

Krzysztof Kupiński
Wyższa Szkoła Kadr Menedżerskich
w Koninie

PAULA RICOEURA METODA INTERPRETACJI

Wprowadzenie

„Zawsze dostrzegano pokrewieństwo filozofii z religią, literaturą i poezją. Wewnętrzny stosunek do zagadki świata i życia wspólny jest wszystkim trzem. I tak oto nazwy »filozofia« i »filozoficzny«, bądź spokrewnione z nimi określenia, zostały także przeniesione na zjawiska duchowe z dziedziny religijnej, jak też na podobne zjawiska w zakresie doświadczenia życiowego, sposobu kierowania życiem, na działalność pisarską i poezję”¹.

Paul Ricoeur (1913–2005), jeden z najwybitniejszych filozofów drugiej połowy XX wieku, był przedstawicielem tak zwanej hermeneutyki filozoficznej, choć sam wolał używać określenia hermeneutyka refleksyjna. Jeśli dotychczas mówiono bądź pisano o hermeneutyce, łączono ją z takimi myślicielami jak Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Jaspers czy współczesny Ricoerowi Gadamer. Największy wpływ na Ricoeura, jego sposób myślenia i postrzegania rzeczywistości, wywarli trzej ostatni, choć należałoby jeszcze wymienić Husserla, który sam nie uważał się za reprezentanta hermeneutyki.

Do dziś, mimo wielu przekładów na język polski, Ricoeur jest szerzej nieznanym polskiemu czytelnikowi. W uniwersytetach, a zwłaszcza w instytutach filozofii, nie omawia się jego prac albo czyni się to w sposób dalece niewystarczający. Jego wkład w rozwój współczesnej hermeneutyki jest niezaprzeczalny, dlatego nie powinno się pomijać milczeniem jego oryginalnego dorobku. Wspomniana w tytule problematyka stanowi tylko część hermeneutyki Ricoeura. Niniejszy artykuł na celu częściowe wypełnienie luki w polskiej literaturze przedmiotu, nie rości sobie jednak pretensji do uczynienia tego w sposób wyczerpujący.

Ricoeur swoją koncepcję opracowywał i precyzował przez wiele lat. Robił to w dialogu i w konfrontacji z poglądami innych myślicieli. Nie bez znaczenia w wyborze przedmiotu refleksji było obecne w publicznym dyskursie doświadczenie pierwszej i drugiej wojny świa-

¹ W. Dilthey, *O istocie filozofii*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1988, s. 4.

towej. Niespotykane okrucieństwo i śmierć milionów istnień postawiło jako główny przedmiot filozoficznej refleksji egzystencję człowieka i jego moralną kondycję. *Gabriel Marcel i Karl Jaspers* (1947 rok) to książka, w której Ricoeur zawarł i zestawiał punkt po punkcie filozofie obydwu filozofów. Wiernie referując i konfrontując ich poglądy, nie rezygnował z własnego osądu i starał się w dialogu tych dwóch filozofii zajmować pozycję trzeciej siły. O ile Marcel ze swoim egzystencjalizmem stawał w opozycji do pozytywizmu, panlogizmu Hegla czy choćby racjonalizmu Kartezjusza, o tyle Jaspers, mówiąc o egzystencji człowieka, wychodził od tego, co napisali Kierkegaard i Nietzsche. Przywołanie poglądów tych myślicieli posłużyło Ricoerowi do nakreślenia własnej topografii pojęć i obszarów badań, które w późniejszym okresie stały się jego znakiem firmowym. Nie jest też żadną tajemnicą, że duże zainteresowania okazywał fenomenologii Husserla, czemu dał wyraz w wielu artykułach, w których odnosił się wprost do jego filozofii². Nie sposób w tym miejscu zreferować szczegółowo zakresu tych intelektualnych konfrontacji, możemy jedynie skonstatować, że wszystkie te poszukiwania i rozważania prowadziły Ricoeura w kierunku hermeneutyki, która dawała mu największe możliwości refleksji nad egzystencją człowieka.

Proponowana przez niego metoda hermeneutyczna miała służyć rozwikłaniu zagadki człowieka, która w wymiarze religijnym (Ricoeur był wierzącym i praktykującym chrześcijaninem) wiąże się z jego upadkiem i pogrążeniem w zło, a zło było ekstremalnym doświadczeniem milionów ludzi pierwszej połowy XX wieku. W tym kontekście Ricoerowi chodziło nie tyle o interpretację zła jawiącego się w symbolach zmy, grzechu czy winy, co wskazanie dróg odkupienia, a tym samym przezwyciężenia zła tu i teraz. Tak więc zajęcie się przez niego problemem interpretacji nie jest celem samym w sobie, lecz służy czemuś, co prowadzi do wyjaśnienia egzystencjalnej kondycji człowieka i wskazania możliwych metod rozwikłania największej tajemnicy życia.

Ricoeur uważał, podobnie jak wymienieni myśliciele, że trudna do pomyślenia jest sytuacja, w której wszystkie słowa miałyby ściśle określoną konotację znaczeniową. Gdyby jednak tak było, nigdy nie pojawiłby się problem z dotarciem do tego, co się kryje za takimi formułami jak „Co się wydarzyło?”, „Co zostało powiedziane?”, „Jak było naprawdę?” i podobnymi. Język jest jednak czymś więcej niż jedynie narzędziem przekazu informacji, nie tylko mówi o świecie, lecz także go projektuje i współtworzy. Tak więc znaczenia i sensy słów (zdań) są czymś *in statu vitae*: słowa zachowują ten sam kształt, ale wchłaniają (przyjmują) nowe sensy i znaczenia³. Nie bez wpływu na takie podejście i rozumienie przedmiotu badań przez Ricoeura miał Gottlob Frege, który zajmował się sensem (niem. *Sinn*) i odniesieniem (niem. *Bedeutung*). Swój nie do końca rozpoznany udział mógł mieć Ludwig Wittgenstein, który napisał: „Tego, jak słowo funkcjonuje, nie da się zgadnąć. Trzeba przyrzeć się jego zastosowaniu i z tego się uczyć. Cała jednak trudność polega na tym, by wyzbyć się przesądu, który nauce tej stoi na przeszkodzie. A nie jest to głupi przesąd”⁴.

² P. Ricoeur, *Études sur les "Méditations Cartésiennes" de Husserl*, „Rèvue de Métaphisique et de Morale” 1951, nr 54, s. 357–394.

³ R. Strzelecki, *Hermeneutyczna koncepcja znaczenia. Gadamer i Lipps*, „Studia Filozoficzne” 1980, nr 4, s. 218.

⁴ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 157.

Interpretacja, poprzez nałożone na siebie warstwy znaczeń, ma dotrzeć do tego właściwego, które z jednej strony ukaże zakorzenienie terażniejszości człowieka w tym, co ją poprzedza i konstytuuje, z drugiej natomiast pozwoli zagospodarowywać i formować przyszłość.

Tak rozumiana interpretacja stara się dotrzeć możliwie do całej prawdy o człowieku. Jaka to będzie prawda i jaka będzie jej wartość, zależy od drogi (metody), na której będziemy jej poszukiwać. „Prawda jest personalna – jak pisze Tischner – prawda jest sposobem bycia konkretnego człowieka, o ile człowiek wybiera swe własne bycie-w-prawdzie [...]. Wybierając sposób bycia w prawdzie, człowiek nie wybiera żadnej konkretnej prawdy, wybiera jednak coś, co z każdą prawdą jest ściśle związane, wybiera godność. Prawda jest wartością jedyną w swoim rodzaju. Wybierając bycie w prawdzie, człowiek wybiera wartość i w wyborze tym odzyskuje godność”⁵. Chodzi więc tylko i aż o prawdę, która pozwoliłaby ustawić egzystencję człowieka we właściwej perspektywie.

Model interpretacji stanowi zwięźczenie Ricoeurowskich rozważań o metodzie hermeneutycznej. Wydaje się, że bez narażenia się na niezrozumienie można ją przedstawić, pomijając szczegółowe rozważania dotyczące języka (*langue*), mowy (*parole*), znaku (*signe*), znaczenia (*signifiance*) i symbolu czy też drobiazgowego analizowania poznawczych funkcji metafory.

W pierwszej kolejności postaramy się odpowiedzieć na pytanie, czym jest według Ricoeura interpretacja, następnie przedstawimy jej aspekt wewnętrzny i zewnętrzny; zajmujemy się również tym, co powinno stanowić jej przedmiot, by wreszcie odnieść to wszystko do wyrażonej na początku myśli Diltheya, którego propozycję Ricoeur podejmuje i przetwarza.

1. Pojęcie interpretacji

1.1. Kontekst

Interpretację należy umieścić w kontekście Ricoeurowskich dociekań hermeneutycznych, które są próbą ustalenia reguł interpretacyjnych dla pisanych dokumentów kultury. Kiedy jednak mówimy o pisanych dokumentach, pojawia się to, co można określić problemem tekstu⁶. Dla Ricoeura tekst jawi się jako konkretny kształt wypowiedzi w postaci żywej mowy albo w postaci pisma. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z przemijającym zdarzeniem, w drugim zaś z próbą utrwalenia tego, co jest ulotne. Im większy dystans czasowy między zdarzeniem (mowa) i utrwaleniem go w piśmie a podmiotem odczytującym zapis, tym większa potrzeba opracowania metody interpretacji. Wypowiedź (*discours*) zawsze odnosi się do wspólnej interlokutorom sytuacji i wskazywanie na tym poziomie znaczenia wypowiedzi dokonuje się przez zaimki osobowe, okoliczniki czasu i miejsca, a także czas

⁵ J. Tischner, *Nadzieja szukająca prawdy*, [w:] H.-G. Gadamer i in., *Człowiek w nauce współczesnej: rozmowy w Castelgandolfo*, przeł. B. Baran i in., Paris 1988, s. 107.

⁶ P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, przeł. K. Rosner, P. Graff, Warszawa 1989, s. 96–126.

gramatyczny. Takiej ostensji nie zawiera i nie może zawierać tekst pisany, gdyż sytuacja autora i sytuacja czytelnika są różne. Oznacza to jednak, że taki tekst nie ma referencji. Wypowiedź pisana ze względu na dysocjację intencji autora i znaczenia jest wolna od ograniczeń wynikających z odniesienia ostensywnego. Wobec tego taki tekst nie ukazuje już określonej sytuacji, lecz pewne odniesienia pozasytuacyjne, które w rozumieniu Ricoeura są pewnymi możliwymi aktualizacjami związanymi z „przeżywaniem” przez czytelnika tekstu. Tekst jest tu projekcją świata, który nie jest już światem sytuacyjnym ograniczonym punktami ostensywnymi, tylko światem-w-ogóle. W piśmie manifestuje się duchowość wypowiedzi, pismo bowiem ukazuje nowy wymiar ludzkiego bycia-w-świecie. W związku z tym zrozumienie tekstu jest równoznaczne z ukazaniem nie tyle sytuacji autora, ile raczej naszej własnej sytuacji. Chodzi o interpolację wszystkich znaczeń naszej sytuacji w świat projektowany przez tekst⁷, w którym nie ma już zastosowania sytuacja dialogowa (mowa). Adresat nie jest znany autorowi, publiczność tworzy się sama. Podobnie te sprawy przedstawia i wyjaśnia współczesne językoznanstwo.

Istotne w rozważaniach nad regułami interpretacyjnymi jest sięgnięcie przez Ricoeura do Diltheyowskiego rozróżnienia *Auslegung* – *Verstehen*, które stanowi subtelną dystynkcję tego, co się mieści w łacińskim określeniu „interpretator”. *Auslegung* to egzegeza biorąca pod uwagę ograniczoną liczbę znaków, które są utrwalone przez pismo oraz dokumenty i zabytki kultury utrwalone w analogiczny sposób. Tekstem w tym przypadku byłoby także to wszystko, na czym działanie ludzkie wywiera jakiś niezatarty ślad, przy czym działanie jest tu analogiczne do aktu mowy i ma podobną strukturę. *Verstehen* jest rozumieniem (pojmowaniem) odnoszącym się do znaczenia tekstu, w oparciu o który dany podmiot coś sądzi lub może coś uczynić. Ważne wydaje się także zwrócenie uwagi na dychotomię *Verstehen* – *Erklären* (wyjaśnianie); wiąże się ona z tym, co Dilthey widział w dychotomii między naukami humanistycznymi (*Geisteswissenschaften*) a naukami przyrodniczymi.

Czymże jest interpretacja w rozumieniu Ricoeura? Wychodzi on w swoich rozważaniach od tradycyjnego ujęcia, w którym zauważa dwa podejścia: zbyt wąskie i zbyt szerokie. Pierwsze jest charakterystyczne dla wszystkiego, co na temat interpretacji sądzi Arystoteles w dziele *Peri hermeneias* (*O wyrażaniu się*). Interpretować to tyle, co „mówić coś o czymś... w pełnym i mocnym sensie wyrazu”⁸. Arystotelesowska interpretacja za przedmiot badania przyjmuje znaczenie wypowiedzi (znaczenie słowa, nazwy, zdania), nie zaś samo znaczenie. Zajmuje się takimi wypowiedziami, które przybierają postać zdania oznajmującego, a więc opisującego coś. Opis jest możliwy tylko dzięki jednokształtności sensu (*l'univocité du sens*), który jest także warunkiem komunikowania się. Ricoeur zauważa, że takie postawienie problemu przez Arystotelesa związane jest z jego opozycją wobec ekwiwokacji sensu (*l'équivocité du sens*) u sofistów oraz jednokształtności, która występowała u eleatów. Błędy tych ostatnich wynikały z tego, że nie zauważali, że byt jawi się wielorako w różnych kategoriach

⁷ Znakomitą okazję do takiej interpolacji daje świat konstruowany i podawany przez Biblię.

⁸ Arystoteles, *Hermeneutyka*, przeł. K. Leśniak, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1990, s. 70–71; P. Ricoeur, *Interpretacja a refleksja – konflikt hermeneutyczny*, przeł. S. Cichowicz, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 9, s. 139.

(sensach), takich jak substancja, jakość, ilość, czas, przestrzeń. Tak więc interpretacją w sensie „zbyt wąskim” byłaby opisem rzeczywistości w określonych znaczeniach (kategoriach); nie ma tu tego, co można by określić interpretacją znaczeń o wielorakim (*multivoque*) sensie.

Podejście określane przez Ricoeura mianem „zbyt szerokiego” wydaje się bliższe formułowanej przez niego metodzie hermeneutycznej, choć nie jest w pełni takim, o jakie mu chodzi. Szerokie pojęcie interpretacji wywodzi się z tradycji egzegezy biblijnej, w której interpretacja stanowiła naukę o prawidłach egzegezy konkretnego tekstu Pisma Świętego. Za sedno tej hermeneutyki Ricoeur uznał tak zwany poczwórny sens (literalny, historyczny, moralny i alegoryczny), który przyczynił się do jej rozwoju⁹. Jednak mimo wielu zasług egzegeza pociąga za sobą pewne ograniczenia, wynikające z powiązania Biblii z autorytetem eklezjastycznym. Egzegeta musi przy interpretacji oprócz prawideł wypracowanych przez hermeneutykę uwzględniać to, co ma do powiedzenia autorytet jego wspólnoty kościelnej. Mimo tych ograniczeń przedmiot interpretacji stanowią tu znaczenia o sensie wielorakim, możliwości egzegety w badaniach nad znaczeniem są o wiele większe niż w przypadku hermeneutyki proponowanej przez Arystotelesa.

Ricoeur poszukuje takiego ujęcia interpretacji, które dałoby mu większe pole działania niż wymienione wyżej propozycje: jest jednak świadom, że „nie istnieje hermeneutyka ogólna, tzn. ogólna teoria interpretacji, ogólny kanon egzegezy, istnieją tylko odrębne i przeciwstawne teorie hermeneutyczne”¹⁰. W tym przypadku oznaczałoby to, że na interpretowaną rzeczywistość nie można spojrzeć całościowo i nie można uchwycić prawdy o niej; można ją zobaczyć tylko pod jakimś kątem, ze ściśle określonej perspektywy. Obraz szerszy i pełniejszy może powstać przy założeniu komplementarności perspektyw hermeneutycznych. Cały problem interpretacji Ricoeur przedstawia na tle symbolu, zwłaszcza na tle symboliki zła, która jest punktem odniesienia dla konstruowanej przez niego metody hermeneutycznej. Należy sądzić, że do zagadnienia interpretacji Ricoeur podchodzi z dwóch stron, czyli stara się ją opisać w dwóch komplementarnych względem siebie stanowiskach:

- interpretacja jako restauracja sensu (odnowienie sensu);
- interpretacja jako demistyfikacja (zdzieranie masek).

Uwzględniając wszystko, co zostało powiedziane na temat tekstu, należy dodać, że egzegeza jest punktem wyjścia do takiego jego pojęcia, w którym przedmiotem interpretacji nie będzie już samo pismo w sensie zapisanych wyrazów i zdań, lecz to wszystko, co *sui modo* jest odcisnięciem jakiegoś śladu. Duży wpływ na rozszerzenie pojęcia tekstu wywarło średniowiecze ze swoją koncepcją *interpretationis natura*, a także renesans, który przejął tę koncepcję, oraz Freud, który porównywał pracę psychoanalityka do pracy tłumacza podda-

⁹ Ibidem, s. 140.

¹⁰ P. Ricoeur, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna II*, przeł. H. Bortnowska, [w:] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, przeł. S. Cichowicz, E. Bienkowska i in., Warszawa 1986, s. 107.

jącego marzenia senne przekładowi na język powszechnie zrozumiały; dla Freuda zrozumieć coś to tyle, co dokonać właściwego podstawienia¹¹. Uprzedzając ostatecznie konkluzje Ricoeurowskich rozważań, można stwierdzić, że interpretacja powinna być ściśle związana z przedmiotem interpretacji, a więc z tym, czego dotyczy i co przekształca w procesie przybliżania podmiotowi interpretacji.

1.2. Restauracja sensu

Ten aspekt interpretacji odnosi się do szeroko rozumianego symbolu, choć Ricoeur przedstawia ową problematykę na gruncie symboliki zła, nawiązując do tego, co najogólniej można określić fenomenologią religii. Wszystko, co wypływa z fenomenologicznego podejścia, jest przeciwieństwem stanowiska, które zakłada redukcję, utracenie poznawanej rzeczywistości (demystyfikacja sensu). Fenomenologia stara się dać opis bezstronny. Przeciwnieństwo tych dwóch stanowisk nie oznacza wykluczania się, lecz odmiennosc podejścia do badanej rzeczywistości.

„Troska o przedmiot przejawiała się u nas w poddawaniu się ruchowi prowadzącemu sens od znaczenia dosłownego (plama, skażenie) do czegoś, co daje się uchwycić w strefie sacrum. Uogólniając, powiemy, że tematem fenomenologii religii jest coś domniemywanego w czynnościach obrzędowych, w słowie mitycznym, w wierzeniach lub mistycznych doznaniach; jej zadaniem jest wyłuskanie owego przedmiotu z najrozmaitszych intencji, które znajdujemy w zachowaniach, w słowach, w emocjach”¹². Ricoeur zdaje sobie sprawę, że metoda fenomenologiczna niesie za sobą wiele możliwości poznawczych, nie pozwala jednak odpowiedzieć na pytanie, czy *sacrum*, które stanowi przedmiot opisu, jest bytem realnym i istniejącym niezależnie od naszej świadomości. Metoda ta nie daje tego, na czym Ricoeurowi najbardziej zależy, a mianowicie spojrzenia na badany przedmiot niejako od środka, przy uwzględnieniu szczególnego związku podmiot – przedmiot¹³. Takie podejście związane jest dla niego, jako wierzącego i praktykującego chrześcijanina, z przełamaniem opozycji religia – wiara na korzyść ostatniego członu. Ricoeur chce wyłuskać i rozwinąć rozumną wiarę, która przeniknie czysto intencjonalną analizę symbolizmów religijnych. Katalizatorem tej zmiany ma być ateizm, którego rola jest tu czysto instrumentalna. Interpretacja ma przejść drogę od religii poprzez ateizm do wiary odsłaniającej pełny wymiar symboliki religijnej. Interpretacja ma na wiarę nakierować, otworzyć przez negację.

Wykorzystana przez Ricoeura fenomenologia religii mówi o prawdziwości symboli nie tylko w sensie wypełniania intencji znaczącej, lecz chce również dotyczyć tego, co określa się prawdziwością w sensie logicznym. Symbole są związane w podwójny sposób, różny jednak od dowolności znaków technicznych: z jednej strony „ze” swymi znaczeniami pierwotnymi, z drugiej „przez” zawarcie w znaczeniu pierwotnym sensu symbolicznego. W tym sensie symbol sam jest tym, co mówi – należy to tylko opisać. Takie podejście do symbolu

¹¹ P. Ricoeur, *Interpretacja a refleksja...*, op. cit., s. 141.

¹² Ibidem, s. 143.

¹³ Z.J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 103.

zakłada, że „pytamy” go o rzeczywistość, którą chcemy poznać: o siebie, o swoje miejsce w skomplikowanej oraz jednowymiarowej i stechnicyzowanej cywilizacji. Ricoeur pisze: „współczesne zainteresowanie symbolem wyraża zatem nowe pragnienie – pragnienie stania się przedmiotem interpelacji, która przewycięża milczenie, przewycięża anamnezę narastającą wraz z używaniem prostych znaków, wraz z budową języków formalnych”¹⁴. Interpretacja symboli służy zatem prawdziwej, a przez to pełnowartościowej egzystencji człowieka, który chce odzyskać mowę obejmującą i wyrażającą całą rzeczywistość.

1.3. Demistyfikacja sensu

Ten aspekt hermeneutyki Ricoeura wiąże się z poszukiwaniami zapoczątkowanymi przez „mistrzów podejrzeń”: Marksa, Nietzschego i Freuda. Łączy ich wspólne podejście do sfery świadomości, którą traktują jako coś z gruntu fałszywego. Takie wyjściowe założenie dla interpretacji stanowi uderzenie w kartezjańskie *ego cogito*. Zwątpienie w rzeczy Kartezjusz uratował oczywistością świadomości; czym uratować zwątpienie w świadomość? Ricoeur pisze, że Marks, Nietzsche i Freud „przewyciężyli zwątpienie w świadomość egzegezą sensu. Wraz z nimi rozumienie staje się hermeneutyką: odtąd poszukiwanie sensu nie jest sylabizowaniem świadomości sensu, ale rozszyfrowaniem jej wyrazów”¹⁵. Dla tych trzech problem polegał na przebyciu w odwrotnym kierunku drogi zawierającej się w relacji ukryte – ukazane. Próbowali połączyć własne świadome metody rozszyfrowania z nieświadomą pracą szyfrowania, którą przypisywali bytowi społecznemu, woli mocy czy też nieświadomej psychice. Marks dokonuje demistyfikacji, zmagając się z problematyką ideologii w granicach alienacji ekonomicznej. Pragnie wyzwolić *praxis* przez poznanie konieczności. To wyzwolenie jest według Marksa konieczne i nieodłączne od zdobycia prawdziwej świadomości, która byłaby w stanie rozprawić się z mistyfikacjami¹⁶. Zburzenie fałszywej świadomości, a to jest celem Marksa, pozwoli zbudować coś nowego już bez „udawania”. Nietzsche i Freud z kolei, uderzając w swojej hermeneutyce w świadomość religijną, uderzają w zupełnie inny punkt niż brytyjski empiryzm i francuski pozytywizm. Nie poddają krytyce sensowności pojęcia Boga; chodzi im raczej o funkcję, jaką kultura, a w jej obrębie religia, spełnia w życiu człowieka. Ich zdaniem jest to dla przeciętnej jednostki znaczenie, którego ona sama nie zna. Aby zbadać cały system kamuflażu, jaki niesie za sobą religia, należy ją poddać szczególnej technice interpretacji. Interpretacja nie dotyczy powstałego błędu w sensie teoriopoznawczym ani też kłamstwa w sensie moralnym; chodzi raczej o demistyfikację iluzji, która jest funkcją istniejącej kultury szyfrującej niemalże automatycznie.

¹⁴ P. Ricoeur, *Interpretacja a refleksja...*, op. cit., s. 145.

¹⁵ *Ibidem*, s. 146.

¹⁶ Z.J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, op. cit., s. 111–114.

Interpretacja przedstawiona w tym aspekcie jest, zdaniem Ricoeura, filologiczno-egzegetyczną pracą nad tekstem naszej świadomości, którą w tym przypadku można przyrównać do palimpsestu. Można w świadomości wykryć wiele warstw, które kryją się jedna pod drugą, przy czym największe znaczenie mają te ukryte najgłębiej¹⁷.

1.4. Wspólnotowość interpretacji

Każda interpretacja, bez względu na to, z jakich pozycji występuje, ma charakter wspólnotowy. Oznacza to, że hermeneuta musi sobie zdawać sprawę z tego, że jest członkiem określonej wspólnoty, z którą został związany na sposób symbiotyczny. Współczesna mu wspólnota to produkt ciągu tradycji, na której zaszczepiona jest wszelka hermeneutyka. Hermeneuta i interpretowany przez niego tekst przynależy często do tego samego strumienia tradycji. Z kolei interpretowany tekst sam stanowi podjęcie jakiejś tradycji; interpretacja podejmuje ów tekst z całym „bogactwem inwentarza”. W ten sposób tworzy się ciąg: tradycja – tekst – interpretacja, który jest odczytywany we wszystkich kierunkach. Interpretacja w kontekście tradycji i jej strumienia nie może być tylko pracą nad samymi kodami (*codes*), dla których punkt odniesienia stanowi sam tekst, poddany synchronicznemu ograniczeniu i spłaszczeniu dokonанemu przez strukturalizm. Interpretacja ma służyć powrotowi poprzez teksty do świadectw leżących u źródeł tych tekstów; punktem odniesienia tekstu jest zawsze relacja zdarzenie – świadectwo. Świadectwo z jednej strony to źródło tradycji ustanawiającej wymiar diachroniczny; z drugiej zaś ma swoją własną ukształtowaną historyczną strukturę. Interpretacja jest więc odpowiedzią na dystans kulturowy między tekstem a wspólnotą hermeneuty, jest przedłużeniem tradycji i tworzeniem ciągłości¹⁸.

„Naśladownictwo i odtwórcze przeżywanie tego, co obce i minione, świadczy wyrażnie, że rozumienie polega na pewnym szczególnym geniuszu [...] [który] musi przerodzić się w technikę, wzbogacając się w miarę rozwoju świadomości historycznej. Wiąże się to z faktem, że rozumienie ma do dyspozycji utrwalone ekspresje życiowe i zawsze może do nich wrócić”¹⁹. Przedstawioną powyżej myślą powracamy do Diltheya, który niejako uprawomocnia wspólnotowy i diachroniczny wymiar interpretacji proponowanej przez Ricoeura. Ricoeur podejmuje Diltheyowskie rozróżnienie na nauki przyrodnicze i humanistykę, do których stosuje się odpowiednio: wyjaśnianie i rozumienie. Zależy mu najbardziej na zgłębieniu dziedziny rozumienia, której nie dotyczą powiązania przyczynowo-skutkowe, lecz funkcjonalne, to znaczy usytuowanie tego, co jest cząstkowe, w obrębie całości. Według Ricoeura „zrozumieć tekst to zarazem rozsądzić własną sytuację czy też, inaczej mówiąc,

¹⁷ P. Ricoeur, *Religia, ateizm, wiara*, przeł. K. Tarnowski, [w:] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka...*, op. cit., s. 333.

¹⁸ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, przeł. K. Tarnowski, [w:] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka...*, op. cit., s. 33.

¹⁹ P. Ricoeur, *Struktura a znaczenie w mowie*, przeł. S. Cichowicz, [w:] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka...*, op. cit., s. 229.

pomiędzy określenia naszej sytuacji wsunąć wszystkie te znaczenia, które nasz Umwelt przemieniają w Welt²⁰. Ta potrzeba zrozumienia tekstu bierze się stąd, że w piśmie dochodzi do rozdzielenia sensu i zdarzenia, które występują razem tylko w sytuacji bezpośredniego kontaktu interlokutorów. Ricoeur zdaje sobie sprawę z trudności, jakie stają na drodze do zrozumienia tekstu, nie rezygnuje jednak z przewyciężenia ich na gruncie hermeneutyki.

2. Interpretacja wewnętrzna a interpretacja zewnętrzna

Zwrócenie uwagi w interpretacji na dwie perspektywy (wewnętrzną i zewnętrzną) wydaje się nie mniej ważne od pokazania interpretacji jako restauracji sensu i jako demystyfikacji kamuflażu. Jest to po prostu ujęcie dające nam wgląd w interpretację od innej strony. Od tego, w jaki sposób podejmiemy do interpretowanego tekstu, zależą wyniki naszej pracy nad nim. Na ten problem zwrócił już uwagę Dilthey, który zauważył sprzeczność między postulowane obiektywnością badania a naciskiem na to, by interpretacja wnikała niejako w badany przedmiot i utożsamiała się z nim: „Krótko mówiąc, jest to proces rozumienia, dzięki któremu życie samo wyjaśnia siebie we własnych głębiach, a z drugiej strony tylko wtedy rozumiemy siebie i innych, kiedy nasze własne przeżycie wnosimy w każdy rodzaj ekspresji własnego i cudzego życia²¹; „Rozumienie bowiem wnika w obce ekspresje życiowe poprzez transpozycje pełni własnych przeżyć²². Podobne stanowisko zajmuje Ricoeur, który uważa, że nie powinno się w interpretacji podejmować wypowiedzi w stanie surowym, czystym i wyizolowanym z własnego świata, gdyż jawi się ona jako pewna dynamiczna całość; dotyczy to zwłaszcza mitu upadku, chaosu, wygnania. Chcąc interpretować teksty, należy najpierw w nie wniknąć i poddać się im tak, aby one same doprowadziły nas do celu – do zrozumienia²³. Wiąże się to z tym, o czym Ricoeur wspominał w często cytowanej sentencji: symbol daje do myślenia. Aby coś otrzymać od symbolu (od interpretowanego tekstu), należy najpierw pozwolić sobie dać, to znaczy poddać się jego rytmowi, jego pulsującemu życiu. Nie należy podchodzić do tekstu w sposób czysto zewnętrzny.

To, co proponuje na przykład Lévi-Strauss, można zaliczyć do interpretacji zewnętrznej. Przeprowadzona przez niego analiza strukturalna mitów na gruncie totemizmu przybrała nieomal postać czystą (*pure*). Sprzyjał temu materiał poddawany interpretacji; charakteryzował się on bardzo słabą semantyką i silną składnią, co dawało duże możliwości analizie strukturalnej. Natomiast to, co mieści się w naszej kulturze, różni się znacznie od totemizmu. Różnica ta dotyczy przede wszystkim podłoża mitycznego, które przez słabą organizację składni i płynną korelację z tym, co naturalne i społeczne, daje bogactwo se-

²⁰ P. Ricoeur, *Zdarzenie i sens wypowiedzi*, przeł. E. Bieńkowska, [w:] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka...*, op. cit., s. 202.

²¹ W. Dilthey, *Określenie nauk o duchu*, przeł. Z. Kuderowicz, [w:] Z. Kuderowicz, *Dilthey*, Warszawa 1987, s. 190.

²² W. Dilthey, *Właściwości nauk o duchu*, przeł. Z. Kuderowicz, [w:] Z. Kuderowicz, *Dilthey*, op. cit., s. 192; P. Ricoeur, *Hermeneutyka symboli a refleksja...*, op. cit., s. 107.

²³ P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité. L'homme familie*, Paris 1960, s. 10.

mantyczne. O ile badanie totemizmu przez strukturalizm jest ułatwione wymiarem synchronicznym, o tyle nasza kultura (diachroniczna) już tak łatwo i prosto temu zabiegowi się nie poddaje²⁴. Takie potraktowanie metody strukturalistycznej, mimo jej zasług w porządkowaniu reguł badawczych hermeneutyki, wynika z tego, że zrozumienie jakiegokolwiek zjawiska kulturowego zakłada już pewien sposób hermeneutycznego zrozumienia interpretowanego zjawiska. Oznacza to, że przychodzimy już z jakąś teorią, którą chcemy zweryfikować przez zastosowanie jej do badanego tekstu; owa teoria stanowi przedzrozumienie, które poprzedza zrozumienie. Przedzrozumienie nie musi być uświadamiane. Ono jest czymś obiektywnym. Musimy najpierw znajdować się (lepiej lub gorzej), znaleźć się tam i poczuć się (w pewien sposób), zanim jeszcze uzyskamy jakąkolwiek orientację. Gadamer mówi wprost: „Każde rzeczywiście stawiane pytanie jest umotywowane. Wiemy, dlaczego ktoś o coś pyta i musimy wiedzieć, dlaczego ktoś jest o coś zapytywany, jeżeli rzeczywiście mamy zrozumieć pytanie i w konkretnym przypadku odpowiedzieć na nie”²⁵.

W tym miejscu dochodzimy do wprawiającego Ricoeura w zakłopotanie „koła hermeneutycznego”. Daje ono wielu badaczom punkt zaczepienia do krytyki hermeneutyki jako nauki i do traktowania jej niemalże jako tautologii; hermeneutyka bowiem porusza się cały czas po tym samym okręgu i odwołuje się jako *fides quaerens intellectum*; służy za narzędzie, dzięki któremu powraca się po okręgu do pierwotnej naiwności wiary, pozwalającej oddychać pełnią egzystencji poprzez zżycie się z tekstem i doświadczeniem, które on odkrywa. „Jak to nieraz zauważono, w naukach humanistycznych podmiot i przedmiot zakładają się nawzajem. Podmiot wnosi sam siebie do wiedzy o przedmiocie, z kolei zaś jego własna subiektywność jest determinowana przez moc, jaką miał nad nim przedmiot, zanim jeszcze zaczął go poznawać”²⁶. Inaczej mówiąc: należy rozumieć, żeby uwierzyć i trzeba wierzyć, żeby zrozumieć. Przenosząc to na płaszczyznę symboli religijnych, można powiedzieć, że taka interpretacja pozwala przekroczyć sobie to, co doprowadziło do niepamiętnienia sfery *sacrum*. Aby zrozumieć badany tekst, potrzebna jest wiara, konieczne jest życie w aurze tekstu, to znaczy w całej tej otoczce związanej z funkcjonowaniem tekstu w określonej wspólnotie (obrzędowość, formy zachowań, instytucje). Ricoeur odnosi te wymagania przede wszystkim do badania Pisma Świętego, a zwłaszcza do wątków dotyczących zła opowiedzianych w micie adamicki²⁷. Postulat życia w aurze interpretowanego tekstu w mniejszym stopniu dotyczy wątków z mitologii greckiej, na przykład mit duszy wygnanej²⁸, w jeszcze mniejszym stopniu dotyczy poematu *Enuma elisz*, który zarówno czasowo, jak i kulturowo jest

²⁴ P. Ricoeur, *Przyczynek do teologii słowa*, przeł. S. Cichowicz, [w:] M. Philibert, *Paul Ricoeur, czyli wolność na miarę nadziei (szkic o twórczości i wybór tekstów)*, przeł. E. Bienkowska, M. Bortnowska, S. Cichowicz, Warszawa 1976, s. 2017.

²⁵ H.G. Gadamer, *Begriffsgeschichte als Philosophie*, KS III, 1972, s. 242, [cyt. za:] A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język*, Lublin 1988, s. 159.

²⁶ P. Ricoeur, *Język, tekst...*, op. cit., s. 213.

²⁷ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 219–262.

²⁸ Ibidem, s. 264–288.

o wiele odleglejszy od współczesnej cywilizacji ufundowanej na myśli judeochrześcijańskiej²⁹. Nie oznacza to, że niemożliwe jest interpretowanie czegokolwiek spoza naszej kultury śródziemnomorskiej, można w niej bowiem znaleźć ślady oddziaływania innych kultur, które zetknęły się z nią w zamierzchłej przeszłości. Podstawą tej osmozy międzykulturowej była przede wszystkim natura ludzka i związane z nią doświadczenia egzystencji.

Koło hermeneutyczne jest także charakteryzowane przez trudność, jaka się pojawia, gdy poszczególne zdania badanego tekstu interpretuje się na podstawie całości dzieła; aby poznać całość dzieła, należy czynić odwrotnie, czyli najpierw zrozumieć poszczególne części. Stąd też Ricoeur jest świadomy, że każda interpretacja ma zawsze charakter względny i nigdy nie jest ostateczna. Tekst już raz zinterpretowany można podjąć i zinterpretować na nowo. Koło hermeneutyczne nie jest odkryciem Ricoeura. Zwrócił na nie uwagę już Dilthey, który uznał je za podstawową trudność każdej interpretacji. Względność rozumienia otrzymanego przez interpretację oznaczała niemożliwość wyczerpania wszystkich związków zachodzących między częścią a całością dzieła; rezultatem była cząstkowość wiedzy. Trudności koła hermeneutycznego nie podważają wartości poznania humanistycznego – pod warunkiem, że teksty będą poddawane reinterpretacji w celu uwspółcześnienia wykładni³⁰. Ricoeur uwzględnił to w swoich badaniach, dlatego też nie znajdziemy u niego stwierdzenia, by ta czy tamta interpretacja wyczerpywała rozumienie danego tekstu. Tekst i jego sens są dane jako zadanie do rozwiązania, którego wynik nigdy nie jest przesądzony.

Między interpretacją zewnętrzną a interpretacją wewnętrzną nie zachodzi relacja wykluczania, lecz komplementarności. U Ricoeura nie są one dane jako niezależne od siebie, albowiem druga jest niejako wszczepiona w pierwszą i wykorzystywana w drażnieniu tekstów od środka, co daje interpretatorowi punkt widzenia człowieka żyjącego w aurze tekstu.

3. Intencja autora tekstu

Dilthey i szkoła historyczno-krytyczna dążyli w interpretacji tekstu do bezpośredniego ujęcia, co oznacza, że chcieli uchwycić źródła, które czyniłyby zrozumiałym tekst, intencję autora oraz sens, jaki był dany pierwotnemu odbiorcy tekstu. Za kluczowy problem uważali dotarcie do intencji autora, którą utożsamiano z jego przeżyciem psychicznym. Ricoeur odrzuca takie podejście, uważa bowiem, że metoda historyczno-krytyczna musi być poddana rektyfikacji przy jednoczesnym uwzględnieniu tego, co wnosi do metody hermeneutycznej strukturalizm; zarówno źródło, adresat, jak i autor są pewnymi złudzeniami metody historyczno-krytycznej. Na czym owe złudzenia polegają?

Źródło: to nie źródło czyni zrozumiałym tekst – nie należy szukać źródeł, lecz zająć się tekstem, który sam wskaże i uwydatni właściwe sobie źródła. Takie przedstawienie akcentu było, zdaniem Ricoeura, możliwe tylko dzięki krytyce strukturalistycznej, która dała nowe pojęcie źródła jako tego, co jest funkcją samego tekstu. Zrozumienie tekstu nie jest zatem

²⁹ Ibidem, s. 166–187.

³⁰ W. Dilthey, *Pisma estetyczne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1982, s. 309–310.

próbą dotarcia do źródła, lecz drogą przebieganą w dwóch kierunkach między tekstem a wyznaczonymi przez niego źródłami.

Odbiorca: Ricoeur odrzuca w badaniu tekstu to, co szkoła historyczno-krytyczna stara się odnaleźć jako sens tekstu jawiący się pierwotnemu odbiorcy. Zdaniem Ricoeura sens interpretowanego aktualnie tekstu jest od tego niezależny, dlatego współczesny czytelnik powinien oderwać się od psychologizmu pierwotnego czytelnika³¹: „tekst pośredniczy w naszym rozumieniu siebie. Ten [...] motyw znamionuje wstąpienie na scenę subiektywnego czytelnika. Uwidacznia się w nim podstawowa cecha wszelkiego dyskursu, jego skierowanie ku komuś. Jednakże w odróżnieniu od dialogu ten ktoś nie jest tutaj dany przez sytuację dyskursu: jest on, jeśli tak wolno powiedzieć, stworzony przez samo dzieło. Dzieło wyznacza swych czytelników i w ten sposób stwarza swego subiektywnego adresata”³².

Autor: w proponowanej przez siebie metodzie interpretacji Dilthey stał na stanowisku, że można zrozumieć autora lepiej, niż on rozumiał sam siebie. Podejście to było związane z przekonaniem, że to, co stanowi dla hermeneuty tekst (wielkie dzieła literackie, teorie filozoficzne, dzieła sztuki, instytucje prawne), jest tworzone w sposób nieuświadomiony, intencja autora tekstu jest czymś subiektywnym i dlatego mija się z obiektywną wymową tworzonego dzieła. Autor ucieleśnia w sobie przeżycia i intencje nurtujące jego epokę i daje temu wyraz w tekście, ale nie uświadamia sobie swoistości tego wszystkiego. Zdaniem Diltheya taka możliwość stoi jedynie przed hermeneutą, który uzyskuje rozumienie tekstów dzięki odtwórczemu przeżywaniu. Polegało na tworzeniu w sobie, w swojej psychice, przeżyć, jakie towarzyszyły twórcom badanego tekstu. Za bardzo ważny element uważał stosunek sympatii do autora i zdolność współodczuwania (empatia). Od tych dwóch ostatnich elementów uzależniał stopień zrozumienia tekstu³³.

Ricoeur problem ten postawił zupełnie inaczej, do czego w dużym stopniu przyczyniła się metoda strukturalna. Dotarcie do intencji autora nie jest już probierzem zrozumienia tekstu, należy odejść od rozwiązań opierających się na psychologizacji: „utraciliśmy pierwotną naiwność metodologiczną i bynajmniej nie jest rzeczą samą w sobie oczywistą, że rozumienie jakiegoś tekstu polega na dociekaniu autorskich intencji, nawet gdy u kresu lektury możemy je wysłowić w sposób inny, mniej niż niegdyś psychologizujący. Nie ma też co wierzyć tak naiwnie, że rozumienie jakiegoś tekstu polega na docieraniu do jego źródeł, do jego przedredakcyjnego stanu, do otaczającej go rzeczywistością między tymi źródłami a nami stają różni pośrednicy, spośród których niejeden zasłania nam widok”³⁴. Chodzi nie tyle o zrezygnowanie z dotarcia do intencji autora, ile o rezygnację z psychologizacji tego przedsięwzięcia. Intencja autora nie jest tożsama z przeżyciem psychologicznym. Autor, podobnie jak źródło, to pewna wielkość hermeneutyczna, która jest funkcją samego tekstu, a nie pojęciem psychologicznym. Intencji autora nie można utożsamiać z jego doświadczeniem ani też z doświadczeniem wspólnoty, w której tworzył. Autor przedstawia się jako

³¹ P. Ricoeur, *Egzegeza i hermeneutyka: zarys wniosków*, przeł. S. Cichowicz, „Pamiętnik Literacki” 1980, z. 3, s. 327.

³² P. Ricoeur, *Język, tekst...*, op. cit., s. 242–242.

³³ Z. Kuderowicz, *Dilthey*, op. cit., s. 97–99.

³⁴ P. Ricoeur, *Egzegeza i hermeneutyka...*, op. cit., s. 327.

pewna struktura zależna od tekstu. Dlatego też nie ma większego sensu wskazywanie na takie możliwości jak informacja osób trzecich, analizowanie sytuacji społecznej autora i jego osobowości czy sięganie do jego biografii, co starają się utrzymać w hermeneutyce niektórzy badacze³⁵. Musimy zdawać sobie sprawę z tego, że wszystkie te elementy same stanowią jakiś tekst, a skoro tak, to w ślad za tym potrzebna byłaby interpretacja tego, co miało wspomóc tekst główny. Ricoeur mówi wprost, że intencja „jest już ustrukturuwana przez wypowiedź”, autor jest bowiem kimś, kto tekst oznajmia lub ogłasza. Autor rozumiany jako funkcja tekstu odnosi tekst do tego, kto go napisał³⁶.

Podejście do problemu interpretacji przez Ricoeura jest więc odmienne niż podejście Diltheya. Widać to szczególnie w roli przypisywanej intencji autora tekstu. O ile Dilthey proponował zrozumienie tekstu niejako „od początku”, to Ricoeur proponuje drogę odwrotną: wychodzenie od tekstu pozwala uniknąć psychologizacji, a tym samym wszelkiej subiektywizacji rozumienia tekstu. Tak więc interpretacja jest według niego przede wszystkim czynnością samego tekstu, a dopiero później czynnością lektury i deskrypcji. Sens aktualny konstytuuje się w ramach pracy na płaszczyźnie tradycja – tekst – interpretacja. Wydaje się jednak, że opozycja proponowanej przez Ricoeura metody interpretacji wobec Diltheya i szkoły historyczno-krytycznej jest ostra w płaszczyźnie postulatów, natomiast w praktyce jest znacznie złagodzona. Można nawet powiedzieć, że Ricoeurowska metoda jest przeformułowaniem metody Diltheyowskiej – aby złagodzić skierowane przeciwko niej ostrze krytyki. Nie oznacza to jednak, że propozycja Ricoeura nie jest czymś nowym i oryginalnym w stosunku do Diltheya.

Zakończenie

Co chce uzyskać Ricoeur przez wskazanie właściwej, jego zdaniem, metody interpretacji? Przede wszystkim pragnie uchronić tekst przed czytelnikiem traktującym go jak przedmiot, na którym można przeprowadzać najróżniejsze zabiegi interpretacyjne bez wczytania się w to wszystko, co stanowi główne przesłanie i wartość. Zakłada również, że po przełamaniu hermeneutyki cząstkowej, wyrosłej z niemieckiego romantyzmu (Schleiermacher)³⁷, wszystkie teksty będą traktowane jednakowo, bez jakichkolwiek obwarowań. Własna aktywność tekstu, jeśli tylko czytelnik na to pozwoli, sama nada swemu przesłaniu (*message*) właściwe miejsce w świadomości odbiorcy. Mając na uwadze wartość i doniosłość myśli Ricoeura, należy zrobić wszystko, by implementacja jego hermeneutyki znalazła szersze zastosowanie niż tylko w akademickiej dyskusji. Wydaje się godne uwagi zastosowanie w obszarze komunikacji, negocjacji i mediacji narzędzi hermeneutycznych jako wsparcia dla wzajemnego rozumienia się partnerów (stron). Niektórzy słusznie sądzą, że podobne zastosowanie hermeneutyka może znaleźć w obrębie pedagogiki, ale to są zagadnienia, które

³⁵ T. Buksiński, *Zasady i metody interpretacji tekstów*, „Studia Filozoficzne” 1988, nr 12, s. 27–34.

³⁶ P. Ricoeur, *Egzegeza i hermeneutyka...*, op. cit., s. 334.

³⁷ B. Andrzejewski, *Przyroda i język*, Poznań 1989, s. 131–149.

wykraczają poza ramy niniejszego artykułu i wymagają przeprowadzenia odrębnych badań oraz dociekań.

W wymienionych obszarach zawsze pojawia się tekst jako przedmiot interpretacji; tekstowi trzeba po prostu zaufać i pozwolić działać, gdyż „rozumienie tekstu nie polega na tym, by znaleźć tkwiące w nim nieruchome znaczenie, lecz by odkryć możliwość bycia wskazaną przez tekst”³⁸. Tak więc tekst przedstawia pewną możliwość egzystowania i przeżywania siebie samego i jest propozycją pewnego świata, w którym można zrealizować własne człowieczeństwo. Panują w tym świecie określone reguły gry, które należy zapełnić treścią; wystarczy tylko je podjąć, aby sprawdzić ofertę. „Nie znajduje się ona za tekstem, jako ukryta intencja, lecz przed nim, jako to, co dzieło roztacza, odkrywa i ujawnia. Odtąd więc rozumieć – to pojmować siebie samego 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 najsensowniejszy sposób na oferowaną w dziele propozycję świata”³⁹.

Czy każdy tekst niesie coś w sobie? Na pewno tak. Czy wszystko, co się w nim znajduje, jest do przyjęcia? Na pewno nie. Są jednak takie teksty, które roztaczają szczególne pole do bycia (egzystowania); takim tekstem jest Biblia. Na słowa „pójdź za mną” nie pozostaje nic innego do zrobienia, jak tylko odpowiedzieć: oto jestem. Prowadź mnie.

Bibliografia

- Andrzejewski B., *Przyroda i język*, Poznań 1989.
- Arystoteles, *Hermeneutyka*, przeł. K. Leśniak, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1990.
- Buksiński T., *Zasady i metody interpretacji tekstów*, „Studia Filozoficzne” 1988, nr 12.
- Dilthey W., *O istocie filozofii*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1988.
- Dilthey W., *Określenie nauk o duchu*, przeł. Z. Kuderowicz, [w:] Z. Kuderowicz, *Dilthey*, Warszawa 1987.
- Dilthey W., *Pisma estetyczne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1982.
- Dilthey W., *Właściwości nauk o duchu*, przeł. Z. Kuderowicz, [w:] Z. Kuderowicz, *Dilthey*, Warszawa 1987.
- Gadamer H.G., *Begriffsgeschichte als Philosophie*, KS III, 1972, s. 242, [cyt. za:] A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język*, Lublin 1988.
- Ricoeur P., *Egzegeza i hermeneutyka: zarys wniosków*, przeł. S. Cichowicz, „Pamiętnik Literacki” 1980, z. 3.
- Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka*, przeł. K. Tarnowski, [w:] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, przeł. S. Cichowicz, E. Bienkowska i in., Warszawa 1986.

³⁸ P. Ricoeur, *Język, tekst...*, op. cit., s. 211.

³⁹ Ibidem, s. 242.

- Ricoeur P., *Études sur les "Méditations Cartésiennes" de Husserl*, „Rèvue de Métaphisique et de Morale” 1951, nr 54.
- Ricoeur P., *Finitude et culpabilité. L'homme famille*, Paris 1960.
- Ricoeur P., *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna II*, przeł. H. Bortnowska, [w:] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, przeł. S. Cichowicz, E. Bienkowska i in., Warszawa 1986.
- Ricoeur P., *Interpretacja a refleksja – konflikt hermeneutyczny*, przeł. S. Cichowicz, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 9.
- Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja*, przeł. K. Rosner, P. Graff, Warszawa 1989.
- Ricoeur P., *Przyczynek do teologii słowa*, przeł. S. Cichowicz, [w:] M. Philibert, *Paul Ricoeur, czyli wolność na miarę nadziei (szkic o twórczości i wybór tekstów)*, przeł. E. Bieńkowska, M. Bortnowska, S. Cichowicz, Warszawa 1976.
- Ricoeur P., *Religia, ateizm, wiara*, przeł. K. Tarnowski, [w:] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, przeł. S. Cichowicz, E. Bienkowska i in., Warszawa 1986.
- Ricoeur P., *Struktura a znaczenie w mowie*, przeł. S. Cichowicz, [w:] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, przeł. S. Cichowicz, E. Bienkowska i in., Warszawa 1986.
- Ricoeur P., *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986.
- Ricoeur P., *Zdarzenie i sens wypowiedzi*, przeł. E. Bieńkowska, [w:] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, przeł. S. Cichowicz, E. Bienkowska i in., Warszawa 1986.
- Strzelecki R., *Hermeneutyczna koncepcja znaczenia. Gadamer i Lipps*, „Studia Filozoficzne” 1980, nr 4.
- Tischner J., *Nadzieja szukająca prawdy*, w: H.-G. Gadamer i in., *Człowiek w nauce współczesnej: rozmowy w Castelgandolfo*, przeł. B. Baran i in., Paris 1988.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.
- Zdybicka Z.J., *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988.

Krzysztof Kupiński

Paula Ricoeura metoda interpretacji

Autor artykułu prezentuje hermeneutyczną metodę interpretacji jednego z najwybitniejszych filozofów XX wieku, jakim był Paul Ricoeur. Hermeneutyka jako taka nigdy nie znajdowała się w głównym nurcie filozofii, ale zawsze stanowiła jej znaczący obszar i przedmiot zainteresowania. Myśliciele wykorzystywali te narzędzia, by pełniej zająć się człowiekiem i zrozumieć wszystko, co stanowi typowo ludzki wytwór, jakim są teksty. Mówiąc o tekstach, hermeneutyka nie ogranicza się do słów i fraz, lecz uwzględnia także rytuały, gesty, obyczaje i relacje pomiędzy ludźmi oraz grupami społecznymi. W tym wszystkim jest działanie, które chce uchwycić pierwotne intencje autora i sensy zawarte w tekstach. Często sensy znacznie wykraczają poza to, co wniósł autor nam samym początku. Odkrycie tego wszystkiego jest zadaniem hermeneutyki.

Słowa kluczowe: hermeneutyka, interpretacja, intencja, sens, znaczenie.

Paul Ricoeur's method of interpretation

The author presents the hermeneutic method of interpretation of one of the most eminent 20th century philosophers, Paul Ricoeur. Hermeneutics as such has never been in the mainstream of philosophy but it has always been a significant domain and object of interest. The thinkers used its tools to study human beings more in depth and to understand everything there was about one of the unique to humans creations, their writings. Speaking of texts, hermeneutics is not limited to words and phrases but it extends to rituals, gestures, customs and relationships between people as individuals and social groups. In all of this, the aim is to capture the original intentions of the authors of the texts but also the intentions and meanings that may go beyond what they consciously intended to convey in the first place. The meaning that originates in the course of functioning in a certain place and time.

Keywords: hermeneutics, interpretation, intention, sense, significance.

Translated by Krzysztof Kupiński