

DAMIAN MICHAŁOWSKI

(Poznań)

PAULA RICOEURA HERMENEUTYKA SYMBOLI. PRÓBA PREZENTACJI

I. „SYMBOL DAJE DO MYŚLENIA”

Refleksja Paula Ricoeura rodzi się z troski o człowieka. Drogi filozoficznych dociekań prowadzą tu bowiem do odkrycia własnej tożsamości, rozumienie świata ma być rozumieniem siebie, hermeneutyka staje się antropologią, a teoretyczny wysiłek – rozjaśnieniem egzystencji. „Wiem” przechodzi w „jestem” i w tym sensie filozofia Ricoeura może być rozumiana jako filozofia praktyczna: wszelkie rozmyślenia nad metodą, teorią rozumienia, językiem lub semantyką znaków wiodą bowiem mniej lub bardziej bezpośrednio do problemu bycia. Tak samo dzieje się z hermeneutyką symboli, bo symbol pozwala odkryć, kim jesteśmy. Dlaczego symbol? Najpierw dlatego, że droga do samego siebie wiedzie nie poprzez introspekcję, lecz zapośredniczenie w świecie kultury, potem dlatego, że centralnym miejscem tej kultury nie jest filozoficzny dyskurs, lecz obszar występowania znaków i mitów.

Czym więc jest symbol? Jak wygląda droga wiodąca nas do jego rozumienia? Co symbole mówią? W jaki sposób rozjaśniają ludzkie istnienie? Na te pytania próbuje odpowiedzieć Paul Ricoeur. I choć hermeneutyka symboli stanowi wcześniejszy okres jego pracy twórczej, który ostatecznie zostanie przekroczony poprzez hermeneutykę tekstu, wydaje się, że omawiany tu problem jest wciąż szalenie ważny. Niniejsza praca w skromnym zadaniu prezentacji Ricoeurowskiej filozofii symbolu, pokazać ma, iż tak właśnie jest.

II. DŁUGA I KRÓTKA DROGA ONTOLOGII PODMIOTU

Jak wielokrotnie przypomina Ricoeur, niemożliwe jest oddzielenie prawdy od metody. Skoro chcemy zrozumieć własne istnienie, musimy, niczym na mocnym fundamencie, oprzeć się na opracowanym wcześniej semantycznym wyjaśnieniu pojęcia interpretacji. Z tego właśnie względu podejmuje się Ricoeur polemiki z myślą Martina Heideggera, mówiąc, że krótka droga analityki *Dasein* musi zostać zastąpiona długą drogą przygotowaną przez analizy językowe¹.

Heidegger, jak pamiętamy, porzucił problem metody i przeniósł się od razu na obszar ontologii bytu, czyniąc rozumienie nie sposobem poznania, lecz sposobem bycia, co oznacza, że zamiast pytania, pod jakimi warunkami podmiot poznający może rozumieć, postawił pytanie, czym jest byt, którego bycie polega na rozumieniu. Właśnie takiemu radykalnemu odwróceniu problematyki rozumienia Ricoeur się przeciwstawia, gdyż, jak przekonuje, nie można budować bezpośredniej ontologii „wymykającej się od razu wszelkim żądaniom metodologii, a w konsekwencji wyrwanej z koła interpretacji, której teorię sama tworzy”².

Nie znaczy to jednak, że Ricoeur w całości odrzuca projekt ontologii fundamentalnej. Mamy tu do czynienia z korektą, nie negacją, samego zaś Ricoeura można traktować – jak czynią niektórzy badacze – nawet jako spadkobiercę i twórczego kontynuatora filozofii Heideggera³. Niezaprzeczalnym osiągnięciem autora *Bycia i czasu* jest dla Ricoeura to, że uniknął stawiania problemu rozumienia na sposób epistemologiczny, tzn. wyrwał rozumienie z kręgu struktury podmiotowo-przedmiotowej i tym samym na miejsce epistemologii interpretacji postawił ontologię rozumienia. W tym sensie słynne hasło, by dokonać szczechu hermeneutyki na fenomenologii staje się jasne. To fenomenologii Heideggerow-

¹ Mottem filozofii Ricoeura może być hasło: „kontynuować filozofię z Heideggerem i Gadamerem, nie zapominając Husserla”, lub mówiąc dokładniej Ricoeur chce połączyć hermeneutykę „romantyczną” Schleiermachera i Diltheya (przepuszczoną przez filtr Heideggera i Gadamera) z metodą fenomenologiczną. O filozoficznych inspiracjach oraz stosunku Ricoeura do fenomenologii i filozofii hermeneutycznej zob. w: M. Drwięga, *Paul Ricoeur daje do myślenia*, Kraków 1998, s. 25–47. O wpływie tym pisze sam Ricoeur w swej *Autobiografii intelektualnej*, tłum. P. Bobowska-Nastarzewska, Kęty 2005.

² P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, tłum. K. Tarnowski [w:] *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 1985, s. 185.

³ Zob. W. Lorenz, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, Warszawa 2003, s. 228.

skiej zawdzięcza hermeneutyka zastąpienie teoriopoznawczego pojęcia świadomości ontologicznym pojęciem bycia, podobnie jak fenomenologii Husserlowskiej zawdzięcza krytykę obiektywizmu i pojęcie *Lebenswelt*. To bowiem późny Husserl przeciwstawiał się pretensji nauk przyrodniczych do zaopatrzenia humanistykę w jedyną prawomocną metodologię oraz ukazał, że „świat życia” jest warstwą doświadczenia bardziej pierwotną niż relacja podmiot-przedmiot:

Wcześniej niż obiektywność jest horyzont świata; wcześniej niż podmiot teorii poznania jest życie działające⁴.

Tu właśnie, przekonuje Ricoeur, jest ów fenomenologiczny grunt, na którym może być zaszczepona metoda hermeneutyczna. Trzeba jednak najpierw przejść przez analizy językowe, przyjrzeć się semantyce symbolu i mieć stały kontakt z dyscyplinami, które metodycznie uprawiają interpretacje. Tylko tak możliwa jest odpowiedź na pytanie o właściwe narzędzia egzegetyczne, o sposób rozwiązania konfliktu hermeneutyk, o gruntowanie nauk historycznych obok przyrodniczych.

III. DROGI PROWADZĄCE DO PROBLEMU SYMBOLI

Ontologia podmiotu, o jakiej mówi Heidegger, jest więc raczej celem, niż punktem wyjścia. Dojście do siebie dokonać się może na okrzęnej drodze interpretacji. Pomniki kultury, dzieła sztuki, teksty, baśnie i legendy są niczym lustro, w którym mamy odnajdywać prawdę o sobie. Miejsce szczególne zajmuje symbol. Dlaczego? Ricoeur jest przekonany, że świadczą o tym trzy wielkie obszary współczesnej kultury: fenomenologia religii, psychoanaliza i poezja⁵.

W *Traktacie o historii religii*⁶ Eliade przekonuje, że znaczenie symboliki w doświadczeniu religijnym nie daje się sprowadzić do prostego przekształcania tego, co objawione, w symbol. Symbol jest tak ważny nie dlatego, że stanowi przedłużenie objawienia, lecz dlatego, że sam jest objawieniem (hierofanią). Mówiąc inaczej, symbol objawia rzeczywistość świętą, której inne przejawy *sacrum* objawić by nie potrafiły.

⁴ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, dz. cyt., s. 188.

⁵ Por. P. Ricoeur, „Symbol daje do myślenia”, tłum. S. Cichowicz [w:] *Egzystencja i hermeneutyka*, dz. cyt., s. 60; tegoż: *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, tłum. J. Skoczylas [w:] tamże, s. 127; tegoż, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, tłum. M. Falski, Warszawa 2008, s. 23–24.

⁶ Zob. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz Kowalski, Warszawa 2000, s. 468–477.

Objawiając zaś, prowadzi nas do rozumienia rzeczywistości, ujawnia podstawową jedność jej różnych sfer, sprowadza do siebie to, co na pozór do siebie sprowadzić się nie daje, więcej: symbol dąży do tego, by utożsamić się z całością świata. Nie chodzi tu jednak o ujednoczenie. Symbol pozwala na przechodzenie od jednej do drugiej sfery rzeczywistości, łącząc i scalając je, ale – jak podkreśla Eliade – nie stapiając ich w jedno:

Tendencję do utożsamienia się z całością należy rozumieć jako tendencję do integracji „całości” w określony system i do zredukowania wielorakości do jednej tylko „sytuacji” – tak, aby uczynić ją zarazem jak najbardziej przejrzystą⁷.

To, co odkrywamy dzięki symbolice *sacrum*, koresponduje wyraźnie z tym, czego uczy psychoanaliza, zwracając naszą uwagę na problem marzeń sennych. Symbolika sfery onirycznej, jak przypomina Ricoeur, nie oznacza każdego przedstawienia, lecz tylko te, które przekraczając indywidualne dzieje i osobistą archeologię podmiotu, stają się podstawą dla całej kultury ludzkiej. Jako takie, symbole te są więc nie tyle projekcją infantylnej psychiki, co stanowią raczej „tematy antycypujące możliwości naszego rozwoju i dojrzewania”⁸. Marzenie można określić jako prywatną archeologią każdego śpiącego, odnajdującego w swoim śnie tę samą symbolikę, która odkryta została przez naukę o kulturach i religiach. „W tym sensie – pisze celnie Ricoeur – można by powiedzieć, że mity są jakby marzeniami ludów i że, przeciwnie, marzenia są jakby mitami śpiących”⁹.

Tę samą symboliczną strukturę, która rządzi marzeniem sennym i epifanią, odnajdujemy w końcu w poetyckiej wyobraźni. Wyobraźnia ta nie jest, jak chciałoby się sądzić, obrazowaniem, nie jest władzą przedstawiania sobie nieobecnego przedmiotu. Wyobraźnia ta, jak powtarza Ricoeur za Bachelardem, stoi po stronie słowa, a nie obrazu, co znaczy, że wyobraźnia stwarza byty należące do mowy¹⁰. To, co różni wyobraźnię poetycką od sfery onirycznej i sakralnej, jest właśnie stwarzaniem tego, co nowe: symbol poetycki jest uchwytywany w momencie, gdy jest zaczątkiem mowy, symbol *sacrum*, przeciwnie, jest stały i periodycznie powtarzany w recytacji mitu i dokonujących się rytuałach.

⁷ Tamże, s. 474.

⁸ P. Ricoeur, „Symbol daje do myślenia”, dz. cyt., s. 60.

⁹ P. Ricoeur, *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, tłum. J. Skoczyła [w:] *Egzystencja i hermeneutyka*, dz. cyt. s. 128.

¹⁰ Por. tamże, s. 129.

Rekapitułując, powiedzieć trzeba, że tym, co wspólne wszystkim obszarom symbolicznym jest mowa: nie ma symboliki poza ludzką mową, mówi Ricoeur i dodaje, że nie ma symboliki wyprzedzającej człowieka, gdyż dopiero w słowie byt może stać się hierofanią, w słowie sen staje się dostępny dla innych, w słowie wyobraźnia poetycka stwarza nową rzeczywistość. Należy jednak dokończyć „analizy ejdetycznej”, która dookreśli znaczenie samego symbolu.

IV. CZYM JEST SYMBOL

Symbol jest znakiem. Nie każdy jednak znak jest symbolem. Każdy znak wskazuje na coś, co jest poza nim samym, a wskazując – zastępuje to coś sobą. Symbol jest tu przypadkiem szczególnym, ponieważ sposób, w jaki wskazuje, zawiera w sobie podwójną intencjonalność, która odróżnia go od znaku zwykłego. Co to znaczy? Zwykle znaki (znaki techniczne) same ustanawiają swe własne znaczenie, są zatem całkowicie przejrzyste, czytelne i jednoznaczne, mówią bowiem to, i tylko to, co znaczą. Symbole są nieprzejrzyste, gdyż ich dosłowny i pierwotny sens wskazuje w sposób analogiczny sens drugi, dany wyłącznie w jego obszarze. Nie chodzi tu oczywiście o analogię w sensie logicznym, gdy możemy wnioskować na podstawie relacji stosunków, gdy twierdzimy, że A tak się ma do B, jak C do D¹¹. Analogia opiera się nie na podobieństwie pojęciowym, lecz na wewnętrznym pobudzeniu i wysiłku przyswojenia (nie: *similitudo*, lecz: *assimilatio*)¹². Nie pomoże tu nic intelektualna obróbka, trzeba raczej „dać się unieść jego sensowi” czy też „pozostawać w jego *aura*”. Analogia symbolu jest nieoczywista, sensu symbolu nie podobna więc nigdy zobiektywizować i ujednoznaczyć, a w świetle powyższych uwag zupełnie jasne staje się, że symbol, o którym tu mowa, nie ma nic wspólnego z logiką symboliczną. Formalizm rządzący logiką jest obcy niejednoznaczny symbolom, poprzez które ma się dokonać rozjaśnienie naszej niejednoznacznej egzystencji. Ta nieoczywistość i nieprzejrzystość stanowi jednak o głębi symbolu, o jego istocie. Symboliczny sens nie jest nigdy jasny i wyraźny, a chwiejność i niepewność znaczenia sta-

¹¹ Por. P. Ricoeur, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna*, tłum. H. Bortnowska [w:] *Egzystencja i hermeneutyka*, s. 79 oraz P. Ricoeur, *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, dz. cyt., s. 130.

¹² Por. P. Ricoeur, „*Symbol daje do myślenia*”, dz. cyt., s. 63.

nowią atrybutywną cechę symbolu, który „zawsze ma w sobie coś z nierozwiązywalnej zagadki”¹³.

Widać to być może jeszcze wyraźniej, gdy symbolowi przeciwstawimy alegorię, która jest znakiem czytelnym i jednoznacznym. Skonwencjonalizowana forma alegorii nie stwarza już problemu łami-główki. Alegoria przynosi znaczenia konkretne, choć zgodnie z etymologią, przynosi je nie wprost, przynosi je w przenośni. Cała trudność dotyczy więc tego tylko, by dokonać przekładu z sensu alegorycznego na sens dosłowny – gdy przekładu się dokona, alegorię można odrzucić jako niepotrzebne już narzędzie lub środek, który prowadził do osiągniętego właśnie celu. W tym sensie symbol pozostaje czymś radykalnie różnym od alegorii: w przeciwieństwie do alegorii, symbolu się nie odrzuca, gdy rozumienie staje się udziałem tego, kto szuka znaczeń; znaczenia stają się nieskryte, właśnie wtedy, gdy pozostaje się we wnętrzu symbolu, tak jak zrozumiwały staje się mit, gdy pozostaje się we wnętrzu mitu. Zauważmy na koniec, że porównanie z mitem nie jest przypadkowe. Między symbolem i mitem zachodzi głębokie podobieństwo, a mówiąc ściślej: symbol po prostu staje się mitem, gdy rozwija się w opowieść.

Powyższa analiza, która definiuje symbol poprzez odróżnienie go od pokrewnych mu struktur znaczeniowych (znak, alegoria, logika symboliczna, mit) prowadzi Ricoeura do następującej definicji:

Nazywam symboliczną każdą strukturę znaczeniową, w której sens bezpośredni, pierwotny, dosłowny wyznacza ponadto inny sens pośredni, wtórny, przenośny, który nie może być inaczej ujęty niż poprzez ten pierwszy”¹⁴.

Z tego względu nie ma innej drogi prowadzącej do symbolu, jak tylko poprzez interpretację, która jest pracą myśli, polegającą na odszyfrowaniu sensu ukrytego w sensie widocznym, na wyłuskiwaniu znaczenia wtórnego, zawartego w znaczeniu pierwotnym. Ricoeur dopowiada:

Ten splot sensów to odsyłanie jednego sensu do drugiego, domaga się aktu interpretacji i popycha do niego; to wyrażenie często powraca w tym wywodzie, bo symbol jest czymś, co trzeba odszyfrować, bo istnieje problem odcyfrowania, odszyfrowania, odkodowania i zadanie to, bez względu na to, jakiego słowa użyjemy, by je wyrazić, narzuca nam sama natura symbolu, który jest jakby kłębowiskiem sensu składającym się z sensów zamkniętych jedno w drugim, jak chińskie kulki”¹⁵.

¹³ *Podręczny słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Warszawa 1997.

¹⁴ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, dz. cyt., s. 192.

¹⁵ P. Ricoeur, *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, dz. cyt., s. 131–132.

Tym samym symbol konstytuuje pole hermeneutyczne. Tu jednak stajemy przed olbrzymią trudnością. Trudność polega na tym, że refleksja filozoficzna powinna opierać się na ideale jasności, konieczności i naukowości, a symbol, który refleksję tę ma rozpoczynać, jest nieprzejrzysty, przypadkowy (jako niewolnik języków i kultur) i zależny od problematycznych rozszyfrowań (nie ma symbolu bez egzegezy i egzegezy bez wątpliwości). Oto dlaczego filozoficzne odwołanie się do symbolu jest „zaskakujące i skandaliczne”¹⁶.

V. HERMENEUTYKA I EGZYSTENCJA

Przypomnijmy raz jeszcze: hermeneutyka, o jakiej tu mówimy, nie jest jakimś rodzajem epistemologii, która interesowałaby się naukowymi aspektami poznania, lecz staje się antropologią, rozumienie symboli prowadzić ma do rozumienia bycia, a każde „wiem” oznaczać ma „jestem”; refleksja nad kulturą ma się stać refleksją nad człowiekiem, a teoretyczne zadanie rozszyfrowania – drogą do filozofii praktycznej. Samo rozumienie symboli nie jest jednak automatyczne, przebiega raczej etapowo: od prostej komparatystyki symboli, poprzez egzegezę aż do filozoficznej refleksji, która bezpośrednio wiedzie ku egzystencji. Idąc za logiką wywodu samego Ricoeura, przyjrzyjmy się tym etapom.

Stadium komparatystyczne to rozumienie symbolu przez symbol¹⁷. Rozumienie oznacza tu umieszczenie symbolu w pewnej całości tego samego co on rodzaju, ale całości bardziej rozległej, tworzącej system, który obejmuje sobą interpretowany symbol. Eliade, którego przykład pracy badawczej jest tu dla Ricoeura punktem odniesienia, wyodrębnił kilka etapów rozumienia umożliwiających przejście „od życia zawartego w symbolach do samodzielnego myślenia”. Pierwsza etap jest wydobyciem i zestawianiem wielu wartości tego samego symbolu (np. symbol nieba jako to, co niewyczerpalne, transcendentne, pełne ładu oraz porządku: kosmologicznego, etycznego, politycznego). Drugi etap jest rozumieniem danego symbolu przez jakiś inny symbol na prawach analogii intencjonalnej (niebo porównuje się z górą, wieżą, tym, co wysokie; stąd przechodzi się do symboliki wstępowania, wspinaczki, wędrówki etc.). Trzeci etap to rozumienie symbolu przez inne przejawy *sacrum* (np. woda i obrzęd zanurzenia, woda i mit potopu,

¹⁶ P. Ricoeur, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna*, dz. cyt., s. 107.

¹⁷ Zob. P. Ricoeur, „*Symbol daje do myślenia*”, dz. cyt., 68

itp.). Czwarty etap jest próbą ukazania, jak jeden symbol łączy liczne, przeciwbieżne i heteronomiczne sfery doświadczenia (to, co witalne, i to, co intelektualne; to, co wewnętrzne, i to, co zewnętrzne; to, co życiodajne, i to, co śmiercionośne)¹⁸.

To fenomenologiczne stadium, którym rządzi komparatystyka, jest jednak, jak twierdzi Ricoeur, poziomem wymagającym przekroczenia, gdyż nie ma tu jeszcze pojęcia prawdy; jest ważnym poziomem, ale poziomem przejściowym, który ma prowadzić w stronę życia się z symbolem, zatopienia się w nim, wejścia w niespokojny świat rywalizujących ze sobą struktur symbolicznych, pełnych dynamizmu i walki¹⁹. Dopiero porzucenie stanowiska bezinteresownego widza i przejście do stadium hermeneutycznego umożliwi usłyszenie tego, co symbol do nas mówi. Stadium to rządzi maksyma: jedynie interpretując możemy rozumieć. Dlaczego „interpretacja”? Bo, jak widzieliśmy wyżej, sama struktura symbolu domaga się interpretacji, tj. odszyfrowaniu sensu ukrytego w sensie widocznym, na wydobyciu znaczenia wtórnego, zawartego w znaczeniu pierwotnym. Lecz jeszcze coś. Jak wielokrotnie przypomina Ricoeur, a wraz z nim Eliade, żyjemy w świecie zapomnienia znaków sakralnych. One wciąż istnieją, lecz nie mówią już do nas wprost, są bowiem niczym kopaliny, które trzeba dopiero wydobyć, usuwając kolejne zasłaniające je warstwy²⁰. *Homo religiosus* stał na przeciw objawiających mu się symboli, lecz człowiek współczesny nie rozumie już tego języka. Nie rozumie, ponieważ żyje w epoce pokry-

¹⁸ „Badanie koherencji pozwala wniknąć w istotę badanych zjawisk. Polega ono na stosowaniu metody porównawczej, w której zestawia się różne struktury hierofanii, wybierając z nich reprezentatywne dla danego rodzaju. Typologia ta ma za zadanie nie tylko porządkować zebrany materiał, ale nade wszystko stanowić wyraźny krok w rekonstruowaniu sensu zjawiska religijnego, przejawiającego się w strukturach hierofanicznych” D. Michałowski, *Fenomenologia religii Mircei Eliadego* [w:] „Logos i Ethos”, 2 (21) 2006, s. 152.

¹⁹ Jeszcze raz widać podobieństwo z myślą Eliadego, który podkreśla, że rozumienie oznacza uczestniczenie w tym i przeżycie tego, co pragnie się zrozumieć. Jest to jednak niezwykle trudne: „Umysł naraża się na niebezpieczeństwo, gdy próbuje przeniknąć głęboki sens tych wytworów mitologii bądź religii, które są jednocześnie wyrazem egzystencjalnej sytuacji człowieka (...). Gdyby zrozumiał pan spójność czy wręcz szlachetność i piękno mitologii i teologii leżącej u podstaw kanibalizmu. Jeśli zrozumie pan, że nie chodzi o zachowanie zwierzęce, ale o akt czysto ludzki, że to człowiek, jako istota wolna, postanawia zabić i zjeść swojego bliźniego... Uświadamiając sobie tę wolność, że można zabić, że można być kanibalem, nie tracąc ludzkiej ‘godności’, umysł wystawia się na ogromną pokusę”. M. Eliade, *Próba labiryntu: rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, Warszawa 1992, s. 130.

²⁰ Zob. S. Tokarski, *Eliade i orient*, ZN im. Ossolińskich, 1984, s. 29.

tycznej, w której demityzującą rolę odegrała psychoanaliza i strukturalizm, Nietzsche i Marks, ponieważ zapomnienie, o którym tu mowa, jest nie tylko prostym odpryskiem konsumpcjonizmu i laicyzacji, lecz stanowi odwrotną stronę tego wzniesłego przeciw zadania, jakim jest wykarmienie ludzkości i zaspokojenie jej potrzeb poprzez rozwój nauki i techniki, poprzez ujarzmienie przyrody i panowanie nad światem²¹. Taki jest moment dziejowy filozofii symbolu. Niepodobna odzyskać tej pierwotnej naiwności, lecz można, jak twierdzi Ricoeur, zdobyć naiwność pokrytyczną dzięki interpretacji. Tu wchodzimy w obszar hermeneutyki: „Należy rozumieć, żeby wierzyć, lecz trzeba wierzyć, żeby rozumieć”. Co to oznacza? Najpierw – ogólniej – że badacz nigdy nie dotrze do sensu interpretowanego symbolu, jeśli się z symbolem tym jakoś nie zżyje, nie da mu się nieść, nie będzie uczestniczył w jego „klimacie”; potem – co stanowi niejako hermeneutyczne *credo* – że każde rozumienie zakłada przedrozumienie, wcześniejsze założenie i presupozycję, że, innymi słowy, rozumienie jest zawsze określane poprzez sposób, w jaki stawiamy pytanie i na co pytanie to kierujemy. Nie jest to, oczywiście, przeszkodą na drodze do osiągnięcia intersubiektywności, lecz, przeciwnie, tkwi tu prawdziwe bogactwo, produktywna moc i wartość hermeneutyki²².

Lecz rola filozofa nie sprowadza się do roli egzegety. Filozofia jest refleksją. Refleksja jest drogą pośrednią pomiędzy semantyką znaków a egzystencją, czyli pomiędzy rozumieniem symboli i rozumieniem siebie²³. Z tego względu zadanie filozofa nie może się ograniczyć do alegoryzującej interpretacji symbolu, lecz jest takim sposobem myślenia w obrębie symbolu, który umożliwi rozwiązywanie zagadki człowieka. To trzecie studium myślenia wychodzącego od symboli oznacza, że „symbol naprawdę otwiera i odsłania dziedziny doświadczenia” i że najlepsze, co może zrobić filozof, to posługiwać się symbolem jako

²¹ Por. P. Ricoeur, *Dociekanie filozoficzne a zaangażowanie*, tłum. S. Cichowicz [w:] *Podług nadziei*, Warszawa 1991, s. 18–19 oraz tegoż, „Symbol daje do myślenia” dz. cyt. s. 59; tegoż, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna*, dz. cyt., s. 77.

²² „Na pytanie, czy możliwa jest bezzalożeniowa egzegeza, musimy odpowiedzieć twierdząco, jeśli słowo bezzalożeniowa znaczy: nie zakładająca z góry swych wyników. W tym sensie bezzalożeniowa egzegeza jest nie tylko możliwa, ale i wskazana. W innym natomiast znaczeniu egzegeza nie jest bezzalożeniowa, ponieważ egzegeta nie stanowi *tabula rasa*, lecz przystępując do tekstu kieruje się określonymi pytaniami czy określoną problematyką i ma pewne pojęcie o rzeczy, której dotyczy dany tekst” R. Bultman, *Czy możliwa jest bezzalożeniowa egzegeza*, tłum. G. Sowiński [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, Kraków 1993, s. 27.

²³ Por. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, dz. cyt., s. 195.

„detektorem rzeczywistości”. Symbol służy więc jako punkt wyjścia do stworzenia filozoficznej idei, więcej: nierzadko filozoficzne idee nie mogłyby po prostu powstać, gdyby nie symboliczna mowa, która w wielu przypadkach – jak choćby w zagadnieniu zła, dogłębnie opracowanym przez Ricoeura – jest jedynym i wyłącznym nośnikiem znaczeń²⁴. Postępowanie filozofa można więc porównać do tego, co Kant określił jako „dedukcję transcendentálną”: jeśli dedukcja oznacza uzasadnienie pojęcia poprzez możliwość konstytucji jakiejś dziedziny przedmiotowej, to „symbol służący do rozwiązania zagadki bytu ludzkiego, jest ‘dedukowany’ w technicznym sensie tego słowa, o ile się sprawdza poprzez swoją moc wyłaniania, rozświetlania i porządkowania całego pola ludzkiego doświadczenia”²⁵. Można też, dodaje zaraz Ricoeur, rozumieć to filozoficzne zadanie w sposób Heideggerowski, zgodnie z którym filozoficzna refleksja nad symbolami polega na opracowaniu egzystencjalnych pojęć, które wyrażają „najgłębsze i najważniejsze możliwości *Dasain*”²⁶.

Refleksja jest drogą pośrednią pomiędzy płaszczyzną semantyczną i egzystencjalną. W tym sensie refleksja przewycięża oddalenie między symbolem a interpretatorem, przewyciężając zaś powoduje, że to, co kulturowo dalekie, zostaje przez interpretatora zinterioryzowane i uznane za własne, co znaczy po prostu, iż hermeneutyka jest rozumieniem samego siebie na okrężnej drodze rozumienia „ekspresji życia”: mitów, symboli, tekstów. Przyswojenie aktu istnienia dokonuje się za pośrednictwem interpretacji dzieł, które są znakami tego aktu – aktu istnienia i wysiłku, podejmowanego dla istnienia i pragnienia bycia. Innej drogi nie ma. Filozofię świadomości trzeba odrzucić. Ricoeur wielokrotnie przypomina, że wbrew Kartezjuszowi bezpośredniego wglądu w siebie nie mamy; *ego cogito* jest prawdą jałową, która sama się ustanawia i jako taka nie może być ani sprawdzona, ani wydedukowana: „jest jak pierwszy krok, za którym nie może iść żaden na-

²⁴ „[...] bez względu na to, czy chodzi o zło znoszone czy popełnione, o zło moralne czy o cierpienie, nie mamy innego dostępu do doświadczenia zła niż za pośrednictwem wyrażeń symbolicznych, tzn. wyrażeń, które wywodzą się z pewnych znaczeń dosłownych (takich jak: plama, odchylenie czy błądzenie w przestrzeni, ciężar i obciążenie, niewola, upadek), ale wyznaczają jeszcze inne znaczenie, które moglibyśmy nazwać egzystencjalnym (mianowicie istota zbrukana, grzeszna, winna) tenże, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna*, dz. cyt. s. 105; zob. również studium *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986.

²⁵ P. Ricoeur, „*Symbol daje do myślenia*”, dz. cyt., s. 74.

²⁶ Tamże.

stępny”²⁷. Ale powiedzieć trzeba więcej. Idea *cogito* od początku jest po prostu fałszywa, gdyż fałszywa jest świadomość, którą uznajemy za pierwotną. Taka jest lekcja Marksa, Nietzschego i Freuda: świadomość jest nie tyle dana, co zadana, stanowi raczej punkt dojścia niż punkt wyjścia. A zatem, skoro świadomość nie jest nam bezpośrednio dana, trzeba nie w niej, lecz w kulturowych świadectwach życia szukać prawdy o sobie. Oto pierwszy poziom zapośredniczenia. Ale jest i drugi, który wywodzi się stąd, że wszelka interpretacja wychodząca od fałszywej świadomości jest najpierw dezinterpretacją.

Tak więc refleksja musi być podwójnie pośrednia, najpierw dlatego, że egzystencja poświadcza się jedynie w dokumentach życia, ale też dlatego, że świadomość jest najpierw świadomością fałszywą i trzeba zawsze dotrzeć do rozumienia poprzez krytykę, korygującą złe rozumienie²⁸.

Rozumienie siebie jest zapośredniczone poprzez rozumienie świata kultury. Rozumienie świata kultury jest zapośredniczone poprzez krytyczną interpretację. *Cogito* może być odzyskane jedynie okręźnie przez odszyfrowanie dokumentów jego życia²⁹.

W tym sensie „zaskakująca i skandaliczna” sytuacja, w której filozof odwołuje się do tego, co niejednoznaczne, może być wyjaśniona. Jeżeli bowiem z logicznego punktu widzenia posługiwanie się wieloznacznym językiem może przynieść jedynie fałszywe argumenty, to trzeba zrozumieć, że nie chodzi o logiczny, lecz o refleksyjny punkt widzenia. Logika podwójnego sensu, która rządzi symbolem, nie jest i nie może być logiką formalną, lecz może być i jest logiką transcendentną: mówi ona o warunkach możliwości bycia, nie zaś o jakimś obiektywnym ujmowaniu natury rzeczy³⁰. Ta ważna dystynkcja każe nam jednocześnie rozróżnić dwa rodzaje wieloznaczności: czym innym jest wieloznaczność naddatku sensu, czym innym zaś wieloznaczność

²⁷ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, dz. cyt., s. 196.

²⁸ Tamże, s. 197.

²⁹ Trzeba tu wspomnieć również o tym, że odrzucenie filozofii świadomości posiada u Ricoeura motywy światopoglądowe i religijne. Przypomina o tym K. Rosner cytując pracę *Towards a Hermeneutics of the Idea of Revelation*: „Pretensja świadomości do konstytuowania siebie stanowi najpotężniejszą przeszkodę dla idei Objawienia. Z tej perspektywy idealizm Husserla zawiera *implicite* te same ateistyczne konsekwencje, co idealizm Feuerbacha. Jeżeli świadomość sama się ustanawia, to stanowi ona ‘podmiot’ i to, co boskie, musi być tylko ‘predykatem’”. K. Rosner, *P. Ricoeur – Filozoficzne źródła jego hermeneutyki* [w:] P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, tłum. P. Graff i K. Rosner, Warszawa 1989, s. 24.

³⁰ Por. tamże, s. 198.

pomieszania sensu; czym innym jest wieloznaczność, którą chce rozsupłać interpretator, czym innym – wieloznaczność, którą tropi logika. A jednak, jak pisze Ricoeur, rozróżnienie tych wieloznaczności nie może dokonać się na płaszczyźnie semantycznej – nie mogą bowiem istnieć dwie logiki na tym samym poziomie. Logika podwójnego sensu może być usprawiedliwiona jedynie na poziomie filozofii refleksji³¹.

VI. KONFLIKT HERMENEUTYK

A zatem skazani jesteśmy na interpretację. Ale jak interpretować i która interpretacja jest słuszna, skoro żyjemy w świecie rywalizujących ze sobą sposobów rozumienia?³²

Ricoeur pokazuje, że zasadniczo podzieleni jesteśmy na dwa wielkie hermeneutyczne style: z jednej strony mamy styl podejrzeń, demistyfikacji i dekonstrukcji, z drugiej styl amplifikacji, rekolekcji i rekonstrukcji. Pierwszy styl przynależy mistrzom podejrzeń: Freudowi, Marksowi i Nietzsche, styl drugi – fenomenologii. Oba style można scharakteryzować przez trzy zasadnicze cechy, stojące w obu hermeneutykach w symetrycznej względem siebie opozycji. Wnioski, jakie można wyciągnąć z ich porównania, stanowią jeden z najciekawszych i najważniejszych momentów refleksji nad istotą rozumienia. Idąc za logiką wyводу samego Ricoeura³³, przyjrzyjmy się tym wnioskom oraz drodze, która prowadzi do ich konstytucji.

Pierwszą cechą w hermeneutyce rekonstrukcyjnej można określić jako słuchanie, ponieważ to przedmiot rządzi tą hermeneutyką w tym sensie, w jakim fenomenologiczny opis jest wyrazem posłuchu. Nie chodzi o wyjaśnienie, ale o opisywanie tego, co się ukazuje; chodzi o przywołanie sensu, który jest dany, i odniesienia go do jego przedmiotu, nie zaś o redukcję go do innych przyczyn lub funkcji, np. społecznych czy psychologicznych³⁴.

³¹ Tamże.

³² W szkicu *Perspektywy hermeneutyki* Tischner przypomina, że sam „religijny mit” napotyka niedające się pogodzić z sobą interpretacje: gdzie Bultmann odkrywa objawiającego się Boga a Freud widzi kompleks Edypa, tam Marks dostrzega walkę o interes klasy panującej, a Nietzsche resentyment słabych. Zob. J. Tischner, *Perspektywy hermeneutyki* [w:] *Myślenie według wartości*, Kraków 2002, s. 85.

³³ Zob. P. Ricoeur, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna*, dz. cyt., 108–112 oraz tegoż, *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, dz. cyt., 134–140, a także: tenże, *O Interpretacji. Esej o Freudzie*, dz. cyt., s. 36–39.

³⁴ „Fenomenologia szuka fenomenu. Fenomen jest zaś tym, co się ukazuje. Znaczy to, że: 1) istnieje coś, 2) to coś się ukazuje, 3) jest ono fenomenem właśnie przez to,

Drugą cechę można zawrzeć w pojęciu prawdy, gdyż opis prowadzi do ujęcia istoty rzeczy: następuje tu wypełnienie intencji znaczącej. Symbol nie jest znakiem konwencjonalnym, przeciwnie – między symbolem a tym, co symbol objawia, dostrzegamy związek naturalny, który z jednej strony pokazuje, jak mowa łączy się ze swoimi źródłami kosmicznymi, instynktownymi i wyobrażeniowymi, z drugiej natomiast – jak łączy się z bytem. Z tego względu analogia symboli nie jest analogia wypowiedzi, lecz analogią bytu, gramatyka mowy jest gramatyką ontologiczną.

W końcu trzecia cecha, którą za Heideggerem i fenomenologią religii określa Ricoeur w sposób następujący: symbole są słowem bytu. Co to znaczy? Że to nie tyle ludzie mówią mową, ile mowa mówi do ludzi, że ludzie rodzą się w obrębie mowy, w świetle Logosu, który – jak mówi prolog św. Jana – „oświeca każdego przychodzącego na świat”. Ta reminiscencja *sacrum* oznacza, że każde rozumienie implikuje przedrozumienie bytu.

Tym trzem zasadniczym cechom interpretacji rekonstrukcyjnej przeciwstawia Ricoeur trzy cechy interpretacji destrukcyjnej³⁵. Po pierwsze więc, nie chodzi o przedmiot, który rządzi hermeneutyką, dając jej sens, ale o funkcjonalny punkt widzenia tego, co ów przedmiot znaczy. Punkt widzenia w psychoanalizie określony jest poprzez ekonomię popędów, to znaczy poprzez próbę zachowania równowagi pomiędzy wyrzeczeniem a kompensacyjną satysfakcją i przyjemnością, lub innymi słowy: poprzez próbę odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób zminimalizować ciężar ofiar i pogodzić się z wyrzeczeniami, które społeczeństwo, by przetrwać, narzuca ludzkim instynktom. Problem symbolu nie jest zatem problemem objawiającego się sensu, ale problemem sublimacji i zadośćuczynienia. Kultura, tworząc symbole, tworzy po prostu podniosłe obiekty, które mają zastąpić pierwotne obiekty ludzkich popędów i pragnień. Z tego względu symbole religijne, które

że się ukazuje. Ukazywanie się dotyczy zarówno tego, co się ukazuje, jak i tego, komu się to coś ukazuje. [...] Przy tym ani przedmiotu, ani podmiotu nie rozumie się tutaj w tym sensie, iżby podmiot robił coś z przedmiotem lub, odwrotnie, przedmiot doznawał czego ze strony podmiotu. Fenomen nie jest wytwarzany przez podmiot, a tym bardziej podmiot nie stanowi dlań oparcia ni dowodu. Cała istota fenomenu dana jest w tym, że jawi się „komuś”. Kiedy ów „ktoś” zaczyna mówić o tym, co się jawi, wówczas mamy do czynienia z fenomenologią”. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1997, s. 583.

³⁵ Zob. P. Ricoeur, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna*, dz. cyt., 110–112 oraz tegoż, *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, dz. cyt., 137–140.

w fenomenologii religii stanowią hierofanię i otwierają obszar *sacrum*, w psychoanalizie mają po prostu zmniejszyć obciążenie neurotyczne jednostki. Symbol, mówiąc krótko, pozwala dokonać przejścia od „zasady przyjemności” do „zasady rzeczywistości”.

Łączy się to bezpośrednio z drugą cechą hermeneutyki podejrzeń. O ile fenomenologia religii opiera się na kategorii prawdy, o tyle psychoanaliza punkt ciężkości kładzie na kategorię złudzenia: „Właśnie z tego powodu, że jest ona ekonomią pragnienia, może dopuszczać tylko jedną funkcję, jeden tylko wymiar symbolu – maskowanie”, pisze Ricoeur przypominając od razu, że właśnie maskowanie jest fundamentalną tezą *Thumaczenia marzeń sennych*: funkcją marzenia sennego jest bowiem zaspokajanie w sposób przerośnięty pragnienia, o ile pragnienie to jest tłumione³⁶. Maskowanie polega na ukazaniu pragnienia i ukrywaniu go, czynienia zeń tego, co jest zgodne z kanonami przyzwoitości i powinności. Z drugiej strony chodzi nie tylko o tłumione pragnienia, lecz i o lęk. Złudzenie ma więc nie tylko uspokajać instynkty, ale i bronić człowieka przed światem. Życie jest ciężkie, a człowiek cierpi, cierpiąc zaś pragnie pocieszenia. Cywilizacja, jako narzędzie pocieszenia, przynosi złudzenie: „wymyśla wtedy bogów, by odegnać strach, by pojednać człowieka z okrucieństwem losu i zagłuszyć niepokój, który instynkt śmierci czyni nieuleczalnym”³⁷. Symbol jest maską, symbol jest złudzeniem – to określenie łączy wszystkich mistrzów podejrzeń, którzy zrywając maski i demistyfikując złudzenia chcieli zrozumieć, w jaki sposób człowiek ukrywa przed sobą swoje podstawowe intencje, pragnienia i lęki³⁸.

Tu dochodzimy do trzeciej cechy hermeneutyki redukcyjnej. Cechę tę – w opozycji do reminiscencji *sacrum* w fenomenologii religii – określa Ricoeur jako reminiscencję dzieciństwa w psychoanalizie. Reminiscencja ta odkrywa w nas „niczym niepocieszone dziecko, dzikiego człowieka, którego nigdy nie opuści poczucie winy za zabójstwo ojca

³⁶ Tamże, s. 138.

³⁷ Jest to, jak wiadomo, wspólny rys funkcjonalistycznego podejścia do religii, dla którego religia nie istnieje naprawdę, lecz jest jedynie przejawem czegoś bardziej pierwotnego i fundamentalnego. Dzieje się tak – na przykład – u Malinowskiego, który, badając wspólnoty archaiczne, dostrzegł genezę wiary w eksterioryzacji silnych napięć emocjonalnych wywołanych strachem przed tajemniczym i groźnym światem zwierząt. Zob. B. Malinowski, *Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego*, Warszawa 1984.

³⁸ Por. P. Ricoeur, *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, dz. cyt., s. 139.

hordy”. Symbole – podobnie jak dzieje się to w neurozie obsesyjnej – można tu rozumieć jako powrót elementu stłumionego: są powrotem zapomnianych obrazów przeszłości w postaci religijnego urojenia³⁹.

Tak oto stajemy w obliczu dwóch wielkich stylów interpretacji. Ich kulturowa doniosłość jest nie do podważenia, a wkład w rozumienie rzeczywistości i człowieka – po prostu ogromny. A jednak psychoanaliza i fenomenologia, stanowiąc jedno z największych bodaj osiągnięć współczesnej myśli Zachodu, są sobie przeciwbieżne, wyniki ich badań diametralnie różne, a konkluzje nie do pogodzenia. Jak więc przebiegać ma proces rozumienia, skoro nauczyciele w szkole rozumienia uczą nas w sposób tak odmienny, i którą strategię wybrać, skoro argumenty obu, tak mocne i przekonujące, wydają się nie do odparcia? Ten dramatyczny moment poszukiwania odpowiedzi na pytanie o naturę współczesnej hermeneutyki, przynosi to, co w myśli Ricoeura wydaje się znamienne. Jest on bowiem myślicielem, który posiadał nie tylko szaloną erudycję, pozwalającą mu na rozległe nawiązania i kontynuacje, lecz jest także – i może przede wszystkim – myślicielem potrafiącym w sposób niezwykle celny łączyć to, co obce. Ricoeur potrafi dostrzec ograniczenia poszczególnych filozofii, lecz właśnie moment impasu – na pozór paradoksalnie – jest dla niego szczególnie owocny: aporia każe szukać nowych dróg myślenia⁴⁰. Jak pisze Tischner:

Jego umysłowość łączy ze sobą dwie wartości: umiejętność świetnego odczytania poglądów przeciwnika i niezwykłą inteligencję, pozwalającą czynić pożytek z cudzych błędów⁴¹.

W tym świetle mniej zaskakująco brzmi odpowiedź na pytanie, co począć ma badacz symboli, mający przed sobą psychoanalizę z jednej, a fenomenologię religii z drugiej strony. Ricoeur pisze:

Trzeba nie tylko dopuścić do głosu te dwa style hermeneutyczne, ale przestać oscylować między nimi i pojąć, że w pewien sposób oba mówią to samo⁴².

Ricoeur twierdzi, że sama struktura symboli podtrzymuje i uzasadnia istnienie dwóch rywalizujących ze sobą hermeneutyk, z których jedna prowadzi do *sacrum*, czyli do obrazów proroczych i eschatologicznych,

³⁹ Por. tamże, s. 140 oraz P. Ricoeur, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna*, dz. cyt., s. 112.

⁴⁰ Zob. O. Abel, *Paul Ricoeur's Hermeneutics: From Critique to Poetics* [w:] *Reading Ricoeur*, ed. by D. E. Kaplan, New York 2008, s. 185.

⁴¹ J. Tischner, *Perspektywy hermeneutyki*, dz. cyt., s. 87.

⁴² P. Ricoeur, *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, dz. cyt., s. 140.

druga zaś do tego, co dawne, czyli obrazów dziecięcych i archaicznych. Symbol objawia, że nasza egzystencjalna sytuacja jest zawieszona pomiędzy archeologią i eschatologią, tzn. pomiędzy „archeologią podziemi naszego pragnienia” oraz eschatologią wyznaczającą ostateczny kres, który jest „punktem docelowym naszego bytu”. Funkcją symboli jest powtarzanie dzieciństwa po to, by dzięki temu wnikać w duchowy potencjał i przyszłość⁴³. Oto niezwykła lekcja, jakiej udziela nam Ricoeur. Bogactwo symboli spina niczym klamrą zanurzone w czasie ludzkie bycie, pokazując, czym jesteśmy oraz czym możemy i powinniśmy być.

Wydaje mi się, że słysząc tu również echa filozofii egzystencjalistycznej, od której Ricoeur zaczynał swą filozoficzną drogę: człowiek, jak przypominał Marcel, to *homo viator*, człowiek jest w drodze, to znaczy nie tyle jest, co staje się, lub – posługując się znanymi maksymami Sartre’a – jest tym, czym nie jest, i nie jest tym, czym jest. Tak oto „egzystencja poprzedza esencję”, i w tym znaczeniu eschatologia objawia nam to, czym możemy być, nie zapominając jednak, czym już właśnie jesteśmy, jak zostaliśmy określani i jaka ukryta o nas prawda wyłania się poprzez archeologię podmiotu. Ta ukryta prawda, którą próbujemy wydobyć na jaw (*aletheia*, nieskrytość), otwiera przed nami to, co Heidegger określił jako faktyczność i rzucenie, a co wraz z kategorią możliwości tworzy swoistą dialektykę: droga, którą możemy kroczyć zmierzając do wyznaczonego celu, jest każdorazowo określona przez punkt wyjścia i moment startowy naszej wędrówki. Z tego właśnie względu *archē* i *telos* stanowią dwie strony jednego symbolu.

VII. BIEGUN POCZĄTKOWOŚCI – BIEGUN OSTATECZNOŚCI

Pełniejsze zrozumienie stosunku archeologii i teleologii podmiotu odślania nam książka *O interpretacji. Esej o Freudzie*. Znaczenie psychoanalizy dopełnia się tym razem w fenomenologii Heglowskiej (która ostatecznie jednak, jak czytamy w *Egzystencji i hermeneutyce*, musi zostać dopełniona fenomenologią *sacrum*).

Ricoeur zauważa, że samo znaczenie archeologii pozostanie dość abstrakcyjne o ile nie umieści się go w perspektywie członu komplementarnego, jakim jest właśnie teleologia Hegla; więcej:

⁴³ Por. tamże, s. 141.

[...] o ile freudyzm jest wyrażoną wprost i opracowaną archeologią, o tyle sam z siebie i poprzez dialektyczną naturę swoich pojęć odsyła on do pewnej nieujawnionej i nie opracowanej teleologii⁴⁴.

Z drugiej zaś strony *Fenomenologia ducha*, którą można rozumieć jako model wszelkiej teleologii świadomości, wznosi się przeciwz na nieprzekraczalnym gruncie życia i pożądania⁴⁵. W jakimś więc sensie Heglizm zawiera się już we Freudyzmie, a Freudyzm w Heglizmie, choć – bynajmniej – nie chodzi o eklektyzm, zniwelowanie różnic i pomieszanie wszystkiego ze wszystkim⁴⁶. Freud i Hegel to „dwa całe kontynenty”, pomiędzy którymi mogą zachodzić jedynie relacji homologii: Freud łączy opracowaną archeologię z nie opracowaną teleologią, tak jak Hegel łączy opracowaną teleologię z nie opracowaną archeologią. Ricoeur mówi:

Nie mieszam więc Freuda z Heglem, lecz we Freudzie szukam odwróconego obrazu Hegla, aby – za pomocą tego schematu – wyodrębnić pewne *dialektyczne* rysy, które w teorii nie zostały w pełni systematycznie opracowane, chociaż w praktyce analitycznej nieustannie zyskują oczywistą wartość operacyjną⁴⁷.

Spójrzmy więc raz jeszcze na znaczenie, jakie odgrywa psychoanaliza oraz fenomenologia.

Znaczenie psychoanalizy jest nie do przecenienia, bo – jak twierdzi Katarzyna Rosner – gdyby nie Freud program filozofii hermeneutycznej Ricoeura być może nie powstałby w ogóle. Najważniejsze aspekty tego programu można streścić w następujących punktach: 1. podmiot nie zna siebie; 2. proces samopoznania jest zapośredniczony przez tekst i osobę interpretującego; 3. samopoznanie jest procesem historycznym i nie jest w żadnym momencie zakończone; 4. samopoznanie prowadzi od znaczenia do egzystencji; 5. jedyną drogą do samorozumienia jest interpretacja (rozumienie siebie w obliczu symbolu); 6. na miejscu podmiotu abstrakcyjnego ustanawia się podmiot konkretny, egzystujący⁴⁸.

Sam Ricoeur przypomina zaś, że znaczenie psychoanalizy zasadza się zasadniczo na dwóch ważnych zagadnieniach: chodzi o detronizację klasycznej problematyki podmiotu jako świadomości (w tym sensie

⁴⁴ P. Ricoeur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, dz. cyt., s. 422.

⁴⁵ Por. tamże, s. 423.

⁴⁶ Por. D. Pellauer, *Ricoeur. A Guide for the Perplexed*, London–New York 2007, s. 53.

⁴⁷ P. Ricoeur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, dz. cyt., s. 423.

⁴⁸ Zob. K. Rosner, *Paul Ricoeur – filozoficzne źródła jego hermeneutyki*, dz. cyt., s. 30–33.

łączy się z filozofią Heideggera) oraz o odnowienie problematyki egzystencji jako pragnienia.

Interpretacja snów, urojeń, mitów i symboli, którą proponuje, jest zawsze w jakimś stopniu sprzeciwem wobec pretensji świadomości do kreowania siebie jako źródła sensu

– pisze Ricoeur, dodając jeszcze, że:

[...] nieświadomość zmusza filozofa do rozpatrywania układu znaczeń na planie dalszym, przesuniętym w stosunku do bezpośredniego podmiotu⁴⁹.

Mamy więc do czynienia z istotną zmianą punktu ciężkości, czy wręcz ze zmianą paradygmatu myślenia antropologicznego, ponieważ nie chodzi już o kategorię świadomości, lecz o centralną kategorię „wysiłku istnienia” i „pragnienia istnienia”. Jak ją rozumieć? Tak, że ludzka egzystencja jest przede wszystkim pragnieniem i wysiłkiem – jest pragnieniem, bo charakteryzuje ją brak i ubóstwo; jest wysiłkiem, bo jest w niej energia i dynamizm. Nie można też nie przypomnieć raz jeszcze, że właśnie „semantyka pragnienia” – w sposób analogiczny do symboliki zła – poucza o podwójnym znaczeniu: język użyty do ekspresji pragnienia znaczy więcej niż z początku wydaje się mówić i stąd wydobycie znaczeń domaga się interpretacji⁵⁰.

Ale, jak wiemy, nie mniej ważny dla zrozumienia siebie jest także biegun przeciwny wyznaczający porządek przyszłości. Dialektyka Hegłowska mówi, że przesunięcie źródła sensu dokonuje się nie *wstecz*, lecz *wprzód*, gdyż chodzi nie o cofanie się do dzieciństwa, ale o wybieganie do przyszłości. Ricoeur pisze:

Egzegeza świadomości polegałaby na sporządzeniu wykazu i ustanowieniu punktu po punkcie stref sensu, które świadomość musi napotkać i przyswoić sobie, aby odzwierciedlić siebie jako Ja ludzkie, dorosłe, etyczne⁵¹.

Tak samo, jak w przypadku psychoanalizy, napotykanie sensu dokonuje się tu poprzez ruch interpretacji, znaczenia odnajdywane są nie w bezpośrednio danej świadomości, lecz na drodze okrężnej – w pomnikach kultury, w instytucjach, dziełach sztuki, tekstach⁵². O ile jednak archeologia jest analizą, o tyle teleologia jest syntezą. Prawda w sensie Hegłowskiej *Fenomenologii ducha* jest bowiem celem, do

⁴⁹ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, dz. cyt., s. 199.

⁵⁰ Por. D. Pellauer, *Ricoeur. A Guide for the Perplexed*, dz. cyt., s. 45.

⁵¹ P. Ricoeur, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna*, dz. cyt., s. 114.

⁵² Por. P. Ricoeur, *O Interpretacji. Esej o Freudzie*, dz. cyt., s. 425.

którego wiedzie droga wstępująca, gdyż prawda jednej chwili zawarta jest w chwili następnej. Archeologia tworzy porządek pierwotności, teleologia tworzy porządek ostateczności.

Teleologia podmiotu musi jednak zostać przekroczona. Hegel mówi o kresie, którym jest wiedza absolutna, lecz, jak przekonuje Ricoeur, trzeba by mówić, że kres ów jest raczej przyobiecany niż dany, że nie tyle spełnia się w wiedzy absolutnej, co przejawia się symbolach *sacrum*. Mamy więc korektę myśli Hegłowskiej: dialektyka i rozwój – tak, lecz nie poznanie a obietnica. Dlaczego? Zasadniczym argumentem jest tutaj kwestia zła, bo właśnie symbole zła nie dają się sprowadzić do poznania racjonalnego. Nie wystarczy przecież powiedzieć, że zło jest przeciwieństwem zbawienia – symbol zła niesie z sobą treści o wiele głębsze, których nie da się zredukować do prostych rozumowych eksplikacji. Każda symbolika, a zwłaszcza symbolika zła, jest niezmiernie bogata, bogatsza od dyskursywnego myślenia. Ricoeur pisze:

Każdy symbol daje do myślenia, ale symbole zła pokazują w sposób przykładowy, że mity i symbole zawsze zawierają więcej niż cała nasza filozofia oraz że żadna filozoficzna interpretacja symboli nigdy nie przekształci się w poznanie absolutne.

I dalej:

Symbole zła, w których odczytujemy klęskę naszego istnienia, głoszą jednocześnie klęskę wszystkich systemów myślenia, które chciałyby utopić symbole w wiedzy absolutnej⁵³.

Stawką w tej grze jest ludzkie istnienie. Hermeneutyka prowadzi do egzystencji. Egzystencja to interioryzacja sensu, bo sens przebywa najpierw poza ludzkim byciem, na zewnątrz, w ogólnie rozumianym świecie kultury, stanowiącym świadectwo wysiłku istnienia i pragnienia bycia. Ku tej egzystencji, jak widzieliśmy, prowadzą różne drogi: z jednej strony Freudowska archeologia podmiotu, z drugiej teleologia figur Hegla oraz znaki *sacrum* fenomenologii religii. Tu Ricoeur czyni ważną uwagę. Otóż o ile archeologia i teleologia odślania początek i koniec istnienia, którymi człowiek może jakoś dysponować i nimi rozporządzać, o tyle rozumienie siebie w obrębie symboli *sacrum* oznacza radykalną niemożność rozporządzalności, radykalną rezygnację z siebie. Podmiot nie jest bytem autonomicznym. Objawiające się i wzywające człowieka *sacrum* jest tym, co

⁵³ Tamże, s. 122.

rządzi ludzką egzystencją, ponieważ egzystencję tę ustanawia w sposób absolutny⁵⁴.

A zatem stoimy przed różnymi funkcjami egzystencjalnymi przyniesionymi przez różne style interpretacji. Czy te różne funkcje można zawrzeć w jakiejś jednej scalającej je figurze? Pytanie to zadaje Ricoeur na zakończenie *Egzystencji i hermeneutyki*, odpowiadając od razu, że nie może ono zostać rozstrzygnięte. Nie rozstrzygnięte – dodaje – nie oznacza jednak beznadziejne, gdyż prezentowana dialektyka różnych stylów interpretacji, ukazuje nam ontologiczną strukturę, zdolną pomieścić niezgodne interpretacje na płaszczyźnie językowej. Tą ontologiczną strukturą jest ludzki byt, do którego dostęp wiedzie wyłącznie poprzez interpretacje: „Pod tym względem hermeneutyka jest nieprzekraczalna”⁵⁵.

VII. PERSPEKTYWY

Symbol mówi więcej niż jest w stanie powiedzieć filozoficzny dyskurs. Takie jest wyrażane i przekonująco argumentowane przekonanie Ricoeura. W *Symbolice zła* pisze:

Zakładam się, że zrozumiem lepiej człowieka oraz więź między byciem bytów a byciem człowieka, jeśli pójdę za *wskazówką* myśli symbolicznej⁵⁶.

A jednak hermeneutyka symboli rozwijana w latach sześćdziesiątych, zostaje przekroczona przez hermeneutykę tekstu w latach siedemdziesiątych. Jak czytamy w *Teorii interpretacji*:

[...] 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 uwagę lingwistyki⁵⁷.

Co oznacza ów zwrot i jaka jest jego przyczyna? Przypomina się najpierw, artykułowana prowokacyjnie, teza, iż filozoficzne odwołanie się do symbolu jest „zaskakujące i skandaliczne”, ponieważ symbol

⁵⁴ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, dz. cyt., 202.

⁵⁵ Tamże, s. 203.

⁵⁶ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, dz. cyt., s. 334.

⁵⁷ P. Ricoeur, *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia* [w:] *Język, tekst, interpretacja*, dz. cyt., s. 124.

jest nieprzejrzysty, przypadkowy i zależny od egzegetycznych problemów, podczas gdy refleksja powinna cechować się jasnością, koniecznością i naukowością. Pamiętamy również, że hermeneutyka symboli nie tylko musi się opierać na presupozycjach, lecz nadto wymaga, by żyć w aurze danego symbolu, a nawet mówi, że należy wierzyć, by rozumieć, oraz należy rozumieć, by wierzyć. I właśnie tak definiowana filozofia staje się problematyczna⁵⁸. Zdaje się tracić swą uniwersalność, nie poddaje się w pełni opisowi pojęciowemu, jest trudna do interpretacji i okazuje się wcale nie najlepszym punktem wyjścia dla filozoficznej refleksji. Nie mniej ważny problem otwiera też pytanie, czy wyrażenia o podwójnym sensie to tylko symbole. Jeśli nie, to poszerzenie perspektywy badawczej wydaje się być koniecznością⁵⁹.

Przyświecająca Ricoeurowi idea, by stworzyć teorię o charakterze uniwersalnym musi więc oprzeć się na nowym gruncie. Tym nowym gruntem jest dyskurs, a przede wszystkim dyskurs pisany – tekst. Przejście od symbolu do tekstu dokonuje się z jednej strony za sprawą hermeneutyki Gadamera, mówiącej o „uniwersalnej lingwistyczności ludzkiego doświadczenia”⁶⁰, z drugiej za sprawą mocno rozwijającej się w tym czasie lingwistyki strukturalistycznej. Tekst ma olbrzymie atuty badawcze: jest oderwany od konkretnej sytuacji, a zatem nie jest konieczne przebywanie w jego *aura* jak miało to miejsce w interpretacji symboli; tekst jest dostępny dla wszystkich, którzy umieją czytać – jest więc bardziej uniwersalny niż symbol; tekst daje się badać także w przypadku jego obcości, można więc stosować procedury wyjaśniające, które uprawdopodobnią interpretację, co nie było możliwe w przypadku hermeneutyki symboli⁶¹.

Nie chodzi tu jednak o porzucenie perspektywy antropologicznej. Hermeneutyka tekstu jest wciąż narzędziem rozumienia siebie. Dzięki przyswojonemu tekstowi świat zostaje przedstawiony jako horyzont bycia, tekst jest bowiem pewną propozycją świata, który można zamieszkiwać i w którym można się realizować. W *Hermeneutycznej funkcji dystansu* czytamy:

⁵⁸ Zob. W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka*, dz. cyt., s. 262.

⁵⁹ Poszerzenie tej perspektywy badawczej oznaczać będzie badanie nad językiem poetyckim: metafora, jak się okaże, podobnie jak symbol zawiera w sobie również podwójną strukturę znaczenia; ważną różnicą jest tu jednak to, iż oba jej sensory wyrażają się w języku – metafora należy więc w całości do dyskursu.

⁶⁰ K. Rosner, *Paul Ricoeur – filozoficzne źródła jego hermeneutyki*, dz. cyt., s. 55.

⁶¹ Por. W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka*, dz. cyt., s. 262.

Nade wszystko jednak przyswojenie musi zmierzyć się z tym, co Gadamer nazwał „sprawą tekstu”, a co ja nazywam tu „światem dzieła”. To, co sobie ostatecznie przyswajam, to propozycja świata. Nie znajduje się ona za tekstem, jako ukryta intencja, lecz przed nim, jako to, co dzieło roztaacza, odkrywa i ujawnia. Odtąd więc rozumieć – to pojmować siebie w obliczu tekstu. Nie polega to na tym, by narzucić tekstowi własną skończoną zdolność rozumienia, lecz na tym, aby się na działanie tekstu wystawić i uzyskać odeń siebie poszerzonego, jako propozycję istnienia odpowiadającego w najstosowniejszy sposób na oferowaną w dziele propozycję świata⁶².

Czy zatem, biorąc pod uwagę przytoczone tu krótko główne idee hermeneutyki tekstu, da się jeszcze utrzymać ważność hermeneutyki symboli? Czy na drodze rozumienia symbol jest wciąż istotny? Sądzić można, że tak i to z kilku powodów.

Myślenie symboliczne – po pierwsze – wyrasta z poczucia kryzysu kultury, któremu chce zaradzić. Skoro rozwój świadomości krytycznej, techniki i nauk szczegółowych doprowadził do zubożenia ludzkiego doświadczenia – gdyż człowiek stracił umiejętność prostej wiary, pozwalającej stanąć mu w obliczu *sacrum* – myślenie w obliczu symboli miało to doświadczenie zrewitalizować. Ricoeur pragnie, by filozofia przemieniła świadomość człowieka współczesnego, by otworzyła go na metafizykę, by mogło nastąpić przezwyciężenie zapomnienia *sacrum*, w obliczu którego objawia się ontologiczna struktura naszej egzystencji. Dużo większą możliwość realizacji tego pragnienia widać w hermeneutyce symboli niż hermeneutyce tekstu⁶³.

Wydaje się również – po drugie – że paradygmat myślenia symbolicznego można rozumieć jako paradygmat myślenia w ogóle. Chodzi mi przede wszystkim o dialektykę krytyki i przekonania, dekonstrukcji i rekonstrukcji, powątpiewania i wiary. Połączenie tej kontradyktoryczności może być, jak się zdaje, modelem myślenia w tym sensie, że krytyka, która nie jest anarchią, lecz obroną przed doktrynerstwem, powinna iść w parze z uświadomioną i zaakceptowaną opcją metafizyczną, od której uciec nie sposób. Presupozycje i wiara (która jest czymś szerszym niż tylko kategorią religijną) powinny się poddawać autokorekcje poprzez myślenie krytyczne. Pisze o tym Katarzyna Rosner, mówiąc, że filozofia symboli zachowuje swą ważność w tym właśnie sensie, w jakim podstawowe wątki i rozstrzygnięcia hermeneutyczne zacho-

⁶² P. Ricoeur, *Hermeneutyczna funkcja dystansu* [w:] tegoż, *Język, tekst, interpretacja*, dz. cyt., s. 244.

⁶³ Zob. K. Rosner, *Paul Ricoeur – filozoficzne źródła jego hermeneutyki*, dz. cyt., s. 56.

wały ważność także później⁶⁴. Tak dzieje się z kategorią koła hermeneutycznego (zrozumieć o ile się wierzy – wierzyć tylko rozumiejąc) oraz trójczłonową koncepcją rozwoju świadomości paralelną wobec trzech etapów procesu interpretacji tekstowej (1. naiwna wiara w przekaz symboliczny; 2. krytyka, czyli analiza języka symbolicznego; 3. interpretacja hermeneutyczna, czyli powrót do wiary i przezwyciężenie filozofii krytycznej).

Po trzecie, przejście do hermeneutyki tekstu motywowane było czysto metodologicznie, gdyż prejęzykowy charakter symbolu nie poddaje się interpretacji, która ma lingwistyczny charakter. Nie oznacza to zatem, że Ricoeur rezygnuje z badania sensu symboli – w późniejszym okresie jego filozoficznej drogi są one wciąż obecne, choć nie jako punkt wyjścia, a składnik jego hermeneutyki⁶⁵. W *Biografii intelektualnej* czytamy:

Mimo iż określenie „interpretacja symboli” nie może już w wystarczającym stopniu definiować pojęcia hermeneutyki, w nowej pełniejszej definicji hermeneutyki musi być ono zawarte jako koniczny etap pośredni między ogólnym poznaniem aspektu językowego doświadczenia, wspólnym Heglowi, Freudowi, Husserlowi, a bardziej techniczną definicją hermeneutyki jako interpretacji tekstowej, w której główną rolę odgrywa para: pismo-czytanie⁶⁶.

Po czwarte, uniwersalnie ważny i wciąż szalenie aktualny jest styl uprawiania filozofii symbolu, w którym, jak się zdaje, kluczową rolę odgrywa kategoria szacunku. Myślenie nad symbolem jest bowiem współmyśleniem, do którego zaproszeni są również przedstawiciele odległych światopoglądów. Jest to zupełnie niezwykła nauka, gdy widzimy, jak chrześcijański myśliciel zanurzony w biblijnej aksjologii z absolutną powagą i uznaniem analizuje dokonania Freuda, Marksa lub Nietzschego, analizując zaś ukazuje doniosłość oraz koniczność wzięcia pod uwagę ich filozoficznych konstatacji. W świecie ideologicznych sporów potrzeba takiego myślenia, które z życzliwością patrzy na to, co z pozoru obce, rezygnując jednocześnie z poczucia nieomyślności i posiadania na wyłączność klucza do bram prawdy. Świat, w którym żyjemy, jest światem rozbitym – przyznaje Ricoeur, lecz dodaje natychmiast, że po obu stronach są uczciwi ludzie⁶⁷.

⁶⁴ Zob. tamże, s. 57–58.

⁶⁵ Zob. K. Rosner, *Paul Ricoeur – filozoficzne źródła jego hermeneutyki*, dz. cyt., 60.

⁶⁶ P. Ricoeur, *Biografia intelektualna*, dz. cyt., s. 38.

⁶⁷ Zob. P. Ricoeur, *Myślenie filozoficzne a zaangażowanie*, tłum. S. Cichowicz [w:] *Podług nadziei*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1991, s. 29.

PAUL RICOEUR'S HERMENEUTICS OF SYMBOLS

Summary

The article is an attempt to understand the Paul Ricoeur's hermeneutics of symbols. According to him the world of symbols is the key to understanding existence. This is testified by three areas of modern thought: Freud's psychoanalysis, the phenomenology of religion, and poetry. All of them show that only through symbols are we able to touch the riddle of reality and the mystery of existence. However, what symbols reveal is not conclusive; they simultaneously show and cover up, pointing to different and contradictory values and meanings. Thus one of the most important problems are conflicting interpretations. Phenomenology and psychoanalysis offer a suggestive example in this context: for phenomenology symbols lead to truth, while for psychoanalysis they lie and mask. Which interpretation is correct? According Ricoeur we should accept both, understanding that both explain the paradox of being.

Damian Michałowski