

Mirosław Dzień
Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej
mdzien@ath.bielsko.pl

Kilka uwag o transegzystencjalnej metodzie czytania tekstów literackich

Niewątpliwie badanie sensów sakrologicznych obecnych w tekstach literackich należy do najtrudniejszych w hermeneutyce. Trudności te spowodowane są nie tylko specyfiką samego materiału badawczego (konkretny tekst poetycki, prozatorski czy też eseistyczny), ale również – jeśli nie nade wszystko – koniecznością poruszania się na styku kilku dyscyplin naukowych, z których każda posiada swój własny, odrębny obszar badania i właściwą metodologię. Z jednej bowiem strony uważnie musimy śledzić to, co ma nam do zaproponowania współczesna myśl filozoficzna, zwłaszcza ta z kręgu hermeneutyki, z drugiej zaś specjalistyczne badania teologiczne i filologiczne, obecne w szeroko pojętych naukach biblijnych. Do tego wszystkiego dochodzi oczywiście indywidualna wrażliwość badacza, jego niepojęta naukowa ciekawość, bez której nie sposób zmierzyć się z oporną materią literackiego tekstu.

Pragnę zaznaczyć, że poniższą prezentację należy potraktować jedynie jako szkic, i to szkic w obrębie *work in progress*, a zatem bez roszczenia do wyczerpującego wyводу. Jest to w moim zamierzeniu raczej zbiór spostrzeżeń, intuicji badawczych, które po odpowiednim namyśle, koniecznej korekcie i dookreśleniu będą mogły w przyszłości złożyć się w spójny układ tez¹.

¹Niniejszy tekst stanowił podstawę mojego wystąpienia podczas panelu poświęconego metodologicznym problemom badań nad *sacrum* w literaturze, w którym wzięli udział: prof. Z. Zarębianka (Uniwersytet Jagielloński), prof. M. Masłowski (Paryż), o. prof. J.A. Kłoczowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II), prof. W. Kaczmarek (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II) i prof. W. Kudyba (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego), w trakcie obrad V Kongresu Polonistyki Zagranicznej w Opolu (10–13 lipca 2012 r.).

W kręgu hermeneutyki H.-G. Gadamera – rozumiejące spotkanie interpretatora z tekstem

U źródeł współczesnej hermeneutyki z pewnością leży myśl fenomenologiczna, której protoplastą jest Edmund Husserl. To właśnie niemiecki filozof w pierwszym swoim głośnym dziele *Logische Untersuchungen*, opublikowanym w latach 1900–1901, postawił postulat powrotu do „rzeczy samych w sobie”, pragnąc tym samym przewyciężyć kantowski paradygmat apriorycznych kategorii umysłu, skutecznie uniemożliwiających dotarcie do *noumenów*. W świetle husserlowskiej fenomenologii prawda posiada charakter obiektywny; jest czymś do odkrycia, a nie skonstruowania. Prawdę się odsłania, a nie wytwarza. Warto w tym miejscu przypomnieć jedno z najbardziej ważkich zdań zawartych w *Badaniach logicznych* – Edmund Husserl twierdzi: „prawda jest identycznie jedna, obojętnie, czy chwytają ją w swych sądach ludzie czy nie ludzie, aniołowie czy bogowie”².

Jednak, jak się wydaje, we współczesnych badaniach z pogranicza filozofii, teologii i literatury zwyciężyła opcja zaprezentowana przez Hansa Georga Gadamera w jego fundamentalnym dziele *Prawda i metoda*. Niemiecki filozof stoi na stanowisku, że nie do utrzymania jest koncepcja prawdy opartej na zasadzie *adaequatio* (zgodności) bytu z umysłem. Dzieje się tak dlatego, że istotą bytu nie jest – jak głosi tradycyjna metafizyka – substancja, lecz autoprezentacja. W świetle tej ostatniej bytu nie sposób oddzielić od jego poznania, od prezentacji temu, który go poznaje. Prezentacja bytu dokonuje się w języku. W ten sposób prawda, jako wydarzenie mające swoje miejsce w języku, jest rzeczywistością dialogiczną, jest czymś, co ma miejsce podczas rozmowy – dialogu. Tak więc podstawowym „schematem” wydarzenia się prawdy jest *diada* „pytanie-odpowiedź”, a nie sąd. Każda wypowiedź już jest jakąś formą odpowiedzi. Wyżej zasygnalizowana *diada* wychodzi z fundamentalnego założenia, iż elementarnym sposobem ludzkiego „bycia-w-świecie” jest rozumienie. To ostatnie staje się zawsze rozumieniem siebie. Tym samym rozumienie jest spotkaniem z samym sobą, jest zastosowaniem sensu do naszej osobistej sytuacji egzystencjalnej, w której z uporem poszukujemy odpowiedzi na najistotniejsze pytania. Autor *Prawdy i metody* zauważa:

[...] historyczna ruchomość rozumienia stanowi prawdziwe centrum perspektywy hermeneutycznej, która odpowiada świadomości historycznej³.

²E. Husserl, *Badania Logiczne. T. 1. Prologomena do czystej logiki*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1996, s. 123.

³H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, s. 424.

Aby uchronić się od wszelkiej poznawczej apodyktyczności, Gadamer postuluje powołanie „wstępnych projektów interpretacyjnych”. W świetle tych ostatnich pojawia się „wstępne mniemanie” interpretatora, które będzie „uparcie nasłuchiwało poglądu tekstu – aż pogląd ten da się dobitnie słyszeć i zburzy pozorne zrozumienie”⁴.

Z punktu widzenia gadamerowskiej hermeneutyki sens nie może uwolnić się od interpretatora, co w konsekwencji niweczy próbę określenia sensu jedynego, ostatecznego, niemożliwego do weryfikacji. A zatem nie można określić już jednej metody, która byłaby w stanie uprawomocnić odczytywany przez interpretatora sens. Skoro nie można dokonać ostatecznej obiektywizacji sensu, należy skoncentrować się na wyżej sformułowanej zasadzie „wstępnych projektów interpretacyjnych”, dzięki którym będziemy mogli krok po kroku w toku mozolnej pracy hermeneutycznej zbliżyć się do sensu. Gadamer pisze:

Trzeba wychodzić od własnych antycypacji, by tekst zaprezentował swoją inność i by mógł zyskać możliwość wygrania prawdy swojej treści wobec czyjegoes wstępnego mniemania. [...] Rozumienie uzyskiwane z metodyczną samoświadomością musi nie tyle uznawać swoje antycypacje, ile raczej je świadomie wprowadzać, aby je kontrolować i uzyskiwać przez to od strony rzeczy samych właściwe zrozumienie⁵.

Krytyków koncepcji Gadamera zajmuje sprawa właściwego uchwycenia pełni sensu tekstu. Musimy pamiętać, że z jednej strony sens jest tym, co autor tekstu wyraża i do czego każda interpretacja odnosi swoją trafność, z drugiej zaś – istnieje wielość różnych i zmieniających się w horyzoncie czasowym znaczeń. Innymi słowy, interpretacja tekstu w takim stopniu jest prawdziwa, w jakim trafnie odczytuje jego sens. Takie postawienie sprawy rodzi wiele trudności. Oczywiście w tym miejscu możemy zapytać o to, kto może określić sens i na podstawie jakiego kryterium można by ów sens zweryfikować w taki sposób, aby nie budził dalszych wątpliwości. Sam Gadamer uważa, że nie sposób dotrzeć do „prawdziwego znaczenia”, które istniałoby „poza tekstem”. Filozof posługuje się tutaj rekwizytem „cebuli”, aby w obrazowy sposób przedstawić swoje hermeneutyczne stanowisko. Autor *Prawdy i metody* pisze, że „nigdy nie możemy zająć pozycji, która pozwoliłaby nam pokazać jądro cebuli. [...] Bóg może wiedzieć lecz ludzie szukają prawdy”. W tym miejscu należy wspomnieć o jeszcze jednym niezwykle ważnym elemencie gadamerowskiej hermeneutyki – metaforze hermeneutycznego horyzontu. Ten ostatni chronić ma hermeneutykę

⁴Tamże, s. 371–372.

⁵Tamże, s. 372.

z jednej strony przed uniwersalnością, a przez to z absolutyzacją wszelkich odczytań sensu, zaś z drugiej strony – przed zbytnią subiektywizacją, w której jakiegokolwiek odczytanie mogłoby zostać przyjęte bez większego krytycyzmu. Koncepcja hermeneutycznego horyzontu ma stanowić jakby „trzecią drogę” – między subiektywizmem a obiektywizacją; między nieskrępowaną wolnością myśli interpretatora a tęsknotą do uniwersalizujących uogólnień. Stąd też zdaniem niemieckiego hermeneuty nie ma takiego podmiotu, który byłby w stanie poznawczo rozpracować i podporządkować sobie horyzont, w którym myśli i działa. Integralną cechą horyzontu jest nieustanne oddalanie się od podmiotu w miarę, kiedy ten ostatni się doń zbliża. Z taką samą sytuacją mamy do czynienia, gdy pojęcie horyzontu zastąpimy uniwersalną zasadą kontekstu. Według Gadamera o tym, że wszelkie rozumienie jest interpretacją, rozstrzyga nie sama czynność interpretowania, ale właśnie istnienie horyzontu jako „rodzaju matrycy warunkującej postać rozumianego”⁶.

W kręgu hermeneutyki P. Ricoeur’a – docieranie do tzw. sensów „głębokich” tekstu

Drugim obok H.G. Gadamera istotnym filozofem, którego poglądy w dużym stopniu odciskają swoje piętno na badaniu sensów sakrologicznych obecnych w tekstach literackich, jest Paul Ricoeur. Dla francuskiego filozofa koncepcja sensu i referencji stanowi zwieńczenie rozważań nad teorią dyskursu. Dyskurs, jak zauważa filozof, pełni rolę najbardziej pierwotnego zdarzenia mowy, ufundowanego na fakcie, że orzeczenie wyznacza kategorię czynności lub stanów przypisanych jednorazowo podmiotowi. Tak więc dyskurs stanowi aktualizację systemu językowego, który jest niejako elementem biernym, pasywnym. Innym aspektem dyskursu jest znaczenie. Pomimo tego, że każda wypowiedź jest zdarzeniem, to jednak wszelkie jej rozumienie dotyczy sensu tego, co ona znaczy. Moment nadania znaczenia jest punktem, w którym następuje przejście od zjawiskowości poszczególnego aktu mowy do jego formy trwałej. Znaczenie, jak zauważa francuski filozof, nie jest prostą strukturą: w jego skład wchodzi sens wiążący się z „obiektywną” komunikowalną w obrębie systemu językowego stroną zjawiska, oraz „subiektywną” referencją odnoszącą tekst do rzeczywistości. O prawdziwości i fałszywości dyskursu stanowić może jedynie drugi element znaczenia. Z uwagi na pozajęzykową intencjonalność

⁶ A. Przyłębski, *Gadamer*, Warszawa 2006, s. 35. Warto również wskazać w tym miejscu na prace zbiorowe pod redakcją A. Przyłębskiego: *Oblicza hermeneutyki* (Poznań 1995) oraz *Dziedzictwo Gadamera* (Poznań 2004).

język nic by nie znaczył, gdyby znak odnosił się tylko do innych znaków i zarazem nie transcendował poziomu czysto syntaktycznego w stronę obiektywnie istniejącej rzeczywistości przedmiotowej. W ten sposób dochodzimy do najważniejszego pytania: Jak uprawomocnić przejście od znaku do rzeczywistości przedmiotowej istniejącej poza nim? Ricoeur odpowiada, że język posiada swoje zakotwiczenie w doświadczeniu ontycznym „bytowania w świecie”, które umożliwia identyfikację znaku językowego z rzeczywistością podmiotową. Filozof pisze:

[...] to intencjonalne odsyłanie ku czemuś pozajęzykowemu opierałoby się tylko na postulacie i stanowiłoby dający się zakwestionować skok poza język, gdyby owo uzewnętrznienie nie stanowiło odpowiednika wcześniejszego i bardziej pierwotnego niż język procesu wychodzącego od doświadczenia bytowania w świecie i postępującego od tej sytuacji ontologicznej do jej wyrażania w języku. Tak więc to dlatego, że jest coś do powiedzenia, ponieważ mamy nasze doświadczenie, które wnosimy do języka, język nie jest skierowany wyłącznie ku znaczeniom idealnym, lecz także odnosi się do tego, co jest⁷.

Dyskurs pisany może być odniesiony do obiektywnie istniejącego świata poza nim samym dzięki tzw. referencji poetyckiej, która nie jest ani ostensywna, to znaczy kierująca uwagę odbiorcy na przedmiot przekazu za pomocą bezpośredniego wskazania go we wspólnej sytuacji komunikacyjnej, ani też deskryptywna, to znaczy opisująca wspólną sytuację komunikacyjną. Wobec tego referencja poetycka odwołuje się właśnie do zasygnalizowanego doświadczenia „bycia-w-swiecie”, przekraczając tym samym umieszczony w konkretnym czasie i przestrzeni dialog. Każdy tekst literacki staje się w ten sposób zespołem relacji zaczerpniętych z rzeczywistości, które pozwalają uświadomić czytelnikowi jego własną wiedzę i wiedzę tę pogłębiają. Tak więc dzięki referencji dzieło poetyckie poszerza horyzont egzystencji odbiorcy, tym samym odsłaniając nowe możliwości istnienia świata⁸.

Francuski myśliciel uważa, że nie istnieje dla egzegezy kanon uniwersalny, jest za to wielość teorii, często nawet sobie przeciwstawnych, mó-

⁷ P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, tłum. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989, s. 92.

⁸ Pozwolę sobie dopowiedzieć w tym miejscu, iż referencja poprzez wbudowany w nią mechanizm, który moglibyśmy nazwać „mechanizmem permanentnego otwarcia się”, może penetrować inne, nieznanne dotąd rejony egzystencji. Pojawić się może tutaj cały zespół sensów *sakrologicznych*; sensów innych, ale nie mniej rzeczywistych od tych, które zostały już spenetrowane poznawczo. Tekst literacki w takim rozumieniu stawałby się swoistego rodzaju rezerwuarem sensów wykraczających „poza” empirię świata. Odsyłałby w rejony inne, w których to, co znane i poddane logicznemu wynikaniu musiałoby z konieczności zgodzić się na obecność tajemnicy; na obecność nieznanego sensu, do którego będziemy zbliżać się w mozolnym procesie interpretacyjnym.

wiących o prawidłach interpretacji. A jeśli tak, to każdy interpretator jest samotny wobec tekstu. Można wręcz stwierdzić, że owa rudymenarna samotność staje się apelem, swoistego rodzaju wezwaniem do twórczego czytania tekstu. Dlatego często mówi się dzisiaj o apelatywnej strukturze tekstu⁹. Ten ostatni pozostaje z pewnymi lukami, niedookreśleniami, które są przez czytelnika korygowane, uzupełniane w trakcie lektury¹⁰.

W ricouerowskiej filozofii interpretacji niezwykle ważna rola przypada symbolowi. Dla Autora *Symboliki zła* niezwykle istotnym faktem jest wytyczenie „trzeciej drogi”, która pozwoli uniknąć „ślepych zaułków” interpretacyjnych. Jest to – jak postuluje filozof – „droga twórczej interpretacji sensu wiernej swemu pobudzeniu, wiernej sensowi, którym symbol obdarowuje, a zarazem wiernej przysiędze składanej przez filozofa, że będzie próbował zrozumieć”¹¹. W tej ważnej wypowiedzi dostrzec możemy sumaryczny zarys „programu” hermeneutyki twórczego odczytywania sensu, pojawiającego się na styku aktywności interpretatora i samego symbolu, który jak powiada Paul Ricoeur – „obdarowuje”¹². Jednocześnie mamy tutaj do czynienia z fiaskiem jednego z najbardziej ważkich założeń husserlowskiej fenomenologii – postulacie zbudowania filozofii bez-założeniowej. Francuski hermeneuta zauważa:

Nie ma filozofii bez założeń. Rozmyślanie nad symbolami wychodzi od mowy, która już rozległa się była i w której wszystko już zostało w pewien sposób powiedziane; chce być po prostu myśleniem wraz z wszystkim, co ono zakłada. Pierwszym jego zadaniem nie jest znalezienie dla siebie początku, lecz odzyskanie pośrodku słowa własnej pamięci, pamięci, która pozwoli zacząć¹³.

O wadze nieustannego procesu interpretacji świadczyć może inny z cytatów pomieszczonych w *Symbolice zła*:

[...] jedynie *interpretując* możemy ponownie *słyszeć* i *rozumieć*. Tylko w obrębie hermeneutyki może złożony zostać dar z sensu promieniującego z symbolu, a także zostać podjęty dzięki rozumnej inicjatywie rozszyfrowującej symbole¹⁴.

⁹Obszernie na ten temat zob. W. Iser, *The Fictive and the Imaginary. Charting Literary Anthropology*, Baltimore-London 1993.

¹⁰M. Dzień, *Człowiek w perspektywie eschatologicznej w poezji Czesława Miłosza i Tadeusza Różewicza. Studium analityczno-interpretacyjne*, Bielsko-Biała 2010, s. 39–40.

¹¹P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 328–329.

¹²M. Dzień, *Człowiek w perspektywie eschatologicznej w poezji Czesława Miłosza i Tadeusza Różewicza...*, s. 40.

¹³P. Ricoeur, *Symbolika zła...*, s. 329.

¹⁴Tamże, s. 331.

W ten sposób mamy do czynienia z kołem hermeneutycznym, w którym występuje symbol oraz krytyk, który go interpretuje. Zadaniem hermeneutyki jest odnalezienie „pokrewieństwa myślenia z rzeczą, o której się mówi”. Zdaniem Ricouera cały mechanizm „koła hermeneutycznego” ma prowadzić do celu, jakim jest zdolność do „obcowania z sacrum”, które na nowo powinno zostać przywrócone z niepamięci, w jaką popadło¹⁵.

Założenia „trans-egzystencjalnej” metody badania tekstów sakrologicznych

W tym miejscu pragnę pokusić się o zaprezentowanie mojej metody badania tekstów sakrologicznych. Pragnę zaznaczyć, że jeśli można mówić w jakimś stopniu o jej „oryginalności”, to nie polega ona na zupełnej nowości elementów, a raczej na próbie twórczej kompilacji, innym zestawieniu poszczególnych kroków hermeneutycznych, obecnych już w humanistyce od kilkudziesięciu lat i z powodzeniem stosowanych w interpretacji tekstów literackich.

Specyfika dzieła literackiego polega na tym, że jest ono czymś „więcej” (ricouerowska *nadwyżka znaczenia*) niż dające się w nim wyodrębnić i opisać koncepcje oraz idee filozoficzne czy też teologiczne.

Trans-egzystencjalna metoda interpretacji bierze pod uwagę nastawienie odbiorcy/czytelnika/interpretatora tekstu – jego kulturę literacką oraz światopogląd, dzięki czemu otwiera się możliwość uchwycenia sensu w szerszym polu hermeneutycznym.

Trans-egzystencjalne czytanie tekstu literackiego jest zabiegiem, w którym nakładają się na siebie dwa porządki: porządek tego, co do odczytania – sensu, znaczenia utworu oraz tego, kto odczytuje – podmiotu interpretującego.

Ważną rolę odgrywa kontekst życiowy Autora tekstu, który poprzez faktyczność „bycia-w świecie” (gadamerowskie umieszczenie w konkretnej „czaso-przestrzeni”) odciska specyficzne (osobnicze) piętno na wytworach własnego procesu twórczego.

Czytanie trans-egzystencjalne charakteryzuje się poszukiwaniem obecnych w tekście idei oraz koncepcji filozoficznych i teologicznych, przy równoczesnym odrzuceniu tychże idei w ich „czyste”, niezmaconej postaci.

Taki zabieg chroni interpretatora przed posądzeniem go o ideologizację interpretacji, to znaczy umieszczenia tej ostatniej w dobrze znanym, myślowo spenetrowanym schemacie.

¹⁵Tamże, s. 332.

Trans-egzystencjalna metoda badania sensów sakrologicznych obecnych w tekście literackim bierze pod uwagę coś, co można nazwać momentem tajemnicy tekstu, jego sekretnym nerwem, który nie pozwala uznać jakąkolwiek interpretację za ostateczną i wyczerpującą.

W ten sposób proces „czytania”, jako odkrywania sensu, pozostaje otwarty dla każdego interpretatora, który wnosi w próbę jego odczytania własny egzystencjalny zasób bycia (Ricoeur mówi o *aurze badanego sensu*).

Czytanie trans-egzystencjalne stanowi wobec tego próbę – na ile jest to możliwe – zbliżenia się do obiektywnego sensu obecnego w interpretowanym tekście, przy równoczesnym porzuceniu zakusów do jednoznacznego przyporządkowania odczytanej treści do znanego już i dobrze zdomowionego w obrębie naukowego dyskursu zespołu idei.

Trans-egzystencjalna interpretacja tekstu literackiego nie tylko umieszcza ten ostatni w środowisku czytającego/interpretującego, ale przede wszystkim sprawia, iż *locus* sensu (znany zespół tropów i idei) tylko w przybliżeniu będzie tym, co odczytujemy z tekstu. Innymi słowy: po ricouerowsku rozumiana „nadwyżka znaczenia” stanowić będzie dla interpretatora właściwy horyzont, w którym przystępuje on do badania treściowej zawartości utworu.

Dlatego tak rozumiane czytanie dopuszcza interpretacyjne dopowiedzenia (dookreślenia), jako integralny składnik metody, w której nadwyżka znaczenia stanowi być może jedyny, a z pewnością najważniejszy aksjomat.

Trans-egzystencjalna metoda badania sensów sakrologicznych zakłada, iż tekst literacki, którego przedmiotowa treść odnosi się do najważniejszych pytań metafizycznych (rozumianych po kantowsku, a więc: Boga, duszy i świata) oraz takich, które wiążą się z tymi pierwszymi w sposób nierozłączny (np. pytania o naturę człowieka, sens cierpienia albo śmierć), powinien być czytany w perspektywie szerokiego pola hermeneutycznego, to znaczy „wychylonego” w stronę uzasadnienia przełamującego czysto empiryczny aparat poznawczy (np. uznając za wiążące dane Objawienia zawarte w Biblii)¹⁶.

Bielsko-Biała, czerwiec 2012–kwiecień 2018

¹⁶M. Dzień, *Człowiek w perspektywie eschatologicznej w poezji Czesława Miłosza i Tadeusza Różewicza...*, s. 40–43.

**Some Remarks on the Trans-Existential Method of Reading
Literary Texts**

The article is an attempt to draft a method of studying sacrological texts. Hermeneutics H.G. Gadamer and P. Ricoeur have been used as a method of reaching the so-called “deep” meaning of texts. The author presents his own creative compilation of reading sacrological texts, which he defines as “trans-existential”. This method assumes 12 steps, and allows sacrological texts to be studied in a possibly multi-directional way.

Keywords: Paul Ricoeur, Hans-Georg Gadamer, trans-egsistential method

Słowa kluczowe: Paul Ricoeur, Hans-Georg Gadamer, metoda trans-egzystencjalna