistyczną niewiarę w Boga zdolnego do stworzenia jakiegoś porządku znaczeń; znaczeń, które człowiek mógłby odkrywać/rozpoznawać w świecie, w historii, czy też w samym sobie (to, co nie istnieje, nie może tworzyć żadnych znaczeń). Ale dla Ricoeura to nie ateizm wielkich mistrzów podejrzeń jest największym wyzwaniem, ale jest nim przede wszystkim podzielane przez nich przekonanie, że źródło możliwych znaczeń (efektów znaczeniowych) leży poza świadomością, że znaczenie nie rodzi się wyłącznie w „obszarze” świadomego podmiotu. Świadomość jest wprawdzie jedynym miejscem ujawniania się znaczeń, ale nie jest ich jedynym źródłem. Innymi słowy, wyzwaniem dla Ricoeura staje się antyfenomenologiczny duch filozofii podejrzliwości, która atakuje fenomenologiczne pojmowanie świadomości za to, że redukując byt do sensu bytu, jednocześnie zredukowała podmiot do bezpośredniej świadomości sensu; „sens i świadomość sensu nie zbiegają się ze sobą”<sup>4</sup>. Szkoła podejrzeń uznaje, że konstytucja sensu jest procesem, w którym dochodzą do głosu ukryte, nieuświadomione siły oddziałujące na świadomość; że „ogniskiem sensu nie jest «świadomość», lecz coś, co jest inne niż świadomość”<sup>5</sup>.

Ale jeśli przeżycia bezpośrednio dane świadomości są symptomem/przejawem czegoś innego, jakiegoś innego ukrytego dla świadomości „obszaru”, w którego obrębie konstytuuje się znaczenie, to z konieczności trzeba uznać, iż to, co się świadomości jawi, nie jest takie, jakie się jawi. Wyprowadzenie źródła znaczenia poza świadomość pozwala potraktować „świadomość w całości jako świadomość «falszywą»”<sup>6</sup>. Naiwna wiara, że „jestem taki, jakim siebie postrzegam”<sup>7</sup>, legła w gruzach. Bezpośrednia świadomość – owo „czujne ja, ja dbałe o własną obecność, zatroskane sobą i przywiązane do siebie”<sup>8</sup>, nie jest już siedliskiem apodyktycznej oczywistości, lecz ulega „«nieświadomej» pracy

<sup>3</sup> P. Ricoeur, *Interpretacja a refleksja: konflikt hermeneutyczny*, przeł. S. Cichowicz, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 9, s. 146.

<sup>4</sup> Tamże, s. 146.

<sup>5</sup> Tamże, s. 160.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> P. Ricoeur, *Wyzwanie semiologiczne*, dz. cyt., s. 271.

<sup>8</sup> P. Ricoeur, *Interpretacja a refleksja*, dz. cyt., s. 160.

szyfrowania”<sup>9</sup>. Proces rozszyfrowywania świadomości wymaga odpowiedniej metody – regresywnej interpretacji świadomości odsłaniającej genealogię jawnych treści świadomości. Metoda ta, pokazując związki świadomości z tym, co wcześniej było dla niej ukryte, pozwala na poszerzenie pola świadomości o nieuświadomione wcześniej „obszary”.

Innymi słowy, prawda o człowieku leży poza jego świadomością, „ustanowienie filozofii podmiotu jako filozofii świadomości nie jest już możliwe”<sup>10</sup>. Zakwestionowanie bezpośredniej świadomości nie pozostaje bez skutków dla podmiotu. Skoro świadomość nie jest „taka, jak się sobie ukazuje”, to również „podmiot nie jest taki, za jaki się go bierze”<sup>11</sup>. Lekcja mistrzów podejrzeń wzmocniona strukturalistyczną krytyką podmiotu nie zatrzymuje się na krytyce bezpośredniej świadomości podmiotu, ale przynosi ze sobą także groźbę „zniknięcia podmiotu”. Dla Nietzschego „ja myślę” jest wtórne w stosunku do myślenia pozbawionego podmiotu myślenia; „myślenie jest wzajemnym stosunkiem popędów”<sup>12</sup>. Strukturalistyczna krytyka podmiotu skłonna jest twierdzić, że wydarzenie mowy aktualizujące strukturę języka nie potrzebuje podmiotu – podmiot wyłania się z języka. Pierwszeństwo struktury języka oznacza, że *ego* jest wytworem mowy.

Oto wyzwanie, przed którym stoi filozofia wierna przesłaniu apolińskiej wyroczni – odkrywam, że nie jestem tym, za kogo się uważam, moja bezpośrednia świadomość nie daje mi odpowiedzi na pytanie „kim jestem?”. Nie tylko nie wiem, kim jestem, ale także, nie wiem, czy jestem czymś więcej niż tylko wytworem języka, czymś więcej niż pianą na powierzchni wody, pod którą kłębią się pozostające w konflikcie siły, nad którymi nie potrafię zapanować. Ze spotkania z myślą antyfenomenologiczną „wychodzi *cogito* okaleczone, *cogito*, które siebie ustanawia, lecz które nie należy do siebie, *cogito*, które rozumie swą pierwotną prawdę jedynie w ramach i wskutek wyznania nieadekwatności, ułudy, zakłamania świadomości bezpośredniej”<sup>13</sup>.

Jak w świetle antyfenomenologicznego wyzwania możliwa jest odpowiedź na pytanie „kim jestem?”. Podjąć to wyzwanie, nie rezygnując z własnego fenomenologicznego nastawienia, to włączyć antyfenomenologiczną rewoltę w obręb własnej refleksji na sposób Hegłowskiego

<sup>9</sup> Tamże, s. 147.

<sup>10</sup> P. Ricoeur, *O pewnej filozoficznej interpretacji Freuda*, przeł. H. Igalson [w:] tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka*, s. 240.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. P. Pieniążek, Kraków 2005, s. 43.

<sup>13</sup> P. Ricoeur, *Wyzwanie semiologiczne*, dz. cyt., s. 251.

*Aufhebung*. Pytanie o poznanie samego siebie staje się więc pytaniem o to, jak możliwa jest fenomenologicznie nastawiona filozofia podmiotu, która zaakceptuje krytykę świadomości pojmowanej jako jedyne źródło znaczenia. Odpowiedź jest następująca: „trzeba poświęcić świadomość, aby odzyskać podmiot”<sup>14</sup>, a ceną, jaką trzeba za to zapłacić, jest modyfikacja fenomenologicznej redukcji. Jeśli podmiot ma wyjść obronną ręką z tego starcia z antyfenomenologicznymi koncepcjami znaczenia, to fenomenologiczna redukcja musi zostać przekształcona w taki sposób, aby możliwe było wyprowadzenie genezy znaczenia poza świadomość.

Redukcja fenomenologiczna, biorąc w nawias tzw. naturalne nastawienie i w efekcie redukując byt do sensu bytu, jednocześnie zredukowała podmiot do „czystej świadomości w jej absolutnym bycie”<sup>15</sup>, czyniąc ją jedynym źródłem sensu. W miejsce redukcji transcendentальной Ricoeur proponuje redukcję (nazywam ją semantyczną), w której konstytucja sensu zostanie zastąpiona przez mowę, a absolutna świadomość przez podmiot „ustanowiony w bycie na poziomie popędów”<sup>16</sup>. Jak do tego dochodzi? Redukcja fenomenologiczna nie była dość radykalna. Redukcja semantyczna nie zatrzymuje się na absolutnej świadomości, owym *residuum* dla wszelkich możliwych znaczeń, ale podążając dalej, poszukuje warunków możliwości odnoszenia się do czegoś poprzez znaczenie, warunków możliwości funkcji symbolicznej. Innymi słowy, redukcja semantyczna pyta, jak w ogóle możliwe jest odnoszenie się do czegoś poprzez znaczenie. Aby jakiegokolwiek odnoszenie było możliwe, potrzebna jest różnica, odstęp zachodzący pomiędzy bytem, który jest oznaczany, a bytem (podmiotem), który nadaje znaczenie. Buber nazywał to pradystansem, a Sartre uwolnieniem się od lepkości bytu. Oto stanowisko Ricoeura w wielkim skądinąd sporze o pierwszeństwo pomiędzy mową a dystansowaniem: akt, w którym wyłania się podmiot, dystansując się wobec siebie i świata, poprzedza mowę. Redukcja semantyczna odkrywa „akt wycofania się, dystansu, stwarzający odstęp, dzięki któremu możliwy jest znak, oraz możliwość nawiązania z wszystkimi rzeczami relacji znaczącej, a nie tylko przyczynowej”<sup>17</sup>. Redukcja osiąga „początek życia znaczącego”<sup>18</sup> wtedy, gdy dociera do

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1975, ks. I, s. 152.

<sup>16</sup> P. Ricoeur, *Wyzwanie semiologiczne*, dz. cyt., s. 274.

<sup>17</sup> Tamże, s. 271.

<sup>18</sup> Tamże, s. 267.

tej szczególnej szczeliny w łonie bytu, odstępu stanowiącego różnicę wewnątrz bytu, gdy, zgodnie z lekcją Hegla, rozpoznaje, że byt negując siebie, umożliwia zapośredniczone w znaku odnoszenie się do siebie jako do tego, co inne.

Obok negatywnego wymiaru redukcji semantycznej pojawia się wymiar pozytywny. „Transcendentalne wytworzenie różnicy”<sup>19</sup> umożliwia ukonstytuowanie się tego, który „refleksyjnie kieruje się ku temu co inne”<sup>20</sup>, jako podmiotu. Byt nadający znaczenie odkrywa, że jest centrum nadawania znaczeń, że jest różny od bytu, z którym wiąże go relacja znacząca. Ricoeur powie:

Redukcja jawi się raczej jako coś «transcendentalnego» wobec mowy, jako dana człowiekowi możliwość bycia czymś innym niż jedną spośród natur, możliwość odnoszenia się do rzeczywistości przez oznaczanie jej za pośrednictwem znaków<sup>21</sup>.

Dystans (różnica) i możliwość podmiotowego odnoszenia się do tego, co w akcie dystansowania zostało odsunięte, co uzyskało status bycia-naprzeciw, to ostatecznie dwa aspekty redukcji semantycznej. Możliwość odnoszenia się do bytu wskazuje na podmiot jako swój warunek. „Apodyktyczne jądro formuły «myślę» jest warunkiem transcendentalnym funkcji symbolicznej”<sup>22</sup>. Funkcja oznaczania domaga się podmiotu, który za pośrednictwem znaków ujawnia się jako wola mówienia, jako chęć pokazania/ukazania czegoś. *Ego* odnosząc się do świata, ujmując go w mowie, jednocześnie odnosi się do samego siebie, nosi w sobie możliwość „oznaczania samego siebie w instancji wypowiedzi”<sup>23</sup>. Dlatego „ukazanie się świata i ustanowienie *ego* są wzajemne i symetryczne”<sup>24</sup>. Ricoeur chce pokazać, że wbrew strukturalistom *ego* nie jest tu wytworem języka właśnie dlatego, że w intencji wypowiedzi ustanawia siebie jako źródło odniesienia, które potwierdza siebie jako *ja*, odnosząc się do świata, a zarazem odnosząc się do samego siebie. Mowa obdarzona jest odniesieniem i podmiotowością.

W ten sposób Ricoeur odzyskuje podmiot. I nie jest to podmiot zredukowany do świadomości nadającej sens, ale podmiot egzystujący, podmiot, którego „akt istnienia umieszczony jest na osi pragnie-

<sup>19</sup> Tamże, s. 268.

<sup>20</sup> G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 173.

<sup>21</sup> P. Ricoeur, *Wyzwanie semiologiczne*, dz. cyt., s. 266.

<sup>22</sup> Tamże, s. 271.

<sup>23</sup> Tamże, s. 269.

<sup>24</sup> Tamże.

nia<sup>25</sup>; odkrywający w sobie „modalności zakorzenienia i przynależności<sup>26</sup> do porządku, a może nieporządku pre-semantycznego. Podmiot, który wyłania się z redukcji semantycznej, to podmiot, który aby zaistnieć, afirmować siebie, w istnieniu wyraża siebie w mowie, to *ego*, które w wysiłku istnienia i pragnieniu bycia, „ustanawia siebie w pierwszej prawdzie: jestem, [...] poprzez dzieła, które dają świadectwo temu wysiłkowi i temu pragnieniu<sup>27</sup>. Zarazem redukcja semantyczna zakazuje nam powrotu do bezpośredniej świadomości, odsłania podmiot niezdolny do przyswojenia swej afirmacji istnienia „na krótkiej drodze świadomości<sup>28</sup>; przyswojenie „staje się możliwe na długiej drodze interpretacji znaków. [...] jest to refleksja konkretna, czyli *cogito* zapośredniczone przez całe uniwersum znaków<sup>28</sup>”.

Wniosek z naszych rozważań jest następujący: redukcja semantyczna odsłania rażąco dystans pomiędzy pewnością, „że jestem, a otwartym pytaniem, jaki jestem<sup>29</sup>, dystans, który może zostać usunięty wyłącznie za sprawą przyswojenia, w długim procesie interpretacji, znaków rozsianych po ludzkich kulturach. Γνωθι σεαυτόν znaczy teraz: poznaj siebie w świadectwach własnej i cudzej afirmacji istnienia, poznaj siebie w wytworach ludzkiego ducha, które Hegel nazwał duchem obiektywnym (przedstawienia, działania, instytucje, pomniki kultury). Krótko mówiąc, podmiot skrył się za znakami, „rozumienie świata znaków jest środkiem do rozumienia siebie<sup>30</sup>”.

Takie rozstrzygnięcie otwiera właściwą perspektywę dla dalszych rozważań, zapowiadaną od samego początku, która zawiera się teraz w takim oto pytaniu: jakie miejsce w ramach Ricoeurowskiej hermeneutyki podmiotu, której żywiołem jest mowa, zajmuje to, co jest przed wszelką mową? To pytanie można wyrazić jeszcze w taki sposób: jeżeli, na skutek redukcji semantycznej, sens przedmiotowy zostaje zastąpiony przez noemat wysłowienia, bezpośrednia świadomość zostaje zredukowana do podmiotu ustanowionego na poziomie popędów, a dodatkowo dostęp do jakiejś prawdy o podmiocie jest możliwy tylko na długiej drodze analizy znaków, to jakie miejsce na tej drodze do poznania samego siebie zajmuje to, co pre-semantyczne (i gdzie go szukać)?

<sup>25</sup> Tamże, s. 274.

<sup>26</sup> P. Ricoeur, *Nazwać Boga*, przeł. R. Grzywacz, Kraków 2011, s. 67.

<sup>27</sup> P. Ricoeur, *Interpretacja a refleksja*, dz. cyt., s. 154.

<sup>28</sup> P. Ricoeur, *Wyzwanie semiologiczne*, dz. cyt., s. 273.

<sup>29</sup> Tamże, s. 252.

<sup>30</sup> Tamże, s. 273.

Powróćmy jeszcze raz do Husserla. Konstytucja sensu związana jest u niego z intencjonalnym aktem, w którym to, co samo w sobie „nie ma nic z intencjonalności”, staje się intencjonalnym przeżyciem<sup>31</sup>. To właśnie owo przejście od tego, co nieintencjonalne, do intencjonalnego przeżycia Husserl określa jako „nadawanie sensu (*sinngebend*)”, a to, co nieintencjonalne, nazywa datą hyletyczną (materiałową), zmysłowym materiałem. W efekcie fenomenologia Husserla zakłada „szczególną dwoistość i jedność zmysłowej  $\acute{\upsilon}\lambda\eta$  i intencjonalnej  $\mu\omicron\phi\phi\eta$ ”<sup>32</sup>. Warto podkreślić, że aktywność świadomości konstytuującej sens jest, po pierwsze (jak u Kanta), mimowolna, a po drugie, połączona z odbiorczością danych zmysłowych i zarazem w jakimś zakresie „współ-określana” przez te dane. Dzieje fenomenologii w znaczącej części są dziejami sporu co do sposobu i zakresu tego współokreślania. Dane zmysłowe (hyletyczne) ze względu na ich uprzedniość względem konstytucji sensu możemy nazwać elementami pre-semantycznymi.

Co jednak dzieje się z pre-semantycznością, kiedy w ramach redukcji semantycznej konstytucja sensu zostaje sprowadzona do aktu mowy, a mowa staje się wyrazem wysiłku ustanawiania się podmiotu w bycie? Odpowiedzi należy szukać w sposobie, w jaki mowa zostaje powiązana z pragnieniem bycia i wysiłkiem istnienia. Schemat Husserlowskiej konstytucji sensu uznaje pre-semantyczne za to, co samo w sobie pozostaje na zewnątrz intencjonalnego pola świadomości podmiotu, co jest względem świadomości transcendentne. Jeśli jednak wraz z redukcją semantyczną konstytucja sensu została zastąpiona przez mowę pojmowaną jako wyraz wysiłku istnienia podmiotu pierwotnie ustanowionego w bycie na poziomie popędów, to następuje radykalne przesunięcie punktu ciężkości w poszukiwaniach tego, co pre-semantyczne. Redukcja semantyczna poszukuje tego, co jest przed wszelkim sensem i wszelką mową, w obszarze skrajnej immanencji podmiotu, poniżej poziomu bezpośredniej świadomości. Pre-semantyczne przychodzi nie tylko z zewnątrz, by dać się „pochwycić” przez konstytuującą sens absolutną świadomość, ale zarazem jest tym, w czym podmiot jest zakorzeniony, tym, co, by tak rzec, draży podmiot niejako od wewnątrz. Przystwojenie nie jest chłodnym oglądem, ale zmaganiem się podmiotu z samym sobą.

Przesunięcie punktu ciężkości z pre-semantyczności, która przychodzi ze świata, w stronę pre-semantyczności w człowieku, która

<sup>31</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, dz. cyt., s. 270.

<sup>32</sup> Tamże, s. 270.

ujawnia się w sposobie, w jaki nadaje on znaczenie światu oraz same-mu sobie, wyraźnie widać tam, gdzie Ricoeur mówi o otwarciu świata poprzez tekst. Wraz z przejściem od mowy w stronę tekstu dokonuje się przejście od *Umwelt*, pojmowanego jako biegun naszych ostensywnych odniesień (referencji) do „rzeczywistości przedjęzykowej”<sup>33</sup>, do *Welt*, świata, który jest projektem naszego „bycia-w-świecie” (w sensie Heideggera), nową „formą życia” (w sensie Wittgensteina), jest efektem naszego nieostensywnego odnoszenia się do świata (referencji nieostensywnej). Miejsce świata zajmuje projekt świata. Zaryzykuję twierdzenie, że obecne w tekście ciążenie w stronę projektu bycia-w-świecie ujawnia się także w mowie. Nie ulega wątpliwości, że pośród trzech funkcji mowy: odniesienia do rzeczywistości, komunikowania się z innymi ludźmi, wyrażania samego siebie, „odniesienie jest podstawowym aspektem mowy”<sup>34</sup>. Ricoeur podkreśla, że referencja mowy ma charakter ostensywny, odnosi się do *Umwelt*. Ale wydaje się, że również do mowy przynależy wymiar referencji nieostensywnej, moc otwierania nowych światów, projektowania i odsłaniania nowych sposobów bycia w świecie. Nie będę tego wątku szerzej rozwijał. Nadmienię tylko, że wskazuje na to, występujący w badaniach Ricoeura, związek między interpretacją obecnej w mowie metafory, która jest dla niego „nowością semantyczną” zawierającą w sobie „moc pouczenia i oświecenia”, mówiącą „nam coś nowego o rzeczywistości”<sup>35</sup>, a zdolnością tekstu do kreowania możliwych światów. Pokazują to także prace Ricoeura z lat 90., a w szczególności fakt wzajemnego przechodzenia w siebie mowy i pisma; nie tylko mowa „powierza się znakom”, ale również pismo aktualizuje się w mowie w procesie przywracania pisma żywej mowie. Jak mówi Ricoeur: „daremna byłaby mowa, gdyby była pozbawiona swych ontologicznych korzeni, sięgających samej struktury bycia”<sup>36</sup>. Mowa wskazuje na swoje pre-semantyczne korzenie; nosi w sobie moc projektowania nowych sposobów bycia w świecie, ponieważ jest dziełem podmiotu zakorzenionego w sferze popędów. Referencja jest jednocześnie autoreferencją<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, przeł. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989, s. 251.

<sup>34</sup> P. Ricoeur, *Przyczynek do teologii słowa*, przeł. S. Cichowicz [w:] tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka*, dz. cyt., s. 347.

<sup>35</sup> P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, dz. cyt., s. 133.

<sup>36</sup> P. Ricoeur, *Przyczynek do...*, dz. cyt., s. 351.

<sup>37</sup> P. Ricoeur, *The rule of Metaphor: The creation of meaning in language*, przekł. zbiorowy, London–New York 2004, s. 86–87.



Stajemy teraz wobec takiej oto kwestii. Jeśli znaki są „środowiskiem, *medium*, dzięki któremu istniejący człowiek usiłuje znaleźć swoje miejsce, dokonać projekcji i zrozumieć samego siebie”<sup>38</sup>, to jak za pośrednictwem znaków dotrzeć do tego, co jest przed wszelkim znakiem? Jak interpretacja znaków, która sama jest „czynnością znaczącą”, może dotrzeć do tego, co poprzedza wszelki znak i wszelkie znaczenie? Ricoeurowskie poszukiwanie w człowieku tego, co pre-semantyczne, zmierza w dwóch kierunkach. Kierunki te łączy wspólne zainteresowanie symbolicznym uniwersum, zarazem dzieli sposób pojmowania pre-semantyczności. Na pierwszej drodze Ricoeur podąża śladami Freuda, drugą drogę wyznacza fenomenologia sacrum. Czy te dwie drogi zbiegają się ze sobą, uzupełniając się wzajemnie, czy raczej jest tak, że pozostają one w antynomicznej sprzeczności?

Zacznijmy od Freuda. Ricoeur zmierza w stronę tego, co pre-semantyczne, podążając drogą Freudowskiej metody interpretacji regresywnej. Metoda regresywna przekracza poziom znaczeń, które towarzyszą mowie, i kieruje się w stronę znaczeń najbardziej pierwotnych po to, by następnie odkryć ich pre-semantyczne źródło. Wejście na drogę poszukiwań genealogii sensów danych bezpośredniej świadomości oznacza, po pierwsze, zakwestionowanie świadomości jako jedynego miejsca rodzenia się znaczeń, po wtóre, zakwestionowanie świadomości jako źródła adekwatnego poznania tego, kim jestem. Wraz z zakwestionowaniem bezpośredniej świadomości „znika bezpośrednie ujęcie siebie przez siebie”<sup>39</sup>. Ale jeśli bezpośrednia świadomość ulega nieświadomej pracy szyfrowania („nie ma już «bezpśrednich danych świadomości»”<sup>40</sup>), to regresywna metoda badania znaczeń kieruje swoje spojrzenie na te efekty znaczeniowe, które są wprawdzie dane bezpośredniej świadomości, ale których adekwatna interpretacja domaga się przyjęcia nieświadomych źródeł znaczenia. Z tego względu szczególnej wagi nabierają efekty znaczeniowe (np. marzenia senne), będące wynikiem konstytutywnej aktywności tych obszarów, od których bezpośrednia świadomość jest oddzielona barierą tłumienia. Ricoeur powie:

Tego uczy nas topika Freudowska: znaczenia najbardziej pierwotne organizują się w „miejscu” sensu różnym od miejsca, w którym utrzymuje się bezpośrednia świadomość

<sup>38</sup> P. Ricoeur, *Wyzwanie semiologiczne*, dz. cyt., s. 273.

<sup>39</sup> P. Ricoeur, *O pewnej filozoficznej interpretacji Freuda*, przeł. H. Igalson [w:] tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka*, s. 237.

<sup>40</sup> Tamże, s. 240.

mość. Realizm podświadomości, topograficzne i ekonomiczne traktowanie przedstawień, urojeń, symptomów i symboli – jawią się ostatecznie jako warunek hermeneutyki uwolnionej z przesądów *ego*<sup>41</sup>.

Zakwestionowanie statusu bezpośredniej świadomości jako jedyne-ego źródła znaczenia, a zarazem zwrot w stronę efektów znaczeniowych, które nie przynależą do porządku mowy, stanowią pierwszy krok w stronę pre-semantyczności. Ricoeur przeniósł w badaniach punkt ciężkości z poziomu mowy na poziom bardziej pierwotnych efektów znaczeniowych – na poziom przedstawień (*Vorstellungen*), które nie są „zjawiskiem językowym *sensu stricto*”<sup>42</sup>. Interpretacja regresywna odkrywa, że każde przedstawienie ujawniające się na poziomie bezpośredniej świadomości, takie jak marzenie senne, urojenie, mit, symptom, tworzy całość powiązaną wewnętrznymi relacjami sensu. Te relacje nie tylko pozostają poniżej poziomu mowy, ale co więcej, w nie wpisane są stosunki między siłami odkrywanymi na poziomie dynamiki popędów i pragnień. Ten drugi krok w stronę stosunków między siłami jest właściwym krokiem w stronę tego, co jest poza wszelkim znaczeniem. W ten sposób regresywna interpretacja dotyka „styku siły i sensu”<sup>43</sup>. Wraz z nim Freudowska „hermeneutyka odkrywa energetykę”, tzn. dochodzi do momentu, w którym „«pragnienie daje o sobie znać w ramach i za pomocą procesu symbolizacji»”<sup>44</sup>. Wciąż jednak znajdujemy się na poziomie efektów znaczeniowych, które wprawdzie „nie należą do porządku mowy”<sup>45</sup>, ale nie przekraczają granicy, poza którą toczy się gra popędów i pragnień.

Pytanie teraz jest więc takie: dokąd dociera interpretacja regresywna? W jakim stopniu udało się refleksji zbliżyć do sfery dynamicznych sił, które nie przynależą do sfery sensu? Jaka jest relacja pomiędzy sferą popędów a sferą przedstawień? Relacja ta zostaje wyrażona w języku obsadzania, przesyłania, wradzania się w obszar semantyczności. Ricoeur przywołuje metaforę odrośli, aby wyrazić tę moc przenikania pre-semantycznych sił (popędów, pragnień) w sferę sensu. Popęd powierza siebie swemu efektowi znaczeniowemu – reprezentantowi popędu. Reprezentant popędu „ujawnia popęd jedynie w jego odroślach

<sup>41</sup> P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, przeł. K. Tarnowski [w:] tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka*, dz. cyt., s. 199.

<sup>42</sup> P. Ricoeur, *O pewnej filozoficznej...*, dz. cyt., s. 236.

<sup>43</sup> Tamże, s. 241.

<sup>44</sup> Tamże, s. 235.

<sup>45</sup> Tamże, s. 237.

i przenika w mowę tylko przez przewrotne kombinacje «obsadzeń rzeczy», zanim jeszcze w grę wejdą przedstawienia słowne<sup>46</sup>. Jest on „dobrany przez popęd i przekazany mowie”<sup>47</sup>. Ale to oznacza, że interpretacja regresywna poruszając się w obszarze sensu, pozostaje niezdolna do wyjścia poza ten obszar. Uzasadnia ona istnienie pre-semantyczności na podstawie skutków, jakie wywołują popędy:

[...] popęd jest nam dostępny [...] w swych efektach znaczeniowych, a dokładniej – wypaczeniach sensu; i jakkolwiek pożądanie jako takie pozostaje czymś niewyraźnym, możliwość jego interpretacji zawdzięczamy temu, że popęd wchodzi w obręb mowy w postaci swego reprezentanta psychicznego<sup>48</sup>.

Sfera popędów potwierdza swą realność „za pośrednictwem ich przedstawieniowych reprezentantów”<sup>49</sup>. Na tej zasadzie Ricoeur mówi o szczególnym realizmie empirycznym Freuda:

Psychoanaliza nie może robić z nieświadomości czegoś niepoznawalnego; właściwy jej realizm empiryczny wskazuje wyraźnie, że jest ona poznawalna, poznawalna zaś jest tylko w swoich „przedstawieniowych reprezentantach”. W tym sensie trzeba powiedzieć, że realizm empiryczny Freuda jest realizmem nie uświadomionego przedstawienia, w stosunku do którego popęd jako popęd jest czymś poznawalnym, równym x<sup>50</sup>.

Co możemy o tym obszarze powiedzieć? Dla wyrażenia sfery nieświadomych popędów i pragnień Ricoeur przywołuje Freudowski język siły, do którego „należy całe słownictwo dotyczące dynamiki konfliktów, [...] jest [nim] «stłumienie»; należy do niego również całe słownictwo ekonomiczne, takie jak «nadmiernie obsadzenie», «zanik obsadzenia», «obsadzenie» itd.”<sup>51</sup>. Sfera tego, co pre-semantyczne, zostaje uchwycona za pomocą języka konfliktów; Ricoeur mówi o głębokich konfliktach, które „opierają się wszelkiej redukcji do procesów językowych”<sup>52</sup>. Pre-semantyczne jawi się jako sfera nieokiełzanego i groźnego żywiołu, któremu daleko do jakiejś harmonii, wewnętrznego ładu. Podmiot nosi w sobie

<sup>46</sup> Tamże, s. 236.

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> Tamże, s. 235.

<sup>49</sup> P. Ricoeur, *Świadomość i nieświadomość*, przeł. H. Igalson [w:] tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka*, dz. cyt., s. 212.

<sup>50</sup> Tamże, s. 209.

<sup>51</sup> P. Ricoeur, *O pewnej filozoficznej...*, dz. cyt., s. 234.

<sup>52</sup> P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, dz. cyt., s. 141.

[...] dzikość [...] popędowego istnienia, wyprzedzającego wszystko pragnienia, które ciągnie [...] wstecz i które wywołuje niedorozwój afektywny – w płaszczyźnie stosunków rodzinnych, w urojeniowej płaszczyźnie dzieła artystycznego, w etycznej płaszczyźnie winy, w religijnej płaszczyźnie strachu przed karą i dziecinnego pragnienia pociechy<sup>53</sup>.

Los człowieka poddającego dzikość swego popędowego istnienia pierwotnej i wtórnej represji przypomina los Mistrza i Małgorzaty z powieści Bułhakowa; tak jak oni nie zasłużył na niebo wyzwolenia z popędów i pragnień, ale co najwyżej na spokój, spokój, który jest osiągalny tylko za cenę uświadomienia i akceptacji dzikości tego, co w człowieku pre-semantyczne.

Zostawmy na moment analizy poświęcone Freudowi i skierujmy nasze spojrzenie w stronę fenomenologii *sacrum*, w stronę Ricoeurowskich poszukiwań elementu pre-semantycznego w strukturze religijnego symbolu. Element pre-semantyczny pojawia się w ramach teorii symbolu, która powstała po okresie zainteresowania lingwistyką, a zwłaszcza metaforą. Warto na marginesie zauważyć, że koncepcja ta modyfikuje wcześniejszą wersję jego teorii symbolu, ujmującą symbol wyłącznie od strony ludzkiej aktywności znaczeniowej. Zmodyfikowana teoria symbolu wprowadza w miejsce podwójnej intencjonalności symbolu dwa wymiary symbolu: pre-semantyczny i semantyczny, przy czym element semantyczny Ricoeur utożsamia z metaforą. Istotne jest tutaj to, że symbol nie daje się sprowadzić do tego, co językowe. Powie on: „Symbol pozostaje zjawiskiem dwuwymiarowym w tej mierze, w jakiej jego oblicze semantyczne odsyła wstecz do niesemantycznego. [...] Symbol ma korzenie”<sup>54</sup>.

Czym jest więc to, co pre-semantyczne w symbolu? „Symbole pogrążają nas w tajemniczym doświadczeniu mocy”<sup>55</sup>. Symbol zawiera w sobie element „nieprzezroczyści”, który ma swoje źródło „w jego zakorzenieniu w obszarach naszego doświadczenia”<sup>56</sup>. Chodzi tu o takie doświadczenia, które nie dają się „wpisać w kategorie logosu lub proklamacji i jej przekazów czy interpretacji”<sup>57</sup>; dla przykładu: doświadczenie sztormu na pełnym morzu, onieśmielenia w obliczu potęgi gór itp. Zakorzenienie w tym, co nieprzezroczyście, a zarazem potężne,

<sup>53</sup> P. Ricoeur, *O pewnej filozoficznej...*, dz. cyt., s. 241–242.

<sup>54</sup> P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, dz. cyt., s. 155.

<sup>55</sup> Tamże.

<sup>56</sup> Tamże, s. 139.

<sup>57</sup> Tamże, s. 143.

sprawcze, gwałtowne i wszechogarniające<sup>58</sup> zostaje rozświetlone przez symbol. Wydaje się, że dzikość popędowego istnienia, którą odkrywała interpretacja regresywna, zostaje tutaj wzmocniona przez gwałtowność mocy przychodzących do człowieka ze strony świata. Ale to bliskie Freudowi współgranie natury w nas (popędów) z naturą na zewnątrz nas (świata przyrody)<sup>59</sup> u Ricoeura się załamuje. Dlaczego? Ponieważ „symbol powiązany jest z kosmosem”, kosmosem, który nie jest wyłącznie grą nieokiełzanych mocy, nie jest chaosem, ale świętym uniwersum, w którym człowiek religijny odkrywa strukturę, przynależną do tego uniwersum i stanowiącą jego własną wewnętrzną logikę. Ricoeur powie:

Wewnątrz świętego uniwersum nie ma wielości istot żywych; jest samo życie, które jest świętością, które przenika wszystko i jest widoczne w ruchu gwiazd, w corocznym powrocie do życia roślin i w przemienności narodzin i śmierci. W tym właśnie sensie symbol związany jest ze świętym uniwersum: symbole wkraczają do języka tylko w tej mierze, w jakiej przeświecają przez świat, w jakiej to, co należy do świata, staje się przezroczyście<sup>60</sup>.

Prawami tej logiki są „prawa korespondencji, odpowiedniości między kreacją *in illo tempore* i terażniejszym porządkiem zjawisk natury i ludzkich działań”<sup>61</sup>. Ale to oznacza, że symbol nie jest zakorzeniony w chaotycznej grze sił przyrody, ale „w trwałych układach życia, uczucia i wszechświata”<sup>62</sup>, ujawnia niekończące się odpowiedniości między elementami świata, włączając w to człowieka, np. między świątynią a modelem niebios, między makrokosmosem a mikrokosmosem, między ziemią uprawną a kobiecymi narządami płciowymi, płodnością matki a łonem ziemi<sup>63</sup>. Ricoeur powie:

Wygłąda to tak, jak gdyby jakieś fundamentalne ludzkie doświadczenie wytwarzało bezpośredni symbolizm, który kontroluje także najbardziej pierwotny porządek metaforyczny. Ten pierwotny symbolizm zdaje się odpowiadać najbardziej niezmiennemu ludzkiemu sposobowi bycia w świecie w takich kwestiach, jak: co znajduje się powyżej, a co poniżej, w kwestii podstawowych kierunków, widoku niebios, a także organizacji doczesnej, domów, dróg, ognia, wiatru, kamieni czy wody<sup>64</sup>.

<sup>58</sup> Tamże, s. 147.

<sup>59</sup> Z. Freud, *Przyszłość pewnego złudzenia*, przeł. J. Prokopiuk [w:] tegoż, *Człowiek, religia, kultura*, Warszawa 1967, s. 159.

<sup>60</sup> P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, dz. cyt., s. 145.

<sup>61</sup> Tamże.

<sup>62</sup> Tamże, s. 148.

<sup>63</sup> Tamże, s. 144.

<sup>64</sup> Tamże, s. 149 i n.

Kluczowy wniosek, którego nie możemy pominąć, jest następujący: Ricoeur nie zawaha się twierdzić, że logika korespondencji ujawniająca się w ramach symbolicznego uniwersum „ma swe źródło w zdolności kosmosu do znaczenia”<sup>65</sup>. Pre-semantyczne zawiera w sobie zdolność do znaczenia. Droga, która prowadziła śladami Freuda, ujawniła, że styk siły i sensu jest stykiem semantycznego nieporządku z porządkiem semantycznym. Podążając drogą fenomenologii sacrum, Ricoeur twierdzi, że pre-semantyczne zawiera w sobie wewnętrzny logos (semantyczny porządek), który pozostaje w związku z logosem ludzkiego myślenia. Pre-semantyczność ma tutaj charakter wyłącznie relacyjny, prefiks *pre* odnosi się do czegoś, co poprzedza ludzką konstytucję sensu, ale nie oznacza czegoś, co można by nazwać chaosem, nieporządkiem semantycznym, brakiem znaczenia, a-logosem.

Czy to oznacza, że analizując Ricoeurowskie poszukiwania tego, co pre-semantyczne, odsłoniłszy drążące jego myśl wewnętrzne napięcie, które ciąży w stronę nierozwiązywalnej sprzeczności? Ricoeur, z jednej strony, podążając za Freudowskim realizmem empirycznym, uznaje konflikt popędów i sił na za mniej lub bardziej chaotyczną grę sił, która nie nosi w sobie żadnego wewnętrznego ładu (dynamika sił nie jest harmonią wprzód ustanowioną); z drugiej strony, idąc za fenomenologią sacrum, skłonny jest twierdzić, że pre-semantyczne nosi w sobie swój własny logos, swoje własne znaczenie, że zawiera w sobie wewnętrzną logikę praw korespondencji, odpowiedniości pomiędzy różnymi elementami uniwersum, którego człowiek jest częścią. Czy jest do pogodzenia wewnętrzny konflikt popędów i pragnień, w których człowiek jest zakorzeniony, z zewnętrzną logiką świata, którego człowiek jest częścią? Pozytywna odpowiedź na to pytanie narzuca się od razu. Przecież już Heraklit twierdził, że wprawdzie „walka jest ojcem wszystkich rzeczy”, ale „najcudniejsza harmonia powstaje przez walkę”; pomimo walki przeciwieństw logos, który „wszystko przenika”, powoduje, że ogień „zapala się według miary i według miary gaśnie”<sup>66</sup>. Idea wszystko przenikającego boskiego logosu nie kwestionuje napięcia pomiędzy przeciwstawnymi siłami i walki między nimi, ale podporządkowuje je porządkującej wszystko zasadzie. Ład jest czymś więcej niż tworząca go walka przeciwieństw. Wydaje się, że ku takiemu rozstrzygnięciu zmierza Ricoeur:

<sup>65</sup> Tamże, s. 145.

<sup>66</sup> Heraklit, fragmenty B30, B8, B53, A8 [w:] *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, wybrał J. Legowicz, Warszawa 1970, s. 76 i n.

Powstaje oto zasadniczy problem, który odnajdziemy sami u kresu naszych badań: problem stosunku między siłą i sensem, między życiem, które jest nosicielem znaczeń, a umysłem, który zdolny jest do powiązania ich w spójną sekwencję. Jeśli życie nie jest już u swych źródeł znaczące, rozumienie jest na zawsze niemożliwe; lecz po to, aby to rozumienie mogło być utrwalone, czyż nie trzeba przenieść w samo życie tej logiki immanentnego rozwoju, którą Hegel nazywał pojęciem?<sup>67</sup>

Warto przywołać dodatkowo jego sugestię, że kosmiczny symbolizm „pozostaje w swego rodzaju podziemnej komunikacji ze sferą naszego libido”<sup>68</sup>.

A jednak taka odpowiedź wydaje się zbyt pochopna. Obraz, który się wyłania z analiz Ricoeura, pozostaje co najmniej dwuznaczny. Rażąca i zbyt jednostronna jest dysproporcja pomiędzy pre-semantycznym ładem na zewnątrz człowieka i pre-semantycznym chaosem wewnątrz niego. Ale nie jest ona przypadkowa. Jej źródeł należy szukać w nieusuwalnej sprzeczności pomiędzy hermeneutyką podejrzliwości i hermeneutyką rekolekcji sensu, między dwiema wizjami pre-semantyczności. Krótko mówiąc, konflikt dwóch hermeneutycznych szkół nie daje się przewyciężyć, a nadzieja, która zawiera się w sentencji „poznaj samego siebie”, załamuje się.

Rozwiązanie Heraklita (i jego następców) zakłada – jako podstawę syntezy dwóch hermeneutyk – ideę wszystko przenikającej zasady, boskiego logosu zdolnego do stworzenia harmonii przeciwieństw – ładu w człowieku i na zewnątrz niego. Rzecz w tym, że przyjęcie idei boskiego logosu oznacza: 1) przejście z poziomu poszukiwania pre-semantyczności, która zawiera w sobie własny semantyczny ład, do poziomu boskiego logosu, metafizycznej zasady łączącej porządek z nieporządkiem, jeśli tak można rzec, przejście od „miękkiej” do „twardej” metafizyki; 2) podporządkowanie hermeneutyki podejrzliwości hermeneutyce rekolekcji sensu, uznanie tej ostatniej za nadrzędną; w ten sposób w sporze między hermeneutykami zasada syntezy zostaje zastąpiona przez zasadę podporządkowania jednej hermeneutyki drugiej.

Najprościej byłoby zamknąć rozważania krótkim stwierdzeniem: spór pomiędzy religijnymi wizjami świata, które twierdzą, że świat zawiera w sobie znaczenie niezależne od człowieka, a hermeneutykami antyreligijnymi, które uznają, że jedynym źródłem znaczenia jest człowiek, pozostaje na gruncie filozofii nierozstrzygalny. Ale na takie roz-

<sup>67</sup> P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, dz. cyt., s. 184.

<sup>68</sup> P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, dz. cyt., s. 150.

wiązanie filozof poszukujący odpowiedzi na pytanie „kim jestem?” nie powinien się godzić. Wniosek jest taki: szukając rozwiązania, trzeba przekroczyć Ricoeura.

#### ON THE PRE-SEMANTIC

##### Summary

The article is devoted to the concept of the subject in the philosophy of Paul Ricoeur. Ricoeur creates his vision of the subject in a dispute with the anti-phenomenological thesis of the masters of suspicion, which claims that consciousness is not the only source of meaning. The source of truth about man must be sought outside of consciousness. This leads to a fundamental question: how is it possible to have a phenomenologically oriented philosophy of the subject that accepts the criticism of consciousness understood as the only source of meaning. Placing the source of meaning outside of consciousness leads the author to consider what the pre-semantic is. Ricoeur's search for the pre-semantic takes him in two directions. One is to follow the footsteps of Freud; the second is determined by the phenomenology of the sacred. The author considers the possibility of connecting these two ways of understanding the pre-semantic.

*Krzysztof Mech*