

HYBRIS nr 60 (2023)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.60.01>

**DAWID GÓRAS**

 0000-0002-6191-3968

Uniwersytet Warszawski

goras.dawid@gmail.com

## **TEORIA INTERPRETACJI PAULA RICOEURA I HANSA-GEORGA GADAMERA. ANALIZA PORÓWNAWCZA**

Celem artykułu jest dokonanie analizy hermeneutyki dyskursu, zarysowanej przez Paula Ricoeura w *Teorii interpretacji* (Ricoeur, 1989a), oraz zestawienie związanych z nią wątków z zagadnieniami, które w swojej filozofii poruszał Hans-Georg Gadamer. Ricoeur w swoim dziele ukazuje interpretację jako dialektyczny proces przebiegający od naiwnego rozumienia do wyjaśniania, a następnie od wyjaśniania do rozumienia pogłębionego. Na każdym z tych trzech etapów pojawiają się problemy, z którymi Gadamer zmagał się kilkanaście lat wcześniej w *Prawdzie i metodzie* (Gadamer, 2007). To jednak koncepcja Ricoeura

będzie dla mnie punktem wyjścia, gdyż zagadnienie interpretacji jest  
CC BY-NC-ND 4.0 © by the author | Licensee University of Lodz – Lodz University Press  
Received: 2023-02-21 | Verified: 2023-04-30 | Accepted: 2023-05-04 Lodz, Poland  
First published online: 2023-06-23.

w niej przedstawione w systematyczny i uporządkowany sposób, natomiast analogiczne wątki dotyczące interpretacji, które możemy odnaleźć u Gadamera, są rozmieszczone w wielu pracach oraz często przeplatają się z zagadnieniami nie dotyczącymi wprost samego fenomenu rozumienia.

### **Wstęp: interpretacja, rozumienie, wyjaśnianie**

Wyeksponowana przez Paula Ricoeura dialektyczna opozycja między rozumieniem a wyjaśnianiem stanowiła, prawie wiek wcześniej, podstawę hermeneutyki Wilhelma Diltheya, wedle której istnieje ostra opozycja pomiędzy dwiema nieredukowalnymi metodami podchodzenia do rzeczywistości. Wyjaśnianie, według Diltheya, jest metodą, którą posługują się nauki przyrodnicze, rozumienie natomiast „znajduje swe pierwotne zastosowanie w naukach humanistycznych” (Ricoeur, 1989a, s. 158). Tak ujęta dychotomia pomiędzy rozumieniem a wyjaśnianiem zostaje odrzucona przez Ricoeura, który, krytykując stanowisko Diltheya, twierdzi, iż „zamiast podporządkowywać interpretację rozumieniu i przeciwstawiać rozumienie wyjaśnianiu, należy rozumienie oraz wyjaśnianie włączyć do interpretowania jako dwie powiązane fazy, dwa kolejne procesy” (Ricoeur, 2003, s. 346). Momenty interpretacji, które nawiązują do eksplikowania i rozwijania szeregu znaczeń, a więc zorientowane są na analityczną strukturę tekstu, Ricoeur określa mianem wyjaśniania, natomiast pojęciu rozumienia zostają podporządkowane procesy wiążące tekst w jedność i ujmujące go jako całość. Ricoeur prezentuje swoją dialektyczną koncepcję interpretacji jako fazę przejścia od rozumienia do wyjaśniania, a następnie od wyjaśniania do pojmowania jako wyższego rodzaju rozumienia, nazywanego też przyswojeniem.

Na początku tego procesu rozumienie będzie naiwnym uchwyceniem znaczenia tekstu jako całości. Po raz drugi, jako pojmowanie, będzie ono stanowił wyrafinowany sposób rozumienia, oparty na procedurach wyjaśniających. Na początku rozumienie jest domyślanie się, w fazie końcowej pozostaje ono zgodne z pojęciem przyswojenia (Ricoeur, 1989a, s. 160–161).

Podczas gdy dla Ricoeura interpretacja ma charakter dialektyczny i rozbija się na dwa niemal równoważne fenomeny, czyli wyjaśnianie i rozumienie (Przyłębski, 2019, s. 117), dla Hansa-Georga Gadamera pojęcie interpretacji zostaje w całości podporządkowane pojęciu rozumienia (Przyłębski, 2019, s. 143). Gadamer przyjmuje, że interpretacja, jakiej dokonuje czytelnik za każdym razem, gdy napotyka jakiś tekst, składa się z trzech momentów: rozumienia, wykładni oraz zastosowania. Rozumienie tekstu jest według tego podziału samym uchwyceniem jego sensu, uzyskaniem zrozumienia przekazu. Wykładnia odnosi się do umiejętności wyłożenia sensu tego tekstu komuś, a więc nawiązuje do pracy, którą wykonuje m.in. tłumacz lub komentator. W końcu trzeci moment — zastosowanie — odnosi się do faktu, iż sens wyciągnięty z tekstu musi zostać egzystencjalnie przyswojony, a więc odniesiony do sytuacji czytelnika jako coś prawdziwego. Gadamer najczęściej posługuje się jednak samym terminem „rozumienie”, mając na myśli jedność trzech powyższych momentów. Jednak pomijając nawet relacje pomiędzy pojęciami rozumienia i interpretacji u Gadamera, to pewnym jest, że kategoria wyjaśniania zostaje przez niego zupełnie zmarginalizowana na rzecz kategorii rozumienia, która stanowi fenomen najbardziej pierwotny.

Już na tym etapie da się zauważyć pewne analogie i różnice pomiędzy koncepcją Ricoeura i Gadamera. Obaj filozofowie wskazują m.in. na fakt, że proces interpretacji związany jest z jakąś formą

zintegrowania czytelnika z wydobytym sensem — u Ricoeura tę rolę pełni pojęcie przyswojenia, u Gadamera zaś pojęcie zastosowania. Aby jednak w pełni dostrzec podobieństwa i różnice pomiędzy tymi stanowiskami, należy dokładniej przeanalizować każdą z trzech faz interpretacji dyskursu pisanego u Ricoeura oraz wydobyć rozproszone u Gadamera wątki odpowiadające zagadnieniom obecnym w tych fazach<sup>1</sup>. Zaczniemy więc od fazy domysłu zawartej w koncepcji Ricoeura.

### **Ricoeurowski domysł a Gadamerowskie przedsady**

Ricoeur w swojej *Teorii interpretacji* zaznacza, że między czytelnikiem a tekstem obecny jest pewien dystans, który sprawia, iż tekst, w przeciwieństwie do bezpośredniego rozmówcy, zdaje się być niemy (Ricoeur, 1989a, s. 120). Czytelnik zatem musi podejść do interpretowanego tekstu niczym dyrygent do partytury, co oznacza, że lektura wiążąca się z rozumieniem nie ogranicza się jedynie do powtórzenia zdarzenia mowy wyrażonego w tekście, lecz zawsze stanowi nowe zdarzenie, a więc interpretację sensu tekstu z konkretnej perspektywy. Semantyczna autonomia tekstu sprawia, że autorska intencja jest niedostępna dla czytelnika, dlatego musi on domyślać się znaczenia samego tekstu. Odróżnione od subiektywnej intencji autora, słowne znaczenie samego tekstu jest znaczeniem obiektywnym,

---

<sup>1</sup> Artykuł ten ma charakter zasadniczo przeglądowy. Koncentruję się w nim głównie na tekstach samego Ricoeura i Gadamera, gdyż interesuje mnie zestawienie konkretnych zagadnień zawartych w ich dziełach. Takie skupienie się na literaturze prymarnej niestety prowadzi do poświęcenia mniejszej uwagi literaturze sekundarnej. Opracowania dotyczące porównania myśli Gadamera i Ricoeura często dotyczą kwestii dosyć ogólnych, co w przypadku analizowanej przeze mnie problematyki nie jest zadowalające. Moim celem jest porównanie teorii interpretacji Gadamera i Ricoeura, zestawiając ze sobą analogiczne wątki ich koncepcji filozoficznych.

co znaczy, że „może być ono konstruowane na wiele sposobów”, a pośród tej wielości „nieporozumienie jest możliwe, a nawet nieuniknione” (Ricoeur, 1989a, s. 162). Skoro ze względu na dystans nieporozumienie nie może już zostać rozwiązane poprzez odwołanie się do przypuszczalnej sytuacji autora, konstrukcja znaczenia na podstawie samego tekstu może początkowo oprzeć się jedynie na domysłach, na próbie odgadnięcia znaczenia tekstu.

Przez skonstruowanie słownego znaczenia należy rozumieć ujęcie znaczenia tekstu w sposób całościowy. Cóż jednak to oznacza? Według Ricoeura „dzieło dyskursywne jest bowiem czymś więcej niż linearną sekwencją zdań”, gdyż stanowi ono raczej „kumulatywny, holistyczny proces” (Ricoeur, 1989a, s. 163). Z tego powodu struktura dzieła nie może zostać wywiedziona z analizy poszczególnych jego zdań, co z kolei sprawia, że dzieło charakteryzowane jest przez wielogłosowość, czyli otwartość na jego wielorakie ujmowanie całościowe. Całość dzieła „przedstawia się jako hierarchia tematów, zarówno pierwszoplanowych, jak i drugoplanowych, które, można by rzec, nie sytuują się na tym samym poziomie i które łącznie nadają dziełu strukturę wielowymiarową” (Ricoeur, 1989a, s. 164). Rezultatem tej wielowymiarowości jest fakt, iż rekonstrukcja sensu tekstu przebiega po kolei hermeneutycznym, gdyż domniemanie dotyczące sensu całego tekstu sprawia, że patrzymy na jego części w określony sposób. Jest i odwrotnie — dzięki rozpoznaniu szczegółów, możliwa jest konstrukcja całości. Ricoeur zaznacza, że w tym procesie nie ma „konieczności ani dowodów, że coś jest ważne lub nieważne”, gdyż „sąd dotyczący ważności czegoś sam jest domysłem” (Ricoeur, 1989a, s. 164).

Dzięki zarysowanej powyżej całościowości dzieła czytelnik może je oglądać z rozmaitych stron, lecz nigdy nie dojdzie do jego oglądu ze wszystkich stron jednocześnie. Z tego powodu Ricoeur stwierdza,

że rekonstrukcja charakteryzuje się aspektem perspektywicznym, gdyż to samo zdanie może zostać odniesione w rozmaity sposób do innych zdań uznanych za kluczowe dla danego dzieła. Dzieje się tak, gdyż sam akt czytania narzuca pewną jednostronność, która według Ricoeura powoduje „że interpretacja ma charakter domysłu czy domniemania” (Ricoeur, 1989a, s. 165).

Za swoisty odpowiednik Ricoeurowskiego domysłu, czyli rozumienia naiwnego, można uznać Gadamerowskie prze(d)sądy. Gadamer specjalnie posłużył się dosyć pejoratywnym pojęciem przesądu (*Vorurteil*), gdyż chciał przeprowadzić rehabilitację tego terminu. Gadamer twierdzi, że pojęcie „przesądu” zostało niesłusznie zdyskredytowane przez oświeceniowych filozofów, którzy, afirmując wizję rozumu zupełnie niezależnego od wszelkich uwarunkowań, określili mianem irracjonalnych przesądów wszystko to, co pod władzę tego abstrakcyjnego rozumu zdawało się nie podpadać. Zdaniem Gadamera największym z przesądów Oświecenia było właśnie przekonanie o możliwości odrzucenia wszystkich przesądów (Gadamer, 2007, s. 373). Pierwotnie słowo „przesąd” (*praejudicium*) oznaczało jedynie „osąd wydany przed ostatecznym sprawdzeniem wszelkich merytorycznie decydujących momentów” (Gadamer, 2007, s. 373) i funkcjonowało w terminologii prawniczej. W tym kontekście widoczne jest, iż przesąd to nie jakiś zabobon lub sąd fałszywy, lecz coś, co poprzedza uzasadniony sąd i w ogóle go umożliwia. Z tego powodu w Polsce przyjęto tłumaczenie Gadamerowskiego pojęcia *Vorurteil* jako „przedsąd”, aby podkreślić jego poprzedzający i konstytuujący charakter. Według Gadamera rozumienie zawsze musi opierać się na czymś, a tym czymś są właśnie przedsądy, które stanowią niezbędny warunek wszelkiego rozumienia.

Sama koncepcja przedsądów Gadamera opiera się na dokonaniach Martina Heideggera związanych z odkryciem prestruktury rozumienia. Według Heideggera wszelkie rozumienie, które dokonuje się w ramach *Dasein*, jest antycypowane przez: wstępny zasób, wstępny ogląd oraz wstępne pojęcie. Oznacza to, że proces rozumienia nie jest bezzałożeniowy, lecz każdorazowo wspiera się na: wyjściowym zasobie posiadanej wiedzy, umotywowanej perspektywie związanej z indywidualnym punktem widzenia oraz uprzednio przyswojonej siatce pojęciowej (Przyłębski, 2005, s. 140–141). Gadamer zdaje się podzielać tezę Heideggera, lecz sam nie analizuje potrójnej prestruktury rozumienia, zastępując ją jednorodnym pojęciem przedsądu. Za pomocą koncepcji przedsądów Gadamer objaśnia sytuację interpretatora, który zawsze posiada jakieś wstępne informacje kierujące rozumieniem danego tekstu. Ta wstępna wiedza w formie przedsądów dociera do człowieka za pośrednictwem doświadczeń, tradycji oraz języka.

Przedsądy są świadectwem skończoności charakteryzującej człowieka — wskazują na jego zakorzenienie w języku, tradycji, kulturze i dziejach (Lorenc, 2016, s. 156–157). Gadamer twierdzi, że lepiej uświadomić sobie przedsądową strukturę ludzkiego rozumienia, gdyż „refleksja nad istniejącym przedrozumieniem dostarcza mi czegoś, co w przeciwnym razie zdarza się za moimi plecami” (Gadamer, 2003a, s. 94). Oznacza to, że refleksja zapewnia możliwość częściowego rozpoznania, czy przedsądy, którymi ktoś się kierował podczas rozumienia np. jakiegoś dzieła literackiego, były słuszne i produktywne, czy wręcz przeciwnie. Produktywne przedsądy pozwalają „wydobywać z doświadczanych rzeczy ich nowe zrozumienie” (Gadamer, 2003a, s. 94), a więc przyczyniają się do zaistnienia nowych, w jakimś stopniu pogłębionych, odczytań danego tekstu. Słuszność lub niesłuszność

przedsądów może zostać sprawdzona poprzez ciągłe wystawianie ich na konfrontacje z tym, co sam tekst mówi swojemu czytelnikowi — konfrontacja ta może doprowadzić do przeobrażenia posiadanych przedsądów. Nie znaczy to jednak, że możliwe jest pozbycie się wszystkich przedsądów, ponieważ ludzkie zakorzenienie w tradycji nie ulega osłabieniu wraz ze wzrostem stopnia świadomości tej zależności (Gadamer, 1993a, s. 65). Według Gadamera uświadomienie sobie przedsądowego charakteru ludzkiego rozumienia może przyczynić się do bardziej produktywnego obcowania z tekstami kultury, jednak nie sprawi ono, że człowiek pozbawi się wszystkich swoich przedsądów i przewycięży swoje zakorzenienie w tradycji.

Gadamer jasno przy tym stwierdza, iż „podstawowa struktura naszego języka w ogóle polega na tym, że aprioryczne pojęcia i aprioryczne rozumienie, trzymając się ciągle w cieniu dyrygują tym, co mówimy” (Gadamer, 2022, s. 144) — należy to rozumieć jako jednoznaczną deklarację językowego charakteru przedsądów. Język nie jest jednak własnością pojedynczego człowieka, lecz ma on charakter wspólnotowy. Z tego powodu pewne przedsądy przynależą całym społecznościom, np. posługującym się jednym językiem. Skutkuje to faktem, że rozumienie dzieł istotnych dla naszej tradycji jest już obarczone przedsądami, które w formie utartych interpretacji docierają do czytelnika równoległe z tekstem samego dzieła. Należy jednak pamiętać, że taka gotowa interpretacja nie zawsze jest czymś „złym”, ponieważ mogła ona zostać sformułowana przez kogoś, kto ma na ten temat większą wiedzę od nas.

Zarówno dla Gadamera, jak i dla Ricoeura swoistym punktem wyjścia przy opisie wstępnego rozumienia tekstu jest Heideggerowska koncepcja rozumienia jako projektowania (Przyłębski, 2005, s. 134–135). Według Heideggera rozumienie tekstu polega na projektowaniu



sensu jego całości już od chwili pierwszego uchwycenia sensu. Po pierwszych zdaniach samoistnie zaczynamy projektować możliwy sens całości tekstu, właśnie na podstawie uchwyconego w tych pierwszych zdaniach sensu. Uchwycenie to opiera się na oczekiwaniach, z jakimi ktoś przystępuje do lektury. Projektowanie sensu odnosi się więc do czyichś oczekiwań względem jakiegoś tekstu oraz do faktu, że w ramach tekstu możliwe jest odniesienie jakiejś jego części do całości, jaką ten tekst stanowi. Z jednej strony projektowanie sensu odsyła do czytelnika, z drugiej zaś do czytanego przezeń tekstu. W analizie wstępnego rozumienia Gadamer skupia się na czynnikach „podmiotowych”, które uzyskują u niego miano przedsądów. Natomiast Ricoeur swoją uwagę zwraca głównie na czynniki „przedmiotowe”, a więc odnoszące się do samego tekstu i jego budowy.

Gadamerowska koncepcja przedsądów ukazuje zakorzenienie człowieka w tradycji. Przedsądy stanowią całość czynników, które, zanim jeszcze nastąpi proces rozumienia danego tekstu, kształtują już samo podejście czytelnika do tego dzieła. Podejście to wspiera się na zawartej w języku wiedzy, która z jednej strony nie pozwala na podejście do czegokolwiek w sposób bezzałożeniowy i „obiektywny”, z drugiej jednak strony wiedza ta umożliwi w ogóle wszelkie rozumienie, gdyż przedsądy stanowią konieczny warunek zaistnienia rozumienia. Mimo uświadomienia sobie przedsądowego charakteru ludzkiego rozumienia, człowiek nie jest w stanie całkowicie pozbyć się swoich uprzedzeń i zerwać z wpływającą na niego tradycją. Fakt zakorzenienia człowieka jest nieprzekraczalny. Zupełnie inne wątki zostają poruszone u Ricoeura. Francuski filozof naiwny etap rozumienia danego tekstu określa mianem domysłu. Ze względu na dystans, jaki dzieli czytelnika od momentu powstania danego tekstu, niemożliwe jest uzyskanie wiedzy o tym, jakie znaczenie ma dany tekst dla autora. Jedyne, co jest dostępne

czytelnikowi, to sam tekst i to, co zostaje w nim wyrażone. Zamiast więc próbować odgadnąć, jakie były odczucia autora względem swojego dzieła, Ricoeur twierdzi, że czytelnik musi spróbować domyślić się słownego znaczenia samego tekstu. Dzieło prezentuje się jako hierarchia tematów, zagadnień i sytuacji, spośród których jedne są ważniejsze, inne mniej ważne. Podczas rozumienia czytelnik musi zdecydować, z jakiej perspektywy uporządkuje tę hierarchię. Nawet jeśli dokona się wielu interpretacji, to nigdy nie można ująć dzieła ze wszystkich perspektyw jednocześnie — na tym polega przysługująca mu wielogłosowość.

Gadamer uznałby zapewne, że prezentowana przez Ricoeura wstępna faza rozumienia pomija założeniową strukturę wszelkiego rozumienia. Można zaryzykować stwierdzenie, że gdyby spróbować ułożyć jakiś tekst tak, aby maksymalnie ograniczyć jego wielogłosowość, to według Ricoeura możliwe byłoby jego obiektywne odczytanie, gdyż jedynym źródłem wielości interpretacji zdaje się fakt, iż teksty mówią wiele rzeczy naraz. U Gadamera wielość interpretacji wywodzi się z ontologicznej sytuacji człowieka, która zawsze naznaczona jest nieusuwalnymi przesądami. Ricoeur nie uwzględnia społecznych, językowych i dziejowych uwarunkowań rozumienia tekstu — zdaje się, jakby czytelnik i tekst byli zamknięci w próżni. Ta jednostkowość spotkania z dziełem może wynikać ze związków Ricoeura z filozofią egzystencjalną — jednostka czytająca tekst dostrzega w nim znaczenia nadające nowy sens jej egzystencji. To, w jaki sposób tekst odczytywali inni, jest zupełnie nieważne, gdyż odczytany z danego tekstu sens liczy się tylko dla mnie. Gadamer zdecydowanie bardziej kładzie nacisk na aspekt wspólnotowy obecny w interpretacji. Po pierwsze, duża część przesądów kierujących rozumieniem człowieka to przesady wspólne dla danej społeczności posługującej się językiem, w którym utrwaliły

się ich doświadczenia. Po drugie, Gadamer zwraca uwagę, że teksty nie docierają do nas jako czyste sensy, lecz zawsze zawierają się w nich ślady poprzednich interpretacji. Przejdźmy teraz do analizy drugiej fazy interpretacji u Ricoeura, a więc do fazy wyjaśniania.

### **Ricoeurowska metoda uprawomocniania a Gadamerowska perspektywa ontologiczna**

Oprócz odwołania się do klasycznej formuły koła hermeneutycznego jako procesu interpretacji przebiegającego od części dzieła do jego całości oraz od całości do części, Ricoeur postuluje również nadanie tej figurze nowego sensu. Ten nowy sens koła hermeneutycznego ma wspierać się na fakcie, że domysł, czyli pierwsza, naiwna faza rozumienia, oraz uprawomocnienie, czyli moment wyjaśniania, są do siebie odniesione dialektycznie, stanowiąc „subiektywne i obiektywne nastawienie do tekstu” (Ricoeur, 1989a, s. 166). Za procedury uprawomocniania należy też, według Ricoeura, uznać metody kwestionujące prawomocność domysłu czytelnika, które są podobne do kryteriów falsyfikacji Karla Poppera (Popper, 1977). W przejściu od domysłu do wyjaśniania „rolę falsyfikacji spełnia [...] konflikt między rywalizującymi interpretacjami” (Ricoeur, 1989a, s. 167). Ze względu na występowanie interpretacji o różnym prawdopodobieństwie istnieją również kryteria, które uzasadniają wybór pomiędzy różnymi interpretacjami. Uprawomocnienie początkowo opartego na domyśle rozumienia tekstu polega na uprawdopodobnieniu interpretacji czytelnika, a nie na jej weryfikacji — jedna interpretacja może być bardziej prawdopodobna niż druga, ale nie znaczy to, że jest ona bardziej właściwa. Ricoeur stara się w tej kwestii „poruszać się między ograniczeniami dogmatyzmu i sceptycyzmu”, a więc pomiędzy przekonaniem, że istnieje tylko jedna prawdziwa interpretacja

oraz że istnieje wiele możliwych interpretacji, a wszystkie z nich są tak samo prawdziwe — „choć to prawda, że jest zawsze więcej niż jeden sposób konstruowania tekstu w odbiorze, to przecież nie jest prawdą, że wszystkie interpretacje są sobie równe” (Ricoeur, 1989a, s. 167). Pomimo wielości interpretacji, zawsze istnieje możliwość argumentacji za lub przeciw danemu rozumieniu tekstu. Ricoeur twierdzi, że interpretacja najbardziej prawdopodobna spełnia dwie cechy — uwzględnia w tekście jak największą liczbę faktów i ich konotacji oraz zestawia te fakty tak, aby zestawienie to było jak najbardziej spójne. Z tego właśnie powodu „o miernym wyjaśnieniu można powiedzieć, że jest zbyt wąskie lub naciągane” (Ricoeur, 1989c, s. 262).

Celem procedur wyjaśniających jest więc uprawomocnienie interpretacji. W jaki sposób jednak człowiek może dojść do tego uprawomocnienia? Każde interpretowane dzieło posiada jakąś kompozycję, to znaczy, że jest ono w jakiś sposób zorganizowane i ustrukturyzowane. Te cechy dzieła pozwalają, aby podejść do niego przy użyciu metod strukturalnych, które zapewniają obiektywizację tekstu. Ricoeur przyznaje, że to właśnie „sukces analizy strukturalnej otworzył nową epokę przed hermeneutyką; odtąd wyjaśnianie stało się konieczną drogą do rozumienia” (Ricoeur, 1989b, s. 241). To za pomocą metod zaczerpniętych ze strukturalizmu możliwe jest uprawomocnienie interpretacji. Z tego względu „decydującym momentem wyjaśniania jest skonstruowanie sieci interakcji, dzięki której dany kontekst nabiera konkretnego i niepowtarzalnego kształtu” (Ricoeur, 1989c, s. 260). Stworzenie wspomnianej sieci interakcji jest czymś koniecznym, gdyż dzieło jest pewną całością następujących po sobie zdań oraz, jeśli mówimy o dziele literackim, strukturą

składającą się z motywów i celów, które można na różne sposoby konstruować.

W fazie wyjaśniania czytelnik może pozostać w stanie swoistego zawieszenia, który polega na nieodnoszeniu tekstu do rzeczywistości. Taka postawa, wstrzymująca funkcję referencji, pozwala traktować czytany tekst jako całość samą dla siebie, bez powiązania ze światem. Przykładem powyższej postawy są właśnie współczesne Ricoeurowi nurty strukturalnej krytyki literackiej, w których dochodzi do stłumienia ostensywnej referencji tekstu. Znaczy to tyle, że „tekst zrywa ze »światowym« wymiarem dyskursu — z relacją do świata, który może zostać wskazany — tak samo jak ucina związek dyskursu z subiektywną intencją jego autora” (Ricoeur, 1989a, s. 170). W takiej sytuacji czytelnik ma do czynienia z tekstem, który nie ma już związanej ze światem zewnętrznosci, lecz tylko własne wnętrze. Pozwala to traktować tekst zgodnie z założeniami strukturalistycznej semiologii, gdyż staje się on zamkniętym systemem, którego elementy pozostają w relacjach wewnętrznych konstytuujących jego znaczenie, a zupełnie nie odsyłają na zewnątrz, czyli poza tekst.

Podążając za ustaleniami obecnymi w *Strukturze mitów* Claude’a Lévi-Straussa (Lévi-Strauss, 1970), Ricoeur przedstawia podejście strukturalistyczne jako znamieny przykład postawy wyjaśniającej. W podejściu tym dochodzi do wyabstrahowania z — będącej procesem — narracji jednostek obejmujących przynajmniej jedno zdanie. Następnie jednostki te można analizować za pomocą reguł, stosowanych do analizy jednostek językowych — tak jak strukturalistyczny fonem nie jest substancją, lecz formą będącą wiązką relacji, tak mitem „to nie zdanie mitu, lecz wiązka relacji, w jakich pozostaje ono z innymi zdaniami tego mitu” (Ricoeur, 1989a, s. 172). To dzięki kombinacjom takich wiązek jednostki uzyskują znaczenie, które nie jest jednak sensem

mitu rozumianym jako jego filozoficzna lub egzystencjalna zawartość, lecz po prostu jako struktura mitu polegająca na konfiguracji mitemów. Zastosowanie takiej techniki do narracji mitu skutkuje dechronologizacją narracji, w której zostaje ona „zredukowana do kilku jednostek dramatycznych, takich jak obiecywanie, zdradzanie, przeszkadzanie, pomaganie itd., które stanowią paradygmat akcji” (Ricoeur, 1989a, s. 175). W tym przypadku wyjaśnienie narracji będzie polegać na powiązaniu w całość struktury wyszczególnionych działań. Zarówno postacie, jak i działania są grupowane w analizie strukturalnej w hierarchie, służące następnie do uporządkowania części narracji, w celu utworzenia z niej całości, która zostanie ponownie wprowadzona w proces komunikacji.

Należy jednak pamiętać, że „nikt nie zatrzymuje się na tak formalnej koncepcji mitu czy narracji, jak ta algebra jednostek konstytutywnych” (Ricoeur, 1989a, s. 176). Wyabstrahowane z narracji mitemy funkcjonują przecież jako zdania niosące jakieś znaczenia i referencje. Według Lévi-Straussa funkcją mitu jest uświadomienie człowiekowi pewnych opozycji funkcjonujących w jego życiu oraz ich pogodzenie. Z tego względu Ricoeur twierdzi, że pełne „wyeliminowanie tych odniesień egzystencjalnych, wokół których grawituje myślenie mityczne, oznaczałoby redukcję teorii mitu do cmentarzyska pozbawionych znaczenia dyskursów człowieka” (Ricoeur, 1989a, s. 178). „Znaczenie” w tym kontekście należy rozumieć jako to, o czym traktuje dyskurs, a więc jego referencję. Dlatego też analiza strukturalna, będąca przykładem wyjaśniania, ukazuje przejście od semantyki powierzchniowej dotyczącej narracji mitu do semantyki głębokiej, która odnosi mit do sytuacji granicznych w życiu człowieka. Właśnie dlatego wyjaśnianie nie usuwa funkcji referencyjnej tekstu, lecz jedynie chwilowo ją tłumii, aby doszło do obiektywizacji tekstu, którego

rozumienie może zostać teraz pogłębione ze względu na uzyskane uprawnocnienie.

U Gadamera nie znajdziemy wątków wprost analogicznych do uprawdopodobniających metod wyjaśniania zawartych w koncepcji Ricoeura. Gadamer odsuwa kategorię wyjaśniania na drugi plan i tym samym przeciwstawia się dominacji perspektywy metodologicznej w filozofii i humanistyce. Rozumienie nie jest u niego metodą interpretacji przedmiotów zewnętrznych wobec podmiotu. Widać to szczególnie dobitnie w różnicy, jaka zachodzi pomiędzy Ricoeurem a Gadamerem w użyciu terminu koła hermeneutyczne. Gadamer trzyma się mocno perspektywy wyznaczonej przez Heideggera, natomiast Ricoeur zdaje się powracać do klasycznego, XIX-wiecznego rozumienia tej figury. Przełomowość ujęcia Heideggera wiąże się z faktem, że wcześniejsze koncepcje koła hermeneutycznego funkcjonowały na poziomie epistemologiczno-metodologicznym, a więc opisywały, jak funkcjonuje lub powinien funkcjonować proces poznania jakiegoś przedmiotu (dzieła) przez podmiot, natomiast Heidegger wykorzystał tę figurę do swojej egzystencjalnej analityki *Dasein*, a więc przeniósł koło hermeneutyczne na grunt ontologii. Rozumienie u Heideggera nie oznacza stosunku o charakterze czysto poznawczym, lecz egzystencjał przysługujący ludzkiemu sposobowi bycia (Heidegger, 2013, s. 183–197). Gadamer dostrzega w zaproponowanej przez Heideggera wersji koła hermeneutycznego impuls do przewyciężenia wspierającego się na modelu kartezjańskim metodologizmu nowoczesnej nauki (Bronk, 1997, s. 20–21). Przewyciężenie to ugruntowane jest na fakcie, że „mowa o kole hermeneutycznym wskazuje w istocie na strukturę samego bycia-w-świecie, to znaczy na zniesienie podziału na podmiot i przedmiot, leżące u podstaw Heideggerowskiej transcendentalnej analityki *Dasein*” (Gadamer, 2003b,

s. 101). Sama figura koła hermeneutycznego u Heideggera wspiera się na jego koncepcji prestruktury rozumienia i jest ona czysto opisowym modelem, który nie pretenduje do normatywnej funkcji zalecenia.

Obecność prestruktury rozumienia jest nieusuwalna, ale nie zmienia to faktu, że „wszelka prawowita wykładnia musi się chronić przed arbitralnością pomysłów i przed ciasnotą niezauważalnych nawyków myślowych, a swe spojrzenie kierować na »same rzeczy« (w przypadku filologa są nimi teksty, które znów ze swej strony traktują o rzeczach)” (Gadamer, 1993b, s. 229). Gadamer stwierdza, że najważniejszym zadaniem interpretatora jest pozwolić przemówić samemu tekstowi, pomimo iż przedrozumienie może odwieść go od właściwego zrozumienia. Każde rozumienie, a więc i rozumienie tekstu, jest projektowaniem sensu jego całości, które rozpoczyna się wraz z napotkaniem w tekście pierwszego zrozumiałego sensu. Gadamer wskazuje, że u Heideggera „rozumienie polega na dopracowaniu takiego wstępnego projektu, który oczywiście stale podlega rewizji w świetle rezultatów dalszego wnikania w sens” (Gadamer, 1993b, s. 229). Wspomniana rewizja wstępnego projektu może stać się punktem wyjścia opracowania nowego wstępnego projektu, który z kolei może rywalizować z kilkoma innymi projektami na raz, dopóki sens tekstu się nie ujednocili. Zawsze zaczynamy od wstępnych pojęć, które w miarę ich rewizji poprzez obcowanie z tekstem zostają zastąpione przez pojęcia bardziej adekwatne i właśnie „to stałe projektowanie na nowo, konstytuujące ruch rozumienia i wykładania ku sensowi, jest procesem, który opisuje Heidegger” (Gadamer, 1993b, s. 229). Każdy czytelnik wystawia więc swoje wstępne rozumienie na konfrontację z samym tekstem, aby sprawdzić, czy obroni się ono w obliczu samego tekstu. Jeśli uzyska on rozumienie, to znaczy, że te wstępne poglądy okazały się produktywne, jeśli jednak rozumienie



okaże się nieosiągalne, to będzie musiał on je dopracować, gdyż okazały się one dowolne, a więc niemające należytego związku z samą rzeczą, którą w tym przypadku jest tekst.

Przyjmując poglądy Heideggera, Gadamer stwierdza, że wszelka hermeneutyka dotyczy sprawy, o której traktuje tekst, a nie tekstu samego w sobie. W tym kontekście zrozumienie zostaje uzyskiwane poprzez wsłuchanie się w to, o czym jakiś tekst traktuje. Z tego właśnie powodu trzeba „zdać sobie sprawę z własnej stronniczości, aby sam tekst zaprezentował się w swej odmienności i tym sposobem uzyskał możliwość wygrania swej rzeczowej prawdy wbrew wstępnemu pogładowi czytelnika” (Gadamer, 1993b, s. 230). Znaczy to tyle, że właściwe zrozumienie prezentowanej przez tekst prawdy wymaga uzyskania kontroli nad wstępnymi pojęciami poprzez ich uświadomienie. Warto zaznaczyć, że proces rozumienia jest u Gadamera nieskończony, ale istnieje w ramach niego pewien relatywny postęp, który polega na głębszym rozumieniu sensu przeszłości za sprawą rozszerzania horyzontów dzięki dystansowi, który może potwierdzić daną postać rozumienia.

Powyższe rozważania stanowią Gadamerowskie rozwinięcie koncepcji Heideggera. Przejdźmy teraz do autorskiego wątku Gadamera, który miał stanowić pewne uzupełnienie w ramach koła hermeneutycznego. Chodzi o „presupozycję pełni”, będącą przesłanką, która kieruje każdym rozumieniem, a odnosi się ona do faktu, „iż tylko to jest zrozumiałe, co rzeczywiście prezentuje sobą pełną jedność sensu” (Gadamer, 1993b, s. 231). Czytelnik zakłada z góry pełnię tekstu, który stara się zrozumieć, i dopiero w przypadku niezrozumienia zaczyna on powątpiewać w wierność przekazu. Presupozycja pełni związana jest ze stosunkiem czytelnika do wszelkiego tekstu, a raczej do rzeczy, która zostaje w nim wyrażona. Gadamer zwraca uwagę,

że czytając jakiś tekst, czytelnik początkowo nastawiony jest na zawartą w nim prawdę, a nie na zrozumienie poglądów jego autora. W ten sposób ukazuje się podwójne znaczenie Gadamerowskiej presupozycji pełni — po pierwsze jako znaczenie formalne odnoszące się do wyrażania przez tekst pełnego poglądu, po drugie jako znaczenie treściowe odnoszące się do pełnej prawdziwości tez, które są w nim zawarte. Rozumienie odnosi się więc pierwotnie do rozumienia określonej sprawy lub rzeczy, a dopiero wtórnie polega ono na rozumieniu wyodrębnionego poglądu drugiego człowieka. Dlatego Gadamer powiada, że zanim człowiek będzie mógł zrozumieć tekst dotyczący jakiejś sprawy, musi on najpierw posiadać jakieś uprzednie rozumienie dotyczące samej tej sprawy.

Dotarcie do prawdziwego sensu jakiegoś tekstu jest u Gadamera nieskończonym procesem, który wspiera się na produktywnej funkcji czasowego dystansu. To dzięki temu dystansowi „zanikają te wstępne przesądzenia, które mają partykularny charakter, uwydatniają zaś te, które umożliwiają prawdziwe zrozumienie” (Gadamer, 1993b, s. 233). To właśnie czasowy dystans pozwala odróżnić prawdziwe przesady od przesądów fałszywych. Dzieje się tak, ponieważ czasowy dystans ukazuje napotykaną tekst jako coś odrębnego, coś odmiennego od naszych przesądów. Jeśli tekst przemawia do czytelnika, aby ten spróbował go zrozumieć, to znaczy już to, że czytelnik uznał w tekście coś odmiennego wobec swoich własnych poglądów. To właśnie przez uświadomienie sobie odmiennego punktu widzenia dojść może do uświadomienia sobie przesądów, które w danej kwestii nami kierują, a następnie do potencjalnego ich zawieszenia, w celu przyjęcia przesądów nowych. Gadamer w tym kontekście stwierdza, że „wszelkie zawieszanie sądów, tym bardziej zatem i przesądzeń wstępnych, ma, z logicznego punktu widzenia, strukturę pytania” (Gadamer, 1993b, s. 233). Do istoty pytania należy otwartość, która ujawnia się poprzez

postawienie własnych przesądów pod znakiem zapytania, co nie jest równoważne z ich odrzuceniem. Gadamer podkreśla, że bierzemy jedynie pod uwagę możliwość, iż nasz rozmówca lub tekst mogą mieć rację. Takie uznanie pozwala naszym przesądom wejść w grę z racjami wyrażanymi przez tekst.

Podsumowując, Ricoeur stoi na stanowisku, iż niemożliwe jest, aby wszystkie domysły dotyczące jakiegoś tekstu były tak samo prawdopodobne. Z tego wynika, że muszą istnieć jakieś metody, za których pomocą da się sprawdzić prawdopodobieństwo jakiejś interpretacji. Metody te Ricoeur określa mianem metod wyjaśniających. Mają one na celu oddzielić interpretacje prawdopodobne od tych mniej prawdopodobnych. Ricoeur ściśle wiąże te metody z analizą strukturalną, uznając, że umożliwiają one utworzenie w ramach tekstu sieci powiązań, co jest konieczne, aby tekst, który charakteryzuje się wielogłosowością, ująć w sposób maksymalnie obiektywny. Ważnym aspektem tego obiektywnego ujęcia tekstu jest zawieszenie jego referencji, a więc nieodczytywanie go jako odnoszącego się do świata, lecz jedynie jako zamknięty system, strukturę, w której postaci, wydarzenia i przedmioty odsyłają nawzajem do siebie, a nie poza tekst. Takie ujęcie tekstu pozwala na pogrupowanie postaci i działań w hierarchie, które posłużą do uporządkowania części narracji. Dopiero teraz ułożenie różnych wątków obecnych w dziele w hierarchie nie polega jedynie na domyśle, lecz jest metodycznym poszukiwaniem najbardziej prawdopodobnych interpretacji.

Tak jak Ricoeur nie uznawał wszystkich domysłów za równoważne, tak Gadamer nie uznawał wszystkich przesądów za tak samo (nie)produktywne. Jak jednak możemy sprawić, aby nasze przesady stały się produktywne? Gadamer stwierdza, że należy je po prostu wystawiać na próbę, skonfrontować z samym tekstem.

Poprzez wsłuchanie się w to, co tekst sam chce powiedzieć, człowiek uzyskuje otwartość na inną perspektywę. W ten sposób dostrzegalna jest zasadnicza różnica między sytuacją czytelnika u Gadamera i Ricoeura. Gadamer pozostaje wierny Heideggerowi w kwestii ujmowania hermeneutyki na gruncie ontologii. Ricoeur natomiast, dostrzegając mankamenty podejścia ontologicznego, np. zupełny brak instancji krytycznej, postanawia wskrzesić moment metodyczny w hermeneutyce filozoficznej. Uprawomocnienie domysłów za pomocą metod wyjaśniających odwołujących się do analizy strukturalnej w pełni ukazuje fakt, że Ricoeur wykracza poza perspektywę ontologiczną lub co najmniej perspektywa ontologiczna zostaje dopełniona przez perspektywę metodologiczną. W przypadku Gadamera mamy do czynienia z rewizją przedśądów na gruncie ontologicznym — jeden byt (czytelnik) napotyka inny byt (tekst). W tym spotkaniu czytelnik ujmuje tekst jako coś odmiennego od siebie samego i na tej odmienności opiera się uświadomienie sobie przez czytelnika jego własnej stronniczości. Przejdźmy teraz do ostatniej fazy interpretacji u Ricoeura, czyli fazy przyswojenia, która zostanie zestawiona z Gadamerowską koncepcją zastosowania.

### **Ricoeurowskie przyswojenie i Gadamerowskie zastosowanie**

Analiza strukturalna, jako jeden z możliwych sposobów wyjaśniania tekstu, pełni u Ricoeura pośredniczącą rolę w rozumieniu — jej zadaniem jest skorygowanie subiektywnego oraz uprawomocnienie obiektywnego nastawienia do tekstu. Odsłonięta w ten sposób semantyka głęboka tekstu sprawia, że o jego sensie zaczynamy myśleć „jako o płynącym od tekstu zaleceniu, jako o nowym sposobie patrzenia na rzeczy, jako o zaleceniu, by myśleć w pewien sposób” (Ricoeur, 1989a, s. 178). Wiąż między odsłanianiem i przyswajaniem nadaje nowy sens

hermeneutycznemu wymogowi, aby rozumieć autora lepiej niż on sam siebie rozumiał — w perspektywie teorii Ricoeura wymóg ten oznacza, że należy rozciągnąć referencje tekstu poza ograniczony horyzont sytuacji egzystencjalnej jego autora. Wyjaśnianie i związana z nim obiektywizacja jest więc konieczną fazą pośredniczącą między czytelnikiem a autorem, jednakże „jako zapośredniczenie wymaga aktu uzupełniającego o bardziej egzystencjalnym charakterze, który nazwę przyswojeniem znaczenia” (Ricoeur, 1989d, s. 276–277).

Zagadnienie przyswojenia nierozzerwalnie wiąże się z dystansem lub inaczej oddaleniem, które pojawiają się wraz z autonomią tekstu jako dyskursu pisanego. Dystans stanowi przestrzenną i czasową lukę pomiędzy czytającym a zdarzeniem, jakim było powstanie danego dzieła. Istotna dla Ricoeura jest dialektyka dystansu, który odpowiada za obcość kulturową oraz przyswojenia, które dąży do tego, aby wszelkie rozumienie poszerzało samorozumienie czytelnika. Zadaniem czytelnika jest pokonanie obcości, gdyż „filozoficznie rozumiana interpretacja to nic innego, jak wysiłek, by obcość i oddalenie uczynić efektywnymi” (Ricoeur, 1989a, s. 121). Przyswojenie tego, co było obce, jest celem wszelkiej hermeneutyki, ponieważ interpretacja, w swojej ostatniej fazie pogłębionego rozumienia, dąży do uczynienia oddalonego tekstu współczesnym, poprzez zaktualizowanie znaczenia tekstu dla jego aktualnego czytelnika.

Problem przyswojenia jest dobrze znany najbardziej tradycyjnej hermeneutyce i odsyła do takich pojęć jak: aplikacja, zastosowanie lub odniesienie tekstu do aktualnej sytuacji czytelnika. Samo słowo „przyswojenie” oznacza według Ricoeura, że coś, co wcześniej było cudze, zostaje uczynione swoim. Z tego powodu interpretacja, zwalczając dystans kulturowy, „łączy, równa, uwspółcześnia i upodabnia” (Ricoeur, 1989d, s. 277). Należy jednak pamiętać, że „czynienie własnym”

nie odnosi się tutaj do intencji autora skrywającej się za tekstem, lecz do projektu świata lub propozycji sposobu bycia-w-świecie, które tekst rozpościera przed czytelnikiem za pomocą nieostensywnych referencji. Ricoeur stwierdza, że rozumieć, to „nie znaczy dokonywać projekcji siebie w tekst, lecz uzyskać poszerzenie jaźni dzięki obcowaniu z proponowanymi światami, stanowiącymi prawdziwy obiekt interpretacji” (Ricoeur, 1989d, s. 273). Przyswojenie jest dla Ricoeura „procesem, w którym odsłonięcie nowych sposobów bycia — lub, jeśli ktoś woli Wittgensteina od Heideggera, nowych form życia — wyposaża podmiot w nowe możliwości poznania samego siebie” (Ricoeur, 1989a, s. 186). W takiej sytuacji to tekst poszerza możliwości projektowania siebie, które przysługują czytelnikowi, gdyż ten otrzymuje od tekstu zupełnie nowy sposób bycia. To dzięki obecnej w tekście referencji dzieło wskazuje i jednocześnie projektuje nowe sposoby istnienia. Czytelnik natomiast przyswaja sobie to, co tekst przed nim roztacza, dzięki aktualizacji znaczenia — znaczenie tekstu potencjalnie skierowane do każdego człowieka potrafiącego czytać zostaje zaktualizowane i skierowane do pojedynczego czytelnika. Rozumieć znaczenie dzieła to „śledzić dynamikę dzieła, iść za jego ruchem od tego, co ono mówi, do tego, o czym mówi” (Ricoeur, 1989c, s. 265). Kolejny raz uwidacznia się więc fakt, że tym, co zostaje przyswojone, jest znaczenie samego tekstu, a nie intencja autora.

Ricoeur twierdzi, że przyswojenie zakłada „moment wyłączenia egoistycznego i narcystycznego *ego*” (Ricoeur, 1989a, s. 187). Proces wyłączenia jest związany z obiektywizacją, która jest celem procedur wyjaśniających. Interpretacja jest właściwa wtedy, gdy wsłuchuje się w zalecenia samego tekstu oraz podąża za jego sensem — dopiero taka interpretacja sprawia, że czytelnik uzyskuje samorozumienie od tekstu. Wbrew tradycji nowożytnej filozofii

podmiotu, Ricoeur uznaje, że podmiot nie ma bezpośredniej, intuicyjnej wiedzy o samym sobie. Samorozumienie jest ludziom dostępne tylko na drodze okrężnej — wychodzącej ku dziełom kultury i dopiero powracającej do obcującego z nimi człowieka. W tym kontekście Ricoeur pyta: „Cóż wiedzielibyśmy o miłości i o nienawiści, o uczuciach etycznych i ogólnie o tym wszystkim, co nazywamy sobą, gdyby nie zostało to wypowiedziane i sformułowane przez literaturę” (Ricoeur, 1989b, s. 243). Rozumienie oznacza więc pojmowanie siebie w obliczu tekstu, a to według Ricoeura stanowi zupełne przeciwieństwo dogmatycznego „projektowania w tekst siebie, swoich przekonań i uprzedzeń” (Ricoeur, 1989c, s. 265). Przystwojenie jest zatem zgodą na niezależność tekstu — to tekst ma czytelnika ponieść, co ostatecznie prowadzi do uzyskania samorozumienia przez *ego*.

Sam Ricoeur wskazał na podobieństwo swojej koncepcji przystwojenia z Gadamerowską ideą fuzji horyzontów (Ricoeur, 1989c, s. 265). Horyzont współczesności jest według Gadamera złożony z powodujących danym człowiekiem przedsądów. Przez to, że człowiek w procesie rozumienia musi ciągle poddawać te przedsądy próbom, horyzont współczesności nieustannie się kształtuje. Do wspomnianych prób „zalicza się również spotkanie z przeszłością i rozumienie tradycji, z której się wywodzimy”, z czego wynika, iż „horyzont współczesności nie kształtuje się więc w ogóle bez przeszłości” (Gadamer, 2007, s. 420). Każdorazowe spotkanie z przeszłością, będące podstawą rozumienia, przebiega tu na zasadzie fuzji horyzontów. Fuzja ta jest szczególnie widoczna w fenomenie, jakim jest tradycja, która zdaniem niemieckiego filozofa sprowadza się do wpływu, jaki wywiera przeszłość na to, co teraźniejsze. To właśnie w tradycji dochodzi do ciągłej fuzji horyzontów, w ramach której „stare zrasta się ciągle z nowym w żywy sens” (Gadamer, 2007, s. 420). Podczas rozumienia zmienia się zatem

zarówno horyzont przeszłości, jak i współczesności, ustanawiając nowe rozumienie.

Z powyższych rozważań wynika, że każdorazowe zwrócenie się ku tradycji jest w jakiś sposób umotywowane współczesną sytuacją — bez tej umotywowanej perspektywy nie moglibyśmy mówić o rozumieniu przeszłości, gdyż to zainteresowania współczesności konstytuują wszelki przedmiot badania. Na dowód powyższej tezy Gadamer przytacza funkcjonujący w ramach dawnej teorii hermeneutycznej podział na rozumienie, wykładnię oraz zastosowanie. Wszystkie te trzy momenty są tu „rozumiane nie tyle jako metody, którymi się człowiek posługuje, ile jako zdolność, która wymaga szczególnej subtelności ducha” (Gadamer, 2007, s. 421). Zdaniem Gadamera w tradycji hermeneutycznej doszło do zintegrowania pojęcia rozumienia i wykładni, co spowodowało, iż kwestia zastosowania uległa zapomnieniu. Na podstawie dociekań związanych z pojęciem horyzontu, filozof stwierdza, że „w rozumieniu następuje zawsze coś w rodzaju zastosowania rozumianego tekstu do aktualnej sytuacji interpretatora” (Gadamer, 2007, s. 422). Podczas gdy hermeneutyka filologiczna zapomniała o tym momencie interpretacji, hermeneutyka teologiczna i prawnicza nadal uznają zastosowanie za integralną część praktyki rozumienia. Hermeneutyka teologiczna i prawnicza stają się więc wzorem dla Gadamera, chcącego ponownie podkreślić obecność zastosowania w ramach hermeneutyki, tym razem filozoficznej. Punktem wyjścia Gadamera jest fakt, iż „zarówno dla hermeneutyki prawniczej, jak dla teologicznej konstytutywne jest napięcie między danym tekstem — prawa lub objawienia — z jednej strony, a z drugiej sensem, jaki jego zastosowanie uzyskuje w konkretnym momencie interpretacji, czy to w sądzie, czy w kazaniu” (Gadamer, 2007, s. 423). Znaczy to tyle, że tekst prawa nie może być rozumiany historycznie, lecz musi zostać



zastosowany do aktualnego, konkretnego przewinienia. Analogicznie wygląda to w teologii, gdzie Objawienie zawarte w Biblii nie ma być rozumiane jako mitologia, lecz powinno być ono stosowane w życiu człowieka dążącego do zbawienia. Zarówno w przypadku prawa, jak i Pisma Świętego tekst zostaje wtedy należycie zrozumiany, gdy w każdej konkretnej sytuacji jest odczytywany i stosowany na nowo. W hermeneutyce prawniczej i teologicznej zrozumienie sensu danego tekstu i zastosowanie go do konkretnego przypadku to jeden i ten sam proces.

Przenosząc kwestię zastosowania na płaszczyznę odbioru tekstów, Gadamer stwierdza, że również i te teksty są właściwie rozumiane, gdy z każdą lekturą są rozumiane inaczej, ponieważ sytuacja czytelnika ciągle ulega zmianom. Zastosowania nie można jednak rozumieć jako dopasowania sensu tekstu „na siłę” do tego, co może się aktualnie czytelnikowi przydać. Zastosowanie rozumianego tekstu przez czytelnika nie jest „przyswajaniem sobie jako objęciem w posiadanie, lecz podporządkowuje się władzy tekstu” (Gadamer, 2007, s. 426). Widoczne jest to w hermeneutyce prawniczej i teologicznej — nie polegają one na panowaniu nad tekstem, lecz raczej służą jego sensowi. Sędzia, stosujący ukształtowane w przeszłości prawo do aktualnej sytuacji, nie dokonuje dowolnej interpretacji — stara się on rozpoznać i uznać zawarty w nim sens, aby rozwiązać postawione przed nim praktyczne zadanie. Analogicznie wygląda to w protestanckiej hermeneutyce teologicznej, która przecież nie polega na wyczytywaniu z Biblii tego, co się do niej włożyło, lecz zakłada ona, że „słowo Pisma jest trafne i że tylko ten, do kogo trafia, wierząc lub wątpiąc, rozumie” (Gadamer, 2007, s. 454). Prawnik i teolog nie widzą w momencie zastosowania swobody wobec tekstu, lecz — wręcz przeciwnie — ścisłe trzymanie się tekstu i spełnianie jego istoty. Gadamer zaznacza,

że przy lekturze tekstów człowiek nie jest w stanie bezzałożeniowo i czysto teoretycznie po prostu czytać, co jest w nich napisane, gdyż „we wszelkiej lekturze realizuje się zastosowanie, i kto dany tekst czyta, sam tkwi jeszcze wewnątrz pojmowanego sensu” (Gadamer, 2007, s. 464). Horyzont czytelnika zawsze więc łączy się z horyzontem sensu wyrażanego przez tekst. Rozumienie danego tekstu sprowadza się do rozumienia siebie w ramach sensu wyznaczonego przez tekst. Zastosowanie sensu tekstu pozwala czytelnikowi na przejrzanie się w tekście przez to, że jego rozumienie jest od razu aplikowane do wyjątkowej sytuacji tego czytelnika.

Wydaje się, że momentem, w którym Gadamer i Ricoeur pozostają najbardziej zgodni, jest odniesienie tego, co zawarte w tekście, do sytuacji czytelnika. Gadamer odniesienie to określa mianem zastosowania, nawiązując tym samym do hermeneutyk teologicznej i prawniczej, w których moment zastosowania jest integralny dla aktu interpretacji. Gadamer nadaje zastosowaniu wymiar uniwersalny, konstatuując, że wszelkie rozumienie jest zarazem zastosowaniem do aktualnej sytuacji interpretatora. Swoistym odpowiednikiem pojęcia zastosowania jest w koncepcji Ricoeura pojęcie przyswojenia. Przyswojenie zachodzi, gdy czytelnik myśli o tym, co zostało wyrażone w tekście „jako o nowym sposobie patrzenia na rzeczy, jako o zaleceniu, by myśleć w pewien sposób” (Ricoeur, 1989a, s. 178). Samo słowo przyswojenie oznacza sytuację, w której coś, co było obce, staje się teraz moje. Nie chodzi jednak o to, by przyswoić sobie tekst lub intencje autora — według Ricoeura to, co należy uczynić własnym, odnosi się do wychodzącego od tekstu projektu świata lub egzystencji. Takie oddziaływanie na człowieka jest możliwe przez fakt, że czytelnik podczas lektury realizuje referencje zawarte w tekście i odnosi je do swojego świata oraz bycia. Zarówno Gadamer, jak i Ricoeur podkreślają, że dzięki

zastosowaniu lub przyswojeniu czytelnik uzyskuje od tekstu samorozumienie. Odniesienie sensu zawartego w tekście do sytuacji czytelnika sprawia bowiem, że ten może uzyskać od tekstu pewne odpowiedzi lub propozycje, które pozwolą mu na bardziej autentyczne i bogate przeżywanie własnego życia.

Obaj filozofowie hermeneutyczni przestrzegają jednak przed ujmowaniem zastosowania oraz przyswojenia jako wykorzystywania tekstu kosztem jego prawdy. Ricoeur w tym kontekście zwraca uwagę, że — faktycznie — pojęcie *appropriation* może budzić nieufność, ale nie chodzi tu o nic, co moglibyśmy określić mianem przywłaszczenia lub zawłaszczenia. Dla Ricoeura rozumieć „nie znaczy dokonywać projekcji siebie w tekst, lecz uzyskać poszerzenie jaźni dzięki obcowaniu z proponowanymi światami, stanowiącymi prawdziwy obiekt interpretacji” (Ricoeur, 1989d, s. 273). Chodzi jedynie o fakt, że tekst odsłania przed czytelnikiem nowe sposoby bycia, które umożliwiają mu pogłębione rozumienie samego siebie. Nie chodzi więc o to, aby człowiek podporządkował sobie tekst, lecz żeby to człowiek podporządkował się tekstowi. Podobne intuicje zostają wyrażone przez Gadamera, omawiającego przykłady z hermeneutyki prawniczej i teologicznej, w której zastosowanie nie świadczy o swobodzie wobec tekstu lub władzy nad nim, lecz o ścisłym trzymaniu się tekstu i niejako formie służby wobec niego. Zastosowanie przez sędziego jakiegoś prawa do aktualnej sytuacji nie dokonuje się na zasadzie dowolnej interpretacji, lecz wspiera się na próbie rozpoznania w tym prawie sensu.

### **Podsumowanie**

Teoria interpretacji postulowana przez Ricoeura w latach 70. może zostać odniesiona do pewnych wątków, które Gadamer rozwijał dekadę wcześniej. Odniesienie to pozwala na lepsze zrozumienie obu filozofów

oraz wyraźniejsze ukazanie zachodzących między nimi podobieństw i różnic. Trzymający się ontologicznego punktu widzenia Gadamer oraz powracający do zagadnień metodologicznych Ricoeur analizują dość podobne momenty w ramach interpretacji, lecz często kładą nacisk na trochę inne aspekty podejmowanych problemów. Podczas gdy Gadamera bardziej zajmowała przedsądowa struktura ludzkiego rozumienia, Ricoeur wolał zjawisko domysłu w interpretacji przeanalizować od strony wieloznaczności samych tekstów. Gdy natomiast Ricoeur poszukiwał instancji krytycznej w strukturalistycznych metodach wyjaśniających, Gadamer stał konsekwentnie na stanowisku antymetodologicznym. Obaj filozofowie zdają się jednak zgodni w kwestii odniesienia interpretowanego tekstu do sytuacji czytelnika — zarówno zastosowanie, jak i przyswojenie są przez nich uznawane za integralne momenty każdej autentycznej interpretacji.

### **Bibliografia**

- Bronk, A. (1997). Filozoficzna hermeneutyka i kategoria obiektywności. W: A. Przyłębski (red.), *Uniwersalny wymiar hermeneutyki* (11–36). Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Gadamer, H.-G. (1993a). *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Gadamer, H.-G. (1993b). Koło jako struktura rozumienia. Tłum. G. Sowiński. W: G. Sowiński (red.), *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki* (227–234). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Gadamer, H.-G. (2003a). Retoryka, hermeneutyka i krytyka ideologii. Tłum. P. Dehnel. W: H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie* (73–98). Warszawa: Fundacja Aletheia.

- Gadamer, H.-G. (2003b). *Tekst i interpretacja*. Tłum. P. Dehnel. W: H. G. Gadamer, *Język i rozumienie* (99–142). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Gadamer, H.-G. (2007). *Prawda i metoda*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gadamer, H.-G. (2022). *Semantyka i hermeneutyka*. Tłum. K. Michalski. W: H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje* (133–147). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Heidegger, M. (2013). *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lévi-Strauss, C. (1970). *Struktura mitów*. W: C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna* (285–315). Tłum. K. Pomian. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Lorenc, W. (2016). *Filozofie skończoności*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.  
<https://doi.org/10.31338/uw.9788323520702>
- Popper, K.R. (1977). *Logika odkrycia naukowego*. Tłum. U. Niklas. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Przyłębski, A. (2005). *Hermeneutyczny zwrot filozofii*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Przyłębski, A. (2019). *Hermeneutyka. Od sztuki interpretacji do teorii i filozofii rozumienia*. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.
- Ricoeur, P. (1989a). *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia*. Tłum. K. Rosner. W: P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja* (61–187). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Ricoeur, P. (1989b). *Hermeneutyczna funkcja dystansu*. Tłum. P. Graff. W: P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja* (224–245). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Ricoeur, P. (1989c). Metafora a centralny problem hermeneutyki. Tłum. P. Graff. W: P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja* (246–271). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Ricoeur, P. (1989d). Przyswojenie. Tłum. P. Graff. W: P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja* (272–289). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Ricoeur, P. (2003). Zdarzenie i sens w wypowiedzi. Tłum. E. Bieńkowska. W: P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka* (334–347). Warszawa: De Agostini Polska.

### **PAUL RICOEUR'S AND HANS-GEORG GADAMER'S THEORY OF INTERPRETATION: A COMPARATIVE ANALYSIS**

#### **Abstract**

The article aims to analyze the hermeneutics of discourse outlined by Paul Ricoeur in his Interpretation Theory, and to compare the themes related to it with the issues raised by Hans-Georg Gadamer's philosophy. In his work, Ricoeur presents interpretation as a dialectical process going from naive understanding to explanation, and then from explanation to a deeper understanding. At each of these three stages, some problems arise with which Gadamer had struggled several years earlier in his *Truth and Method*. However, it is Ricoeur's concept that will be the starting point for the author as it displays the issue of interpretation in a systematic and orderly manner, while analogous themes regarding interpretation which can be found in Gadamer, are distributed among many of his works and are often intertwined with issues not directly related to the phenomenon of understanding itself.

**Keywords:** interpretation, explanation, understanding, text, hermeneutics

### **Abstrakt**

Celem artykułu jest dokonanie analizy hermeneutyki dyskursu, zarysowanej przez Paula Ricoeura w *Teorii interpretacji*, oraz zestawienie związanych z nią wątków z zagadnieniami, które w swojej filozofii poruszał Hans-Georg Gadamer. Ricoeur w swoim dziele ukazuje interpretację jako dialektyczny proces przebiegający od naiwnego rozumienia do wyjaśniania, a następnie od wyjaśniania do rozumienia pogłębionego. Na każdym z tych trzech etapów pojawiają się problemy, z którymi Gadamer zmagał się kilkanaście lat wcześniej w *Prawdzie i metodzie*. To jednak koncepcja Ricoeura będzie dla mnie punktem wyjścia, gdyż zagadnienie interpretacji jest w niej przedstawione w systematyczny i uporządkowany sposób, natomiast analogiczne wątki dotyczące interpretacji, które możemy odnaleźć u Gadamera, są rozmieszczone w wielu pracach oraz często przeplatają się z zagadnieniami nie dotyczącymi wprost samego fenomenu rozumienia.

**Słowa kluczowe:** interpretacja, wyjaśnianie, rozumienie, tekst, hermeneutyka