

Waldemar PYCKA

### Rola krytyki religii w hermeneutyce Paula Ricoeura

The Role of Criticism of Religion in Paul Ricoeur's Hermeneutics

Z dotychczasowych prób zrozumienia zjawiska religii najciekawsze miały miejsce w szeroko rozumianej filozofii hermeneutycznej. Jest charakterystyczną cechą twórczości hermeneutów, że rozważania o religii posiadają kluczowe znaczenie dla ich filozofii. Nie jest to przypadkowe, lecz wynika zasadniczo z przyjętej koncepcji filozofii. Dwa fundamentalne przekonania, leżące u podstaw pracy interpretacyjnej, decydują o głębi i doniosłości hermeneutycznej refleksji nad religią. Pierwsze podkreśla ważność problematyki kultury w filozofowaniu, hermeneuta jest *par excellence* filozofem kultury; drugim zaś przekonaniem, ściśle związanym z pierwszym, jest pewien typ krytycyzmu filozoficznego stwarzającego nowy typ zapytywania, odmienny od zapytywania wyrosłego na gruncie filozofii metafizycznej czy też epistemologicznej. Krytycyzmem tym jest podejrzliwość, która uświadamia, że na początku swej drogi filozof znajduje się przede wszystkim w świecie zakłamania i obłudy. Hermeneuci doszukiwali się różnych źródeł zakłamania i zrozumiało staje się, że religia — w której dostrzegano źródło ewentualnego zakłamania — jako zjawisko kulturowe i określona sfera sensu stała się przedmiotem szczególnego zainteresowania.

Celem poniższej pracy jest próba uchwycenia w filozofii Paula Ricoeura (ur. 1913) związków pomiędzy hermeneutycznym sposobem uprawiania filozofii a religią, jej interpretacją i krytyką, jako wyróżnionym przedmiotem badań.

## HERMENEUTYKA KULTUROWA PAULA RICOEURA

Do istoty pracy hermeneutycznej należy tłumaczenie, wyjaśnianie, interpretowanie, wykładanie i powiadamianie. Stąd i próby wywodzenia terminu „hermeneutyka” z imienia greckiego boga Hermesa, posłanica bogów, którego zadaniem było tłumaczenie ludziom boskich znaków. Wysiłek hermeneuty jest zasadny tylko wówczas, gdy istnieje pierwotny stan dezinformacji, nieumiejętności zdobywania prawdy, nieautentyczności i zakłamania. Następnym fundamentalnym przekonaniem leżącym u podstaw pracy hermeneuty jest wiara w istnienie, poza sensem dostępnym bezpośrednio w badanych zjawiskach, sensu innego, „głębszego”, autentycznego. Wspólne wszystkim hermeneutom jest poszukiwanie prawdy w głębszej warstwie badanych zjawisk. Jednak droga do prawdy wiedzie jedynie poprzez interpretację sensu danego bezpośrednio, nie zaś przez jego automatyczną negację. Wysiłek interpretacji doprowadza do „zniesienia” pierwotnego sensu i odkrycia czegoś, co jest poza nim. W określeniu Ricoeura: „Hermeneutyką nazywamy wszelką dyscyplinę posługującą się interpretacją, natomiast słowu »interpretacja« nadaję mocny sens: rozpoznanie sensu ukrytego w sensie widocznym”.<sup>1</sup>

Autor *Egzystencji i hermeneutyki* odrzuca Husserlowski ideał filozofii bezzałożeniowej, wychodzącej od czystej świadomości i operującej językiem jednoznacznym. W jego propozycji świadomość jest czymś bardzo problematycznym, przez co nie może stanowić podstawy poznawczej dla wiedzy filozoficznej. Twierdzi nawet, że świadomość stanowi ostatnią rzeczywistość, jaką filozof może poznać.<sup>2</sup> Prowadzi to do odrzucenia poznania bezpośredniego. Podstaw zrozumienia siebie i świata nie należy bowiem szukać w oczywistości, intuicji czy też w wizji mistycznej. Wszelkie próby zbudowania antropologii filozoficznej muszą być oparte o badania w y t w o r ó w k u l t u r o w y c h. Ricoeur wskazuje na fundamentalny związek pomiędzy człowiekiem i kulturą. „Egzystencja nie staje się sobą, ludzką i dojrzałą w inny sposób niż przywłaszczając ten sens, który przebywa najpierw na zewnątrz, w dziełach, instytucjach, pomnikach kultury, w których obiektywizuje się życie ducha”.<sup>3</sup> Kultura jako symboliczne uniwersum stanowi dla Ricoeura obszar samowyjaśnienia.

Centralną pozycję w hermeneutyce Ricoeura zajmuje teoria symbolu. Jego zdaniem, nieudane próby stworzenia bezzałożeniowej teorii filozoficznej oraz niechęć wobec technicyzującej się cywilizacji i kultury skierowały badaczy w stronę symbolu. Próbom znalezienia filozofii bezzałożeniowej Ricoeur przeciwstawia myślenie wychodzące od sensu już zasta-

<sup>1</sup> P. Ricoeur: *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1985, s. 272.

<sup>2</sup> *Ibid.*, s. 112.

<sup>3</sup> *Ibid.*, s. 201.

nego. Sens ten wpisany jest w rozwijające się od tysiącleci symbole i filozofia ten fakt musi uwzględnić, z uwagi chociażby na to, że jej narodziny, narodziny jej etosu, nastąpiły w bogato już rozbudowanej kulturze symbolicznej.

Zawartego w symbolu sensu nie można w pełni przypisać ani jego twórcy, ani odbiorcy. Symbol posiada element nie ustanowiony, zawiera pewną „inność”, a sens symbolu nie jest ustanawiany arbitralnie, nie jest wynikiem konwencji. Za fenomenologami religii Ricoeur mówi o „prawdzie” symbolu, o czymś, co jest wyłącznie jego własnością. Symbol, by użyć wyrażenia Bachelarda, jest czymś nie do przewidzenia i nie może w żaden sposób być traktowany wyłącznie jako narzędzie.

W koncepcji Ricoeura symbol wyznacza obszar podwójnego sensu. „Nazywam symboliczną każdą strukturę znaczeniową, w której sens bezpośredni, pierwotny, dosłowny wyznacza ponadto inny sens, pośredni, wtórny, przenośny, który nie może być inaczej ujęty niż poprzez ten pierwszy”.<sup>4</sup> Dążenie do języka technicznego ogranicza sens językowy wyłącznie do warstwy pierwszej. Znak techniczny mówi tylko tyle, ile zawiera sensu jawnego i dosłownego, pod tym też względem symbol jest znakiem nieprzejrzystym. Sens jawny mgliście wskazuje na sens drugiego stopnia. Dlatego pojawia się konieczność pracy interpretacyjnej, która — według Ricoeura — polega na „odszyfrowaniu sensu ukrytego w sensie widocznym, na rozwinięciu poziomów znaczeniowych zawartych w znaczeniu dosłownym”.<sup>5</sup> Jedynie twórcza interpretacja, wykorzystująca wszelkie możliwe metody, może wydobyć z symbolu jego „inność”.

Symbol czerpie ożywcze moce z aktu twórczej interpretacji, jednak interpretowanie obwarowane jest przez Ricoeura istotnym zakazem. Nie można na struktury symboliczne patrzeć z pozycji *w y g n a ń c a*, który jak gdyby „znikąd” patrzy bezstronnie na to, co znajduje się w tych strukturach.<sup>6</sup> Czytanie symbolu, jego rozumienie musi zawsze aktywnym wkroczeniem w sens, jaki on sam czytelnikowi daje. Aby móc zrozumieć sens symbolu należy najpierw mu zawierzyć i aby dalej pogłębiać wiarę należy rozwijać krytyczne rozumienie symbolu. Filozof nie może procesu rozumienia zatrzymać, dopóki nie zrozumie wszystkiego. Z samego symbolu wynika konieczność wielorakiej interpretacji, jednakże jej bogactwo nie jest tłumaczone przez Ricoeura wyłącznie strukturą i funkcją symbolu, lecz także określoną strukturą ontologiczną, figurą bytu „którym jesteśmy”. Istotnym elementem rozumienia siebie samego jest rozumienie wyrażen wieloznacznych i należy w takim razie zapytać: co

<sup>4</sup> *Ibid.*, s. 191.

<sup>5</sup> *Ibid.*, s. 192.

<sup>6</sup> *Ibid.*, s. 69.

można powiedzieć o bycie, który interpretując znaki poznaje siebie i świat? Już taki sposób stawiania centralnego dla antropologii pytania „kim jest człowiek?” odróżnia zasadniczo Ricoeurowski sposób myślenia od sposobu problematyzowania tego zagadnienia w tradycji kartezjańskiej. Bezpośrednio ujmujące się *cogito* Kartezjusza jest, według Ricoeura, „prawdą równie jałową, jak i niepodważalną [...]. Ale ta prawda jest prawdą jałową, jest jak pierwszy krok, za którym nie może iść żaden następny, póki *ego* i *ego cogito* nie odzyska siebie w zwierciadle swoich przedmiotów, swoich dzieł i ostatecznie swoich aktów”.<sup>7</sup>

Fryderyk Nietzsche, Karol Marks i Zygmunt Freud należą do tych filozofów, którzy mocno zaważyli na poglądach Ricoeura. Dokonali oni „zranienia myśli zachodniej” (Foucault) poprzez ukazanie zafalszowania świadomości, z której Europejczycy byli tak dumni od czasów Kartezjusza. Zdaniem Ricoeura, z uwagi na to, że świadomość jest najpierw świadomością fałszywą — dane są najpierw przesąd i złudzenie — absolutną koniecznością jest wprowadzenie do pracy nad symbolami Marksowskiej krytyki ideologii, Nietzscheńskiej krytyki zaświatów i Freudowskiej krytyki ideałów *super ego*. Z tego też względu w hermeneutyce nastawionej na badanie wytworów kulturowych i tą drogą szukającej odpowiedzi na pytania filozoficzne, łączy on „krytykę fałszywej świadomości z każdym ponownym odkryciem podmiotu *cogito* w dokumentach jego życia”.<sup>8</sup>

Naiwność propozycji Kartezjusza wynika z pomieszania apodyktyczności z adekwatnością.<sup>9</sup> Pomiędzy abstrakcyjnym *cogito*, danym z apodyktyczną pewnością, a próbą zdobycia informacji o konkretnie istniejącym podmiocie istnieje rozróżnienie wyraźnie ukazany przez psychoanalizę Freuda. Tam, gdzie doszukiwano się podmiotu myślącego — po Nietzschem, Marksie i Freudzie — dostrzega Ricoeur „puste miejsce, które od początku było wypełniane przez fałszywe *cogito*”.<sup>10</sup> Należy demaskować fałszywe *cogito*, a narzędzia do tego dali wyżej wymienieni mistrzowie podejrzeń. Wskazywanie na sferę popędową ludzkiej egzystencji czy też na jego wolę lub na społeczno-ekonomiczne uwarunkowania życia ludzkiego ukazywało świadomość uzależnioną od czegoś pozaświadomościowego. Taki sposób badania przyjmuje Ricoeur i wyraża to w przekonaniu, że „trzeba po-

<sup>7</sup> *Ibid.*, s. 196.

<sup>8</sup> *Ibid.*, s. 197.

<sup>9</sup> „Co do apodyktyczności myślenia — jestem rzeczywiście implikowane nawet przez wątplenie, błąd, złudzenie: nawet jeśli złośliwy duch wprowadza mnie w błąd we wszystkich moich twierdzeniach, jest oczywiste, że ja, który myślę, jestem. Lecz tę niezwalczoną apodyktyczność łatwo pomylić z adekwatnością, zgodnie z którą jestem taki, jakim się postrzegam” (*ibid.*, s. 250).

<sup>10</sup> *Ibid.*, s. 197.

święcić świadomość, aby odzyskać podmiot”.<sup>11</sup> Jaki jest tego efekt? Z lektury prac Freuda wynika, że „narcyzm wypełnia złudną konkretnością czysto formalną prawdę »myślę — jestem«”.<sup>12</sup> Narcyzm jest źródłem przekonania, iż jestem takim, jakim sam się postrzegam (jakim sądzę, że jestem). Teoria Freuda nie ogranicza się wyłącznie do destrukcji fałszywego *cogito*, lecz ukazuje perspektywy, z jakich musi być postrzegany podmiot. Pozytywny wymiar teorii Freuda polega na ukazaniu zakorzenienia egzystencji podmiotowej w popędach i pragnieniach. „Zanim podmiot ustanowi sobie świadomie i własnowolnie, jest już ustanowiony w bycie na poziomie popędów. Pierwszeństwo popędu w stosunku do aktu świadomości i woli oznacza prymat planu ontycznego wobec planu refleksyjnego, prymat *j e s t e m* nad *m y ś l ę*”.<sup>13</sup>

Ukazywanie za Freudem ważności pragnienia w problematyce źródeł sensu umożliwia analizę najbardziej pierwotnej sfery ludzkiej egzystencji. „Dzięki rozumieniu nas samych przyswajamy sobie sens, jaki ma nasze pragnienie bycia czy też nasz wysiłek istnienia. *E g z y s t e n c j a* [...] jest *pragnieniem i wysiłkiem*. Nazywamy ją wysiłkiem, aby podkreślić w niej pozytywną energię i dynamizm; nazywamy ją pragnieniem, by nim określić brak i ubóstwo: *Eros* jest synem *Parosa* i *Penii*”.<sup>14</sup>

W obliczu pierwotnego zafalszowania obrazu rzeczywistości, z jakim filozofowi przychodzi zmierzyć swe siły, musi on, w imię odpowiedzialności i krytycyzmu, pozostawać ciąglem *d e b i u t a n t e m*.<sup>15</sup> Tak pojęty krytycyzm filozoficzny zwraca się przeciwko ideologizowaniu filozofii. Domeną filozofa są rozważania wstępne, oparte na gruntownym rozpoznaniu zastanej sytuacji, jej ocenie oraz przedstawieniu zarysowujących się niebezpieczeństw i możliwości. Wprawdzie debiut nie świadczy o bezstronności, jest bowiem aktem wstąpienia w coś nowego, to jednak postulat zobowiązujący filozofa do ciągłego dystansowania się wobec badanych zjawisk stwarza napięcie z wymienionym wcześniej twierdzeniem o poznawczej niemocy podmiotu przyjmującego pozycję wygnańca.

Powyższe postawy nie są ze sobą w sprzeczności — uważam, że nawet dopełniają się wzajemnie — to jednak obie sugerują dwie odmienne drogi interpretacji zjawiska religii, którymi, jak mi się wydaje, jednocześnie podąża Ricoeur.

<sup>11</sup> *Ibid.*, s. 251.

<sup>12</sup> *Ibidem.*

<sup>13</sup> *Ibid.*, s. 252.

<sup>14</sup> *Ibid.*, s. 200.

<sup>15</sup> *Ibid.*, s. 32.

## KRYTYKA RELIGII

Ricoeurowska krytyka religii odbywa się pod patronatem twórczości Nietzschego, Marksa i Freuda. Doniosłość spotkania Ricoeura z ich ateizmem wynika głównie z konsekwencji etycznych wyprowadzonych przez niego z ich krytyki religii.

Religia ustanawia tabu i daje schronienie, to są jej główne atuty, które w formie archaicznej objawiają się lękiem przed karą i pragnieniem bycia pod opieką. Wyraża się to w boskiej postaci, która zarazem grozi i pociesza.<sup>16</sup> W tak pojętą religię uderza krytyka szkoły podejrzeń. Religia, podobnie jak i etyka, jest dla nich fragmentem kultury, ta zaś posiada ukryte znaczenie, do którego można dojść stosując odpowiednie narzędzia demaskujące. Wprawdzie narzędzia są wypracowane przez nich w różnych kontekstach filozoficznych, to jednak w stosunku do religii ukazują podobną niszczyielską siłę, dzięki ukazaniu w niej zafałszowania ludzkiej świadomości.

Bóg religii, a taki obraz znajdujemy na przykład w *Starym Testamencie*, staje się najwyższym zagrożeniem i najwyższą ostoją. Prawo odplaty wymusza, by Bóg miał takie właśnie podwójne oblicze. Jest to bóg moralności, „poprawia on widoczny nieporządek w rozporządzeniach losu — czyni to łącząc cierpienie z byciem złym, a szczęście ze sprawiedliwością”.<sup>17</sup> Taka religia staje się podstawą określonego światopoglądu i absolutnym fundamentem moralności. Opatrznościowy bóg moralności kształtuje świat tak, by odpowiadał on prawu odplaty.

Nietzsche wiele miejsca poświęcił w swej twórczości na destrukcję moralnej wizji świata. To, co dla religii jest źródłem wartości, dla niego stanowiło puste miejsce powstałe ze słabości woli ludzkiej. Bóg moralności jest konstrukcją, ideałem, racjonalizacją, za którą ukrywa się słaba wola, zaś cechą charakterystyczną takiej woli jest uciekanie się do wizji świata, w którym procesami rzeczywistości rządzi zasada etyczna. Zawołanie Nietzschego „Bóg umarł” ukazuje nicość dotychczasowego początku wszystkiego i źródła wszelkich wartości. Nicość tkwi tam, gdzie odstąpiono od zasad życia i gdzie występowała nienawiść w stosunku do ludzkich instynktów. Dlatego postępujący proces nihilizmu, którego świadkiem stał się Nietzsche, ciągle odsłaniał pustkę boga moralności. Nietzscheański program przewartościowania wszystkich wartości stanowił próbę powrotu do autentycznego źródła wartości.

Tenże program *Umwertung* doprowadza do ciekawej sytuacji. Wraz z narodzinami boga moralności — boga grożącego i pocieszającego — powstało uczucie dłużnicze względem niego. I im bardziej bóg moralności

<sup>16</sup> *Ibidem.*

<sup>17</sup> *Ibid.*, s. 45.

oddalał się w świat transcendentny, tym bardziej uczucie to wzrastało. W książce *Z genealogii moralności* twierdzi, iż trwający proces narastania uczucia dłużniczego został zahamowany, i że może nawet mówić o procesie odwrotnym, którego symptomem był upadek wiary w chrześcijańskiego boga, a wraz z nim i upadek ludzkiej świadomości długu. Wyznaje, że: „Nie można odrzucić widoków, iż zupełne i ostateczne zwycięstwo ateizmu mogłoby zgoła uwolnić ludzkość od tego uczucia, że posiada dług wobec swego początku, swej *causa prima*. Ateizm i pewien rodzaj w t ó r n e j n i e w i n n o ś c i idą z sobą w parze”.

Przyjęcie niewinności stawania się (*die Unschuld des Werdens*) pozostawia za sobą moralną wizję świata i pozwala na czystą afirmację życia. Czy samo dzieło Nietzschego wykorzystuje tę szansę? Zdaniem Ricoeura — nie, bowiem wpłątane jest w całą sieć agresji przeciwko chrześcijaństwu, uwikłane jest w resentyment. Do tej oceny dorobku Nietzschego dodaje: „Nic nie zostało przesądzone, wszystkie możliwości i po Nietzschem pozostają nadal otwarte. Jedna tylko droga wydaje się przezeń zamknięta, droga onto-teologii, wiodąca ku bogu moralności”.<sup>18</sup> Nie można już praw natury w sposób racjonalny pogodzić z ludzkim przeznaczeniem.

Onto-teologiczna droga w filozofii oparta jest na metafizycznej koncepcji boga jako bytu koniecznego, pierwszego poruszyciela stanowiącego źródło wartości i dobro absolutne. Zdaniem autora *Symboliki zła* najwyższy wyraz filozoficzny znalazła onto-teologia w etyce Kanta. Wynika to ze ścisłego powiązania religii i etyki. Według tej interpretacji Kant przynależy do epoki metafizycznej z racji dostrzeżenia istotnego (pierwotnego) związku „pomiędzy Bogiem, pojmowanym jako Najwyższy Prawodawca, a prawem rozumu”.<sup>19</sup>

Jak wiemy, sam fakt istnienia rozumu pozwolił Kantowi stworzyć system etyczny. W tym systemie sfera powinności i obowiązku nie wywodzi się z ludzkiej natury, lecz właśnie z rozumu, dlatego wpływ rozumu na postępowanie moralne ma znacznie większe znaczenie niż skłonności naturalne, chociaż nie oznacza to, by całkowicie negował te drugie, on je jedynie podporządkowuje rozumowi. Cele naturalne, jak na przykład dążenie do szczęścia, powinny być realizowane, jednak empiryczne zasady wynikające z natury „nie nadają się zgoła do tego, żeby opierać na nich prawa moralne”.<sup>20</sup> Kant odbiera zmysłowości znaczenie w wyborze moralnym, wpływ pożądania na jaźń jest określany przez Kanta jako patologiczny.<sup>21</sup>

Rozum determinuje wolę niezależnie od sfery empirycznej. Prawo

<sup>18</sup> *Ibid.*, s. 37.

<sup>19</sup> *Ibid.*, s. 36.

<sup>20</sup> I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1984, s. 81.

<sup>21</sup> *Id.*: *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa 1972, s. 123—124.

moralne, dzięki praktycznemu rozumowi, jest motywem determinującym ludzkie postępowanie. Zdaniem Ricoeura, Kant pozostaje w epoce metafizyki także dzięki wprowadzonej dychotomii pomiędzy światem uchwytnym intelektualnie a światem uchwytnym zmysłowo. Bóg Kanta wyrasta na podłożu apriorycznej zasady powinności. Metoda hermeneutyczna odkrywa „poza rozumem praktycznym funkcje instynktów, wyraz lęku i pożądania a poza rzekomą autonomią woli — ukryty resentyment szczególnego rodzaju woli, woli słabych”.<sup>22</sup>

Ujęcie ludzkiej rzeczywistości przez pryzmat semantyki pożądania szczególnie predysponuje psychoanalizę Freuda do krytyki religii. Wynika to z jego ujęcia stosunku kultury do natury. Kultura oznacza dla Freuda sumę osiągnięć i struktur organizacyjnych, dzięki którym życie ludzkie stało się zasadniczo różne od życia zwierząt. Służy ona dwóm celom: obronie człowieka przed naturą i regulowaniu stosunków między nimi. „Kultura ma zmniejszyć ciężar nałożonych na ludzi poświęceń instynktowych, ma godzić jednostki z nieuniknionymi wyrzeczeniami, ma wreszcie dostarczyć odpowiednich kompensacji. W tym sensie kultura jest pocieszeniem. Rozważana jako element kultury religia jest najwyższym instrumentem ascezy i pojednania. Tak więc religia wychodzi na spotkanie pożądania strachu — strachu przed karą i pragnienia pocieszenia.”<sup>23</sup>

Walce Nietzschego z moralną wizją świata odpowiada wysiłek Freuda skierowany na obalenie zasady przyjemności na rzecz zasady rzeczywistości i w tym też wymiarze zasada rzeczywistości odpowiada Nietzscheńskiej idei niewinnego stawania się. Zasada przyjemności pozostaje w konflikcie z całym światem i to zarówno z makrokosmosem, jak i mikrokosmosem. Po jej stronie leżą wszelkie złudne postacie myślenia, iluzje, w tym także i religia.

Przyjmując antropologię z zaakcentowaną sferą popędową, zgadza się Ricoeur z konsekwencjami wynikającymi z tego dla religii i etyki. W tej mierze, w jakiej „mistrzowie” odkrywają ludzkie korzenie religii, w takiej też uznaje przedstawioną przez nich krytykę. „Musimy uznać krytykę religii przeprowadzoną przez szkołę podejrzeń za coś dobrego: nauczyła nas ona rozpoznawać wytwór i projekcję naszej słabości w przykazaniu niosącym śmierć zamiast życia”.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Ricoeur: *Egzystencja...*, s. 36.

<sup>23</sup> Id.: *Ateizm freudowskiej psychoanalizy*, „Znak” 1967, nr 151, s. 72—73.

<sup>24</sup> Id.: *Egzystencja...*, s. 38.



## ZNACZENIE KRYTYKI RELIGII

Zastosowanie do krytyki religii narzędzi wypracowanych przez Nietzschego, Marksa i Freuda w wykonaniu Ricoeura przyjmuje wydźwięk ich weryfikacji. Wierny zasadzie, o którą często dopomina się, mówiącej, że świadomość prawomocności jakiejś metody musi być nieodłączna od świadomości jej granic, stara się ukazywać granice, poza którymi ateistyczna krytyka religii traci swą moc.

Zasadniczą cechą hermeneutyki redukcyjnej jest to, że sprowadza symbol do czegoś, co jest tylko skutkiem, symptomem. I tak, na przykład, styl interpretacji zaproponowany przez Freuda jest zdzieraniem masek, jakimi są obrazy przybierane przez ludzkie popędy i pożądania. U Nietzschego ograbianie z masek fałszywej świadomości odbywa się w imię woli mocy. Taki sposób interpretacji określa Ricoeur mianem hermeneutyki archeologicznej i zgadza się na taką interpretację, ale wskazuje na jej jednostronność. Prawdą jest, że każdy symbol powstaje archeologicznie wśród pewnych zdeterminowań, jednak symbol jako nosiciel sensu jest ukierunkowany ku pewnej eschatologii (obok wymiaru onirycznego każdego autentycznego symbolu jest także wymiar poetycki i kosmiczny). Dlatego interpretacja symbolu musi zawierać moment jego demistyfikacji, na wzór „mistrzów podejrzeń”, oraz moment restauracji, co czynili M. Eliade, G. Bachelard i inni.

Istnieją doniosłe powiązania pomiędzy Ricoeurowską krytyką religii a jego refleksją etyczną. Podstawę jego etyki stanowi fundamentalna zasada afirmacji bytu w obliczu braku bytu.<sup>25</sup> Powyższa zasada oraz ujęcie ludzkiej egzystencji jako pragnienia i wysiłku umożliwia oparcie etyki na źródłowej afirmacji, afirmacji tego, że „ja jestem”. „Tę afirmację trzeba odzyskać i odbudować, ponieważ, i tu spotykamy się z problemem zła — została ona na wiele sposobów wdotknięta alienacją. A więc trzeba zdobyć się na nią na nowo. Trzeba ją przywrócić. Takie ponowne podjęcie wysiłku istnienia jest rzeczą etyki”.<sup>26</sup>

Dlaczego zasadniczy wymiar etyki leży w przywracaniu, odzyskiwaniu, odbudowywaniu? Czyżby wielorako opisane zjawisko alienacji świadczyło wyłącznie o ludzkiej nieumiejętności pozostawania przy sobie i, w efekcie, ucieczki od siebie?

O zagrożeniach wynikających z braku poczucia wewnętrznej jedności dla ludzkiej indywidualności pisał znakomicie Roman Ingarden w zamieszczonej w *Książeczce o człowieku* rozprawie *Człowiek i czas*. Zagrożenie, jakie niesie za sobą przemijanie, doprowadza, jego zdaniem, do ucieczki i chęci zapomnienia o sobie. Pojawia się zjawisko „zabijania

<sup>25</sup> *Ibid.*, s. 42—43.

<sup>26</sup> *Ibid.*, s. 42.

czasu”; ludzie wynajdują sobie zajęcia, którymi wypełniają cały czas, nadają im wielką ważność i wobec nich wytwarzają sobie fikcję obowiązku. „Odłogiem pozostawia samego siebie, by służyć czemuś innemu”. Żłudne doświadczenie czasu staje się, według Ingardena, źródłem nieautentyczności życia ludzkiego. U Ricoeura jedną z przyczyn wyalienowania się ludzkiej władzy istnienia jest istnienie fałszywego *cogito*. W tej też mierze krytyka religii wypełnia u Ricoeura rolę czegoś, co oczyszcza przestrzeń fałszywego *cogito*, jest to narzędzie do rozbicia wszelkich idolów „ja”, stanowiących „zasłonę pomiędzy ja i mną samym”. Istnienie powyższej zasłony nie pozwala człowiekowi w pełni odczuć doniosłego dla życia moralnego faktu własnego zaistnienia.

Filozofowanie Ricoeura cechuje charakterystyczna dla hermeneutów *d w u b i e g u n o w o ś ć* w rozpatrywaniu zagadnień. Nienasylenie sensem dostępnym bezpośrednio i dążenie w filozofowaniu do ciągłego drążenia w głąb w poszukiwaniu „innego”, prowadzi do dostrzeżenia w chrześcijaństwie pierwotnego sporu pomiędzy wiarą i religią.<sup>27</sup> Można by rzec, że wiara stanowi głębszą warstwę sensu zawartego w religii. „Ateistyczna krytyka religii nie ogranicza się wyłącznie do negacji religii”, gdyż w jego przekonaniu „ateizm oczyszcza horyzont dla czegoś innego, dla wiary, którą można nazwać (...) wiarą poreligijną, wiarą dla epoki poreligijnej”.<sup>28</sup> Ricoeurowska krytyka religii wyrasta z przekonania o obecnym niedopasowaniu form religijności w chrześcijaństwie, a zarazem z dostrzeżenia w chrześcijaństwie życiowej szansy współczesnego świata. Jednak aby chrześcijaństwo było w stanie sprostać wymaganiom dzisiejszego świata musi poddać się daleko idącym zmianom, by pozbyć się archaizmów wyrosłych w obliczu moralnej wizji świata, z jego fundamentem — bogiem Wielkim Kasjerem. Musi się pozbyć religijności ukształtowanej na prawie odplaty. Zniszczenie boga moralności i moralnej wizji świata doprowadziło do zdyskredytowania formy życia społecznego i moralnego opartej na zakazie. Nie jest już bowiem możliwe bezkrytyczne podporządkowanie się cudzej woli, choćby to miała być wola boska!<sup>29</sup>

Bóg w moralnej wizji świata wyznaczał jedność ładu kosmicznego i ładu moralnego z ludzkim życiem. Najwyższym wymiarem pocieszenia w takim świecie było „umiłowanie przeznaczenia”. Obecnie, według autora pracy *Religia, ateizm, wiara*, nie umiłowanie przeznaczenia, lecz *u m i ł o w a n i e t w o r z e n i a* jest formą pocieszenia, które może uzyskać aprobatę, bowiem w oparciu o twórczą moc miłości „nie zależy od żadnej

<sup>27</sup> I d.: *Postłowie do książki J. M. Pauperta: Taizé i Kościół jutra*, Warszawa 1969.

<sup>28</sup> I d.: *Egzystencja...*, s. 31.

<sup>29</sup> *Ibid.*, s. 37.

zewewnętrznej nagrody i zarazem dalekie jest od wszelkiej zemsty”.<sup>30</sup> Wielu sojuszników znajduje sobie Ricoeur w przejściu od „przeznaczenia” do „tworzenia” — z Platonem, Spinozą, „mistrzami podejrzeń”, Heideggerem i Tillichem na czele. Ten ostatni wyraźnie stwierdza w *Męstwie bycia*: „Duchowa samoafirmacja ma miejsce zawsze, kiedy człowiek żyje twórczo w różnych sferach znaczenia”.<sup>31</sup>

Można zadać za Ricoeurem zasadnicze pytanie, jakie postawił on w posłowniu do książki J. M. Pauperta *Taizé i Kościół jutra*. Czy liturgia, a może i w ogóle religia, nie skazuje człowieka na egzotyzm kulturalny, przypominający przeżycie z muzeum sztuki starożytnej? Pozytywną odpowiedź na to pytanie sugeruje obecny rozwój cywilizacyjny, który własnym technologizmem stwarza sytuację zapomnienia. Wiara, w oparciu o symbole, które są dla niej pamięcią, stwarza możliwości powrotu do źródeł ludzkiej kultury, a tym samym i do źródeł człowieczeństwa, a także umożliwia wkroczenie w usensownioną przyszłość.

Wspomniane już napięcie dynamizujące wewnętrznie hermeneutykę Ricoeura, a wynikające z akceptacji filozoficznej postawy debiutanta z jednej strony, z drugiej zaś z odrzucenia postawy wygnańca, łączy się z centralną tezą jego filozofii stwierdzającą, że rozumienie siebie samego jest możliwe tylko w obliczu odnajdywanego sensu w kulturze. Rozumienie to oparte jest na „pojnowaniu siebie w obliczu tekstu”<sup>32</sup> i polega na tym, „aby się na działanie tekstu wystawić i uzyskać siebie odeń poszerzonego, jako propozycję istnienia odpowiadającego w najstosowniejszy sposób na oferowaną w dziele propozycję świata”.<sup>33</sup>

Tekst posiada inicjatywę w udzielaniu sensu, czytelnik posiada wstępną inicjatywę ulegania temu sensowi. „Jako czytelnik odnajduję siebie dopiero, gdy się zatracę”.<sup>34</sup> Zatracać siebie w lekturze wprowadza podmiot w niecodziennność, umożliwia dostrzeżenie proponowanego przez dzieło nowego świata i zarazem nowego miejsca dla siebie, tym samym umożliwia ruch samopoznania. W tym też kontekście doniosłe znaczenie posiadają teksty liturgiczne. „Przyjmując tekst liturgiczny za swój, sam staję się tekstem, rozmodlonym i rozśpiewanym. Tak, dzięki liturgii odrywam się gruntownie od siebie samego”.<sup>35</sup>

<sup>30</sup> *Ibid.*, s. 57.

<sup>31</sup> P. Tillich: *Męstwo bycia*, Paryż 1983, s. 50. „Wyobrażam sobie kaznodzieję, który wypowiadałby samo tylko słowo wyzwolenia, a nigdy nie rzucił słowa zakazu i potępienia, kaznodzieję, który głosiłby krzyż i zmartwychwstanie Chrystusa jako początek twórczego życia”. (Ricoeur: *Egzystencja...*, s. 38).

<sup>32</sup> P. Ricoeur: *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa 1989, s. 244.

<sup>33</sup> *Ibid.*, s. 244.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> Por. i.d.: *Posłowie...*

Taka postawa poznawcza pozwala Ricoeurowi uniknąć idealizmu i subiektywizmu w filozofii, umożliwia zdystansowanie się wobec antropocentryzmu, jakim charakteryzuje się wiele obecnych teologii, a także nie pozwala ześliznąć się w poszukiwaniach filozoficznych w jakąś etykę tymczasową na modłę Kartezjusza.

#### SUMMARY

The situation of a philosopher in the face of religion is a special one: he must, in Ricoeur's view, assume the attitude of a beginner in the name of philosophical responsibility, yet on the other hand, he cannot, for the sake of truth, assume the attitude of an exile, whereby he could view everything impartially. Ricoeur's reflection takes place at the point of tension between criticism, where he turns for support to Marx, Nietzsche, Freud, and the necessity of being engaged in the intention of achieving truth, where he is supported by Eliade and other phenomenologists of religion. The former help him discover the human roots of religion, the latter point out in the symbolism of religion the moments not established by man. Criticism of religion is carried out for the defense of faith, which Ricoeur tries to strengthen in opposition to anthropocentric and subjectivist currents in contemporary theology.