

## MIĘDZY DIALOGIEM A MONOLOGIEM

Ricoeurowi niewątpliwie bliższy jest paradygmat tekstu niż paradygmat mowy, toteż ewentualna konfrontacja tych dwóch sposobów odnoszenia się do logosu wypaść musi na korzyść pierwszego<sup>14</sup>. Tekst bowiem, jak zakłada Ricoeur, z uwagi na swą wielowymiarowość umożliwia dotarcie do wszystkich jego warstw i ujawnia ewokację będącą jego źródłem. Zwłaszcza niektóre gatunki literackie pozwalają czytającemu tekst usłyszeć, „jak zwraca się do niego narrator (który niekoniecznie jest autorem)”<sup>15</sup>. Ricoeur zna argumenty interlokutorów: „Czyż mowa nie poprzedza wszelkiego pisma? Mowa narratora sag, mowa proroka, mowa rabbiego, mowa głosiciela? Czyż Jezus, tak jak Sokrates, nie był głosicielem, a nie pisarzem?”<sup>16</sup>. W przypadku niezgody na uznanie racji jednej ze stron przez drugą, na przykład argumentów sądu przez podsądnego, forma komunikacji językowej zostaje – jak twierdzi Ricoeur – „mimo wszystko”<sup>17</sup> zachowana, jako że „kara przekłada społeczną pogardę na system wartości stawiającej opór jednostki”<sup>18</sup>. A zatem dopiero pismo pozwala odkryć wydarzeniowy status

---

<sup>14</sup> Por. P. Ricoeur, *Hermeneutyka filozoficzna a hermeneutyka biblijna*, w: *Nazwać Boga. Teksty Paula Ricoeura*, tłum. R. Grzywacz SJ, wybór R. Grzywacz SJ, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, s. 51.

<sup>15</sup> T e n ż e, *Wartownik nieuchronnego*, w: A. Lacocque, P. Ricoeur, *Mysleć biblijnie*, tłum. E. Mukoid, M. Tarnowska, Znak, Kraków 2003, s. 226.

<sup>16</sup> T e n ż e, *Hermeneutyka filozoficzna a hermeneutyka biblijna*, s. 51.

<sup>17</sup> T e n ż e, *Miłość i sprawiedliwość*, s. 31.

<sup>18</sup> J.R. Lucas, *On Justice*, Clarendon Press, Oxford 1980, s. 234 (cyt. za: Ricoeur, *Miłość i sprawiedliwość*, s. 31n.).

słowa („W ten sposób odbywa się tu rzeczywisty powrót do słowa za pośrednictwem pisma”<sup>19</sup>), ale także utrwalić wydarzenie, uwolnić je od ulotności. Dopiero bowiem w medium pisma może dojść do pełnej manifestacji tego, co w spektrum mowy zaledwie się rodzi – wydarzenie, podobnie jak sens, uzyskują swą pełną obiektywizację<sup>20</sup>. Dopiero pismo staje się „prawdziwym objawicielem dialektyki wydarzenia i sensu”<sup>21</sup>. Konsekwencje przyjęcia tych założeń są oczywiste. Jeśli „świat tekstu” uznamy – jak chce Ricoeur – za autonomiczny, to rzeczywistość mowy, dia-logu, będąca skądinąd źródłem mówienia i powodem budowania tekstów biblijnych (a przecież to właśnie one są brane pod uwagę) utraci swą bezprecedensowość. Skoro jednak słowo miałoby okazać się tylko elementem tekstu traktowanego jako zawierający wszystkie wskazówki interpretacyjne niezbędne do jego eksplikacji, to rzeczywistość będąca racją powstania tekstu – budowana przez uczestników dialogu, mówiącego (pytającego) i odpowiadającego, urealnianających się imiennie, osobiście i jakże różnych od „piszącego” i „czytającego” – musi ulec zmarginalizowaniu lub redukcji. Źródłem performatywności byłby wówczas sam sens, zawarty w tekście będącym jego autonomicznym i dojrzałym reprezentantem, wydarzenie i spotkanie mówiącego ze słuchającym byłyby zaś zaledwie owego sensu zapowiedzią. Oczywiście taki tok rozumowania łatwo odnaleźć również w kręgu kulturowym obcym judeochrześcijaństwu, na przykład w Platónskim dialogu, którego autor w sposób bliski założeniom dwudziestowiecznych dialogików przeciwstawia mowę pismu<sup>22</sup>.

Ricoeur widzi w tekście ratunek przed ekskluzywnością i ostensywnością, na jakie skazana jest mowa<sup>23</sup>. Czy jednak tekst, uwolniony od nich, nie zostanie pozbawiony relewantnego kontekstu swego zaistnienia, który wskazuje na rezonans budowany zaangażowaniem obu uczestników dialogicznej relacji? Czyżby tekst zawierał wszystkie niezbędne przesłanki pozwalające na pełną eksplikację zawartego w nim pouczenia (didache)? Jeśliby – za Ricoeurem – odpowiedzieć na to pytanie twierdząco, to pojawia się problem odróżnienia tekstu, będącego echem żywej mowy, tworzącej wydarzenie spotkania, od tekstu jako językowej obiektywizacji kulturowych artefaktów albo też, idąc za myślą Lévinasa, różnicy między „mówieniem” (franc. dire) a „powiedzianym” (franc. dit) – przy założeniu, że tylko pierwsze z nich uobecnia zobowiązanie etyczne. Jak zatem przejść od pojęć zawartych w tekście do etycznego „nie zabijaj”, do imperatywu wpisanego w twarz Drugiego?

<sup>19</sup> Ricoeur, *Wartownik nieuchronnego*, s. 226.

<sup>20</sup> Tenże, *Wydarzenie i sens w mowie*, tłum. E. Bieńkowska, „Teksty” 1972, nr 6, s. 107.

<sup>21</sup> Tamże, s. 116n.

<sup>22</sup> Por. np. Platon, *Faidros*, 247 B-278 E, tłum. L. Regner, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 27-81; por też: T.A. Szlezák, *Czytanie Platona*, tłum. P. Domański, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1997, s. 52-60.

<sup>23</sup> Por. Ricoeur, *Wydarzenie i sens w mowie*, s. 11n.