

Zrozumieć siebie poprzez symbole O filozofii hermeneutycznej Paula Ricoeura

MAREK JĘDRASZEWSKI

Podstawą działalności hermeneuty nie jest misterium, to znaczy coś, co nie da się wypowiedzieć i nie powinno być powiedziane, lecz istnienie jakby wyroczeni. Prawie wszystkie wielkie dzieła ducha kryją w sobie coś podobnego, do końca nie wyjaśnionego, jakby Wyroczeni, która w pewien sposób jest przeznaczona dla ludzkości jutra. Jej zrozumienie i wyjaśnienie w języku tych, którzy żyją dzisiaj i którzy dla poety byli ludzkością jutra, jest najwyższym, prawdziwym i właściwym zadaniem hermeneutycznym¹.

Nie ma już więcej tajemnicy w języku, (...) istnieje natomiast tajemnica języka².

I. WPROWADZENIE

Lata sześćdziesiąte dwudziestego wieku stanowią niezwykle ważny etap w działalności naukowej Paula Ricoeura. Najpierw były to bowiem lata utwierdzające jego pozycję jako profesora filozofii. W roku 1957 otrzymał nominację na katedrę filozofii na Sorbonie, gdzie wykładał dokładnie przez dziesięć lat, do roku 1967. Następnie brał udział w tworzeniu uniwersytetu w Nanterre, gdzie był dziekanem do roku 1970, przeżywając wszystkie te trudne wydarzenia, które składały się na *rewolucję 1968 roku*. Później przyjął zaproszenie ze strony uniwersytetu katolickiego w Louvain, gdzie pracował przez trzy lata, by w roku 1973 powrócić do Nanterre i by ostatecznie tam, w roku 1981, zakończyć swą karierę uniwer-

¹ K. Kerényi, *Origine e senso dell'ermeneutica*, w: *Ermeneutica e tradizione. Atti del Convegno indetto dal Centro Internazionale di Studi Umanistici e dall'Istituto di Studi Filosofici*, Roma 1963, s. 137.

² P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969, s. 79.

sytecką. Lata sześćdziesiąte były też czasem publikacji tych jego dzieł, w których objawił się jako twórca swoistej hermeneutyki filozoficznej. W roku 1960 ukazały się bowiem końcowe tomy jego *Philosophie de la volonté*, które Ricoeur zatytułował *Finitude et culpabilité*. W dziele tym pragnął przekroczyć widoczne w *Le Volontaire et l'involontaire*, pierwszym tomie *Philosophie de la volonté* (1950), pęknięcie zachodzące między analizą eidetyczną i dialektyczną struktur formalnych woli a opisem tej figury «historycznej», którą konstytuuje zła wola. W związku z tym musiał podjąć – jak pisał po latach w *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, w dziele będącym rodzajem podsumowania odbytej przez siebie drogi naukowej – dwie decyzje odnoszące się do dwóch różnych porządków³. Pierwsza miała charakter ontologiczny i znalazła swój wyraz w pierwszej części *Finitude et culpabilité*, którą Ricoeur zatytułował *L'Homme faillible*. Ricoeurowi chodziło w niej o wypracowanie ontologii woli skończonej, uwikłanej w dialektykę określoną przez dwa łacińskie terminy: *agere* i *pati*. Nawiązując do Pascala, określił ją mianem ontologii dysproporcji (*l'ontologie de la disproportion*), ponieważ sądził, że ludzka słabość i podatność na moralne zło przejawia się właśnie jako zasadnicza dysproporcja między polem tego, co nieskończone, a polem tego, co skończone. *Linia najbardziej oryginalną tej medytacji jest nie tyle, według mnie, ta idea dysproporcji, ile raczej charakter słabości wyznaczony mediacjom znajdującym się między opozycyjnymi wobec siebie polami. Jest rzeczą jasną, że źródła tej idei należy szukać u Kanta, któremu poświęcałem wtedy wiele wykładów. W ten sposób usiłowałem dopasować do mojej ontologii dysproporcji genialne odkrycie Kanta, umieszczającego wyobraźnię transcendentálną w ramach bierności właściwej dla zmysłowości i spontaniczności charakterystycznej dla rozumienia*⁴. Ontologia dysproporcji pragnęła nie tyle przewyciężyć, ile raczej określić i niejako wyznaczyć tę przestrzeń, która oddzielała analizę fenomenologiczną woli neutralnej wobec zła od analizy woli historycznie złej. Stąd *omyślność* (*faillibilité*) była w pewnym sensie niejako wsunięta między dwa terminy *skończoności* i *winy* w ten sposób, że pierwsza skłaniała się w stronę drugiej, jednakże jednocześnie nie została zniesiona przypadkowość «skoku» w zło⁵.

Drugą część *Finitude et culpabilité* stanowiła *Symbolique du mal*. Była ona wyrazem drugiej decyzji Ricoeura, tym razem należącej do porządku metodologicznego. Dotyczyła ona statusu epistemologicznego medytacji poświęconej złej woli. Zawierała ona w sobie to, co sam Ricoeur określił później jako szczep (*greffe*) hermeneutyki na fenomenologii. Chodziło mu bowiem w niej o to, by, z jednej strony, podważyć bezpośredniość, swoistą transparentność i apodyktyczność Co-

³ Por. Tenże, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris 1996, s. 27-30.

⁴ Tamże, s. 28-29.

⁵ Tamże, s. 29.

gito głoszoną przez Kartezjusza i Husserla, oraz by, z drugiej, ukazać to, iż podmiot nie poznaje siebie bezpośrednio, lecz jedynie poprzez znaki zawarte w jego pamięci i jego wyobraźni poprzez wytwory wielkich kultur. Do tych wytworów należy w pierwszej kolejności symbol jako szczególna struktura podwójnego sensu. Ponieważ ta struktura nie dotyczy tylko symboli religijnych, o których była mowa w *Symbolique du mal*, ale także psychoanalizy, w roku 1965 Ricoeur opublikował swe kolejne wielkie dzieło zatytułowane *De l'interprétation. Essai sur Freud*⁶, w którym zredefiniował zadanie hermeneutyczne i dokonał bardziej pełnego przedstawienia swej filozofii refleksyjnej. Dopełnieniem tej jego decyzji o charakterze epistemologicznym było opublikowane w roku 1969 dzieło noszące tytuł *Conflit des interprétations*, w którym Ricoeur nawiązywał między innymi do niezwykle modnego i wpływowego wówczas strukturalizmu. Dalsze dzieła Ricoeura, których początkiem jest *Métaphore vive* (1975), wyznaczają już nowy okres w jego naukowych poszukiwaniach⁷. Niemniej jednak trudno zrozumieć wielkość jego późniejszych osiągnięć bez zrozumienia tego, co było przedmiotem jego analiz w ciągu całej dekady lat sześćdziesiątych.

Omówienie tego właśnie okresu jego intelektualnej przygody, a zwłaszcza drugiej decyzji odnoszącej się do porządku metodologicznego i podjętej przez niego w roku 1960 oraz związanej z nią filozofii hermeneutycznej, stanowi zasadniczą treść naszego artykułu.

II. ZARYS HISTORII ROZUMIENIA HERMENEUTYKI

Greckiemu słowu *hermeneia* odpowiada łacińskie *elocutio* czy też niemiec-
kie *verständlich machen* i można je oddać polskim zwrotem *czynić zrozumia-
łym*. Wydaje się, że pierwszym, który użył słowa *hermeneutike* na oznaczenie
pewnej umiejętności (*techne*) tłumaczenia, był Płaton. Warto przy tym zauważyć,
że mówił on o hermeneutyce zawsze w odniesieniu do sfery Sacrum, do tego co
boskie i wzniosłe – i czemu hermeneutyka winna służyć. Według Ricoeura, pro-
blem hermeneutyki powstał najpierw w dziedzinie egzegezy, to znaczy tej dyscy-
pliny, której celem jest zrozumienie jakiegoś tekstu. Ponieważ każda lektura tek-
stu dokonuje się wewnątrz pewnej wspólnoty, w ramach określonej okolicznościa-
mi czasu i miejsca tradycji kulturowej, nieuchronnie podlega ona różnym inter-
pretacjom, często daleko różniącym się między sobą, niekiedy wręcz wobec sie-
bie sprzecznym. Tego rodzaju sytuacja wskazuje na to, że dany tekst może za-
wierać w sobie więcej sensów, na przykład sens historyczny i sens duchowy.

⁶ Tenże, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965.

⁷ Dziełami tymi są przede wszystkim: *Temps et récit I* (1983), *Temps et récit II* (1984), *Temps et récit III* (1985), *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (1986), *Soi-même comme un autre* (1987).

Z tym wiąże się następne stwierdzenie: pojęcie znaczenia jest bardziej skomplikowane niż pojęcie znaków jednoznacznych, których domaga się logika interpretacji. Celem hermeneutyki staje się zatem przezwyciężenie pewnego dystansu czasowego i kulturowego, by móc dotrzeć do zrozumienia pierwotnego sensu danego tekstu. Powszechnie znanym faktem historycznym jest ściśle powiązanie hermeneutyki z tradycją, głównie religijną: hermeneutyka znajduje swe źródło i sens w odniesieniu do tradycji, powstaje bowiem w momencie, w którym człowiek spostrzega, że tradycja, która dotąd była przekazywana bez żadnych szczególnych wyjaśnień – jako rzecz sama w sobie oczywista i rozumiała – domaga się tłumaczenia i komentarzy, ponieważ dla nowej generacji stała się niezrozumiała lub była opacznie przyjmowana. Każda tradycja ma bowiem w swojej historii dwa okresy. W pierwszym okresie zaspokajają wszelkie wymagania: wszystkie czynności i akty, na przykład liturgiczne, są w pełni zharmonizowane z tradycją i dzięki niej znajdują swój sens. Natomiast w drugim okresie – okresie dekadencji danej tradycji – już nie potrafi ona być dłużej nośnikiem sensu i dlatego rodzi się potrzeba odnowienia świadomości i dochodzenia do zrozumienia prawdziwego sensu. *To jest właśnie istotą hermeneutyki: nie zachowywanie tradycji ani też jej niszczenie, lecz interpretacja jej sensu*⁸. Dzięki temu hermeneutyka nie jest już tylko pewną umiejętnością czy sztuką tłumaczenia, lecz stawia pewien bardziej ogólny problem: problem zrozumienia. *Taki jest pierwszy i najbardziej pierwotny – pisze Ricoeur – związek pomiędzy pojęciami interpretacji i rozumienia; przekazuje on problemy techniczne egzegezy tekstualnej bardziej ogólnym problemom znaczenia i mowy*⁹.

Już w starożytności korzystano z istniejących wówczas modeli rozumienia, na przykład z alegorii, metafory czy mitu, by następnie przejść do refleksji o charakterze bardziej fundamentalnym. Przykładem na to jest dzieło Arystotelesa *Peri hermeneias*, niezbyt dokładnie przetłumaczone jako *De interpretatione*. W rzeczywistości bowiem Stagiryta zdawał sobie sprawę z tego, że powiedzieć coś o czymś znaczy powiedzieć już inną rzecz – czyli ją interpretować. Logika grecka opierała się na jednoznaczności stwierdzeń, dążąc do uniknięcia przemieszczania się sensu. Dlatego też greccy filozofowie krytykowali komedię jako dramat ironizujący, a przez to zbliżony do fałszu. Na odwrót, tragedia, która miała na celu oczyszczenie (*katharsis*) z namiętności i używała języka jasnego i precyzyjnego, wydawała im się urzeczywistnieniem prawdy. Logika grecka klasyfikowała bowiem pojęcia według drzewka Porfiriusza, nadając im znaczenie raz na zawsze ustalone i uznane przez wszystkich. Dlatego też *hermeneutyka starożytności pragnęła zapewnić panowanie logos nad mythos i filozofii nad mitologią*¹⁰.

⁸ K. Kerényi, *Origine e senso dell'ermeneutica*, s. 130.

⁹ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, tłum. K. Tarnowski, w: Tenże, *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1975, s. 129.

¹⁰ B.-D.D., *Herméneutique*, w: *Encyclopaedia Universalis*, Paris 1968, t. 8, s. 365.

Problem hermeneutyki generalnej stał się zagadnieniem filozoficznym dopiero od czasów Schleiermachera i Diltheya. Zwłaszcza Dilthey świadomie dokonywał w dziedzinie rozumienia tekstu tego rodzaju rewolucji kopernikańskiej, która w dziedzinie filozofii natury była dziełem Kanta. Na tle głównych kierunków epoki, to znaczy historyzmu i pozytywizmu, Dilthey postawił podstawowe dla swej filozofii pytanie: w jaki sposób jest możliwa wiedza historyczna lub, bardziej ogólnie, w jaki sposób są możliwe nauki humanistyczne. Tłumaczeniu zjawisk, charakterystycznemu dla pozytywizmu, Dilthey przeciwstawił rozumienie historyczne. Odtąd hermeneutyka nie była już tylko ograniczona do problemów związanych z jakimś poszczególnym tekstem, lecz *tekstem*, który od tej chwili stał się przedmiotem interpretacji, była sama rzeczywistość i jej powiązania (*Zusammenhang*). Dzięki hermeneutyce dochodzi się zatem do poznania historii uniwersalnej, a także do uniwersalizacji samej jednostki. Hermeneutyka przestaje być marginesowym zagadnieniem filologii tekstu, ale pretenduje do rangi generalnej interpretacji rzeczywistości. U Diltheya ta generalna interpretacja dokonywała się na płaszczyźnie epistemologicznej.

Główne założenie Diltheya – fakt, że nauki humanistyczne mogą współzawodniczyć z naukami przyrodniczymi – doprowadziło w konsekwencji do uznania hermeneutyki jako jednej z możliwości teorii poznania. Dyskusja między tłumaczeniem (pozytywizm) a rozumieniem (historyzm) została postawiona i utrzymana w granicach epistemologii. Tymczasem ten fundamentalny dla Diltheya postulat został podważony przez Heideggera w jego *Sein und Zeit*. Przesunął on bowiem dyskusję na zupełnie inną płaszczyznę – na płaszczyznę ontologiczną. Można więc mówić tu o nowej rewolucji kopernikańskiej: jak Dilthey przeszedł od problemów hermeneutyk regionalnych do zagadnienia hermeneutyki generalnej, tak Heidegger dokonał przejścia od epistemologii do ontologii.

W istocie bowiem, centralnym miejscem, w którym w *Sein und Zeit* został postawiony problem bycia (*Sein*), jest Jestestwo (*Dasein*). Jestestwo (*Dasein*) jest tym bytem istniejącym (*das Seiende*), który jest manifestacją bycia (*Sein*), zrozumienie zaś Jestestwa (*Dasein*) jest warunkiem zrozumienia bycia (*Sein*). Tu właśnie zaznacza się wyraźna granica między epistemologią a ontologią. Problem pozostałby jedynie epistemologicznym, gdyby dotyczył wyłącznie pojęć fundamentalnych, które stałyby się podstawą dla poszczególnych dyscyplin naukowych. Każda bowiem nauka zaczyna od wyjaśnienia swych pojęć podstawowych. Tymczasem hermeneutyka w rozumieniu Heideggera nie jest refleksją nad podstawowymi dla danej nauki pojęciami, lecz wyjaśnieniem ontologicznej bazy, na której te nauki mogą się wspierać. *Tak więc, np. filozoficznie pierwotna nie jest teoria tworzenia pojęć w naukach historycznych lub teoria poznania historycznego, ale też nie teoria dziejów jako przedmiotu historii, lecz interpretacja dziejowości tego, co we właściwy sposób bytuje dziejowo*¹¹.

¹¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 16.

Heidegger pojmował ontologię jako naukę o sensie bycia¹². Problem sensu wiąże się z procesem interpretacji i, dalej jeszcze, z hermeneutyką jako nauką o prawidłach tej interpretacji. Jednakże, jeśli chodzi o kolejność w postępowaniu hermeneuty, interpretacja nie zajmuje w nim pierwszego miejsca. Charakterystyczna jest pod tym względem kolejność paragrafów *Sein und Zeit*. Najpierw *Dasein* musi się znaleźć, musi pojąć swoją strukturę fundamentalną, którą jest jej bycie-w-świecie. Zakorzenie bytu w świecie i jego otwarcie na świat jest podkreślone przez *Da*. Ów związek ze światem istnieje w szczególnej sytuacji emocyjnej, sytuacji obawy i strachu. W tym momencie zaczyna się proces zwany rozumieniem (*Verstehen*), polegający na ukierunkowaniu danej sytuacji, na przedstawieniu pewnych możliwości bytu. To rozumienie domaga się z kolei interpretacji, to znaczy opracowania możliwości przedstawionych w rozumieniu¹³.

Powstaje zatem triada: sytuacja – rozumienie – interpretacja, w której nie ma możliwości powrotu do jakiegokolwiek teorii poznania. Wszystko dokonuje się na płaszczyźnie ontologicznej. Trzeba przy tym zauważyć, że przedmiotem rozumienia i interpretacji nie jest język ani, tym bardziej, jakiś pisany tekst. Problem języka staje się przedmiotem filozoficznej refleksji już po analizach dotyczących sytuacji, rozumienia i interpretacji (co ma miejsce w paragrafie 34, ostatnim w całej części A Rozdziału piątego *Sein und Zeit*). Sam zaś język posiada, w istocie, wartość drugorzędną: interpretacja musi się wyrazić w stwierdzeniach, a te z kolei domagają się języka. Język jawi się zatem jako pochodna triady sytuacja – rozumienie – interpretacja, co zresztą Heidegger podkreśla z całą świadomością¹⁴.

Dzięki filozofii Diltheya można było wybrać – pozostając przy tym na płaszczyźnie epistemologicznej – między dwiema formami poznania: między Kantowską filozofią natury a Diltheyowskimi naukami humanistycznymi. Od czasów Heideggera wybór dokonuje się między dwiema różnymi płaszczyznami: między epistemologią a ontologią. Tymczasem Ricoeur odrzuca tę możliwość wyboru i tę proponowaną przez Heideggera koncepcję hermeneutyki. Jego zdaniem bowiem, przedstawiona w *Sein und Zeit* ontologia rozumienia omija analizy dotyczące metody i od razu przechodzi na płaszczyznę ontologiczną, dochodząc poprzez *Dasein* do rozumienia pojmowanego już nie jako sposób poznania, ale jako sposób bycia. W konsekwencji ontologiczna hermeneutyka Heideggera nie rozwiązała dylematu epistemologicznego: albo filozofia natury – albo filozofia nauk humanistycznych, ponieważ nie dała żadnej podstawy do rozstrzygnięcia. To prawda,

¹² Dlatego trzeba nam na nowo postawić pytanie o sens bycia. (...) Jeśliby więc zastrzec termin „ontologia” do wyraźnego teoretycznego zapytywania o bycie bytu.... Tamże, s. 2, 18.

¹³ Fundamentalnymi egzystencjalami, które konstytuują bycie «tu oto», otwartość bycia-w-świecie, są położenie i rozumienie. Rozumienie kryje w sobie możliwość wykładni, tj. przyswajania sobie tego, co rozumiane. Tamże, s. 227.

¹⁴ To, że język dopiero teraz staje się tematem, ma wskazywać, że fenomen ten ma swe korzenie w egzystencjalnym ukonstytuowaniu otwartości jęeststwa. Tamże, s. 228.

Heidegger pragnął podporządkować rozumienie historyczne rozumieniu ontologicznemu, sądząc, że pierwsze znajduje swe źródło w drugim. Nie udowodnił jednak, że tak jest istotnie. Dlatego Ricoeur postawił w tym kontekście jedno zasadnicze pytanie: czy nie lepiej jest wyjść od form pochodzących z rozumienia, aby następnie wskazać na źródło ich pochodzenia? Inaczej mówiąc, czy nie jest rzeczą słuszną zbadać najpierw różne formy działalności człowieka, aby następnie – dzięki nim – odkryć tajemnicę ontologiczną? Powyższe pytania sprowadzają się do jeszcze jednego: czy nie należałoby obrać drogi, która wychodząc od rozumienia w sensie sposobu poznania – czyli od epistemologii – dociera do rozumienia w sensie sposobu bycia – czyli do ontologii?

Dla Ricoeura te pytania były pytaniami czysto retorycznymi. W głównym dziele, w którym poruszał powyższe zagadnienia – w *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* – opowiedział się bowiem za drogą dłuższą w odróżnieniu od drogi krótszej, proponowanej przez Heideggera. W konsekwencji zmienił też tę kolejność działań hermeneuty, która została ustalona w *Sein und Zeit*. Jeśli dla Heideggera język był sprawą drugorzędną wobec triady: sytuacja – rozumienie – interpretacja, to dla Ricoeura problem języka jawi się jako zagadnienie kluczowe, ponieważ pełni ono rolę pomostu między epistemologią a ontologią. Przejście od jednej płaszczyzny do drugiej odbywa się przy tym, zdaniem Ricoeura, stopniowo. Poddaje on bowiem najpierw analizie istniejące dzisiaj dyscypliny hermeneutyczne, aby móc ustalić znaczenie pojęć symbolu i interpretacji. Jest to tak zwana faza semantyczna proponowanych przez niego analiz. Natomiast w drugiej fazie, zwanej fazą refleksyjną, poprzez rozumienie symboli dociera on do rozumienia podmiotu. Od tego momentu zaczyna się trzecia faza, egzystencjalna, której celem jest zbudowanie nowej ontologii. Dzięki temu powstaje niejako nowa triada: semantyka – refleksja – egzystencja. W jakiejś mierze jest ona odwróceniem triady Heideggerowskiej. Zachodzi tu jednak pewna zasadnicza różnica: triada Heideggera pozostaje ciągle na jednej tylko płaszczyźnie ontologicznej, podczas gdy triada Ricoeura łączy ze sobą więcej płaszczyzn.

III. PŁASZCZYZNA SEMANTYCZNA

Według Ricoeura, *nie ma hermeneutyki generalnej, brak uniwersalnego kanonu dla egzegezy; są tylko odseparowane i stojące w opozycji teorie dotyczące reguł interpretacji*¹⁵. Istnienie owej mnogości hermeneutyk, z których każda koncentruje się na polu określonym przez właściwy sobie przedmiot badań

¹⁵ Il n'y a pas d'herméneutique générale, pas de canon universel pour l'exégèse, mais théories séparées et opposées concernant les règles de l'interprétation ». P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, s. 35.

i obroną przez siebie metodę, stanowi pierwszą trudność w wypracowaniu hermeneutyki generalnej – a taką właśnie pragnął utworzyć Ricoeur. Jeśli zaś język miał być pomostem w dotarciu do ontologii, to sprawa jego jedności zaczęła się jawić jako problem fundamentalny¹⁶. Dlatego też Ricoeur zaczął szukać pewnego elementu wspólnego dla wszystkich istniejących dzisiaj hermeneutyk – tego, co nazywał węzłem semantycznym¹⁷. Otóż tym wspólnym dla nich elementem jest symbol, czyli ta struktura semantyczna, która charakteryzuje się właściwą sobie architekturą podwójnego lub wielokrotnego sensu i która ukazuje coś jednocześnie zakrywając. Symbol jest bowiem *tą strukturą intencjonalną, która nie polega na relacji od sensu do rzeczy, lecz na architekturze sensu, na relacji od sensu do sensu, od sensu drugiego do sensu pierwszego*¹⁸.

Aby lepiej zrozumieć tę szczególną architekturę, jaka stanowi o istocie symbolu, Ricoeur porównuje ją z serią innych struktur, które są podobne do struktury symbolu i które sprawiają, że niekiedy symbol bywa z nimi mylnie utożsamiany. Takimi strukturami są: znak, analogia, alegoria, symbol matematyki logicznej, mit i metafora.

1. SYMBOL I ZNAK

Mówiąc, że symbol jest architekturą sensu, stajemy przed niebezpieczeństwem pomylenia go najpierw ze znakiem, który także posiada podwójną strukturę. W znaku lingwistycznym trzeba bowiem wyróżnić dwie płaszczyzny. Pierwsza, strukturalna, ukazuje słowo w formie znaku zmysłowego i znaczenia. Natomiast na płaszczyźnie drugiej – fenomenologicznej – język jest analizowany w świetle swej intencji powiedzenia czegoś. Nie chodzi tu już o formę, ale o intencję, to znaczy o relację między znakiem a rzeczą, między znakiem a przedmiotem oznaczonym. Jeśli słowo, rozpatrywane na pierwszej płaszczyźnie, nie odnosi się do niczego poza systemem lingwistycznym, to w drugim przypadku mówi ono coś o świecie istniejącym poza nim.

Tymczasem architektura symbolu nie jest architekturą znaku lingwistycznego. Znajduje się ona bowiem na wyższym poziomie. Zakłada wprawdzie istnienie zna-

¹⁶ *Hermeneutykę ogólną widzę jako wkład w tę wielką filozofię mowy, której brak dzisiaj tak odczuwamy. Jesteśmy dzisiaj ludźmi, którzy dysponują logiką symboliczną, naukami egzegetycznymi, antropologią i psychoanalizą i którzy może po raz pierwszy zdolni są podjąć, jako jedyną, kwestię scalenia ludzkich wypowiedzi. Postęp tych odrębnych dyscyplin równocześnie ujawnił i pogłębił rozproszenie tych wypowiedzi. Jedność ludzkiego słowa staje się dzisiaj problemem. Tenże, Egzystencja i hermeneutyka, tłum. K. Tarnowski, w: Tenże, Egzystencja i hermeneutyka, s. 140.*

¹⁷ *Nie jest więc rzeczą pozbawioną sensu próbować wyłuskać to, co można by nazwać węzłem semantycznym każdej hermeneutyki. Tamże, s. 136.*

¹⁸ *C'est une structure intentionnelle qui ne consiste pas dans le rapport du sens à la chose, mais dans une architecture du sens, dans un rapport du sens au sens, du sens second au sens premier. Tenże, De l'interprétation. Essai sur Freud, s. 26-27.*

ków, które mają swój sens pierwszy, literalny. Jednakże do pierwszego sensu dołącza się sens drugi. Stąd na mocy definicji symbol jest wyrażeniem o podwójnym lub wielorakim sensie.

2. SYMBOL I ANALOGIA

Etymologicznie greckie *ana* w słowie analogia wyraża ideę powtórzenia. Sam termin posiada wiele znaczeń. Daleka od symbolu jest analogia w sensie rozumowania analogicznego: A jest dla B tym, czym C jest dla D. Uderza nas tutaj daleko idąca formalizacja, aby zbudować jakiś argument. Niewątpliwie bliższa symbolu jest analogia, w której pierwszy termin, literalny, kieruje w stronę drugiego, dając analogat. Jednakże Ricoeur stwierdza, że nawet tak rozumiana analogia jest tylko jedną z możliwych relacji zachodzących między sensem pierwszym a sensem ukrytym. Zwłaszcza psychoanaliza wypracowała inne metody, które – poza analogią – umożliwiają odkrycie i dotarcie do sensu ukrytego.

3. SYMBOL I ALEGORIA

W alegorii wszystkie elementy rzeczy symbolizującej odpowiadają systematycznie rzeczy symbolizowanej. Sens drugi, czyli symboliczny, jest w alegorii tak dalece zewnętrzny, że może być bezpośrednio osiągnięty. Między sensem pierwszym a drugim zachodzi, w istocie, zasada tłumaczenia: wystarczy raz dokonać tłumaczenia, aby później pozostawić alegorię jako odtąd już niepotrzebną.

W historii myśli ludzkiej alegoria bywała łączona z hermeneutyką mitów, rozumianych wówczas jako zamaskowana filozofia. Tak postępowano zwłaszcza w odniesieniu do mitów Homera i bajek Hezjoda. Alegoria była więc bardziej odmianą hermeneutyki niż tworzeniem sensu. Stąd trzeba stwierdzić, że między symbolem a alegorią zachodzi różnica poziomów: symbol poprzedza hermeneutykę, którą w tym przypadku jest alegoria. Ponadto w symbolu sens drugi jest już ukryty w sensie pierwszym, jest przez pierwszy w jakiś sposób sugerowany i dlatego jego wewnętrzna struktura nie pozwala na zwykłe, czysto zewnętrzne tłumaczenie, jak ma to miejsce w przypadku alegorii.

4. SYMBOL I SYMBOL LOGIKI MATEMATYCZNEJ

Logika symboliczna redukuje język do funkcji czysto informującej. Odrzuca zatem wszystko, co nie dotyczy informacji uwzględniających fakty. Wszystko inne uważane jest za funkcję ekspresywną lub dyrektywną języka, która wyraża emocje, sentymenty i postawy ludzkie mogące mieć wpływ na postawę innych ludzi. Logika symboliczna wymaga ponadto, aby język został pozbawiony wszelkich wieloznaczności również w dziedzinie konstrukcji gramatycznych. Osiąga to poprzez stosowanie definicji, które wyjaśniają znaczenie używanych terminów.

Szczytem formalizmu logiki symbolicznej jest stosowany przez nią symbolizm, który konsekwentnie dąży do zerwania wszelkich możliwych powiązań z językiem naturalnym¹⁹.

Temu symbolizmowi przeciwstawia się symbol jako specyficzna architektura podwójnego sensu, dzięki której jest on związany najpierw ze swoją treścią, a poprzez treść ze światem. Tymczasem istotą formalizmu logiki matematycznej jest to, że *mówi o rzeczach bez rzeczy*²⁰.

5. SYMBOL I MIT

Jak twierdzi Ricoeur, mit jest symbolem drugiego stopnia. *Mit będę traktował jako rodzaj symbolu, jako symbol rozwinięty w formie opowieści i artykułujący się w czasie i w przestrzeni, które nie dadzą się przyporządkować czasom i przestrzeniom znanym z historii i geografii wedle wymogów metody krytycznej*²¹. Wynika z tego, że mit jest, najpierw, symbolem. Symbol ten występuje, po wtóre, w formie opowiadania, w formie opowiadanego dramatu, w którym występują osoby i zdarzenia. Jednakże właśnie ta forma, związana ponadto bardzo często z rytmem lub całością instytucji jakiejś społeczności, jest już pewną formą racjonalizacji symbolu, a co się z tym wiąże, jest także pewnym zubożeniem jego pierwotnego bogactwa znaczeniowego.

6. SYMBOL I METAFORA

Tradycyjnie metafora była pojmowana jako swego rodzaju figura stylistyczna zbudowana na zasadzie podobieństwa i nie wnosząca żadnego nowego znaczenia do dyskursu. Stanowiła jedynie o jego zabarwieniu emocjonalnym. Dzisiaj natomiast metafora jest pojmowana w funkcji całego zdania i stąd należałoby raczej mówić o wypowiedzi metaforycznej. Nie jest już ona ornamentem dyskursu i nie niesie ze sobą wyłącznie jakichś wartości emocjonalnych, ale mówi coś nowego o rzeczywistości²². To *mówienie czegoś nowego* jest możliwe dzięki *napięciu*, jakie istnieje między dwiema interpretacjami: literalną i metaforyczną. Dzięki owe-
mu napięciu sens pierwszy odsyła do sensu drugiego, wprowadzając w zupełnie nowy świat znaczeń. Coś podobnego zachodzi w interesującej nas dziedzinie symbolu jako struktury o sensie podwójnym lub wielokrotnym: tutaj też sens pierw-

¹⁹ *Le recours à un symbolisme entièrement artificiel introduit dans la logique une différence non seulement de degré mais de nature.* Tamże, s. 58.

²⁰ Tenże, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 20.

²¹ Tamże, s. 21.

²² *Elle comporte une information nouvelle. En effet, par le moyen d'une méprise catégoriale, de nouveaux champs sémantiques procèdent des rapprochements neufs. En bref, la métaphore dit quelque chose de nouveau sur la réalité.* Tenże, *Parole et symbole*, „Revue des Sciences Religieuses” 49(1975) s. 148.

szy odsyła do sensu drugiego. Często jednak w przypadku symbolu ten proces odsyłania i niejako asymilacji – asymilacji pomiędzy rzeczami i asymilacji pomiędzy człowiekiem a rzeczami – czyli to wszystko, co zawiera w sobie rzeczywistość symbolu, jest niełatwy do uchwycenia. Pomocą może służyć w tym przypadku metafora z charakterystycznym dla niej *napięciem*. Dzięki temu metafora mówi *coś więcej* niż symbol.

Z drugiej jednak strony, symbol uwidacznia swoją przewagę nad metaforą. W metaforze bowiem mamy do czynienia z procesem wyłącznie lingwistycznym, w którym dana wypowiedź, często zaskakująca i dziwna, jest wynikiem mocy symbolicznej samego słowa. Natomiast w przypadku symbolu jego część semantyczna odsyła do części nie-semantycznej. Symbol jest związany z całą głębią ludzkiego doświadczenia. Posiada tego rodzaju fundamenty, które nadają mu taką trwałość i stabilność, iż można odnieść wrażenie, że nigdy on nie umiera, a co najwyżej się przekształca²³.

7. CZĘŚĆ NIE-SEMANTYCZNA SYMBOLU – RÓŻNE STREFY JEGO WYSTĘPOWANIA

Fundamenty symbolu tworzą jego część nie-semantyczną. Symbole są związane z różnymi dziedzinami – i to stanowi o ich niejasności i ich swoistym braku autonomii. Ricoeur wymienia trzy podstawowe strefy, w których manifestuje się symbol.

O pierwszej z nich mówi fenomenologia religii, zwłaszcza w dziełach takich przedstawicieli, jak Maurice Leenhardt, Van der Leeuw czy Mircea Eliade. Symbole są tu związane z rytami i mitami, spełniając niejako funkcję języka Sacrum i będąc *słowami hierofanii*. Naturalnie, pojęcie hierofanii zakłada istnienie odpowiednich struktur manifestacji. Sacrum *objawia się* w różnych elementach wszechświata, takich jak drzewo, skała, rzeka, góra, itp. One mogą być miejscami *Nouminosum*. To wszystko świadczy o specyficznej wizji świata, jaką posiada człowiek religijny żyjący w przekonaniu, że jest całkowicie ogarnięty przez Sacrum. Symbole Sacrum wchodzą do języka, jeżeli elementy świata stają się dla człowieka religijnego *przejrzyste*, jeżeli mówią mu coś o Sacrum. *We wszechświecie* – twierdzi Ricoeur – *możliwość mówienia ma swój fundament w zdolności świata do znaczenia. Logika sensu pochodzi z samej struktury świętego wszechświata. Jej prawem jest prawo relacji. Relacji między stworzeniem in illo tempore i porządkiem zewnętrznym oraz ludzkim działaniem. (...) Ta właśnie logika «wplata» mowę w święty wszechświat*²⁴. Świat Sacrum wcho-

²³ *Le symbole est lié. Le symbole a des racines. Le symbole plonge dans l'expérience ténébreuse de la Puissance. (...) Le symbolisme, parce qu'il plonge ses racines dans des constellations durables de la vie, du sentiment et du cosmos, a une stabilité incroyable, qui inclinerait à penser que le symbole ne meurt pas jamais, mais seulement se transforme.* Tamże, s. 161, 157.

²⁴ Tamże, s. 155.

dzi do języka, o ile jest *przejrzysty* dla człowieka religijnego, lecz możliwość mówienia-świata-o-Sacrum wchodzi do języka poprzez symbol – poprzez podwójny lub wielokrotny sens takich słów, jak ziemia, niebo, woda, życie, itd.

Drugą sferą występowania symbolu jest rzeczywistość oniryczna. Zwłaszcza sen wskazuje na fakt, że chcemy powiedzieć inną rzecz od tej, którą w rzeczywistości mówimy, że istnieje sens jasny, który odsyła do sensu ukrytego. Jak twierdzi Ricoeur, symbolika psychoanalizy jest fenomenem granicznym. Granica przechodzi tutaj między pragnieniem (*désir*) a kulturą, między popędem a jego znakami afektywnymi. Dzięki temu psychoanaliza rozwinęła język mieszany, w którym słowa wzięte ze słownika dynamiki, energetyki, hydrauliki służą do egzegezy snu. Z jednej strony procesy dokonujące się w głębi świadomości nie dadzą się zredukować do płaszczyzny czysto lingwistycznej, z drugiej natomiast możemy do nich dotrzeć jedynie poprzez ten *tekst*, którym w tym przypadku jest sen lub symptom neurotyczny. Sen staje się zjawiskiem językowym, ponieważ może być opowiedziany, analizowany i interpretowany. Zbudowany jest również na strukturze podwójnego sensu i dlatego jest podobny do mitu.

Trzecią strefą, w której manifestuje się istnienie symbolu, jest wyobraźnia poetycka. Już Bachelard twierdził, że wyobraźnia ta stawia nas u źródeł bytu mówiącego. Obraz poetycki staje się nowym bytem językowym i jest wręcz symbolem. Późniejsze prace takich myślicieli jak Northrop czy Frye wykazały, że język poetycki jest skierowany *do wewnątrz*, podczas gdy język dydaktyczny obiera kierunek przeciwny – *na zewnątrz*. To *do wewnątrz* jest stanem duszy, która poprzez dzieło poetyckie podlega strukturalizacji. Dzieło to nie jest zwykłą grą słów, lecz jest związane z tym, kto je tworzy.

Analizując część nie-semantyczną symbolu, widzimy, że dąży ona do tego, by wkroczyć do języka, by dać się przezeń wyrazić, a jednocześnie nie udaje jej się to całkowicie. We wszystkich płaszczyznach istnieje bowiem dialektyka między siłą a formą, dzięki czemu język jest zdolny ująć i wyrazić zaledwie *pianę życia*²⁵.

8. SYMBOL I INTERPRETACJA

Analizy porównujące symbol ze strukturami semantycznymi jemu bliskimi, zwłaszcza z analogią, wykazały, że jest on nierozzerwalnie związany z procesem interpretacji. Jak podkreśla Ricoeur, interpretacja nie jest dla symbolu czymś czysto zewnętrznym, ale stanowi wraz z nim całość niemal integralną. Podstawą tej

²⁵ *L'homme, semble-t-il, est ici désigné comme un pouvoir d'exister, cerné par en dessous, latéralement et en haut; pouvoir des pulsions, qui hantent nos phantasmemes, pouvoir des modes qui allument le verbe poétique, pouvoir de l'englobant, du tout-pouissant, qui nous menace aussi longtemps que nous ne croyons en être aimé... Dans tous les registres évoqués, et peut-être dans bien d'autres encore, la dialectique de force et de la forme se poursuit, qui fait que le langage ne capture que l'écume de la vie.* Tamże, s. 156.

ścisłej więzi jest istotna dla symbolu struktura podwójnego sensu. Moc i potęga symbolu znajduje swe źródło w jego części nie-semantycznej: w możliwości-mówienia-o-Sacrum ze strony wszechświata, w chcieć-mówić pragnienia, w możliwości wyobrażeniowej poety. Poprzez swoją strukturę podwójnego sensu symbol jest jak enigma w sensie greckim. Heraklit mówił: *Mistrz, którego wyrocznia znajduje się w Delfach, nie mówi, ani też nie ukrywa, lecz znaczy*. Podwójny sens pobudza umysł do odkrywania logosu ukrytego w symbolu. Proces odkrywania jest już interpretacją. *Według nas – pisze Ricoeur – symbol jest wyrażeniem lingwistycznym o podwójnym sensie, który domaga się interpretacji; interpretacja jest pracą rozumienia, która dąży do decyfracji symboli*²⁶.

Powiązanie symbolu z interpretacją sprawia, że nie jest on tylko przedmiotem badań lingwistyki lub literaturoznawstwa, owszem, staje się problemem dla filozofii, która pragnie ze swego punktu widzenia wyjaśnić jego strukturę, znaczenie oraz przyczynę istnienia różnych sposobów jego interpretacji.

4. PŁASZCZYZNA REFLEKSYJNA

Jak już zostało wspomniane, plan refleksyjny jest etapem pośrednim między planem semantycznym a planem egzystencjalnym. Tu dokonuje się refleksja nad znakami i dokumentami ludzkiego życia, dzięki czemu dochodzi się do zrozumienia siebie jako podmiotu tych znaków i dokumentów.

1. SYMBOL RELIGIJNY I FILOZOFIA

Pośród takich znaków człowieka poczesne miejsce zajmuje symbol religijny. Jak twierdzi Ricoeur, istnieją trzy stopnie rozumienia symbolu religijnego.

Pierwszym stopniem jest stopień fenomenologiczny. Znaczenie symbolu staje się tutaj jasne dzięki miejscu, jakie zajmuje on w całości określonego systemu symboli, na przykład dany symbol liturgiczny uzyskuje swą wartość w kontekście całej akcji liturgicznej. Zachodzi tu pewna koherencja i powiązanie istniejące w świecie symboli. Interpretacja symbolu, której dokonuje fenomenologia religii, polega na dostrzeżeniu i wykazaniu tych wzajemnych zależności²⁷.

Drugim stopniem rozumienia symbolu jest hermeneutyka, to znaczy proces odczytywania prawdy, posłannictwa Sacrum, czyli kerygmy, której nośnikiem jest właśnie symbol. Jak pisze Ricoeur, jesteśmy ludźmi wychowanymi w duchu szkoły

²⁶ Tenże, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, s. 18.

²⁷ *Tak oto fenomenologia religii ujawnia na liczne sposoby swoistą spójność, coś na kształt symbolicznego systemu; interpretację stanowi na tym szczeblu ukazanie tej spójności*. Tenże, - „Symbol daje do myślenia”, tłum. S. Cichowicz, w: Tenże, *Egzystencja i hermeneutyka*, s. 17.

krytyki dokonanej, z jednej strony, przez współczesną egzegezę biblijną i przez psychoanalizę, z drugiej. Na sprawy dotyczące Bożego posłannictwa patrzymy więc z dużą dozą krytycyzmu. Zagubiona została bezpośrednio wiary, jej swoiście dziecinnie naiwność. Jednakże to negatywne stwierdzenie nie wystarcza. Ricoeur głosi bowiem konieczność wejścia w to, co określa mianem koła hermeneutycznego. Używając swej ulubionej formuły, mówi często: *Należy rozumieć, żeby uwierzyć, lecz trzeba wierzyć, żeby rozumieć*²⁸. Dzięki procesowi interpretacji jakiegoś tekstu osiąga się punkt, w którym można pojąć głos Sacrum. Poprzez proces interpretacji dochodzi się zatem do fazy post-krytycznej, która staje się niejako drugą *naiwnością* – nie naiwnością dziecka, lecz naiwnością egzegety, który dzięki swej pracy krytycznej zdolny jest pojąć i przyjąć posłannictwo wiary kryjące się w analizowanym przez siebie tekście²⁹.

Trzeci stopień rozumienia symbolu, stopień *par excellence* filozoficzny, polega na refleksji, która swój początek znajduje w symbolu. *Symbol daje do myślenia* – oto następne sformułowanie Ricoeura, często występujące w jego pismach. Ricoeur, znajdując się pod wpływem kantyzmu, próbuje bowiem wypracować to, co określa mianem dedukcji transcendentальной symbolu³⁰. Chce mianowicie wykazać, że symbol najpełniej wyraża sytuację ludzką i że może on wyjaśnić i niejako zorganizować pole ludzkiego doświadczenia. Używając języka Heideggera, można by powiedzieć, że symbole są egzystencjaliami, które ukazują najbardziej fundamentalne możliwości jestestwa (*Dasein*)³¹. Kiedy wychodzi się ze sfery tak rozumianych symboli, otwiera się droga wiodąca ku zrozumieniu ludzkiej rzeczywistości.

Aby to zilustrować, Ricoeur odwołuje się do symboliki zła. Znane nam symbole zła są wyrażane językiem wyznania – językiem, który wynosi na światło dzienne potrójny charakter ludzkiego doświadczenia zła: ciemność, dwuznaczność, skandal. Emotywny charakter doświadczenia przejawiający się w strachu, obawie, cierpieniu i poczuciu absurdu znajduje swój wyraz w wyznaniu popełnionego zła. Człowiek jest wtedy najbardziej szczery, gdyż znajduje się wobec Sacrum. Dokonuje się wówczas swego rodzaju dialektyka pragnienia i sensu, siły i języka.

²⁸ Tamże, s. 18.

²⁹ *Ta powtórna naiwność ma być pokrytycznym odpowiednikiem przedkrytycznej hierofanii. Tenże, Symbolika zła, s. 332.*

³⁰ *Wówczas to otwiera się przede mną pole filozoficznej już hermeneutyki. (...) Będzie to filozofia wychodząca od symboli, której zadaniem jest wynoszenie sensu na wyższy poziom, kształtowanie go w twórczej interpretacji. Ośmielę się nazwać – przynajmniej prowizorycznie – tę próbę «transcendentálną dedukcją symbolu». Tamże, s. 335.*

³¹ *Jeśli taki język wydaje się zbyt Kantowski, powiem za Heideggerem, autorem *Sein und Zeit*, że filozoficzna interpretacja symboli polega na opracowaniu ujęć egzystencjalnych, które wyrażają najgłębsze i najważniejsze możliwości *Dasein*; dość łatwo byłoby w istocie wykazać, że wszystkie Heideggerowskie «egzystencjalna» biorą się ze sfery symbolicznej. Są to symbole interpretowane filozoficznie; wychodzące od sfery symboli rozumienie bytu zostaje otwarte. Tenże, „Symbol daje do myślenia”, tłum. S. Cichowicz, w: *Tenże, Egzystencja i hermeneutyka*, s. 22-23.*

Człowiek wyznaje siebie za pomocą słowa, słowo zaś staje się najpełniejszym i najwierniejszym świadectwem człowieka. Dalsza refleksja nad tym słowem-świadectwem pozwala zrozumieć samego człowieka znajdującego się w polu działania Sacrum. Koło hermeneutyczne zamyka się.

Podobne zadanie ukazywania prawdy o człowieku spełniają mity, będące symbolami drugiego stopnia. Mity mówiące o początku zła pełnią potrójną rolę. Najpierw bowiem przedstawiają całą ludzkość w jakiejś jednostce egzemplarnej, w jakimś archetypie. Taką figurą, takim archetypem jest między innymi biblijny Adam. Następnie, ukazując początek i koniec zła, mity nadają określoną orientację biegowi historii. Na koniec relacjonują najbardziej dramatyczny moment historii ludzkiej – przejście od stanu niewinności do stanu zła, grzechu i upadku.

Fenomenologia religii może niejako zamknąć się w kręgu wiedzy, która z samej swej natury jest neutralna, egzegeta może pozostać w zasięgu koła hermeneutycznego, jednakże filozof – zdaniem Ricoeura – musi uczynić jeszcze jeden krok naprzód: zaczyna on myśleć wychodząc od symboli. *Symbol daje do myślenia* – to stwierdzenie wskazuje na pewien dar, jaki niesie z sobą symbol, na pewną miarę ludzkiego doświadczenia przezeń wyrażonego i przezeń danego jako zadanie do myślenia, interpretowania i filozoficznego odczytania. Symbol staje się początkiem swoistej przygody filozoficznej, która pragnie dotrzeć i ukazać prawdę o człowieku, aby, dokonawszy tego, skłonić go na nowo do postawy świadomego słuchania głosu Sacrum.

2. FILOZOFIA REFLEKSJI

Czyniąc z symbolu fundament poszukiwań filozoficznych, Ricoeur proponuje nowy rodzaj filozofii, zwanej przez niego filozofią refleksji. Filozofia ta odchodzi od Kartezjańskiej koncepcji *Cogito*. Ricoeur nie twierdzi wprawdzie, że *Cogito* nie jest prawdą. Owszem, uważa, że słynne *Myślę, więc jestem* jest prawdą pierwszą, która nie może być ani zweryfikowana, ani wydedukowana. Jednakże jest to jednocześnie prawda pusta i jałowa³². To pierwsze odniesienie refleksji filozoficznej do pozycji istniejącego i myślącego podmiotu – do *Ja* – nie wystarcza bowiem do tego, aby go określić i scharakteryzować. Refleksja jest w swej istocie *wysiłkiem, by odzyskać Ego z Ego Cogito w zwierciadle jego przedmiotów, jego dzieł i ostatecznie jego aktów. (...) Filozofia refleksji nie jest filozofią świadomości, jeżeli przez świadomość rozumiemy bezpośrednią świadomość siebie samego*³³. Pierwszym zadaniem refleksji staje się zatem określe-

³² Trzeba powiedzieć najpierw, że słynne cogito Kartezjańskie, które bezpośrednio ujmuje siebie dopiero po próbie wątplenia, jest prawdą równie jałową, jak niepodważalną. Tenże, *Egzystencja i hermeneutyka*, tłum. K. Tarnowski, w: Tenże, *Egzystencja i hermeneutyka*, s. 142.

³³ Tenże, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, s. 51.

nie pozycji *Ja*, zrozumienie, kim jest w istocie to *Ja*. Według Ricoeura, dochodzi się do tego poprzez analizę tego wszystkiego, co *Ja* pozostawia jako pomnik swojego istnienia i działania. Jeśli więc w krytyce psychologii racjonalnej Kartezjusza i jego tezie o pierwszeństwie *Cogito*, które później Husserl nazwał apodyktycznością, Ricoeur pozostał wierny Kantowi, to w swej następnej tezie odszedł już od stwierdzeń filozofa królewieckiego. Uważał bowiem, że jeśli refleksja nie jest intuicją (w czym zgadza się z Kantem), to w poznaniu siebie samego decydującą rolę odgrywa interpretacja. Refleksja nie jest więc zwykłą krytyką poznania i nie ogranicza się jedynie do płaszczyzny epistemologicznej, jak głosił Kant. Jej pierwszym celem jest bowiem uczynienie-na-nowo-naszym naszego wysiłku, by istnieć³⁴. Pierwotna sytuacja, w której działa refleksja, jest sytuacją zapomnienia i zagubienia w świecie przedmiotów – jest sytuacją separacji między mną i centrum mojej egzystencji. Jak mówi Ricoeur, *ja nie posiadam najpierw tego, czym jestem. (...) To dlatego filozofia jest zadaniem – Aufgabe – zadaniem zrównania mojego doświadczenia konkretnego z pozycją: ja jestem. To jest ostatnim wypracowaniem naszego początkowego twierdzenia: refleksja nie jest intuicją; mówimy teraz: pozycja mego «Ja» nie jest dana, ona jest zadaniem, nie jest gegeben lecz aufgegeben, nie jest dana, lecz zadana*³⁵. Filozofia staje się zadaniem, ma charakter praktyczny. Wynika z tego, że trzeba poddać wnikliwej analizie te pomniki działalności człowieka, które są świadectwem jego *wysiłku, by istnieć* i jego *pragnienia, by być*. W ten sposób filozofia otwiera się na hermeneutykę, domagając się interpretacji znaków człowieka zagubionych w świecie kultury. Takim znakiem o wyjątkowej wprost randze jest symbol. *To on daje do myślenia*, to przede wszystkim dzięki jego pośrednictwu refleksja może doprowadzić do uczynienia-na-nowo-naszym naszego *wysiłku, by istnieć*.

Trzeba przy tym zdać sobie sprawę z tego, że *Cogito* nie jest tylko cczą i pustą prawdą. Jest ono bowiem terenem opanowanym przez fałszywe wyobrażenia. Jak twierdzi Ricoeur, istnieje szkoła hermeneutyki demistyfikującej, zwana przezeń *szkołą podejrzeń*. Ma ona swoich trzech wielkich mistrzów w osobach Marksa, Nietzschego i Freuda. Przy wszystkich różnicach zachodzących między nimi ich doktryny filozoficzne zbiegają się w jednym wspólnym punkcie: wszyscy trzej uważali świadomość za świadomość fałszywą. Dlatego też pragnęli stworzyć nowe *królestwo prawdy*, czyniąc to nie tylko negatywnie – poprzez wykazanie istnienia świadomości fałszywej, ale także pozytywnie – poprzez stworzenie nowej sztuki, nowej *ars* interpretacji. Według nich, świadomość nie jest już, jak to było w przypadku filozofii Kartezjusza, pierwszą pewnością. Mistrzowie podejrzeń utworzyli nową kategorię świadomości. Pojmowali ją jako relację *zakryte-ukazane* – jako rzeczywistość, która się manifestuje, ale jednocześnie za tą manife-

³⁴ *La réflexion est moins une justification de la science et du devoir, qu'une réappropriation de notre effort pour exister*. Tamże, s. 52.

³⁵ Tamże, s. 53.

stacją ukrywa istotną prawdę o sobie³⁶. Byli ponadto przekonani, że do tej ukrywanej prawdy można dotrzeć za pomocą wypracowanych przez nich metod hermeneutycznych. Co więcej, wszyscy trzej łączyli się w zdecydowanej walce z innym typem hermeneutyki, zwanej przez Ricoeura hermeneutyką Sacrum, odrzucając wszelkie jej symbole.

Powstaje zatem pytanie o przyczynę tego konfliktu hermeneutyk. Zdaniem Ricoeura, różnice zachodzące między nimi nie dadzą się sprowadzić do problemu o charakterze czysto epistemologicznym. Inaczej mówiąc, walka hermeneutyk nie jest spowodowana wyłącznie różnością stosowanych przez nich metod – tym, że hermeneutyki demystyfikujące zajmują się swoistym odcyfrowaniem świadomości fałszywej, a hermeneutyka Sacrum jego egzegezą. Różnica metod wskazuje bowiem na istniejącą różnicę celów: hermeneutyki *mistrzów podejrzeń* stawiały się orężem w walce z religią, podczas gdy hermeneutyka Sacrum zdążała do tego, aby doprowadzić człowieka do postawy słuchania posłannictwa Transcendencji. W tym świetle jeszcze ostrzej wraca pytanie o przyczynę tego konfliktu między różnymi hermeneutykami.

Dlatego też Ricoeur stawia przed proponowaną przez siebie filozofią refleksyjną dwa podstawowe zagadnienia: szukanie prawdy o podmiocie – o *Ja* – w świetle pozostawionych przez niego świadectw działalności, oraz walkę z mistyfikacjami, którym ulega *Cogito*. W ten sposób refleksja staje się *podwójnie pośrednią*³⁷. Ta podwójna pośredniość refleksji skupia się w symbolu – to symbol jest największym świadectwem życia człowieka, to symbol jest nośnikiem posłannictwa Sacrum, to, na koniec, dotarcie do prawdziwej świadomości poprzez właściwe odczytanie symboli jest ambicją *szkoły podejrzeń*. W myśli refleksyjnej szuka zatem Ricoeur owego fundamentu podwójnego sensu, z jakiego zbudowany jest symbol.

5. PŁASZCZYZNA EGZYSTENCJALNA

Konflikt hermeneutyk staje się terenem filozofii konkretnej. Właśnie tutaj Ricoeur pragnie znaleźć odpowiedź na pytanie dotyczące człowieka. Rozwiązanie tajemnicy ontologicznej znajduje on poprzez odkrycie tego, co określa mianem archeologii i teleologii podmiotu.

1. ARCHEOLOGIA PODMIOTU

Książka Ricoeura *De l'interprétation. Essai sur Freud* stanowi wielką i odważną próbę interpretacji i dialogu prowadzoną przez niego z metapsychologią

³⁶ *La catégorie fondamentale de la conscience, pour eux trois, c'est le rapport caché-montré ou, si l'on préfère, simulé-manifesté*. Tamże, s. 42.

³⁷ Por. Tenże, *Egzystencja i hermeneutyka*, tłum. K. Tarnowski, w: Tenże, *Egzystencja i hermeneutyka*, s. 143.

Zygmunta Freuda. Jego zdaniem, dzieła Freuda należy czytać według dwóch systemów-kluczy. Pierwszym systemem jest mowa siły i energii (znajdująca swój wyraz w takich określeniach, jak konflikt, pragnienie, popęd, itd.), w którym panują powiązania przyczynowo-skutkowe. Ten rodzaj powiązań ujawnia się za pomocą wyjaśniania. Natomiast drugim systemem jest mowa sensu (sens snu, symptomu, kultury) i dlatego staje się on przedmiotem interpretacji. W świecie sił istnieją skutki, w świecie sensu – znaki. Jednakże symptom neurotyczny ma strukturę mieszaną: w swej istocie jest skutkiem-znakiem. Stąd odkrycie źródeł jakiejś choroby psychicznej jest wynikiem interpretacji znaków, ponieważ sen dociera do świata realnego poprzez jego opowiedzenie, czyli poprzez język. Dzięki interpretacji języka wykazuje się istnienie jakiejś rzeczy, która jest źródłem danego symptomu. Tym samym od poziomu języka przechodzi się na płaszczyznę innego systemu, systemu siły, zwanego niekiedy przez Ricoeura systemem energetycznym.

Jak twierdzi Ricoeur, krytyka bezpośredniej świadomości siebie jest obecnie nie do przewyciężenia. W okresie post-Freudowskim trzeba bezwzględnie uznać metapsychologię Freuda za dyscyplinę refleksji, co więcej, jesteśmy obecnie zmuszeni uznać, że źródło sensu nie znajduje się w świadomości, lecz poza nią³⁸. Jeśli jest prawdą, że język pragnienia jest językiem mieszanym, złożonym z siły i sensu, to refleksja, chcąc osiągnąć źródło pragnienia, musi dotrzeć do innego miejsca sensu³⁹. Kiedy Freud próbował wyjaśnić to zagadnienie, przedstawił model, w którym świadomość (*Ego*) jawi się jako pewna tylko *instancja* pomiędzy podświadomością (*Id*) a nadświadomością (*Superego*). Z całą mocą podkreślał przy tym realność tych trzech instancji. Według Ricoeura, ten skrajny realizm freudowski jest nie do przyjęcia, gdyż sama refleksja byłaby wtedy rzeczą. Jego zdaniem, istnieje jednak pewien punkt koincydencji pomiędzy siłą a sensem. Punkt ten znajduje się tam, gdzie w psyche popęd przedstawia się niejako za pomocą swoich przedstawicieli ze sfery języka. Tutaj też zaczyna się proces interpretacji. W rzeczywistości bowiem, kiedy Freud mówił o popędzie, który należy do płaszczyzny energetycznej, używał wyrażeń, które należą do płaszczyzny sensu i które umożliwiają interpretację popędu⁴⁰.

³⁸ *Je tiens la métapsychologie freudienne pour extraordinaire discipline de la réflexion: (...) elle opère un décentrement du foyer des significations, un déplacement du lieu de naissance du sens. Par ce déplacement, la conscience immédiate se trouve dessaisie au profit d'une autre instance du sens, transcendance de la parole ou position du désir.* Tenże, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, s. 410.

³⁹ *S'il est vrai que la langue du désir est discours qui conjoint sens et force, la réflexion doit, pour accéder à cette racine du désir, se laisser dépasser du sens conscient du discours et se décentrer dans un autre lieu du sens.* Tamże, s. 411.

⁴⁰ Nawet kiedy [Freud] mówi o popędzie, mówi o nim w pewnym kontekście, poczynając od pewnego planu wyrażania, w ramach pewnych efektów znaczeniowych i w oparciu o nie – efektów, które dają się rozszyfrować i uznać za teksty onejryczne lub symptomatyczne. Tenże, *O pewnej filozoficznej interpretacji Freuda*, tłum. H. Igalson, w: Tenże, *Egzystencja i hermeneutyka*, s. 176.

Filozoficzna reinterpretacja myśli Freuda doprowadziła Ricoeura do stwierdzenia, że należy uznać dualizm systemów, czyli opowiedzieć się za realnością *Id* i idealnością sensu⁴¹. Trzeba więc, w konsekwencji, odrzucić pychę świadomości i jej swoisty narcyzm, który polega na pretensji do bycia jedynym źródłem sensu. Po Freudzie nie można już dłużej uprawiać filozofii świadomości, ponieważ nie można uznać istnienia koincydencji między refleksją a świadomością. Jedynym wyjściem z tego załka, w jaki wplątała się współczesna filozofia, jest przyjęcie pokornej postawy uznającej fakt zagubienia świadomości po to, aby w zamian odnaleźć podmiot⁴². Odkąd uznaje się realne istnienie topik, czyli serii podświadomość – świadomość – nadświadomość, świadomość zmienia swoje znaczenie filozoficzne; nie jest już czymś bezpośrednio danym, ale staje się zadaniem: naszym obowiązkiem jest dotarcie do świadomości. *W miejscu Bewusstsein, bycia-świadomym, pojawia się Bewusstwerden, stanie-się-świadomym*⁴³.

Interpretując Freuda Ricoeur dokonuje kolejnego kroku, kiedy do swej refleksji wprowadza miarę czasu. Według niego, w filozoficznej doktrynie Freuda istnieją pewne aspekty czasowe związane z *Id*, a dokładniej z samym pragnieniem. Pragnienie jest bowiem czymś pierwszym w procesie filogenezy i ontogenezy, jest także czymś pierwszym w dziedzinie historii i symbolu⁴⁴. Tę szczególną pozycję pragnienia Ricoeur określa mianem archeologii podmiotu. Wprawdzie sam Freud nigdy nie użył tego określenia, to jednak, zdaniem Ricoeura, bez trudu można ją odkryć zwłaszcza w odniesieniu do trzech głównych tematów filozofii Freudowskiej, które są podstawą trzech różnych archeologii. Pierwszy z nich, zwany topiką pierwszą (podświadomość – świadomość – nadświadomość), dotyczy interpretacji snu i symptomu neurotycznego. Temat ten stanowi treść archeologii popędu i narcyzmu. Temat drugi dotyczy interpretacji kultury, traktując o dziełach sztuki, ideach i idolach. Stanowi on archeologię Superego i idolów. Natomiast trzeci temat jest interpretacją walki dwóch sił – Erosa i Thanatosa, stanowiąc archeologię walki miłości i śmierci. W drugiej części dzieła *De l'interprétation. Essai sur Freud* Ricoeur starał się wykazać, że pomiędzy tymi trzema archeologiami istnieje powiązanie na zasadzie analogii i dlatego można je traktować jako części składowe generalnej archeologii podmiotu.

⁴¹ *Nous dirons donc en résumé: réalité du ça, idéalité du sens. Réalité du ça, en tant que le ça donne à penser à l'exégète. Idéalité du sens, en tant que le sens n'est tel qu'au terme de l'analyse.* Tenże, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, s. 410.

⁴² *Po odkryciach Freuda ustanowienie filozofii podmiotu jako filozofii świadomości nie jest już możliwe; refleksja i świadomość przestały się zbiegać ze sobą; trzeba utracić świadomość, aby znaleźć podmiot.* Tenże, *O pewnej filozoficznej interpretacji Freuda*, tłum. H. Igalson, w: Tenże, *Egzystencja i hermeneutyka*, s. 184.

⁴³ Tamże, s. 185.

⁴⁴ *Otóż pozycję pragnienia cechuje pewna uprzedniość, zarazem filogenetyczna, ontogenetyczna, historyczna i symboliczna. Pragnienie pod wszelkimi względami jest czymś wcześniejszym, jest czymś wyprzedzającym.* Tamże, s. 186.

2. TELEOLOGIA PODMIOTU

Odkrycie istnienia archeologii podmiotu nie wyczerpuje jednak problemu świadomości. Zdaniem Ricoeura, archeologia ta pozostanie tak długo pojęciem czysto abstrakcyjnym, jak długo nie znajdzie dla siebie odniesienia w postaci innego źródła sensu. Tym źródłem jest to, co Ricoeur nazywa teleologią podmiotu. *Tylko ten podmiot ma arche, który jednocześnie ma telos* – pisze on w *De l'interprétation*⁴⁵.

Zdaniem Ricoeura, krytyka Freudowska wykazała fałszywość świadomości, która uważała się za źródło sensu. Z drugiej jednak strony nie wystarcza uznać istnienia archeologii podmiotu, czyli pierwszeństwa pragnienia. Trzeba też udowodnić, że *Bewusstwerden* – stanie-się-świadomym – nie należy do podmiotu jako coś ostatecznie danego. Stanie-się-świadomym, czyli proces odnajdywania sensu dla swej egzystencji, urzeczywistnia się za pośrednictwem ducha, czyli poprzez figury, które nadają kierunek – *telos* – temu procesowi⁴⁶. Freud wykazał istnienie w człowieku jego przeszłości – jego archeologii – która nieświadomie w nim drzemie. To skłoniło Ricoeura do postawienia następnego pytania: w jaki sposób człowiek wychodzi ze swego dzieciństwa, przekraczając próg świadomości? Szukając odpowiedzi na to pytanie, Ricoeur sięgnął do Hegłowskiej *Fenomenologii ducha*, gdzie jest mowa o świadomości jako swoistym produkcie rozwoju historycznego.

W ten sposób zarysowała się mu, z jednej strony, opozycja, ale i, z drugiej, wzajemna komplementarność dzieł Freuda i Hegla. Jak bowiem hermeneutyka Freudowska odkryła istnienie mrocznych tajemnic przeszłości podmiotu – jego archeologię, tak nowa hermeneutyka, nawiązująca do koncepcji Hegla, ukazuje rozwój świadomości podmiotu – jego *Bewusstwerden*, jego teleologię⁴⁷. Między archeologią a teleologią podmiotu istnieje rodzaj dialektyki. Archeologia sprowadza źródło sensu ze świadomości do podświadomości, natomiast teleologia wskazuje na to źródło sensu, które wybiega ku przyszłości. Chociaż Freud nie używał pojęcia archeologii podmiotu, to jednak *implicite* zawarte jest ono w jego dziełach, co więcej, pozostaje ono nie do końca wyjaśnione, jeśli nie zostanie mu przeciwstawione to inne źródło sensu, jakim jest teleologia. Freud, skupiając się bezpośrednio na archeologii podmiotu, pośrednio domagał się więc i odsyłał do teleologii. Podobnie można też odczytać Hegla, którego filozofia, mówiąca o teleologii podmiotu, w podtekście domaga się i odsyła do archeologii podmiotu.

⁴⁵ Tenże, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, s. 444.

⁴⁶ *Il lui faut médialiser la conscience de soi par l'esprit c'est-à-dire par les figures qui donnent un telos à ce «devenir conscient»*. Tamże, s. 444.

⁴⁷ *Powiem więc, że człowiek staje się dorosły w tej mierze, w jakiej może chłonąć nowe kluczowe elementy znaczące, zbliżone do momentów Ducha z Hegłowskiej fenomenologii i rządzące sferami sensu, które nie dają się w żaden sposób sprowadzić do Freudowskiej hermeneutyki*. Tenże, *Świadomość i nieświadomość*, tłum. H. Igalson, w: Tenże, *Egzystencja i hermeneutyka*, s. 159.

3. REFLEKSJA KONKRETNA

Refleksja konkretna, o której mówi Ricoeur, winna przebiegać w trzech zasadniczych etapach. Najpierw należy dokonać krytyki świadomości, pretendującej do bycia jedynym źródłem sensu. Najbardziej właściwym środkiem do przeprowadzenia tej swoistej ascezy świadomości jest, zdaniem Ricoeura, Freudowska metapsychologia. Dzięki Freudowi źródło sensu zostaje bowiem sprowadzone do podświadomości, to znaczy w miejsce, którym nie możemy swobodnie ani też dowolnie dysponować. Pierwszy etap dochodzi zatem do ustalenia pojęcia archeologii podmiotu. Natomiast drugi etap wskazuje na teleologię, czyli na proces stania się świadomości i na jej rozwój poprzez poszczególne figury, z których jedna, zgodnie z prawami Hegłowskiej dialektyki, odsyła do następnej. Na koniec trzecia faza polega na ukazaniu dialektyki między archeologią a teleologią.

Archeologia i teleologia nie znajdują się wobec siebie w zwykłej opozycji. Istnieje bowiem przejście od jednej do drugiej, ponieważ obydwie dotyczą tego samego podmiotu⁴⁸. Dialektyka ta zachodzi między świadomością, która się rozwija, a podświadomością, która wzywa do powrotu. Świadomość polega bowiem na ruchu myśli poprzez figury, ruchu, który istnieje stale, ponieważ myśl bez przerwy obiera nowy punkt wyjścia, odchodząc od jednej figury i stając się świadomą za pośrednictwem następnej. Podświadomość oznacza ruch odwrotny, który polega na powrocie do uprzedniości w sensie czasowym i symbolicznym. Świadomość dotyczy zatem porządku końca, natomiast podświadomość porządku początku. Dialektyka między archeologią a teleologią podmiotu zawiera w sobie ruch przeciwny, w którym raz duch jest pochłaniany przez pragnienie, innym razem natomiast pragnienie musi ulec procesowi ducha.

Obydwa pojęcia – archeologii i teleologii – są pojęciami kluczowymi dla Ricoeurowskiej filozofii refleksji. Proces upokarzania pychy świadomości poprzez ustanowienie dwóch źródeł sensu stanowi istotę filozofii, którą Ricoeur nazywa refleksją konkretną⁴⁹. Konkretną – ponieważ wychodzi ona od konkretnego dzieła i obrazu człowieka, jakim jest symbol, i poprzez jego interpretację wraca do człowieka, by odkryć tajemnicę jego bytu. W ten sposób tworzy się koło hermeneutyczne, najwyższy wyraz refleksji konkretnej. Co więcej, refleksja ta potrafi ustalić właściwe granice dla manifestującej się niekiedy zaborczości hermeneu-

⁴⁸ Jedno pozostaje w tym wszystkim wątpliwe, mianowicie tożsamość obu hermeneutyk, tożsamość, która każe nam głosić: fenomenologia ducha i archeologia nieświadomości mówią nie o dwóch oddzielnych połówkach człowieka, lecz każda z osoba o jego całości. Tamże, s. 170.

⁴⁹ *Car une pensée réflexive, qui assume une telle dialectique, est déjà sur le chemin qui va de réflexion abstraite à la réflexion concrète.* Tenże, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, s. 475. Właśnie na tym podwójnym pozbawieniu się własnych praw, na tym podwójnym przesunięciu ośrodków promieniujących sensem, polega konkretna refleksja. Tenże, *O pewnej filozoficznej interpretacji Freuda*, tłum. H. Igalson, w: Tenże, *Egzystencja i hermeneutyka*, s. 188.

tyk, z których każda rości sobie pretensje do pełnego i ostatecznego rozwiązania tajemnicy człowieka. Ricoeur sprowadza metapsychologię Freudowską do badania i tłumaczenia jednego tylko wymiaru życia podmiotu – do jego przeszłości ukrytej w ciemnych zakamarkach podświadomości. Stąd nie ma już ona więcej prawa – jak chciał tego Freud – być ostatecznym wyjaśnieniem całego życia i całej działalności człowieka. Podobnie też Hegłowska fenomenologia ducha zajmuje się jednym tylko wymiarem życia podmiotu – a mianowicie rozwojem świadomości, która znajduje się w procesie nieustannej ewolucji i przechodzenia od jednej figury do następnej.

Na tle horyzontu utworzonego poprzez dialektykę między archeologią a teleologią podmiotu – horyzontu, który tłumaczy konflikt dwóch hermeneutyk: metapsychologii Freudowskiej i Hegłowskiej teleologii – należy znaleźć miejsce dla trzeciego typu hermeneutyki: dla hermeneutyki Sacrum. Fenomenologia religii, będąca dziełem takich myślicieli, jak Van der Leeuw czy Mircea Eliade, nie jest i nie może pozostać prawdą obojętną dla myśli refleksyjnej, owszem, fenomenologia ta wnosi w świat naszej refleksji niezwykle ważne dla nas symbole Sacrum. One to *dają nam do myślenia*, one pobudzają nasz intelekt do pracy interpretacyjnej. I oto człowiek, rozumiejąc siebie poprzez te symbole, przeprowadza *zrzeczenie się siebie*. Zrzeczenie to idzie tak daleko, jak tylko to jest możliwe. Mieliliśmy już raz do czynienia ze swego rodzaju zrzeczeniem się siebie. Było to w przypadku zrzeczenia się poprzez świadomość pychy – kiedy okazało się, że nie jest ona jedynym źródłem sensu i że poza nią istnieją dwa inne jego źródła. Jednakże zarówno archeologia, jak i teleologia odkrywają *arche* i *telos*, które w pewien sposób podlegają władzy podmiotu, ponieważ ten może je jeszcze zrozumieć. Natomiast Sacrum zwiastowane przez fenomenologię religii przekracza nasze możliwości rozumienia. Jawi się bowiem jako *alfa* dla ludzkiej *arche* i jako *omega* dla ludzkiego *telos* – jako horyzont naszej myśli, którym umysł ludzki nie będzie mógł nigdy swobodnie dysponować⁵⁰.

4. ONTOLOGIA W ROZUMIENIU RICOEURA

Refleksja konkretna ukazała rolę i miejsce hermeneutyki w odkrywaniu prawdy o podmiocie. Każda z nich dąży do odkrycia ontologicznych fundamentów podmiotu, odslaniając właściwą dla siebie część – metapsychologia ukazując zależność podmiotu od archeologii, fenomenologia ducha zależność od teleologii, na koniec fenomenologia religii zależność od Sacrum. Każda z tych hermeneutyk przedstawia więc w sobie właściwy sposób zależność podmiotu od egzystencji.

⁵⁰ *Nie jest już tak z sacrum, które daje znać o sobie w fenomenologii religii; oznacza ono symbolicznie alfa wszelkiej archeologii i omega wszelkiej teleologii, alfa i omega, którymi podmiot nie może rozporządzać. Tenże, Egzystencja i hermeneutyka, tłum. K. Tarnowski, w: Tenże, Egzystencja i hermeneutyka, s. 147.*

Tajemnice tej egzystencji stają się dostępne dla naszej refleksji wyłącznie dzięki procesowi interpretacji dokonywanemu na różnych płaszczyznach. Ontologia jest więc nierozzerwalnie związana z interpretacją, a dokładnie: z kołem hermeneutycznym. Mówi bowiem o bycie, który staje się *przejrzysty* na skutek żmudnej pracy odczytywania różnych pomników działalności podmiotu. *Nie jest to więc bynajmniej* – jak zauważa sam Ricoeur – *ontologia tryumfująca*⁵¹. Egzystencja bowiem, o której mówią nam poszczególne hermeneutyki, pozostaje na zawsze egzystencją interpretowaną. Ontologia, ku której stopniowo zmierza Ricoeur, pozostaje więc raczej horyzontem jego usiłowań niż czymś już raz na zawsze osiągniętym. Z jednej strony nie jest możliwa ontologia odseparowana, ponieważ nie może istnieć ona bez dzieła interpretacji, z drugiej natomiast nie jest możliwa ontologia *zmumifikowana*, gdyż tylko konflikt hermeneutyk wskazuje na poszczególne aspekty egzystencji. Dla filozofa, który zaczyna od języka i refleksji, ontologia pozostanie na zawsze ziemią obiecaną. Przygoda filozoficzna będzie budziła jego nadzieję, ale nie pozwoli zadowolić się osiągniętą już wiedzą-mądrością o bycie. Raczej zachęci go do dalszej żmudnej wędrówki.

To swoiste filozoficzne wędrowanie ma jednak swój sens. Tak rozumiana ontologia potrafi – zdaniem Ricoeura – nakreślić właściwe pole działania dla poszczególnych hermeneutyk, ukazując ich własne fundamenty ontologiczne. Hermeneutyki nie są bowiem dla niej zwykłą grą słów i doktryn – a tym zapewne by pozostały, gdyby zostały skonfrontowane ze sobą wyłącznie na płaszczyźnie języka. Tymczasem są one zakorzenione w bycie i służą bytowi, odsłaniając jego tajemniczą egzystencję – egzystencję, która odkrywa własną przeszłość, egzystencję, która rozwija się ku przyszłości, egzystencję, która dostrzega swą eschatologię.

6. ZAKOŃCZENIE

Według A. Maqđici, filozoficzne dzieło Ricoeura można przyrównać do symfonii, której tematy wzajemnie się przeplatają⁵². I tak jest w istocie. Ricoeur pozostaje bowiem pod wpływem dwóch wielkich kierunków filozoficznych: refleksyjnej filozofii francuskiej z *Cogito* jako swym centrum oraz fenomenologii, która zajmuje się problemami sensu i intencjonalności. Jak zauważa z kolei B. Mondin, Ricoeur sądzi, że *w samej naturze filozofii leży jej charakter «perspektywiczny»: jest refleksją w sposób konieczny czynioną z pewnego punktu widze-*

⁵¹ Tamże, s. 147.

⁵² *Paul Ricoeur compose une oeuvre, tel un musicien, une symphonie, qui a ses techniques, niveaux et mélodies, ses tours, retours et surprises, ses diachronies i synchronies, le tout scandé par un rythme multiforme qui emporte le lecteur, l'introduit dans un cosmos pluridimensionnel mais à jamais ouvert sur l'infini, l'infini de l'être et de son dire.* A. Maqđici, *L'ontologie kérygmatische de Paul Ricoeur. Approche arabe*, w: *Sens et existence. En hommage à Paul Ricoeur*, Paris 1975, s. 171.

nia⁵³. Takim punktem widzenia charakterystycznym dla Ricoeura – podobnie jak jest to w przypadku filozofii nowożytnej i współczesnej – jest jego refleksja zaczynająca od podmiotu, od Ja. Jednakże pod wpływem fenomenologii modyfikuje on tę tezę, twierdząc, iż podmiot może być rozumiany poprzez znaki jego działalności w świecie. Stąd filozofia staje się hermeneutyką, to znaczy *wiedzą* o regulach określających sposoby uczynienia-na-nowo-swoim podmiotu, który się obiektywizuje w świecie kultury. Pośród tych znaków uprzywilejowane miejsce zajmuje symbol. Staje się on niejako drogą w dotarciu do prawdy o człowieku.

Ricoeur analizuje więc sam symbol, na ile on coś nam *daje do myślenia*, na ile przekazuje nam jakąś prawdę o człowieku. Przyjmuje zatem postawę zdecydowanie odbiegającą od postawy typowej dla strukturalizmu, który ogranicza się do analizy i tłumaczenia samej tylko struktury języka. Ricoeur twierdzi natomiast, że *nie ma już więcej tajemnicy w języku, (...) istnieje natomiast tajemnica języka*⁵⁴. Język mówi nam o bycie i dzięki temu poszukiwania ontologiczne nierozzerwalnie związane są z językiem. Jeśli symbol jest uprzywilejowanym znakiem człowieka, to mamy tu do czynienia z kołem hermeneutycznym między podmiotem (Ja) a symbolem. Podmiot, chcąc odzyskać siebie, dąży do symbolu, analizuje go, dostrzega jego niejasności i dwuznaczności, spotęgowane jeszcze konfliktem zachodzącym między hermeneutykami. Ponieważ symbol wyraża prawdę o człowieku, ciemność kryjąca się w symbolu jest świadectwem tajemniczej niejasności ontologicznej samego człowieka.

Wydaje się jednak, że w filozofii Ricoeura istnieje pewien bardzo wrażliwy punkt. Jest nim ważkość, jaką stanowi w niej Freudowska metapsychologia, a dokładniej: jej zastosowanie do archeologii podmiotu. Wątpliwości, jakie wzbudza dzieło Freuda, muszą przecież rzucać też pewien cień na dzieło Ricoeura. Ten cień zdaje się być tym bardziej głęboki, że Ricoeur traktuje filozofię Freuda jako dzieło już w pełni wykończony, nie biorąc pod uwagę nie tylko jej krytyki – niejednokrotnie w pełni uzasadnionej – ze strony jej otwartych przeciwników, ale też i dorobku jego uczniów i kontynuatorów jego myśli, spośród których wielu daleko odeszło od pierwotnych koncepcji swego mistrza. A. Gajano stwierdza wręcz, że w doktrynie Ricoeura psychoanaliza pozostaje bez właściwego fundamentu, gdyż nie podjął się on przeprowadzenia krytyki dzieła Freuda w kategoriach prawdy i fałszu. Nie wystarczy uznać, jego zdaniem, ważkości metafory energii, lecz przede wszystkim trzeba ukazać rzeczywistość i naturę podświadomości – a tego właśnie brak w dziele Ricoeura⁵⁵.

⁵³ B. Mondin, *La filosofia del simbolismo religioso di Paul Ricoeur*, „Aquinas” 14(1971), s. 36.

⁵⁴ P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, s. 79.

⁵⁵ Por. A. Gajano, *Psicanalisi e fenomenologia nel saggio su Freud di Paul Ricoeur*, „Giornale Critico della Filosofia Italiana” 49(1970), s. 406-432.

Trudno tym zarzutom nie przyznać racji. Są one przy tym tak wielkiej wagi, że powodują, naszym zdaniem, zachwianie całej tej misternej konstrukcji, jaką niewątpliwie jest jego filozofia. Symfonia, jaką usiłuje grać Ricoeur, zawiera w sobie jeden temat brzmiący bardzo niejasno, a przez to nieczysto. Wydaje się przy tym, iż on sam nie bardzo zdaje sobie z tego sprawę nawet po wielu latach, broniąc nadal podjętej w latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku decyzji. *W odróżnieniu od Gabriela Marcela pojmującego refleksję drugą jako rodzaj rewanżu dokonującego się przy spotkaniu z refleksją pierwszą* – pisze on w *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* – *staralem się uznać prawomocność psychoanalizy. Ta troska tłumaczy podział mego dzieła na «lekturę Freuda» i «filozoficzną interpretację Freuda». Rozróżnienie między tymi dwoma zbliżeniami było z pewnością dyskusyjne, w miarę jak nie doceniałem części interpretacji już obecnej w prostej «lekturze». Niemniej jednak moja intencja była jasna i, uważam tak jeszcze dzisiaj, słuszna, aby przypisać dyskursowi freudowskiemu jego większą moc argumentacyjną, jeszcze przed podjęciem wobec niego postawy otwarcie krytycznej. (...) Dla mnie przejście przez Freuda miało decydujące znaczenie; poza mniejszym skoncentrowaniem, jakie mu zawdzięczam, odnośnie do problemu winy, i poza większą uwagą zwróconą na niezastężone cierpienie, przygotowaniu mojej książki o Freudzie zawdzięczam uznanie powiązań spekulatywnych związanych z tym, co nazwałem konfliktem interpretacji. Wydawało mi się, że uznanie równości prawa w odniesieniu do interpretacji rywalizujących jest częścią prawdziwej deontologii refleksji i spekulacji filozoficznej. Widziałem, jak Freud wpisuje się w tradycję łatwą do zidentyfikowania – tradycję hermeneutyki podejrzewania znajdującą swe przedłużenie u Feuerbacha, Marksa i Nietzschego⁵⁶.*

Mimo poważnych zastrzeżeń związanych z tą swoistą opcją na rzecz Freuda pozostaje jednak wrażenie o słuszności Ricoeurowskich tez, że symbol daje do myślenia, że prawdę o podmiocie odkrywa się poprzez interpretację jego dzieł i że, ostatecznie, ontologia jest dyscypliną hermeneutyczną.

⁵⁶ P. Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, s. 35-36, 37-38.