

DAMIAN MICHAŁOWSKI

(Poznań)

MICHAŁ OTROCKI

(Wrocław)

HERMENEUTYKA DYSKURSU WEDŁUG PAULA RICOEURA

W moich pracach wcześniejszych, zwłaszcza w *Symbolice zła* i w *De l'interprétation: Essai sur Freud* definiowałem hermeneutykę bezpośrednio przez taki jej przedmiot, który wydawał się zarówno możliwie najszerszy, jak i najprecyzyjniej określony – a mianowicie przez symbol. Sam zaś symbol określałem z kolei wskazując na jego strukturę semantyczną, którą cechuje podwójne znaczenie. Obecnie nie jestem przekonany, czy można podjąć ten problem w sposób tak bezpośredni, nie biorąc wcześniej pod rozwagę lingwistyki¹.

Cytat ten pochodzi z *Teorii interpretacji*, w której Ricoeur – redefiniując swój wcześniejszy sposób pojmowania hermeneutyki – buduje nową teorię rozumienia, z centralną dla niej kategorią dyskursu. Ricoeurowskie ujęcie da się najpełniej przedstawić jako szereg dialektycznych transpozycji, które odnoszą hermeneutykę do epistemologii i ontologii języka².

1. SEMIOTYKA – SEMANTYKA

Rozumieć dyskurs – i szerzej: język w ogóle – to dla Ricoeura rozumieć najpierw różnicę między semantyką i semiotyką. Semiotyka ma w tym rozróżnieniu charakter formalny i jest nauką o znakach; se-

¹ P. Ricoeur, *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia* [w:] *Język, tekst, interpretacja*, tłum. K. Rosner, Warszawa 1989, s. 124.

² Por. W. Kalaga, *Mgławice dyskursu. Podmiot, tekst, interpretacja*, Kraków 1997, s. 28–31.

mantyka zaś jest przezeń definiowana jako nauka o zdaniu, która dotyczy pojęcia sensu. Semiotyka rozkłada całości na części składowe i zajmuje się ich analizą; semantyka, odwrotnie, integruje jednostki w większe całości sensowe. Można od razu zadać pytanie o trafność Ricoeurowskiej definicji semantyki: z punktu widzenia semiotyki logicznej semantyka zajmuje się bowiem znaczeniem jako związkem znaku z rzeczywistością, z punktu widzenia językoznawstwa i interdyscyplinarnej analizy dyskursu natomiast, znaczenie ujmowane jest na każdym poziomie organizacji języka (od słowa po dyskurs jako społeczne uniwersum tekstów i wypowiedzi)³. Tak czy inaczej, dla Ricoeura semiotyka i semantyka tworzą relację dialektyczną, ta zaś – stanowi horyzont hermeneutycznych dociekań. Punktem wyjścia jest tutaj wykorzystanie dwóch opozycyjnych wobec siebie podejść do języka: z jednej strony podejścia strukturalno-funkcjonalnego, w którym język traktowany jest jako zamknięty system znaków powiązanych wzajemnymi relacjami, oraz z drugiej strony – podejścia dynamicznego, w którym język jest wydarzeniem komunikacyjnym badanym pod kątem pragmatyki i odniesienia przedmiotowego. Jako mistrz łączenia przeciwieństw Ricoeur w tych konkurencyjnych typach badań językoznawczych szuka punktów zbieżnych, traktuje je więc jako komplementarne i dialektycznie się uzupełniające.

Zastosowanie obydwu terminologii – pisze Elżbieta Wolicka – pozwala mu rozwinąć własną koncepcję dialektycznego sprzężenia dwóch aspektów językowej wypowiedzi: zdarzenia, zanurzonego, by się tak wyrazić, w płynnym i ulotnym z natury rzeczy, egzystencjalnym żywiole mowy oraz znaczenia, rozumianego z kolei jako połączenie intencji mówiącego i sensu, zawartości znaczeniowej, na którą składa się treść językowego przekazu i referencja, czyli wskaźnik odniesienia przedmiotowego⁴.

Dodajmy jednak od razu, że choć Ricoeur poszukuje punktów stycznych w konkurencyjnych koncepcjach filozoficznych, wartość prymaryną przypisuje tu typowi drugiemu, reprezentowanemu przez teorię aktów mowy Austina i Searle'a oraz językoznawstwo Benveniste'a; typ pierwszy bowiem, za którym stoi językoznawstwo strukturalne, mimo iż nieodzowny na drodze rozumienia, wydaje się zubażać naturę ję-

³ Zob. np. M. Czyżewski, S. Kowalski, A. Piotrowski, *Rytualny chaos. Studium dyskursu publicznego*, Warszawa 2010, s. 16; A. Duszak, *Tekst, dyskurs, komunikacja międzykulturowa*, Warszawa 1998.

⁴ E. Wolicka, *Narracja i egzystencja. „Droga okrężna Paula Ricoeura” od hermeneutyki do ontoantropologii*, Lublin 2010, s. 22.

zyka i być niewystarczający dla pojęcia dyskursu⁵. Ograniczenia modelu strukturalnego wynikać mają z jego czterech fundamentalnych założeń: po pierwsze, skupia się na synchronii, bo opisujący ją system jest istotniejszy od diachronicznych przemian (dla de Saussure'a – jak go interpretuje Ricoeur – tylko *langue* posiada strukturalne własności systemu synchronicznego, czy, mówiąc inaczej, tylko system trwa, podczas gdy poziom *parole* pojawia się i znika, jest diachroniczny i przypadkowy; diachronia jest podporządkowana synchronii⁶); po wtóre, wzorcem dla badań strukturalnych jest skończony zbiór jednostek dyskretnych, ponieważ systemy zawierające skończoną ilość elementów pozwalają na zastosowanie metod kombinacyjnych i quasi-algebraicznych; po trzecie, żaden element systemu nie ma znaczenia sam przez się, znaczenie wynika tu bowiem z opozycji wobec innych elementów systemu – elementy mają własności formalne, a nie substancjalne; po czwarte, systemy semiotyczne są zamknięte, nie wchodzą w relacje ze światem zewnętrznym, z tego względu definicja znaku jest określona przez dwa aspekty pozostające wewnątrz systemu: to, co znaczące, oraz to, co oznaczane, czyli wartość różnicująca w systemie – od poziomu fonetycznego, po leksykalny⁷. W takim systemowym rozumieniu języka nie ma miejsca na referencję – pisze Ricoeur:

⁵ W *Krytyce i przekonaniu* Ricoeur pisze: „Zawsze wyraźnie rozróżniałem pomiędzy filozofią strukturalistyczną i strukturalnym badaniem określonych tekstów. Bardzo cenię to ostatnie podejście, ponieważ jest to sposób, by oddać sprawiedliwość tekstowi i odszukać w nim to, co najlepsze, a mianowicie jego wewnętrzne artykulacje, niezależne od intencji autora, a zatem od jego subiektywności. Ten aspekt strukturalizmu nie był mi obcy, ponieważ mówiąc o semantycznej autonomii tekstu, głosiłem publicznie ideę, że tekst wymyka się swemu autorowi i ma znaczenie sam dla siebie. Otóż semantyczna autonomia tekstu otwierała go na podejścia uwzględniające jedynie jego obiektywność, jako tekstu wypowiedzianego, napisanego, a zatem zobiektywizowanego. W celu lepszego zrozumienia uznaję w bardzo pozytywnym sensie obiektywizację za obowiązkowe przejście przez wyjaśnienie, nim wróci się do wypowiadającego się. To, o czym mówiłem, odróżniam od filozofii strukturalistycznej, wyprowadzającej ze swej praktyki ogólną doktrynę, w której podmiot jest eliminowany z pozycji wypowiadającego dyskurs”. P. Ricoeur, *Krytyka i przekonanie*, tłum. M. Drwięga, Warszawa 2003, s. 114.

⁶ Por. J. Szczyrbowski, *Strukturalistyczne inspiracje w hermeneutyce Paula Ricoeura w kontekście badań nad narracją biograficzną*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2011/1–2(14–15), s. 176–178.

⁷ Por. P. Ricoeur, *Teoria interpretacji*, dz. cyt., 70–72; tenże, *Wezwanie semiologiczne: problem podmiotu*, tłum. St. Cichowicz [w:] tenże, *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1985, s. 258–259; tenże, *Struktura, wyraz, zdarzenie*, tłum. E. Bieńkowska [w:] *Egzystencja i hermeneutyka*, dz. cyt., s. 298–300.

Język nie jest tu już pojmowany jako mediacja między umysłami i rzeczami. Stanowi on świat dla siebie. Świat, wewnątrz którego każdy element odnosi tylko do innych elementów tego samego systemu; jest to możliwe dzięki współgraniu opozycji i różnic, które są dla tego systemu konstytutywne⁸.

Ricoeura tymczasem bardziej niż struktura *langue*, zajmuje ontologia *parole*. Chce zatem, by jednobiegunowość semiotyki strukturalnej dopełnić semantyką lub, innymi słowy, by zauważyć, że struktura wchodzi w dialektyczną relację ze zdarzeniem – wytwarzając dyskurs, który charakteryzowany jest (nabiera swoistości) na poziomie zdania. Wprowadza więc kategorię dyskursu by, jak sam tłumaczy, nie tylko podkreślić swoistość zdania, które jest jego elementarną i fundamentalną strukturą, lecz także usankcjonować odrębność semiotyki i semantyki jako nauk, którym odpowiednio przysługują inne jednostki językowe: znaki i zdania⁹.

Pojęcia zdania nie można przy tym w żaden sposób utożsamiać ze słowem – zdanie nie jest większym lub bardziej złożonym słowem, zdanie jest nowym bytem. Składa się ze znaków, ale nie jest znakiem w sensie strukturalnym. Jest ono nieredukowalne do sumy swych części i choć złożone jest ze słów, funkcji zdania nie da się wyprowadzić z funkcji słów¹⁰.

Czasowy charakter zdarzenia, w którym osadzone jest zdanie, świadczy o jego aktualności, system istnieje tylko potencjalnie, to dyskurs funduje istnienie języka, dyskurs aktualizuje kod. Więcej: dyskurs nie tylko pojawia się i znika, może być ponownie rozpoznawany i identyfikowany jako ten sam, można coś powtórzyć lub wyrazić raz jeszcze innymi słowami, można coś przetłumaczyć, można powiedzieć coś w innym języku. W takich transformacjach Ricoeur proponuje dostrzegać tożsamość dyskursu – czyli to, co powiedziane, i co sam nazywa zawartością zdaniową. Obiektywna strona zdarzenia mowy daje się oto uchwycić przede wszystkim na poziomie zdania, rozumianego poprzez dialektykę biegunowości: jednostkowość podmiotu z jednej i uniwersalność orzekania z drugiej strony. W tym sensie zdanie jest czymś, czemu przysługuje trwała struktura, pojęta jednak nie jako możliwość kombinacji jednostek dyskretnych, lecz współistnienie funkcji identyfikacji i orzekania w tym samym zdaniu¹¹.

⁸ P. Ricoeur, *Teoria interpretacji*, dz. cyt., s. 72.

⁹ Por. tamże, s. 73, 75.

¹⁰ Por. tamże, s. 73.

¹¹ Por. tamże, 76.

2. ZDARZENIE – ZNACZENIE

Pojęcie zdarzenia, choć kluczowe, jest jednak niewystarczające, by opisać dynamikę dyskursu. Zdarzenie musi być dopełnione przez znaczenie, musi ze znaczeniem wejść we wzajemną dialektykę: „nowy stosunek, już nie natury antynomicznej zawiązuje się pomiędzy strukturą i znaczeniem, regułą i inwencją, przymusem i wyborem, dzięki dynamicznym pojęciom w rodzaju operacji strukturującej, nie zaś ustrukturuwanego wykazu”¹². Dyskurs aktualizuje się poprzez zdarzenie, lecz rozumiany jest jako znaczenie, gdyż tym, co chcemy zrozumieć, są nie przemijające akty, ale trwałe sensory. Przekroczenie zdarzenia w znaczeniu jest swoistym rysem dyskursu.

Jak zatem rozumieć termin „znaczenie”? Mówiąc językiem Husserla, jest ono zarazem noetyczne i noematyczne. Jest tym, co chciał powiedzieć autor wypowiedzi, i tym, co znaczy samo zdanie, czyli tym, na co wskazuje synteza funkcji identyfikacji i orzekania. Pierwszorzędne zadanie pełni tu aspekt samoreferencji dyskursu (czyli zdolności dyskursu do wskazywania na siebie jako na zdarzenie), który pokazuje, że jedynym sposobem dotarcia do znaczenia pomyślanego przez autora jest sam dyskurs. Stać się to może za sprawą wewnętrznej struktury zdania, która poprzez gramatyczne narzędzia odsyła do mówiącego. Ten aspekt samoreferencji przynosi korzyść podwójną, gdyż z jednej strony pozwala odróżnić dyskurs od anonimowego i istniejącego tylko potencjalnie kodu językowego, z drugiej zaś zrywa z psychologiczną i przynosi czysto semantyczną definicję znaczenia dla mówiącego¹³.

Ten charakterystyczny rys dyskursu, jakim jest dialektyka zdarzenia i znaczenia, ugruntowuje Ricoeur poprzez odwołanie się do performatywnych aktów mowy z jednej oraz aktów interlokucyjnych z drugiej strony. Performatywy wskazują bowiem, że mówiąc coś, jednocześnie to czynimy, akty interlokucyjne przypominają zaś, że dialog stanowi esencjalną strukturę dyskursu. Jednocześnie pytanie o efektywność lub fortunność wypowiedzi prowadzi pośrednio od teorii aktów mowy do tego, co Ricoeur nazywa „ogólnym modelem komunikacyjnym”, z którego da się wyprowadzić wszystkie funkcje języka. Można zauważyć, że to nawiązanie do rozwinięcia modelu strukturalnego, jakiego Roman Jakobson dokonał w oparciu o koncepcje Karla Bühlera i informatycz-

¹² P. Ricoeur, *Struktura, wyraz, zdarzenie*, dz. cyt., s. 308.

¹³ Por. tenże, *Teoria interpretacji*, dz. cyt., s. 81.

ny model komunikacji Claude'a Shannona i Warrena Weavera¹⁴, rzuca wyraznie na podstawy Ricoeurowskiej hermeneutyki. Nie jest to bowiem proste przełożenie *langue* i *parole* na 'kod' i 'przekaz' – model ów przedstawia przecież komunikację jako akt-proces, referencyjnie i sytuacyjnie osadzony w kontekście, kategorii kluczowej dla współczesnych refleksji nad dyskursem¹⁵. To właśnie kontekst staje się kluczem do interpretacji znaczenia.

Jak twierdzi Ricoeur, międzyludzka komunikacja, choć dla lingwisty jest faktem najbardziej oczywistym, dla niego jako filozofa jest „zagadką, a nawet cudem” – dialog wymaga bowiem przekroczenia samotności, która jest rudymmentarnym i jednocześnie atrybutywnym rysem ludzkiej egzystencji¹⁶. Autorowi *Teorii interpretacji* nie chodzi jednak o to, że często na przykład czujemy się samotnie lub samotnie umieramy, lecz o to, że podmiotowe doświadczenie nie może być przekazane komuś innemu, że treści danej świadomości nie mogą być przeniesione do innej. A jednak, i tu mamy do czynienia z „tajemnicą i cudem”, coś – zgodnie z informatycznym, procesualnym modelem komunikacji – jest przekazywane, coś trafia z jednej świadomości do drugiej. Czym jest to coś? Tym czymś, treścią przekazu, nie jest jednostkowe doświadczenie, ale jego znaczenie:

¹⁴ Trzy zasadnicze czynniki modelu Romana Jakobsona – nadawca, odbiorca, komunikat – wzbogacone o kod, kontakt i kontekst stanowią podstawę do określenia zasadniczych funkcji języka – funkcji emotywniej, konotatywnej, poetyckiej oraz funkcji metajęzykowej, fatycznej i referencyjnej; wszystkie sześć funkcji języka da się opisać jako zmienne modelu informatycznego. Pamiętać jednak należy, że model Shannona i Weavera był konstrukcją stricte matematyczną, przeznaczoną do przewidywania problemów technicznych – sposób, w jaki wykorzystał ją dla językoznawstwa Jakobson, jest w gruncie rzeczy efektywną metaforą. Por. J. Fiske, *Wprowadzenie do badań nad komunikowaniem*, tłum. A. Gierczak, Wrocław 1999, ss. 21–40, 54–56.

¹⁵ Zob. np. T.A. van Dijk (red.), *Dyskurs jako struktura i proces*, przeł. G. Grochowski, Warszawa 2001; M. Otrocki, *Dyskurs – pojęcia jako perspektywa. W stronę modelu analizy dyskursu Normana Fairclough* [w:] I. Kamińska-Szmaj i in. (red.), *Oblicza Komunikacji 1: Perspektywy badań nad tekstem, dyskursem i komunikacją*, Kraków 2006.

¹⁶ Trzeba tu zauważyć, że Ricoeur wychodzi od diametralnie innego założenia niż Gadamer, który swoją koncepcję języka wywiódł z arystotelejskiego *dzoon logon echon* – człowiek obdarzony logosem-mową jest istotą społeczną, więc doświadczenie jednostkowe jest kształtowane przez procesy uczenia się (języka, interakcji, kultury) – i tylko jako takie może być komunikowane w języku, który nie jest jednostkowy, lecz uniwersalny (Por. H.-G. Gadamer, *Człowiek i język* [1966], przeł. K. Michalski [w:] tegoż, *Rozum, słowo, dzieje*, Warszawa 2000, s. 58–60).

Doświadczenie jako doznane przeze mnie, jako przeżyte, pozostaje czymś prywatnym, jednakże jego sens, jego znaczenie staje się publiczne¹⁷.

Jak zauważa Elżbieta Wolicka, Ricoeur dokonuje tu znaczącego przesunięcia znaczeniowego: od zdarzenia mowy jako doświadczenia dyskursywnego do wydarzenia w znaczeniu egzystencjalnym; w tym sensie dyskurs staje się formą życia, formą osadzoną w czasie i przestrzeni, w środowisku społeczno-kulturowym i historycznym¹⁸.

Zdarzenie jest więc dialogiem, intersubiektywną wymianą. Ricoeur używa w tym miejscu określenia „samotranscendencja zdarzenia w znaczeniu”. Tym, co może być komunikowane, jest zatem zdaniowa zawartość dyskursu (synteza funkcji identyfikacji i funkcji orzekania). Lecz rozumienie nigdy nie przebiega bez zakłóceń: słowa mają polisemiczną naturę, „jednoznaczność czy wieloznaczność naszych wypowiedzi nie jest sprawą wyrazów, ale kontekstów”¹⁹. I właśnie rozumienie kontekstów umożliwia niwelowanie zakresu nieporozumień, choć, oczywiście, łatwiej ujednoznaczyć akty lokucyjne niż illokucyjne czy perlokucyjne, w których dialektyka zdarzenia i znaczenia jest bardziej złożona. Złożoność ta wynika ze wzajemnego splatania się czynników językowych i pozajęzykowych, jak mimika, gesty czy intonacja, które, jak przypomina Ricoeur, „nie opierają się na jednostkach dyskretnych, w związku z czym ich kody są mniej stabilne, a przekazy łatwiej podlegają zamazaniu czy zafałszowaniu”²⁰.

Znaczenie zdania posiada dwie płaszczyzny: obiektywną i subiektywną, dopełnione dialektyką sensu i referencji, która wiąże się bezpośrednio z wcześniejszym podziałem na semiotykę i semantykę oraz znaczenie i zdarzenie. Czytamy w *Teorii interpretacji*:

Jeżeli sens jest immanentny w stosunku do dyskursu i obiektywny w sensie idealności to referencja wyraża ruch, w którym język transcendentuje siebie. Inaczej mówiąc, sens łączy w zdaniu funkcję identyfikacji z funkcją orzekania, natomiast referencja odnosi język do świata²¹.

¹⁷ P. Ricoeur, *Teoria interpretacji*, dz. cyt., s. 85.

¹⁸ Zob. E. Wolicka, *Narracja i egzystencja*, dz. cyt., s. 25.

¹⁹ P. Ricoeur, *Struktura, wyraz, zdarzenie*, dz. cyt., s. 311.

²⁰ Podział na akty lokucyjne, illokucyjne i perlokucyjne, choć na pozór klarowny, zdaje się jednak nieostry, gdy podda się go analizie w kontekście konkretnych sposobów użycia języka. Zob. E. Wolicka, *Narracja i egzystencja*, dz. cyt., s. 24; J. L. Austin, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. B. Chwedończuk, Warszawa 1993, s. 545–708.

²¹ P. Ricoeur, *Teoria interpretacji*, dz. cyt., s. 90.

Referencja jest funkcją zdania realizowaną w konkretnych sytuacjach i w tym sensie temu samemu zdaniu (sensowi) w zależności od towarzyszącej okoliczności przysługuje lub nie przysługuje referencja. Dzięki referencji dyskurs rości sobie pretensje do prawdziwości, gdyż – podkreślmy raz jeszcze – odnosi ona język do świata. Język nie jest światem, lecz my jesteśmy w świecie, a ponieważ dążymy do zrozumienia tego świata i pragniemy rozumienie to wyrazić, wnosimy je do języka. Przed językiem jest świat naszego bytowania.

Czym więc jest język? Podsumowując swe analizy, Ricoeur pisze esencjonalnie i sugestywnie:

Język jest uzewnętrznieniem, dzięki któremu doznanie przekracza siebie i staje się ekspresją lub, inaczej mówiąc, transformacją psychicznego w noetyczne. Uzewnętrznienie i komunikowalność są jednym i tym samym; są mianowicie niczym innym, jak wniesieniem części naszego doświadczenia w *logos* dyskursu. W tym wniesieniu samotność życia zostaje więc, na moment, rozjaśniona przez wspólne światło dyskursu²².

3. MOWA – PISMO

„Pismo jest pełną manifestacją dyskursu” – mówi Ricoeur, próbując od razu wyeksplikować różnice między mową a pismem. Nie chodzi tu tylko o zmianę medium przekazu²³, lecz o doniosłe konsekwencje zapisu: zapis daje tekstowi semantyczną autonomię. Tak bowiem jak w mowie spletają się ze sobą subiektywna intencja mówiącego i znaczenie dyskursu (rozumienie, co mówiący ma na myśli i co znaczy jego dyskurs, stają się tu jednym i tym samym), tak w piśmie intencja autora i znaczenie tekstu przestają się zbiegać. Tekst oddziela się od autora, zaczyna żyć własnym życiem i przekracza horyzont, w którym tworzył autor: „dzięki pismu świat tekstu może rozerwać świat autora”²⁴. Tekst prowadzi do odpsychologizowania interpretacji, co jednak nie znaczy automatycznego wyrugowania pojęcia znaczenia autorskiego. Dla francuskiego hermeneuty zatem równie niebezpieczny, co błąd intencjo-

²² Tamże, s. 89.

²³ Niezwykle ciekawe byłoby skonfrontowanie tego aspektu hermeneutyki Ricoeura z dyskusją, jaka toczyła się wówczas wokół determinizmu technologicznego i głośnych tez Marshalla McLuhana (m.in. „przekaźnik jest przekazem”) oraz koncepcji prekursora tego nurtu, Harolda Innisa (idea *biasu*), zob. K. Wijek, *Determinizm technologiczny. Nowe spojrzenie na media* [w:] B. Dobek-Ostrowska (red.), *Nauka o komunikowaniu. Podstawowe orientacje teoretyczne*, Wrocław 2001, s. 209–227.

²⁴ P. Ricoeur, *Hermeneutyczna funkcja dystansu*, tłum. P. Graff [w:] *Język, tekst, interpretacja*, dz. cyt., s. 237.

nalny, czyniący z intencji autora kryterium trafności interpretacji, jest błąd absolutyzacji tekstu, czyli hipostazowanie tekstu i rozumienie go jako bytu samoistnego nie posiadającego autora²⁵.

Kolejną różnicę można określić jako uniwersalizację odbioru. Inaczej niż dyskurs mówiony, w którym sytuacja dialogu przesądza z góry adresata, tekst pisany kieruje się do czytelnika nieznanego, potencjalnie zaś do każdego, kto umie czytać (potencjalnie, bo w rzeczywistości tekst pisany skierowany jest do określonego grona odbiorców). Ricoeur wskazuje tu na swoisty paradoks – materialny nośnik tekstu czyni dyskurs bardziej duchowym, gdyż czyni go wolnym od ograniczeń sytuacji komunikacji bezpośredniej. Wolność ta daje możliwość wielokrotnych odczytań i jako taka jest odpowiednikiem semantycznej autonomii tekstu²⁶.

Wyrażną różnicę między dyskursami odsłania też pojęcie referencji. W dialogu referencja ma charakter sytuacyjny, co znaczy, że ostatecznym kryterium jej zakresu jest możliwość wskazania na rzecz, o której się mówi i która jest dla rozmówców wspólnym elementem sytuacji. Mówiąc o konkretnej rzeczy, tej a nie innej, można użyć gestu, wyrazić coś za pomocą mimiki lub po prostu pokazać palcem. I choć rzecz może też być wskazana ostensywnie przez sam dyskurs (czyli poprzez referencję pośrednią takich wskaźników, jak zaimki wskazujące, przysłowki miejsca i czasu oraz formy czasowe czasownika) ostatecznie w rozmowie wszelka referencja ma zawsze charakter sytuacyjny. Tekst pisany zrywa to sytuacyjne ugruntowanie, gdyż dystans, jaki dzieli autora i czytelnika, wymusza posługiwanie się wskaźnikami ostensywnymi i deskrypcjami, które stanowią tu jedyne dostępne środki referencyjności. Konsekwencje, jakie stąd wynikają, są ważne. Po pierwsze, pismo, jak twierdzi niesłusznie Ricoeur, uwalnia znaczenia nie tylko od tego, co psychiczne, lecz także od tego, co kontekstowe („niesłusznie”, bo czytając np. „Drodzy zebrani, nasza konferencja dobiegła końca” wiemy, że był to tekst mówiony i to w określonej sytuacji). Po drugie, tekst lub, mówiąc precyzyjniej, „jawne lub ukryte strategie pewnych odmian dyskursu” ukazują to, co Jakobson, nazwał funkcją poetycką tekstu, czyli skierowanie uwagi na sam przekaz kosztem referencji. Nie wierząc jednak w możliwość tekstu, który koniec końców nie odnosiłby się jakoś do świata, Ricoeur precyzuje, że nie chodzi o zniesienie referencji, lecz o jej rozszczepienie:

²⁵ Por. tenże, *Teoria interpretacji*, dz. cyt., s. 103.

²⁶ Por. tamże, s. 104–105.

Zawieszenie referencji ostensywnej i deskryptywnej wyzwala moc odnoszenia do tych aspektów naszego bytowania w świecie, których nie można wypowiedzieć w sposób bezpośredni, deskryptywny, lecz tylko w formie aluzyjnej, dzięki referencyjnym walorom metaforycznego czy, mówiąc ogólniej, symbolicznego wyrażania²⁷.

Świat jest więc dla autora *Teorii interpretacji* zespołem referencji odsłanianych przez wszystkie rodzaje tekstów, zarówno deskryptywnych, jak i poetyckich. Rozumienie świata natomiast oznacza dodawanie do wszelkich wyrażen definiujących naszą egzystencję tych nowych sensów odsłoniętych nam przez tekst, które – jak lapidarnie określa to Ricoeur – przekształca *Umwelt* w *Welt*, czy, innymi słowy, z otoczenia czynią świat. To, co rozumiemy w dyskursie, to projekt, czyli zarys nowego sposobu bytowania, rozumienie zaś – na sposób Heideggerowski – nie jest sposobem poznawania, lecz „sposobem bycia tego bytu, który egzystuje poprzez rozumienie”²⁸.

Rola pisma jest więc nie do przecenienia w hermeneutycznej koncepcji człowieka. Mimo to krytyka pisma, czy wręcz atak na nie, jest zjawiskiem wcale niezadkim. Ricoeur przypomina, że krytyka ta – od Platona do Bergsona – wychodzi ostatecznie od pewnej teorii obrazu: obraz jest tylko cieniem rzeczywistości. Lecz obraz nie musi znaczyć mniej niż pierwowzór, przeciwnie – obraz może znaczyć więcej, o czym mówi malarska strategia „ikonicznego zwielokrotnienia”, która chce odtwarzać rzeczywistość kondensując ją i miniaturyzując, używając ograniczonego alfabetu wizualnego. Takie malarstwo ujmując mniej, daje więcej. Zabiegi te stają w poprzek naturalnej skłonności widzenia do entropii i pozwalają dostrzec kontrasty i kolory, dzięki którym wydobywa się przedmiot. Skrajny przykład takiej strategii podany przez Ricoeura to konstruktywizm: „pozorne zaprzeczenie rzeczywistości stanowi tu drogę do gloryfikacji niefiguracywnej istoty rzeczy”²⁹.

²⁷ Tamże, s. 112.

²⁸ „Tym, co możemy dzięki rozumieniu jako egzystencjałowi, nie jest jakieś „coś”, lecz bycie jako egzystowanie. W rozumieniu tkwi egzystencjalnie sposób bycia jestestwa jako możliwości bycia. Jestestwo nie jest czymś obecnym, czego dodatkową własnością byłoby, że coś może, lecz jest pierwotnie byciem-możliwym. Jestestwo jest zawsze tym, czym może być, i tak, jak jest swą możliwością. [...] Dlaczego rozumienie we wszystkich istotowych wymiarach tego, co w nim da się otworzyć, prze zawsze ku możliwościom? Otóż dlatego, że rozumienie zawiera w sobie samym egzystencjalną strukturę, którą nazywamy *projektem*”. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum B. Baran, Warszawa 2005, s. 184, 186.

²⁹ Por. P. Ricoeur, *Teoria interpretacji*, s. 118.

4. SYMBOL – METAFORA

Refleksja nad metaforą – jednym z najważniejszych pojęć filozofii Ricoeura – ma dopełnić wcześniejszy okres jego pracy twórczej, okres hermeneutyki symbolu. Doniosła rola metafory wynika wprost ze struktury, w której znaczenie dosłowne i przenośne stanowią skrócone do minimum model współgrania sensów całego tekstu: metafora jest „wierszem w miniaturze”. Współczesna semantyczna analiza metafory, za którą podąża Ricoeur, zrywa z dwoma podstawowymi założeniami, które wypowiedziane w starożytności podtrzymywane i rozwijane były aż do wieku XIX. Założenia te mówiły, że zwrot metaforyczny użyty w miejscu wyrażenia dosłownego nie stanowi żadnej innowacji semantycznej, po wtóre zaś – co jest konsekwencją założenia pierwszego – że metafora nie wnosi nowej wiedzy o rzeczywistości (jest dekoracyjną i emotywną funkcją dyskursu). Odrzucenie tych założeń stało się możliwe w momencie zakwestionowania założeń wcześniejszych, mówiących, że metafora jest tylko przypadkiem nazywania i prostym przesunięciem sensu słów. Metafora nie wiąże się jednak ze słowem, lecz ze zdaniem, chodzi w niej o semantykę zdania, a nie – słowa, stanowi przypadek orzekania, a nie nazywania. Mówiąc precyzyjnie, chodzi nie o metaforyczne użycie słowa, ale o metaforyczne wyrażenie, w którym rodzi się napięcie między słowami; chodzi o to, że napięcie w wyrażeniu metaforycznym pojawia się nie tyle między dwoma słowami, lecz między dwiema niezgodnymi interpretacjami tego słowa. Właśnie konflikt między interpretacjami wytwarza metaforę. W eseju *Metafora a centralny problem hermeneutyki* Ricoeur pisze:

W konsekwencji więc zachowuję z najnowszej historii problemu metafory następujące rozstrzygnięcie: zastąpienie retorycznej teorii substytucji przez ściśle semantyczną teorię oddziaływania między polami semantycznymi; decydującą rolę zderzenia semantycznego prowadzącego do logicznego absurdu; emisję cząsteczek sensu pozwalającą nadać sens zdaniu jako całości³⁰.

Metafora posługuje się absurdem i dysonansem znaczeniowym, sprzecznością i niespójnością lub – jak mówi Ricoeur opisując metafory za pomocą metafor – „zuchwalstwem semantycznym”. Metafora nie istnieje sama w sobie, lecz poprzez interpretację.

³⁰ Tenże, *Metafora a centralny problem hermeneutyki*, tłum. P. Graff [w:] *Język, tekst, interpretacja*, dz. cyt., s. 254. Chodzi tutaj o interakcyjną teorię metafory sformułowaną przez I. A. Richardsa (por. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Wrocław 2000, s. 162–164).

Interpretacja metaforyczna zakłada interpretację dosłowną, która sama się unicestwia dzięki sprzeczności znaczeniowej. To właśnie ten proces autodestrukcji wymusza rodzaj wypaczenia słów, rozszerzenia ich znaczenia, dzięki któremu możemy znaleźć sens tam, gdzie interpretacja literalna, dosłowna byłaby nonsensem³¹.

Metafora funkcjonuje na granicy „błędu kategorialnego”, który jest tu błędem celowym, polegającym na zestawianiu rzeczy nieporównywalnych po to, by za pomocą pozornego nieporozumienia ukonstytuować nową, dotąd ignorowaną lub uznawaną za nieprawomocną, relację znaczeniową między terminami³².

W tym sensie metafora jest rzeczywistą innowacją semantyczną. Żywe metafory, o jakich pisze Ricoeur, są nieprzekładalne, choć mogą być parafrazowane, tyle tylko, że parafraza nie wyczerpuje znaczenia innowacyjnego. Znaczenie innowacyjne wskazuje wprost, że metafora to coś znacznie więcej niż wartość emotywna. Metafora przynosi nową wiedzę o rzeczywistości.

Metafora, podobnie jak symbol, cechuje się więc podwójnym znaczeniem. Dlaczego jednak Ricoeur porzuca (przynajmniej tymczasowo) problem symbolu, który był centralnym pojęciem jego wczesnej hermeneutyki, i przygląda się tak dokładnie metaforze? Po pierwsze dlatego, że symbole należą do zbyt wielu i zbyt odległych od siebie obszarów. Po drugie dlatego, że symbol łączy w sobie językowy i niejęzykowy wymiar dyskursu: z jednej bowiem strony można skonstruować semantykę symbolu i mówić o sensie lub znaczeniu jego struktury, z drugiej symbol zawsze odnosi swe składniki do czegoś pozajęzykowego, jak konflikt psychiczny, poetycka wizja świata lub *sacrum*. Mimo to Ricoeur nie rezygnuje zupełnie z refleksji nad symbolem, lecz tym razem chce na niego popatrzeć z perspektywy teorii metafory, tak by rozumienie metafory wzbogaciło rozumienie symbolu, potem zaś – zgodnie z hermeneutyczną zasadą koła – na odwrót: by rozumienie symbolu wzbogaciło rozumienie metafory.

Zarówno w metaforze, jak i symbolu istnieją dwa poziomy znaczenia, które otwierają się w momencie interpretacji: dostrzegamy najpierw sens dosłowny pozwalający nam dostrzec nadbudowany na nim sens dodatkowy. Tylko za pośrednictwem sensu pierwszego odchodzimy do sensu drugiego, ten pierwszy sens jest jednak tylko środkiem umożliwiającym dotarcie do nadwyżki znaczenia. Podobieństwo sensów rządzące symbolem jest paralelne z procesem metaforyzacji:

³¹ P. Ricoeur, *Teoria interpretacji*, dz. cyt., s. 130.

³² Por. tamże, s. 131.

współgranie podobieństwa i różnicy w strukturze symbolu przypomina konflikt pomiędzy wcześniejszą i właśnie się pojawiającą kategoryzacją świata odsłanianą przez metaforę. Jak jednak zaznacza francuski filozof, w symbolu relacje te są wymieszane, trzeba więc mówić raczej o przybliżaniu podobieństwa niż o jego ujmowaniu. Z tego też względu nie da się wyczerpująco ująć symbolu za pomocą języka pojęciowego, co nie znaczy jednak, że symbol jest całkowicie pozapojęciowy. Tak jak metafora dzięki przybliżaniu pól semantycznych odsłania nowe możliwości „artykułowania i konceptualizowania rzeczywistości”, tak symbol pobudza niekończącą się egzegezę. Tak jak metafora, nie będąc myśleniem pojęciowym, stanowi „innovację semantyczną sygnalizującą wyłanianie się takiego myślenia”, tak symbol wymaga interpretacji. „Jeżeli żadne pojęcie nie spełnia wymogów stawianych przez myślenie, które symbol inicjował – dodaje jeszcze Ricoeur – to znaczy to tylko, że żadna z dotychczasowych kategoryzacji nie może ogarnąć wszystkich semantycznych możliwości symbolu. I przecież tylko pojęcie może stanowić świadectwo owej nadwyżki znaczenia”³³.

Lecz symbol posiada również aspekt niesemantyczny. „Nieprzeźroczystość symbolu” wynika stąd, że jest wpisany w obszary doświadczenia dostępne nam dzięki odmiennym metodologiom. Ricoeur mówi tu o psychoanalizie, poezji i fenomenologii religii. To „wpisanie” w różne obszary doświadczenia oznacza brak autonomii symbolu, aktywność symboliczna łączy się z inną aktywnością, trzeba więc odkryć tę nić łączącą funkcję symboliczną z aktywnością niesymboliczną i przedjęzykową. Tu też dostrzegamy wszelkie różnice między symbolem a metaforą: metafora pojawia się w uniwersum logosu, symbol, jak w psychoanalizie, oscyluje między *bios* i *logos*; metafora jest „swobodną inwencją dyskursu”, symbol, jak w fenomenologii, jest powiązany z kosmosem i posiada charakter prewerbalny. Jako zdarzenie dyskursu metafora zostaje „zaakceptowana i zasymilowana”, wchodzi na stałe do języka i rozszerza polisemię słów, banalizuje się i w konsekwencji staje się metaforą martwą. Symbol zaś zakorzenia się w „trwałych układach życia, uczucia i wszechświata”, co, jak dodaje Ricoeur, skłania nas do mniemania, że symbol „nigdy nie ginie, co najwyżej ulega przekształceniu”³⁴. Wynika z tego, że Ricoeur, bazując na Jakobsonie, mówi jedynie o metaforach poetyckich i pomija zupełnie metafory ontologiczne

³³ Tamże, s. 139.

³⁴ Tamże, s. 148.

(„czas to pieniądz”) czy operacyjne (góra-dół), które przecież wrosły w język i z pewnością nie są martwe³⁵.

Mimo różnic, związek symbolu z metaforą jest jednak dość ścisły, co umożliwia w ogóle ich porównanie. *Teoria interpretacji* wskazuje, że metafory również trwają, usilnie broniąc się przed zaginięciem poprzez liczne powiązania znaczeniowe: „jedna metafora przywołuje inną i każda z nich pozostaje żywa, jeśli zachowuje zdolność do ewokowania całego układu”³⁶. Sieć metafor wiąże poszczególne metafory cząstkowe wywodzące się z rozmaitych obszarów doświadczenia i zapewnia im równowagę oraz umożliwia nadanie im „nieograniczonej liczby możliwych interpretacji na poziomie pojęciowym”. Sieć metafor tworzy ponadto układ ułożony hierarchicznie, tak że można tu mówić o metaforach funkcjonujących na poziomie zdania, wiersza, społeczności, kultury czy nawet całego dyskursu ludzkiego. Metaforę na tym ostatnim, najwyższym poziomie można rozumieć jako archetyp bądź paradygmat symboliczny. Ricoeur pisze:

Wygląda to tak, jak gdyby jakieś fundamentalne ludzkie doświadczenie wytworowało symbolizm, który kontroluje także najbardziej pierwotny porządek metaforyczny. Ten pierwotny symbolizm zdaje się odpowiadać najbardziej niezmiennemu ludzkiemu sposobowi bycia w świecie” [I dalej:] „W istocie, historia słów i kultury zdaje się wskazywać, że choć język nie konstituuje nawet najbardziej zewnętrznego poziomu naszego doświadczenia symbolicznego, to jego poziom głęboki staje się dla nas dostępny tylko w tej mierze, w jakiej jest formowany i artykułowany na poziomie językowym i literackim; najbardziej uporczywe metafory są niezbywalnie uwikłane w splot symbolicznej infrastruktury z metaforyczną nadbudową”³⁷.

Ostatnia próba zrozumienia specyfiki myślenia metaforycznego idzie u Ricoeura w kierunku zestawienia metafory i modelu. Znaczenie modelu w nauce opiera się na jego heurystycznej mocy, która przeciwstawia się niewłaściwej interpretacji i otwiera się na interpretację właściwą. Model jest narzędziem redyskrypcji: na nowo opisujemy świat za pomocą wyobrazeniowego modelu teoretycznego. Zmieniamy język i dzięki temu widzimy rzecz na nowo. Przenosimy fikcję heurystyczną na samą rzeczywistość i dzięki temu dostrzegamy nowe związki między rzeczami. Język nauki jest podobny do języka poezji – i tu, i tam mamy do czynienia z drogą okrężną. Tak jak zawieszenie referencji pierwszego poziomu, umożliwia dotarcie do referencji poziomu

³⁵ Zob. G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, Warszawa 2010.

³⁶ P. Ricoeur, *Teoria interpretacji*, dz. cyt., s. 148.

³⁷ Tamże, s. 150.

drugiego związanego z fikcją modeli teoretycznych, tak samo odsunięcie sensu dosłownego umożliwia wydobycie sensu metaforycznego. Model i metafora mają ostatecznie dopomóc w lepszym rozumieniu świata. *Mythos* jest najprostszą drogą do *mimesis*, co znaczy, że fikcja i redyskrypcja ostatecznie są tym samym³⁸.

Stosunek metafory do symbolu Ricoeur podsumowuje tak: Po pierwsze, metafora zawiera więcej niż symbol, gdyż wprowadza do języka wyrażenia, które w symbolu zawarte są tylko *implicite*. Po drugie, metafora porządkuje to, co w symbolu jest pomieszane. Z drugiej jednak strony to symbol zawiera więcej niż metafora: w metaforze jako formie orzekania zdeponowana jest siła symbolu; metafora jest językową powierzchnią symbolicznej głębi. Symbol pozostaje bowiem dwuwymiarowy – strona semantyczna odnosi nieustannie do strony niesemantycznej. „Symbole – pisze Ricoeur, znów posługując się niejasną metaforyką – pogrążają nas w tajemniczym doświadczeniu mocy”³⁹.

5. WYJAŚNIENIE – ROZUMIENIE

Ostatnie pytanie, jakie zadaje Ricoeur, by rozświetlić problem dyskursu, brzmi następująco: Czym jest rozumienie dyskursu, jeśli dyskurs jest tekstem? Odpowiedź na to pytanie rozpoczyna się od próby przekroczenia hermeneutyki romantycznej, tzn. przekroczenia opozycji rozumienie-wyjaśnienie.

Wyjaśnienie było przypisana naukom przyrodniczym i jako takie oznaczało korelat natury pojmowanej jako „wspólny horyzont faktów, praw i teorii, hipotez, weryfikacji i dedukcji”; rozumienie – to zaś wiedza związana z bezpośrednim lub pośrednim doświadczeniem innego podmiotu podobnego do nas samych: zarówno ekspresja bezpośrednia (znaki fizjonomiczne, gestowe, głosowe), jak i pośrednia (znaki pisane, dokumenty, zabytki) wymaga interpretacji, ta zaś łączy się z pojęciem empatii, czyli wniknięciem w cudze życie psychiczne. Dychotomia wyjaśnienia i rozumienia ma zatem charakter ontologiczny i epistemologiczny: dotyka dwóch metodologii oraz dwóch obszarów rzeczywistości. Właśnie z takim podziałem nie zgadza się Ricoeur, proponując inne rozumienie pojęć wyjaśnienie-rozumienie-interpretacja. Nie chodzi o dychotomię, lecz o dialektykę, w której rozumienie i wyjaśnienie

³⁸ P. Ricoeur, *Metafora a centralny problem hermeneutyki*, tłum. P. Graff [w:] *Język, tekst, interpretacja*, dz. cyt., s. 267–270.

³⁹ Tenże, *Teoria interpretacji*, dz. cyt., s. 155.

stanowią fazy dłuższego procesu: od rozumienia do wyjaśnienia i dalej od wyjaśnienia do pojmowania. Pisze Ricoeur:

Na początku tego procesu rozumienie będzie naiwnym uchwyceniem znaczenia tekstu jako całości. Po raz drugi, jako pojmowanie, będzie ono stanowić wyrafinowany sposób rozumienia, oparty na procedurach wyjaśniających. Na początku rozumienie jest domyślaniami się, w fazie końcowej pozostaje ono zgodne z pojęciem przyswojenia, które scharakteryzowaliśmy wyżej jako reakcję na pewien rodzaj dystansu, obcości, będącej skutkiem pełnej obiektywizacji tekstu. Tak więc wyjaśnienie pojawia się jako mediacja między dwiema fazami rozumienia⁴⁰.

Dwa zasadnicze pytania, które się tu pojawiają, są następujące: Dlaczego mamy się domyślać? Czym jest to, czego dotyczy domyślanie się w procesie rozumienia?

Pierwszy akt rozumienia musi przybrać postać domysłu, ponieważ intencja autora jest nam niedostępna. Tu słowne znaczenie tekstu nie zbiega się ze znaczeniem mentalnym. Autor nie sprawuje władzy nad tekstem. Tekst jest niemy, między zaś tekstem a czytelnikiem powstaje asymetryczna relacja, w której mówi tylko jeden. A skoro znaczenie przekracza intencję, to, jak dodaje Ricoeur, rozumienie dokonuje się w czysto semantycznej i niepsychologicznej przestrzeni „wykrojonej przez tekst w wyniku zerwania więzi łączącej go z autorem i jego intencją”⁴¹.

Domyślanie się dotyczy, po pierwsze, całości holistycznego i kumulatywnego procesu, jaki tworzy dzieło dyskursywne, które nie jest linearną ciągłością zdań, lecz czymś wielogłosowym i polifonicznym, prezentującym się jako hierarchia tematów pierwszo- i drugoplanowych. Domyślamy się więc dzieła jako całości, a domyślając się „rekonstruujemy architekturę tekstu”, co przybiera formę „procesu cyrkularnego”: domniemanie o kształcie całości dzieła założone jest w rozpoznawaniu części, rozpoznając zaś szczegółły konstruujemy całość⁴².

⁴⁰ Tamże, s. 161.

⁴¹ Tamże, s. 162.

⁴² Gadamer pisze o tym tak: „Przypomnijmy sobie tu hermeneutyczną regułę, że całość trzeba rozumieć na podstawie części, a część na podstawie całości. Regułą to pochodzi ze starożytnej retoryki i została przez nowożytną hermeneutykę przeniesiona ze sztuki mowy na sztukę rozumienia. Tu i tam zachodzi relacja o charakterze kolistym. Uchwytująca całość antycypacja sensu staje się wyraźnym zrozumieniem dzięki temu, że części, określające na podstawie całości, ze swej strony określają tę całość”. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Warszawa 2007, s. 400; „Treściowy sens koła całości i części, które leży u podstawy wszelkiego rozumienia, należy wszakże, jak sądzę, uzupełnić kolejnym określeniem, które nazwałbym ‘presupozycja

Po drugie, tekst jako całość może być oglądany z rozmaitych stron, ale nigdy ze wszystkich stron jednocześnie. Akt czytania jest jednostronny, rekonstrukcja jest perspektywiczna. Ta jednostronność powoduje, że interpretacja jest domniemaniem.

Po trzecie, horyzont potencjalnych znaczeń, przed jakim stoimy dzięki tekstowi, może być aktualizowany w sposób różnorodny. Wiąże się to z obszarem znaczeń metaforycznych i symbolicznych, które rozpościerają przed czytelnikiem problem znaczeń zwielokrotnionych.

Reguł trafnego domyślania się nie ma, są jednak metody i procedury uprawomocnienia naszych domysłów i przypuszczeń. Ricoeur wskazuje, że są one bliższe logiki prawdopodobieństwa niż weryfikacji empirycznej. „Wskazanie, że w świetle naszej wiedzy jakaś interpretacja jest bardziej prawdopodobna, jest czymś innym niż wykazanie, że jakiś wniosek jest prawdziwy”⁴³. Mimo jednak że zawsze jest więcej niż jedna interpretacja, nie znaczy to, że wszystkie interpretacje są sobie równe.

Zawsze jest możliwa argumentacja za lub przeciw danej interpretacji, zestawienie odmiennych interpretacji, a także próba rozstrzygnięcia sporu między nimi i uzgodnienie stanowisk, nawet jeśli takie uzgodnienie jest w danym momencie nieosiągalne⁴⁴.

Dialektyka domysłu i wyjaśnienia stanowi odpowiednik dialektyki zdarzenia i znaczenia, a także – w odwróconym porządku – dialektyki znaczenia i referencji. W tekście pisanym, przypomina Ricoeur, funkcja referencyjna wykracza poza ostensywne wskazanie na rzeczywistość, w której rozgrywa się dialog, brakuje tu bowiem wspólnej dla autora i odbiorcy sytuacji komunikacyjnej. Ów brak ma znaczenie pierwszorzędne. Poszerza się odniesienie do rzeczywistości, językowi odpowiada już nie sytuacja i otaczająca ją rzeczywistość, lecz świat w ogóle. To abstrahowanie od najbliższego otoczenia prowadzi do dwóch przeciwbieżnych postaw: albo zawieszamy jakiekolwiek odniesienie tekstu do rzeczywistości, traktując tekst jako całość samą dla siebie, albo wyobrazeniowo wytwarzamy nowe odniesienie tekstu do

pełni”. Formułuję nim przesłankę, która kieruje wszelkim naszym rozumieniem. Założenie to głosi, iż tylko to jest zrozumiałe, co rzeczywiście prezentuje sobą pełną jedność sensu. Czytając tekst, zawsze zakładamy jego pełnię”. H.-G. Gadamer, *Koło jako struktura rozumienia*, tłum. G. Sowiński [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, Kraków 1993, s. 231.

⁴³ P. Ricoeur, *Teoria interpretacji*, dz. cyt., s. 166.

⁴⁴ Tamże, s. 167.

rzeczywistości determinowane sytuacją czytelnika, tworząc tym samym nową ostensywną referencję.

Sytuacja pierwsza, prowadząca do przeistoczenia dzieła literackiego w zamknięty system znaków, jest rozszerzeniem stosowności modelu strukturalnego; literatura stanowi tu analogon w stosunku językowego poziomu *langue*. Narracja zostaje zamknięta i poddana analizie strukturalnej, następuje „dechronologizacja narracji”, segmentacja i ustalenie różnych poziomów integracji części w całości. To wyróżnienie i organizowanie elementów narracji nie ma jednak nic wspólnego z „przeżywanymi procesami psychicznymi lub segmentami behawioralnymi rozróżnianymi przez psychologię behawiorystyczną”⁴⁵.

Z tego właśnie względu strukturalne badanie narracji dzieła literackiego może być rozumiane jedynie jako etap procesu rozumienia, tj. jako wyjaśnienie. Nikt przecież „nie zatrzymuje się na tak formalnej koncepcji mitu czy narracji, jak ta algebra jednostek konstytutywnych”. Analiza strukturalna zajmująca się „semantyką powierzchowną” prowadzić ma do „semantyki głębokiej”: do świata i rzeczywistości, do sytuacji granicznych i egzystencjalnych implikacji. Brak tego głębokiego odniesienia, przekonuje Ricoeur, oznaczałby, że dyskurs jest pozbawionym znaczenia komentarzem. Sens, którego szukamy, stoi nie za tekstem, ale przed nim; nie jest czymś zakrytym, lecz odsłoniętym. Przedmiotem rozumienia jest bowiem jego odniesienie do świata możliwego. Innymi słowy, rozumieć świat to podążać za jego ruchem od sensu do referencji. Dlatego też analiza strukturalna jest tu niewystarczająca, choć odgrywa ona ważną rolę jako pośrednik prowadzący od naiwnej do krytycznej interpretacji.

Pośrednicząca rola, jaką w tym procesie odgrywa analiza strukturalna, polega razem na usprawiedliwianiu obiektywnego i skorygowaniu subiektywnego nastawienia wobec tekstu⁴⁶.

W zakończeniu swych rozważań nad dyskursem Ricoeur przypomina o jeszcze jednej kluczowej dialektyce: dialektyce dystansu i przyswojenia⁴⁷. Pojęcie dystansu rodzi się w opozycji do historyzmu, który

⁴⁵ Tamże, s. 174.

⁴⁶ Tamże, s. 178.

⁴⁷ Ta ważna relacja dystans-przyswojenie – podobnie jak pojęcie fuzji horyzontów czy świadomości dziejów efektywnych – wywodzi się z filozofii Gadamera, któremu Ricoeur wiele zawdzięcza. Ricoeur twierdzi jednak, iż Gadamer położył zbyt silny akcent na przynależność i nie docenił dystansu, widząc w nim nieprzezwyciężalną antynomię, która prowadzi do błędnej dychotomii prawdy i metody (konieczny

próbował wydobywać znaczenia z psychicznych i społeczno-kulturowych kontekstów, w jakich powstawał tekst⁴⁸. Dystans jako narzędzie metodologiczne ma przypomnieć, że znaczenie nie jest psychiczną treścią, lecz „bytem idealnym”, który może być rozpoznany jako ten sam przez różne osoby lub mówiąc inaczej: który cechuje się pewną tożsamością w nieskończonej serii mentalnych aktualizacji. Nie zmienia to jednak faktu, że celem interpretacji jest uczynienie swoim własnym tego, co wcześniej było obce. Celem interpretacji jest przyswojenie.

Tym jednak, co ma zostać przyswojone, nie jest w żadnym przypadku intencja twórcy, nie chodzi tu bowiem o kongenialne spotkanie z geniuszem autora, ale o odsłonięcie możliwego sposobu patrzenia na rzeczy: nie chodzi też o to, by zadanie hermeneutyki powiązać z rozumieniem tekstu przez pierwotnego adresata, gdyż znaczenie tekstu jest dostępne dla każdego, kto umie czytać (choć przecież decydujący tu będzie zakres kompetencji komunikacyjnej – od znajomości pisma po znajomość konwencji odnoszenie tekstu do wiedzy o świecie). Po trzecie w końcu, przyswojenie nie oznacza zamknięcia interpretacji w skończonych możliwościach rozumienia, które przynależą czytelnikowi: nie jest bowiem tak, że podmiot, mając do dyspozycji swój własny sposób bycia w świecie, projektuje i wczytuje go w tekst; jest odwrotnie: interpretacja odsłania nowe sposoby i formy bycia, wyposaża podmiot w nowe możliwości poznania samego siebie.

Jeżeli bowiem referencja tekstu projektuje świat, to nie czytelnik jest tu tym, który przede wszystkim projektuje siebie. To raczej jego możliwości projektowania siebie zostają poszerzone, ponieważ otrzymuje on nowy sposób bycia od samego tekstu⁴⁹.

dla naukowego i obiektywnego oglądu dystans, jest jednocześnie zniszczeniem więzi z przedmiotem badań). Ricoeur chce tę antynomię przezwyciężyć, podobnie jak chce dopełnić Gadamerowskie bycie w tradycji poprzez krytykę ideologii Habermasa. Zob. W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka*, Warszawa 2003, s. 237–245; D. M. Kaplan, *Ricoeur's Critical Theory*, w: *Reading Ricoeur*, ed. D. M. Kaplan, New York 2008, s. 201–204; O. Abel, *Paul Ricoeur Hermeneutics: From Critique to Poetics* [w:] tamże, s. 188–193.

⁴⁸ W tym samym duchu pisze Gadamer: „Wyrazem naiwności historyzmu była przesłanka, że należy się przenieść w ducha epoki, myśleć jego, a nie własnymi pojęciami i wyobrażeniami, i że w ten sposób można dotrzeć do historycznej obiektywności. Tymczasem chodzi o to, by dystans czasowy rozpoznać jako pozytywną i twórczą możliwość rozumienia. Nie jest on ziejącą otchłanią, lecz wypełnia go ciągłość przekazu i tradycji, w których jest świetle wszelka tradycja nam się ukazuje. Można tu bez przesady mówić o prawdziwie twórczym charakterze procesu dziejowego”. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt. s. 408–409.

⁴⁹ P. Ricoeur, *Teoria interpretacji*, dz. cyt., s. 186.

Przyswojenie nie jest posiadaniem i sposobem kontrolowania rzeczy. Przyswojenie jest sposobem wyłączenia narcystycznego *ego*. Pojęcie tekstu łączy się tu nierozdzielnie z pojęciem gry, które oznacza „ludyczną transpozycję” i „heurystyczną fikcję”: dzięki grze następuje przemiana rzeczywistości, autora i czytelnika.

*

* *

Hermeneutyka dyskursu jest przekroczeniem hermeneutyki symbolu. Symbol, choć w procesie rozumienia odgrywa rolę istotną, zdaje się jednak nie spełniać kryterium uniwersalności, nie poddaje się w pełni opisowi pojęciowemu, jest trudny do interpretacji. Tekst zaś, tak jak traktuje go Ricoeur w *Teorii interpretacji*, ma olbrzymie zalety: jest oderwany od konkretnej sytuacji, jest dostępny dla wszystkich, którzy umieją czytać, można stosować wobec niego procedury wyjaśniające, które uprawdopodobnią interpretację. Wzbogacona o badania strukturalne, teorię aktów mowy i filozofię Gadamera, wciąż pełna kontynuacji i nawiązań, aluzji i erudycyjnych odwołań do tradycji, dialektycznego łączenia przeciwieństw i twórczych interpretacji, późna hermeneutyka Ricoeura – zgodnie z życzeniem twórcy – ma być nie tyle zerwaniem, ile korektą i dopełnieniem okresu symbolicznego. W tym też sensie całość hermeneutyki Ricoeurowskiej, wzbogacona później o teorię opowieści, stanowi jeden z najważniejszych projektów współczesnej filozofii rozumienia.

Na koniec zwróćmy jednak uwagę na kilka kwestii problematycznych⁵⁰. Ricoeur zaznacza, że przyswojenia nie należy rozumieć w duchu filozofii podmiotu, gdyż to nie podmiot konstytuuje sens: ostateczną instancją na drodze rozumienia siebie w obliczu tekstu jest właśnie tekst. Tym samym odrzucona zostaje konstytuująca moc samoświadomości Ja, zarówno w wersji Kartezjańskiego *ego cogito*, Kantowskiego imperatywu filozofii moralnej, epistemologicznej apercpcji idealizmu transcendentalnego, samoidentyfikacji jako sprawcy czynu i podmiotu decyzji oraz substancjalnej koncepcji osoby. Co jednak pozostaje, gdy odrzucimy Ja? Czy w konsekwencji Ricoeurowska hermeneutyka – jak pyta Elżbieta Wolicka – nie staje się podobna do postmodernistycznego redukcjonizmu, który rozpuszcza podmiotowość w bliżej nieokreślonym uniwersum dyskursu?

⁵⁰ Porusza je także Elżbieta Wolicka w książce *Narracja i egzystencja*, dz. cyt., s. 32–38.

Innym problemem jest wspomniane wyżej pojęcie gry. Gra jest przemianą. Ricoeur mówi o tym w sposób następujący:

Jest to zarazem imaginacyjne przeistoczenie w królestwo „postaci” czy obrazów oraz transformacja każdej rzeczy w jej prawdziwy byt. Rzeczywistość codzienna zostaje zniesiona, a jednak każdy staje się sobą⁵¹. Tak więc dziecko, przebierając się za kogoś innego wyraża swoją najgłębszą prawdę. Grający „naprawdę” ulega metamorfozie, w rozigranym przedstawieniu pojawia się „to, co jest”. Ale „to, co jest”, to już nie rzeczywistość codzienna. Rzeczywistość staje się nią naprawdę, obejmując przyszły widnokrąg nie rozstrzygniętych jeszcze możliwości, lęków i nadziei. Sztuka obala jedynie rzeczywistość nie przekształconą. Stąd prawdziwa *mimesis*: metamorfoza zgodna z prawdą⁵².

W kontekście powyższych słów nie można nie zadać dwóch pytań: jak należy rozumieć rzeczywistość? czym jest prawda? I jeszcze jedna uwaga: jeżeli podstawą „możliwości bycia” jest literacka fikcja, to oczywiście staje się tu niebezpieczeństwo tak ustawionej „perspektywy antropologicznej” – projekt bycia może opierać się na fałszu, realizując jedynie „myślenie życzeniowe”. Skoro więc tekst ma być źródłem przemiany, „to pytanie o prawdę i fałsz, dobro i zło, czyli wartości, z którymi czytelnik skłonny jest się utożsamić, by na nich budować własną ‘opowieść życia’, ma znaczenie fundamentalne”⁵³.

Trzeba jednak od razu dodać, że jakkolwiek rozbudzanie świadomości etycznej, krytycznego zmysłu i czytelnicznej dojrzałości ma znaczenie pierwszorzędne, nie istnieją przecież żadne ostateczne kryteria, dające nam pewność, iż nasze projekty bycia opierają się na prawdzie i dobru. Jakkolwiek bowiem droga zapośredniczenia (poprzez tekst czy kulturę w ogóle) lepiej broni przed „antropologicznym fałszem” niż bezpośrednia introspekcja i samokonstytuująca się świadomość, to jednak niebezpieczeństwo ześlizgnięcia się w subiektywizm, świadomość zakłamaną, myślenie życzeniowe oraz rozmaite mechanizmy racjonalizacji i dysonansów poznawczych pozostaje sprawą absolutnie realną, niezależnie od tego, czy medium zapośredniczenia będzie fikcyjne dzieło literackie, Drugi czy *sacrum*. Podmiot zawsze narażony jest na pokusę instrumentalizacji świadomości.

⁵¹ W podobnym duchu rozmowę jako grę ujmuje Gadamer – abstrahuje od postzegania gry z perspektywy świadomości grającego, a traktuje ją jako ruch, w którym uczestniczą rozmówcy, i który determinuje to, co ważne i prawdziwe. Por. H.-G. Gadamer, *Człowiek i język*, dz. cyt., s. 59–60.

⁵² P. Ricoeur, *Przyswojenie [w:] Język, tekst, interpretacja*, dz. cyt., s. 279.

⁵³ E. Wolicka, *Narracja i egzystencja*, dz. cyt., s. 36.

Ostatnia uwaga dotyczy dwóch Ricoeurowskich tez zaczerpniętych z *Hermeneutycznej funkcji dystansu*⁵⁴: „świat tekstu jest rzeczywisty w tej mierze, w jakiej jest fikcyjny” oraz „przemiana świata jest zarazem ludyczną przemianą *ego*”. Twierdzenia te opierają się na założeniu, że skoro czytelnik jest w stanie odróżnić rzeczywistość od fikcji i za sprawą fikcji może tę rzeczywistość zawiesić, to dysponuje on jakąś uprzednią wiedzą (przed-wiedzą) o tym, co realne. Musi ponadto posiadać przedrozumienie swego Ja, skoro w przemianie owego Ja bierze udział. Na czym dokładnie ma polegać ta uprzednia wiedza dotycząca rzeczywistości i podmiotu? Odpowiedzi na to pytanie nie otrzymujemy. W związku z tym pojawia się podejrzenie, że Ricoeur „dość arbitralnie redukuje zróżnicowane 'style odbioru' tekstu literackiego (i każdego innego) do tylko jednego, takiego mianowicie, jaki w drodze 'zastosowania' przysparza samorozumienia czytelniczemu *ego* – czyli do lektury, w której 'wariacje wyobraźni' czytelnika ześrodkowane są wokół życiowej przydatności przyswajanej przezeń reprezentacji świata, przy wyłączeniu takich zdystansowanych procedur i interpretacji, jak, np. recepcja estetyczna bądź krytycznoliteracka”⁵⁵.

THE HERMENEUTICS OF DISCOURSE ACCORDING TO PAUL RICOEUR

Summary

The article presents the late period of Ricoeur's hermeneutics where the category of discourse, after a series of transpositions, becomes an important point of reference. These transpositions can be understood as subsequent complements: structural semiotics is complemented by semantics of clause, the communication act (event) is complemented by meaning (which is based upon contextual reference), elusiveness of speech by textual universality and autonomy, the non-lingual nature of the symbol by lingual metaphor, and finally, clarification by understanding. The article also points out a number of difficulties with understanding Ricoeur's categories of presupposition, reality, the subject, play, and truth.

Damian Michałowski, Michał Otrócki

⁵⁴ P. Ricoeur, *Hermeneutyczna funkcja dystansu* [w:] *Język, tekst, interpretacja*, dz. cyt., s. 244.

⁵⁵ E. Wolicka, *Narracja i egzystencja*, dz. cyt., s. 38.