

# Paul Ricoeur

---

## Egzegeza i hermeneutyka : zarys wniosków

---

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 71/3, 313-322

---

1980

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

PAUL RICOEUR

## EGZEGEZA I HERMENEUTYKA

### ZARYS WNIOSKÓW

Chciałbym w tych wnioskach powrócić do początkowego pytania, które pozwoliło nam ruszyć z miejsca: czy jest jakieś wyjście z sytuacji określonej z jednej strony przez fanatyzm metodologiczny, który by nam wzbraniał rozumienia czegokolwiek innego od metody właśnie stosowanej, z drugiej zaś strony przez mało próżny eklektyzm, który by sprowadzał się do kompromisów nie przynoszących nikomu chwały?

Zacznę na wstępie od kilku uwag z zakresu intelektualnej „dietytyki”, którą polecam zawodowym egzegetom.

#### **Reguła pierwsza**

Przed wszystkim należy zaostrzyć nasze apetyty metodologiczne oraz uprzytomnić sobie, że nie ma niewinnej metody, że każda metoda zakłada jakąś teorię sensu, która sama przez się nie jest czymś gotowym, ale zgoła czymś problematycznym. Tak czy owak, utraciliśmy już 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 ją wysłowić w sposób zupełnie inny, mniej niż niegdyś psychologizujący. Nie ma też co wierzyć tak samo naiwnie, że rozumienie jakiegoś tekstu polega na docieraniu do jego źródeł, do jego przedredakcyjnego stanu, do otaczającej go rzeczywistości; między tymi źródłami a nami stają liczni pośrednicy, spośród których niejedynemu zasłania nam tylko widok. Co to jest mowa? Co

---

[Paul Ricoeur (ur. 1913), francuski filozof, znakomity przedstawiciel hermeneutyki, ostatnio żywo interesujący się problemami filozofii języka (m. in. w książce *La Métaphore vive*. Paris 1975). Po polsku ukazał się wybór jego prac *Egzystencja i hermeneutyka*, opracował S. Cichowicz, Warszawa 1975, oraz studia rozproszone w czasopiśmie.]

Przekład według: P. Ricoeur, *Esquisse de conclusion*. W zbiorze: *Exégèse et hermeneutique*. Paris 1971, s. 285—295.]

to jest język? Co to jest akt słowny [*parole*]? Co to jest tekst? Co to jest pismo? Co to jest sens? Wszystkie te wyrazy stały się problematyczne i wskazują na ustawionych między czytelnikiem i autorem pośredników, z których każdy daje sposobność do nowej dyskusji. Niebezpieczeństwo trzeba widzieć raczej w tym, że nauki mające za przedmiot te pośredniczące elementy, a więc znak, tekst, pismo, tak dalece wyprzedziły egzegezę i jej świadomość teoretyczną, że czujemy niemal, jak porywa nas pęd czysto instrumentalnych nauk. Jedyną ripostą bywa poszerzenie własnych wiadomości o dobrą znajomość tych nowych dziedzin: semiologii czy diegeziologii [*diégésiologie*], jak mawia Roland Barthes; słowem, pozostaje nam zdobywanie nowej świadomości refleksyjnej, uprzytomniającej nam owe założenia, owe *a priori*, a więc również owe domknięcia, bez których nie może się obejść nasz zawód egzegetów.

### Reguła druga

Nie powinniśmy zanadto śpieszyć się z syntezą. Zawodowy egzegeta pozostanie na zawsze człowiekiem jednej uprzywilejowanej metody. Tak niepewne zadanie, jak sporządzenie w danym momencie mapy konfliktów, zarysowanie możliwych przejść i skrzyżowań, należy zostawić metarefleksji. Wszelako egzegeta jako taki musi zaniechać syntezy za wszelką cenę, musi wiedzieć, że dana metoda pociąga za sobą jakąś teorię, że każda teoria ma własną aksjomatykę (Roland Barthes wymieniał zasadę relewancji, zasadę skończonych inwentarzy, zasadę korelacji itd.), że wszelka aksjomatyka implikuje swoiste podejście operacyjne (cięcie, zestawienie, wiązanie). Nie można więc żyć i pracować zgodnie z wieloma teoriami naraz, trzeba zdobyć się na zajęcie własnego stanowiska. Kto stosuje jedną tylko metodę, dostrzeże zawsze i powie zawsze jedynie to, co w jego polu się pojawia, czemu ta siatka metodologiczna daje wolny wstęp...

### Reguła trzecia

O ile stosowanie wszystkich metod naraz przekracza siły poszczególnych egzegetów, o tyle w mocy każdego z nich jest wykazanie najwyższej czujności na pograniczu ich własnej metody, która pozwala na wyznaczenie punktów przecięcia czy punktów zmiany. Należałoby w pewnym sensie mieć świadomość słabych punktów własnych mocnych punktów, ponieważ słabe punkty jednych bywają mocnymi punktami drugich. I tylko dzięki temu widzeniu swych granic oraz wyczuciu własnej i cudzej pracy każdy może dzielić się z innymi jej owocami; poczucie wątej granicy przynależy bez wątpienia do świadomości ludzkiej skończoności.

Pora już kończyć te dobre rady, powiem więc tylko, że po wspól-

pracy zadziergniętej między badaczami należy oczekiwać czegoś, na co pojedynczy badacz nie może się zdobyć. Krzyżowanie metod nie jest problemem jednego człowieka, lecz może być problemem grupy; oto więc wniosek, jedyny wniosek, który ani nie daje spokoju, jak to już gdzieś słyszałem, ani nie odbiera odwagi, o ile tylko nie chcemy wszyscy zostać schizofrenikami.

Istnieje „ecclesia” badań.

Zajmując punkt widzenia hermeneuty, czyli tego, który zastanawia się nad mapą konfliktów i usiłuje zrozumieć, gdzie obecnie toczy się dyskusja nad liniami demarkacyjnymi, odważę się przedstawić kilka uwag o przecinaniu się metod, tak jak je widzę pod koniec tego kongresu, a to pozwoli mi powrócić dalej do kilku z moich uwag wstępnych, które odnoszą się głównie do punktu obustronnej rektyfikacji metody strukturalnej i historyczno-krytycznej. Nie sądzę, by ktokolwiek mógł je pomylić czy pomieszać ze sobą, jednak przez sam fakt, że jedna dowie się o drugiej, może coś się zmienić w uprawianiu każdej z nich z osobna.

Zacznijmy od metody strukturalnej, skoro jest to metoda najnowsza, a dla środowiska egzegetów najbardziej „niepokojąca”. Pragnąłbym położyć nacisk na konieczność właściwego odróżnienia analizy strukturalnej od samego strukturalizmu: otóż analiza strukturalna jest nauką o strukturach, a strukturalizm jest ideologią tekstu samego w sobie.

Korzyści, jakie odnosi egzegeta ze stosowania metody strukturalnej, są dla mnie oczywiste. Przede wszystkim metoda ta implikuje obiektywizację, zdystansowanie się wobec tekstu, co należy do strategii wcześniejszej od analizy; od momentu tego początkowego aktu zdystansowania się tekst staje się tekstem, niczym więcej; autor, środowisko, w jakim tekst był redagowany, odbiorca zostają wzięci w nawias; istnieje dla nas jedynie aktualna redakcja, oderwana od swoich przedredakcyjnych dziejów. Tekst ulega spłaszczeniu, wszystko jest w nim jednakowo współczesne, synchroniczne.

A oto drugie dobrodziejstwo metody: zagadnienie jednostkowości tekstów stawiane jest ostrzej, dosadniej, jako że pojedynczy tekst zawsze pojawia się gdzieś na przecięciu dość licznych kręgów, do których należy, jak jego gatunek literacki, wykorzystane kody itd. W pierwszym takcie jednostkowość tekstu rozlatuje się: ta a ta opowieść podciągnięta pod ogólne prawo opowiadań okazuje się tylko pewnym przypadkiem podporządkowanym strukturalnym prawom gatunku literackiego. Ważniejszy jest jednak następny takt: nie wystarcza już poddać tekst prawom strukturalnym, które rządzą każdym tekstem należącym do tej samej serii (np. do opowiadania), trzeba nadto dotrzeć właśnie do punktu przecięcia, który zajmuje w całej swej jednostkowości tekst dany. Rzecz oczywista, egzegeza jest zainteresowana przede wszystkim w tym po-

wrotnym ruchu; to ten, a nie inny tekst, ta właśnie opowieść jest jej przedmiotem, nie jakiś przykład wszystkich możliwych do wyobrażenia opowiadań. Ale lektura pojedynczego tekstu ulega głębokiemu przeobrażeniu, gdy podczas powrotnej drogi odnajdujemy nasz tekst w punkcie połączenia bardzo wielu kodów. Taka metoda strukturalna, która by wiodła tylko w jedną stronę i ograniczała się do odsłaniania kodów zawartych w tekście, w końcu przyniosłaby rozczarowanie; nowa metoda Rolanda Barthes'a, który woli zatopić się w jednym tylko tekście, aby wyodrębnić działające w nim kody, jest niewątpliwie bardziej pouczająca dla egzegety niż dociekanie ogólnych praw opowiadania, pomijające jednostkowość tekstów. Konkretny tekst jest owym punktem, w którym przecinają się coraz bardziej wyartykułowane kody.

O ile wielkie powinny być nasze oczekiwania od skrupulatnej analizy strukturalnej, o tyle równie żywa powinna być nasza nieufność wobec samej ideologii, która usiłuje dobrodziejstwa metody zapisać na swoje konto. Ideologią nazywam wszelkie hipostazowanie tekstu, które bierze się z zapomnienia własnych założeń: obiektywizacja, zdystansowanie się są to wszystko konieczne abstrakcje, lecz tylko abstrakcje, tzn. cięcia dokonane na żywo w tworzeniu i przekazaniu tekstu, wycinki komunikacji.

Dla zdemaskowania ideologii trzeba powrócić do językowego wzorca, który posłużył jej za prototyp. Myślę tu o wzorcu, na który składają się układy synchroniczne, wyróżnione przez fonologię oraz semantykę strukturalną, tzn. na poziomie jednostek językowych mniejszych od zdania. Przypomniał nam o tym Roland Barthes: otóż językoznawstwo zatrzymuje się na zdaniu, a retoryka zaczyna powyżej. Jakie to aspekty mowy łączą się wobec tego z tym nowym rodzajem jednostki, jakim jest zdanie? Odpowiada na to Benveniste: o ile znak jest najmniejszą jednostką języka, o tyle zdanie jest najmniejszą jednostką wypowiedzi. A jeśli tak jest, to model strukturalny pokrywa tylko połowę rzeczywistości językowej, to wszystko, co jest zbudowane z jednostek języka. Aby zdać sprawę z drugiego rodzaju jednostki, jednostki wypowiedzi, zdania, trzeba mieć model odmienny. Wiemy o tym, odkąd istnieje logika, a problem orzecznika pociąga za sobą problem odmienny od tych, które wyłaniają segmentacja, inwentaryzacja i korelacja jednostek językowych w taksonomicznym modelu. Zdanie jest instancją wypowiedzi, jako takie zaś jest zdarzeniem, nośnikiem znaczenia i odniesienia. Mówić znaczy wypowiadać coś o czymś. Można tedy odróżniać sens jako układ elementów oraz znaczenie jako nakierowanie intencjonalnego zdania wziętego w całości. U podstawy strukturalistycznych abstrakcji leży więc niezmiennie zniekształcony wzorec językowy.

Egzegeta nie powinien zatem ulegać zafascynowaniu strukturalnymi wzorcami; tą samą uwagą powinien darzyć analizy wypowiedzi rozpo-

czynające od uznania specyficznych cech instancji wypowiedzi. Z tego względu to, co Anglicy nazwali *speech-act*, czego analiza zaś rozpoczyna się wraz z Wittgensteinem i ciągnie się poprzez Austina, Strawsona i Searle'a, powinno skupić na sobie uwagę egzegety z tego samego tytułu, co analizy zbudowane na modelu fonologii i semantyki strukturalnej. Tym bardziej zaś trzeba być wyczulonym na tę drugą stronę problematyki mowy, iż słowo pisane i słowo mówione są dwoma odrębnymi spełnieniami wypowiedzi, czyli tego innego rodzaju jednostek, który nie daje się zaliczyć do jednostek językowych. Związek między słowem a pismem umknie na zawsze rozumieniu egzegety, o ile ten nie stworzy sobie zdecydowanej teorii wypowiedzi, różnej od teorii znaku. Kto to rozumie, zna bliźnę, którą nosi na swym boku metoda strukturalna: jest to punkt, w którym przerwano pępowinę łączącą teorię jednostek języka z teorią jednostek wypowiedzi, jedynych nośników znaczenia. Zawodowy językoznawca nie da się nigdy zwieść tej abstrakcji, ponieważ to ona daje podstawę językoznawstwu, zajmującemu się systemem językowym. Natomiast filozof mowy — ten gotów jest przyjąć na wiarę ów okaleczony wzorzec, w szczególności zaś będzie próbował usilnie, choć daremnie, powiązać problematykę pisma wprost z problematyką języka, zapominając wszak, że słowo pisane i słowo mówione są dwiema różnymi realizacjami wypowiedzi. Teoria pisma, która byłaby jedynie usunięciem teorii systemu językowego, rozminęłaby się całkiem z głównym problemem mowy: udział języka w wypowiedzi czy to ustnej, czy pisanej.

I na odwrót, ktoś, kto pozostaje cały czas świadomy abstrakcji, na której opiera się metoda strukturalna, będzie należycie przygotowany do zrobienia z niej właściwego użytku; będzie wiedział, czego może po niej oczekiwać, ponieważ wie, czego nie może po niej oczekiwać. A czegoż można po niej się spodziewać? Otóż zasadniczo tego: przeprowadzenia nas od pierwszej lektury tekstu, od tego, co nazywam semantyką powierzchniową, do jego głębokiego znaczenia. Jeżeli o mnie chodzi, powiedziałbym tak: rozumieć tekst znaczy skonstruować jedno lub więcej zdań nowych wykorzystujących jak najlepsze pojmowanie gramatyki tekstu; przez gramatykę tekstu rozumieć zespół struktur, na których podstawie konstytuuje się wypowiedź. Gdy na końcu jakiejś analizy strukturalnej formułuję wypowiedź dla przykładu taką: wypowiedzie posłuszeństwo zakazom żywieniowym, które zamykałyby pogaanom dostęp do Kościoła — formułuję zdanie, które nie jest zdaniem z tekstu, lecz zdaniem, poprzez które chwytny na nowo sens tekstu po dokonaniu analizy strukturalnej. Powiem więc, iż zawsze wychodzi się od lektury zdań, poprzez analizę strukturalną, do tworzenia zdań, do promocji zdań, co ma na celu właśnie wypowiadanie znaczenia. Znać gramatykę tekstu oznacza nadać tekstowi lepszą wymowę: lektura tekstu nie polega jedynie na wydobywaniu z niego struktur, polega na cichym mówieniu. A to bezgłośnie mówienie, do siebie samych, nadal jest

mówieniem. Żadna metoda nie zniesie różnicy dzielącej obie jednostki mowy: znaki ułożone w struktury oraz zdania powiązane w wypowiedź. Lepsza znajomość struktur oznacza przygotowanie do lepszego wypowiedzenia zdań.

Chciałbym powiedzieć teraz kilka słów o rektyfikacji, jakiej powinna doznać z kolei metoda historyczno-krytyczna. Powiem to bardzo wyraźnie: nie wierzę, by mogło cokolwiek ją zastąpić, lecz sądzę, iż ulegnie oczyszczeniu wskutek jej zewnętrznej styczności ze strukturalizmem — oczyszczeniu, dodam, podług własnych reguł, bez pomocy z zewnątrz.

Dlaczego nic nie może jej zastąpić? Otóż zasadniczo dlatego, że czytane przez nas teksty są w ostatecznej instancji tekstami mówiącymi nie o tekstach, ale o świadectwach, które same odnoszą się do zdarzeń. Takie jest nakierowanie tekstu. Z tego wynika, że samo świadectwo jest częścią tradycji oraz że kierujący się ku niemu akt hermeneutyczny wpisuje się w pewną tradycję interpretacji, w jej założeniu jednorodną z konstytutywną tradycją świadectwa.

Hermeneutyka nie jest zatem tylko ripostą wywoływaną dystansem historycznym, przede wszystkim jest funkcją samej ciągłości historycznej, owej misji i transmisji leżących u źródeł tekstu. Nasz postulat jest następujący: przynależymy do tej samej tradycji co tekst; interpretacja i tradycja są awersem i rewersem tej samej historyczności. Interpretacja zajmuje się tradycją i sama tworzy tradycję. Tekst jest podjęciem jakiejś tradycji, a interpretacja jest podjęciem tekstu. W ten sposób powstaje łańcuch: tradycja—tekst—interpretacja, łańcuch, który daje się odczytywać we wszystkich kierunkach: tekst—interpretacja—tradycja albo interpretacja—tekst—tradycja. Interpretacja jest więc aktem wspólnoty interpretującej, refleksyjnym wycinkiem tej wspólnoty w tej mierze, w jakiej sama jest wspólnotą tradycji. Podstawowy wątek metody historyczno-krytycznej dałby się streścić następująco: egzegeza nie jest refleksją nad kodami rządzącymi tekstem, lecz jest formą powrotu poprzez teksty do świadectw leżących u źródeł tych tekstów. Relacja zdarzenie—świadectwo jest punktem odniesienia tekstu. Z kolei świadectwo jest śladem jakiejś tradycji, która ustanawia jego wymiar diachroniczny. Świadectwo jest tedy zakotwiczone z jednej strony w zdarzeniu, z drugiej zaś w historycznej strukturze samego świadectwa. Na koniec akt hermeneutyczny, interpretacja, wpisuje się z kolei w pewną tradycję interpretacji. W ten sposób hermeneutyka odpowiada na istnienie dystansu kulturowego, sama przez się tworząc ciągłość. Podstawowym naszym twierdzeniem jest, że jako czytelnicy przynależymy do jednej i tej samej linii tradycji, co sam tekst. Nie jest to stosunek podmiotu do przedmiotu, lecz jednego bytu historycznego do drugiego bytu historycznego. Jakoż to w obrębie tej samej tradycji tekst został napisany i jest odczytywany. Historyczna otoczka spowijająca tekst i czytelnika

jest właśnie warunkiem obiektywizacji i zdystansowania się, występujących w każdej metodzie analitycznej i krytycznej. Zanim zdystansowanie się nastąpi, istnieje obopólna przynależność do siebie tekstu i interpretatora, dzięki czemu interpretacja pozostaje aktem pewnej wspólnoty, która sama interpretuje siebie, interpretując teksty kładące podwaliny pod jej istnienie. Podkreślam raz jeszcze wspólnotowy charakter interpretacji; zawsze interpretująca wspólnota jest sama interpretowana w czytanim przez siebie tekście; prawdziwe koło hermeneutyczne jest na miarę wspólnoty, na równi interpretującej i interpretowanej.

Z tych to powodów egzegeza biblijna zachowa u podstaw swój historyczno-krytyczny charakter, jakkolwiek byłaby dawka strukturalizmu, którą będzie zdolna wchłonąć.

Wszelako metoda historyczno-krytyczna może i powinna ulec rektyfikacji, nawet jeśli nic nie może jej zastąpić. Rozwiały się, jak widzę, jej trzy złudzenia: złudzenie źródła, złudzenie autora, złudzenie odbiorcy.

**Złudzenie źródła.** To nie źródło czyni zrozumiałym tekst, to tekst dobiera sobie i uwydatnia źródła. Skoro bowiem tekst miał być rozumiany przez swe źródła, w jaki sposób można było przejść do rozumienia źródła, jeśli nie przez źródło samo? Krytyce strukturalistycznej zawdzięczamy utratę tej naiwności i pozyskanie nowego krytycznego pojęcia „źródła”: pochodzenie danego tekstu jest samo funkcją owego tekstu, zrozumienie tedy następuje zawsze podczas przebiegania w obu kierunkach drogi łączącej tekst i źródła, a wymiar diachroniczny staje się na czas tego podwójnego przejścia jednym z wymiarów tekstów.

**Złudzenie autora.** Intencja autora nie jest tożsama z jego przeżyciem psychologicznym, z jego doświadczeniem, ani z doświadczeniem wspólnoty nie dającej się nigdy ogarnąć, ponieważ zawsze jest już ustrukturuwana przez swoją wypowiedź. Autor jest właśnie kimś, kto tekst oznajmia lub ogłasza, przez odniesienie wstecz do kogoś, kto tekst napisał; autor to autor właśnie tekstu. On także jest poniekąd jedną z funkcji tekstu, co nie oznacza, że należy rezygnować z wykrycia intencji danego autora; jeśli o mnie chodzi, nie zdołałbym pojąć tego, czym mógłby być jakiś tekst bez autora, tekst, który by nie był napisany przez kogoś; ważne jest natomiast zdanie sobie sprawy, że pojęcie autora nie jest pojęciem psychologicznym, lecz właśnie pewną wielkością hermeneutyczną, pewną funkcją samego tekstu. Autor jest „autorem... czegoś” i w tym sensie jest dostępny tylko poprzez „podpis”.

**Złudzenie odbiorcy.** Być może tu właśnie trzeba wydać psychologizmowi walkę najbardziej zaciętą. Sens nie jest tym, co rozumiał rzekomy pierwotny odbiorca; nie jest jednak także tym, co rzutuje na tekst aktualny, współczesny czytelnik. Wszelki psychologizm lub socjologizm „czytelnika” musi być równie żywo zwalczany, jak psychologizm



czy socjologizm „autora”. Przyczynkiem do takiej krytyki jest moje opracowanie pojęcia interpretacji jako aktu dokonywanego przez sam tekst względem jego własnej tradycji. W ten sposób też Werner Schmidt rozumie „tradycję” w łonie *Genesis* 1. Interpretacja jest nade wszystko czynnością tekstu, dopiero następnie czynnością lektury, deskrypcji. Takie jest, w moim poczuciu, znaczenie tekstu: dokonywana w ramach tradycji i interpretacji „praca” sensu, której wynikiem jest tekst aktualny. Nie trudno tutaj dostrzec, do jakiego stopnia to pojęcie interpretacji — uznanej za czynność w rozruchu, przy pracy, podczas pracy, w połogu — okazuje się jednorodne z językoznawstwem zdania; zdanie jest już pracą mówienia [*parole*]. Pracą mówienia nazywam czynność konstruowania zdań nowych w nieskończonej potencjalnie ilości na podstawie skończonych wykazów fonemów, leksemów, a być może także mitemów w sensie nadanym im przez Claude’a Lévi-Straussa, w każdym razie kodów i paradygmatów. Praca tekstu leży na tej samej linii, co praca zdania. A interpretacja jest z kolei pracą hermeneutyki, przedłużającą pracę tekstu nad nim samym, nad jego źródłami, nad jego wcześniejszymi stadiami redakcyjnymi. W tym to sensie interpretacja jest ponownym wypowiedzeniem, reaktywowaniem pracy wypowiedzania.

Ta praca wypowiedzania, podjęta w pracy ponownego wypowiedzania, nie pozostaje wobec tekstu w tym samym stosunku, co analiza strukturalna, albowiem ta trzyma tekst na dystans. Analiza obiera sobie stanowisko obserwatora naukowego, nie uwikłanego w swój przedmiot. Tym lepiej udaje się jej zdystansować do niego, im bardziej obrabiane przez nią teksty przestały się nadawać do wznowienia pracy interpretacyjnej. Dlatego to strukturalizm jako ideologia wykazuje tajemne pokrewieństwo z pewnym estetyzmem tekstów martwych. Jest on zaiste wielką nekrologią tekstów pisanych, które nie są już wypowiedzane, nad którymi prowadzona praca hermeneutyczna została przerwana przez jakieś wydarzenia polityczne lub kulturowe. Być może to właśnie przydarzyło się mitologicznemu światu „totemizmu”. Można wszakże sądzić, że ci, którzy żyli w tym znaczącym świecie, mieli jakieś poczucie pracy tekstu i jako hermeneuci też prowadzili ją dalej. Również dla nich praca hermeneutyczna była pracą normowaną przez konstytutywną pracę tekstu.

Nie chciałbym kończyć mego wywodu pozostawieniem bez odpowiedzi pytania, które nurtuje teraz wszystkich: czy można nadal mówić o prawdzie jakiegoś tekstu? Mogę tutaj tylko naszkicować kierunek pewnego rozwiązania; ograniczę się do stwierdzenia, że należy wybrnąć ze śmiertelnej alternatywy, podług której bylibyśmy zmuszeni twierdzić na przemian, że prawda jest jedna i niewzruszona, a interpretacje liczne i zmienne. Jeśli alternatywa ta dałaby się utrzymać i zachowała ważność, nie do pokonania byłby rozryw między naszą ideą prawdy a naszą prak-

tyką interpretacyjną. Chcę wierzyć, że nie jesteśmy wciąż w stanie pokonać tej antynomii, przynajmniej w obecnym stadium naszej kultury, i że musimy cierpliwie znosić pewne rozdarcie; możemy jednakże już obecnie sprostować trochę oba człony antynomii i dostrzec warunki, pod jakimi będzie ją można później przewyciężyć.

Jakoż należy najpierw poprawić nasz wzorzec prawdy, ponieważ to prawdopodobnie on jest zasadniczą przeszkodą, a nie nasza praktyka interpretacyjna, jak moglibyśmy to podejrzewać. Trzeba nam zdobyć się na świadomość „teologiczną” tego, że prawda wiary jest drogą do przebycia — i to drogą miłosierdzia — a zatem jest możliwością w s p ó l n e j w ę d r ó w k i. Prawda jest prawdą naszego rozkwitu, naszego stawania się; w tym sensie jest prawdą, która się staje. Brakuje nam tego poczucia prawdy, brakuje go nam w tej mierze, w jakiej utożsamiamy ją z wzorcami matematycznymi i logicznymi lub z doświadczalnymi procedurami weryfikacji i falsyfikacji. Zapominamy, że te wzorce zachowują ważność dla uniwersów wypowiedzi ograniczonych naukowymi i technologicznymi potrzebami, a także zapominamy, że te uniwersa wypowiedzi mają granice i związki wyznaczone przez inne uniwersa wypowiedzi — te, w których chodzi o nasz byt na tym padole, o wyniesienie naszej egzystencji na wyższe poziomy, o możliwość rozciągnięcia ludzkich doświadczeń na sytuacje graniczne. Możliwość życia w sytuacji granicznej to — w terminach bardzo ogólnych — warunek możliwości uniwersum wypowiedzi, teologicznego mówienia. A jeśli tak jest, to prawda zaiste jest drogą, stawaniem się; ma do czynienia z możliwością kontynuacji istnienia, wytrwania w istnieniu, zrodzenia się i odtwarzania w istnieniu; jest możliwością wędrówki. Jeśli właśnie to będziemy pojmować jako prawdę, to przestanie być ona nie do pogodzenia z procesem interpretacji.

Ale drugi biegun pozornego dylematu domaga się również rektyfikacji: jeżeli interpretacja nie może być jedyna, to nie jest ona także wieloraka w sposób dowolny. Na tym właśnie polega dobrodziejstwo, dla idei prawdy, przejścia poprzez obiektywizację i dystansowanie się, których domaga się analiza strukturalna; utrzymanie dystansu wobec tekstu chroni go przed subiektywistycznymi fantazjami. Analiza strukturalna zabrania robić nie wiadomo co z tekstem; jego układ jest tym miejscem, w którym przecinają się możliwe interpretacje; nie jest to miejsce nieograniczone, ma swoje kontury; chętnie porównałbym je do strefy rozproszenia właściwej pewnej, zarazem skończonej i zmiennej liczbie możliwych interpretacji. Jeżeli poza tym interpretacja sama jest procesem tekstowym, ustanawiającym swoistą dla tekstu intencję znaczenia, to nasza własna interpretacja jest w pewien sposób związana z autointerpretacją tekstu. Dlatego interpretacja nie jest ani jedyna, ani wieloraka. Nie ma interpretacji jedynej, ponieważ zawsze jest kilka możliwości odczytania tego samego tekstu; nie ma również interpretacji wielorakiej, w sensie nieprzeliczalnej nieskończoności. Na koniec — a być

może nade wszystko — pole możliwych interpretacji jest nadto ograniczone wspólnotowym charakterem tych interpretacji. Nigdy nie przestanę kłaść dosyć nacisku na to, że indywidualna praca egzegety odcina się na horyzoncie interpretującej wspólnoty.

W ten sposób zarysowuje się trudna droga między dwiema otchłaniami jedynej prawdy i wielu interpretacji. Jest to ta sama droga, którą tekst otwiera, droga p o m i ę d z y intencją tekstu a dzisiejszym podjęciem jej przez nas.

*Przełożył Stanisław Cichowicz*