

Dawid Góras*

Uniwersytet Warszawski

 <https://orcid.org/0000-0002-6191-3968>e-mail: goras.dawid@gmail.com

Ukazywanie świata i zawiązywanie dialogu: kwestia języka u Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura

https://doi.org/10.25312/2083-2923.25_06dg

Streszczenie: Artykuł ma na celu ukazanie podobieństw i różnic między poglądami Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura w kwestii języka. Pierwszą płaszczyzną, na której obaj filozofowie zostają porównani, jest ich filozoficzny punkt wyjścia – u Gadamera jest nim próba przezwyciężenia instrumentalnej wizji języka, natomiast u Ricoeura dochodzi do próby przezwyciężenia pewnych ograniczeń strukturalizmu. Druga płaszczyzna analizowanego zagadnienia dotyczy kwestii stosunku języka do świata (Gadamer), określanego również jako referencja (Ricoeur). Na koniec zestawione ze sobą zostają poglądy obu filozofów na dialogiczność języka, tj. na fakt, że intencją niektórych z wypowiedzi jest bycie zrozumianym przez inną osobę.

Słowa kluczowe: hermeneutyka, Gadamer, Ricoeur, język, dialog, referencja

Wstęp

Tekst ten można potraktować jako uzupełnienie lub swego rodzaju podstawę dla mojego artykułu opublikowanego w poprzednim numerze „Kultury i Wychowania”¹. Wspomniany artykuł rozpocząłem od stwierdzenia, że rozważania dotyczące problematyki tekstu funkcjonują u Hansa-Georga Gadamera w dwóch podstawowych kontekstach – jako przedłużenie jego refleksji nad językiem oraz jako konkretyzacja jego tez odnośnie do sposobu istnienia sztuki. W poprzednim artykule skupiłem się na tej

* Dawid Góras – student filozofii na Uniwersytecie Warszawskim. Specjalizuje się w filozofii hermeneutycznej. Oprócz tego interesuje go filozofia niemiecka oraz filozofia kultury.

¹ D. Góras, *Grająca prawda i metaforyczna referencja: kwestia dzieła literackiego u Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura*, „Kultura i Wychowanie” 2023, nr 1/23, s. 117–132.

drugiej kwestii, teraz jednak przeanalizuję poglądy Gadamera na język i zestawię je z tym, co o języku pisał w latach siedemdziesiątych Paul Ricoeur. Zatem celem tego artykułu jest analiza porównawcza wybranych wątków związanych z filozofią języka Gadamera oraz Ricoeura. Najpierw zarysuję ogólne perspektywy i punkty, z których obaj filozofowie wychodzili w swoich rozważaniach nad językiem – omówię w tym kontekście między innymi ich stosunek do nauk szczegółowych oraz nowożytnej filozofii podmiotu. W następnej kolejności przejdę do opisu stosunku między językiem a rzeczywistością, którą on opisuje – tutaj najpierw odtworzę to, jak do tej problematyki ustosunkował się Gadamer, a następnie jak zrobił to Ricoeur. Kolejnym punktem będzie analiza tego, jak obaj filozofowie ukazywali związek pomiędzy językiem lub światem – podczas gdy u Gadamera kwestia ta ma wymiar wyraźnie ontologiczny i fundamentalny, Ricoeur rozwiązuje ją, odwołując się do tradycji analitycznej oraz pojęcia referencji. Ostatnią płaszczyzną, na której dokonam porównania koncepcji obu filozofów, będzie płaszczyzna dialogiczności języka, a więc faktu, iż jest on przeznaczony nie tylko do ukazywania świata, lecz również (może nawet przede wszystkim?) do komunikacji. Całość analizy porównawczej podsumuję i postaram się wskazać potencjalne przyczyny zarówno podobieństw, jak i różnic pomiędzy ujęciami Gadamera i Ricoeura w ramach podjętej przeze mnie problematyki.

Gadamer i Ricoeur: dwa punkty wyjścia

Gadamer był zdania, że chociaż nauki szczegółowe, takie jak lingwistyka, mogą dostarczyć wielu ciekawych informacji na temat różnych języków, to jedynie namysł filozoficzny pozwala uchwycić język takim, jakim on jest faktycznie. Gadamer zdaje się więc spoglądać na empiryczne badania dotyczące języka „z poczuciem wyższości i dystansu”². Ricoeur ma natomiast podejście odwrotne – stara się skonkretyzować wątki poruszane przez Gadamera, właśnie poprzez powiązanie tez filozofii hermeneutycznej z dokonaniami nauk szczegółowych³. Ricoeur czerpie z dokonań na przykład współczesnej mu lingwistyki, gdyż uważa on dialog pomiędzy naukami a filozofią za zdecydowanie korzystny dla obu stron. Natomiast Gadamer okazuje się w tej kwestii zdecydowanie bardziej zamknięty, gdyż zdaje się twierdzić, iż prawdziwa istota języka może zostać ukazana jedynie przez spekulatywną pracę filozofii – i to nie każdej filozofii.

Gadamer jest nieufny nie tylko wobec badań języka na płaszczyźnie naukowej, ale twierdzi również, że zdecydowana większość dokonań współczesnej i nowożytnej filozofii też nie uchwytuje właściwego językowi sposobu istnienia. Pozostając

² W. Lorenc, *Filozofie skończoności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2016, s. 164.

³ Tenże, *Filozofia hermeneutyczna. Inspiracje, klasycy, radykalizacje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2019, s. 197.

pod wpływem Heideggera, nadaje więc językowi głęboko ontologiczny status. Zarówno fenomenologia w wydaniu Husserla, jak i brytyjska filozofia analityczna nie stanowią dla niego punktu odniesienia, o neopozytywizmie Koła Wiedeńskiego już nie wspominając. „Gadamer nie okazywał zainteresowania całokształtem dokonań współczesnej filozofii, gdyż od początku związał się z jednym z jej nurtów, podczas gdy Ricoeur nie aprobował z góry żadnej tradycji interpretowania”⁴. Jest to więc kolejna różnica w podejściu obu filozofów, gdyż Ricoeur zbudował swoją teorię dyskursu na podstawie twórczego dialogu z fenomenologią Husserla, strukturalizmem oraz filozofią analityczną – sama przecież *Teoria interpretacji* oparta jest na wykładach, które wygłosił on na Chrześcijańskim Uniwersytecie w Teksasie, a więc przemawiał do słuchaczy wychowanych w tradycji filozofii analitycznej⁵. Podczas gdy Ricoeur „wierzy w możliwość akceptowania odmiennych poglądów i akceptowania wiarygodności różnych koncepcji”, to Gadamer „nie zmierza do pojednania wszelkich tradycji myślowych”⁶. Krytyczny stosunek Gadamera wobec innych kierunków filozofii współczesnej oraz całej wyrastającej z myśli Kartezjusza filozofii nowożytnej wynika z faktu, że w większości opierały się one właśnie na kartezjańskim modelu podmiotu jako *cogito*, które będąc niez zaangażowanym obserwatorem, poznaje zewnętrzne wobec siebie przedmioty. Taki obraz procesu poznawczego ustanawia epistemologię jako „filozofię pierwszą”, co według Gadamera widoczne jest właśnie w dziejach filozofii od czasów Kartezjusza. To dopiero Heidegger „zdezonizował” epistemologię i w jej miejscu uplasował ontologię.

Przyjęcie modelu podmiotowo-przedmiotowego prowadzi zdaniem Gadamera do uznania języka za narzędzie, za pomocą którego człowiek może nazwać oddzielną od siebie rzeczywistość. Takie ujęcie języka jest według Gadamera zdecydowanie błędne – jego rozważania nad językiem z perspektywy ontologii dążą właśnie do przewyżczenia takiego ujęcia. Ricoeur natomiast uważa się za spadkobiercę tradycji wychodzącej od problematyki *cogito*⁷. Nawiązuje do najważniejszych przedstawicieli filozofii podmiotu oraz uzupełnia wątki nowożytnego myślenia o wątki egzystencjalne zawarte w pracach Karla Jaspersa i Gabriela Marcela. Sam Ricoeur nie podziela Gadamerowskiego dążenia do ontologizacji języka, a jego instrumentalizacja nie stanowiła dla niego tak wielkiego problemu, jak dla Gadamera. Ricoeur zamierza osłabić dominację ontologii w poheideggerowskiej hermeneutyce oraz wyeksponować wątki metodologiczne, natomiast Gadamer zwalcza właśnie wywodzący się od Kartezjusza metodologizm polegający na uzależnieniu prawdy od metodycznego postępowania nauk szczegółowych. Krytyczny stosunek do filozofii nowożytnej sprawia,

⁴ Tamże, s. 196.

⁵ K. Rosner, *Hermeneutyka jako krytyka kultury. Heidegger, Gadamer, Ricoeur*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1991, s. 241.

⁶ W. Lorenc, *Filozofia hermeneutyczna*, dz. cyt., s. 195.

⁷ Tamże, s. 196.

że Gadamer zdecydowanie bardziej woli sięgać do starożytnych Greków będących obiektem jego studiów niemal przez całe życie⁸.

Teoria dyskursu Ricoeura również stanowi sprzeciw wobec pewnych tendencji w filozofii języka – tutaj jednak chodzi o jednostronność strukturalizmu, który w badaniach nad językiem skupia się głównie na synchronicznym ujmowaniu systemu języka, zupełnie pomijając zagadnienia związane z jednostkową wypowiedzią, którą Ricoeur określał mianem dyskursu. Z tego też powodu w swojej *Teorii interpretacji* Ricoeur zawiera postulat, iż pełne ujęcie języka nie jest możliwe na gruncie dotychczasowego strukturalizmu, gdyż, skupiając się na zamkniętych systemach, ujmował on język z perspektywy semiotycznej, a więc poprzez analizę słów. Strukturalizm tym samym nie ukazał, jak możliwe jest przejście od słów do wypowiedzianego zdania, które zawiera jakiś sens. Ricoeur twierdzi, że zdanie nie może zostać opisane z perspektywy semiotycznej, gdyż nie stanowi ono po prostu dłuższego wyrazu, lecz jest „całością nieredukowalną do sumy swych części” – zdanie „składa się ze znaków, lecz samo nie jest znakiem”⁹. Sensu, odnoszącego się do zdania, nie sposób wyprowadzić z samej ustrukturalizowanej opozycyjalnej relacji pomiędzy znakami. Strukturaliści nie są więc w stanie wyjaśnić przejścia od struktury do *parole*, gdyż zdania nie można zredukować do znaku. Z tego względu Ricoeur postuluje, że obok semiotyki, która zajmuje się analizą słów jako znaków, powinna powstać lingwistyka semantyczna, wspierająca, w której to zdanie będzie stanowiło najmniejszą jednostkę sensu. Ricoeur buduje swoją teorię dyskursu, wychodząc właśnie od semantyki, gdyż wypowiedź jest dla niego powiązaniem jednostkowego podmiotu z uniwersalnym orzeczeniem, co jest cechą charakterystyczną zdania. Przez to, że Ricoeur w swojej teorii przypisuje dyskursowi pierwszeństwo nad systemem, zdanie uzyskuje u niego pierwszeństwo nad słowem. Dyskurs, który charakteryzuje się prawdziwością, nie może być słowem, lecz musi być zdaniem, gdyż pojedynczemu słowu nie można przypisać prawdziwości lub fałszywości – wartości logiczne funkcjonują dopiero na płaszczyźnie zdania.

Zagadnienie stosunku między słowem a zdaniem pojawia się również u Gadamera, ale w przeciwieństwie do Ricoeura opowiada się on za pierwotnością słowa wobec zdania. Warto jednak zaznaczyć, że kontekst przypisania tego pierwszeństwa słowu jest zupełnie inny. Gadamer próbował przezwyciężyć obraz języka ufundowany na greckiej logice sądów, które wyrażane są właśnie przez zdania oznajmujące. Gadamer twierdzi, że postrzeganie języka z perspektywy zdania upraszcza to, czym faktycznie jest język, oraz redukuje jego rolę do wypowiedzania tego, co istnieje w rzeczywistości zewnętrznej. Aby przekroczyć ten sposób myślenia o języku, Gadamer decyduje się na oparcie swojej filozofii języka na słowie. Nie chodzi jednak o *słowo*, które w liczbie mnogiej brzmi *słowa* lub *słówka*. Pozostawiając *słowo* w liczbie pojedynczej, Gadamer

⁸ A. Przyłębski, *Gadamer*, Państwowe Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”, Warszawa 2006, s. 73.

⁹ P. Ricoeur, *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia*, [w:] *Język, tekst, interpretacja*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1989, s. 73.

nawiązuje do logosu, który pojawia się na początku Ewangelii św. Jana. Słowa takiego „nie wolno traktować w oderwaniu od przedmiotu, gdyż przysługuje mu w tajemniczy sposób związek z tym, co «odzwierciedlane»”¹⁰. U Gadamera słowo zagaduje człowieka, ustanawia wspólnotę i dochodzi w nim do prezentacji rzeczywistości. Jedność przysługująca słowu poprzedza zarówno różnorodność pojedynczych słów, jak i wielość języków.

Zestawiając słowo i zdanie, Gadamer opowiada się w swojej wizji języka właśnie za słowem, natomiast Ricoeur to zdaniu przypisuje pierwszeństwo. Należy jednak wziąć pod uwagę specyficzne, „metafizyczne”, a może nawet „mistyczne” znaczenie, jakie Gadamer przypisuje słowu oraz opartemu na nim językowi. Niektórzy komentatorzy doszukują się analogii pomiędzy miejscem języka w koncepcji Gadamera a miejscem Boga w chrześcijaństwie – „Obecny w języku sens na tyle przewyższa możliwości rozumienia, że możemy mieć wrażenie obcowania z czymś absolutnym”¹¹. Język jest wielkością absolutną, dochodzi do głosu w naszym myśleniu, sam do nas przemawia, a można nawet powiedzieć, że to on stwarza człowieka takim, jakim on jest. Znaczenie słowa *język* w koncepcji Gadamera znacznie odbiega od tego, jak zwykliśmy potocznie rozumieć to słowo. Zdecydowanie bliżej życia potocznego plasuje się Ricoeur ze swoją teorią dyskursu, w której język nie góruje aż w takim stopniu nad człowiekiem, żeby móc się doszukiwać jakichś analogii do absolutu. Ricoeur bazuje na dokonaniach współczesnej mu lingwistyki oraz stosuje jej pojęcia, co przyczynia się do faktu, iż we fragmentach dotyczących języka nie przemawia z takim patosem jak Gadamer, ale stara się być od niego bardziej precyzyjny. Lingwistyczne zaplecze Ricoeura ukazuje się w momentach, gdy tłumacząc teoretyczne właściwości dyskursu, odwołuje się do kategorii podmiotu, orzeczenia lub funkcji zaimków. Dzięki temu tezy Ricoeura zyskują konkretność, której nie mogą osiągnąć twierdzenia Gadamera ze względu na fakt, że Gadamerowskie pojęcie języka zdaje się zawierać w sobie również znaczenia takich pojęć jak: *dzieje, świat, rozmowa* oraz *gra*¹².

Powyższy fragment miał za zadanie zarysować kontekst rozważań Gadamera i Ricoeura na polu filozofii języka oraz zapowiedzieć niektóre różnice, podobieństwa lub napięcia pojawiające się już w punkcie wyjścia badań obu filozofów. Teraz jednak przejdźmy do pierwszego zagadnienia, a więc do relacji język–świat.

¹⁰ A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1988, s. 324–325.

¹¹ W. Lorenc *Filozofie skończoności*, dz. cyt., s. 163.

¹² J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 147.

Gadamer: język a świat

Gadamer w kwestii opisywania relacji języka do świata stara się przekroczyć to, co – w jego przekonaniu – błędnie twierdził Arystoteles. Chodzi o charakterystyczną dla greckiego myślenia rzeczowość języka, a więc przekonanie, że w języku wyrażane są stany rzeczy. Przekonanie to wspiera się na założeniu, że dzięki dystansowi mówiącego wobec rzeczy, „coś może się wyodrębnić jako osobny stan rzeczy i stać się treścią wypowiedzi zrozumiałej także przez innych”¹³. Jeszcze przed Arystotelesem kwestia rzeczowości języka pojawiła się w eleackim utożsamieniu bytu i myślenia. W takiej perspektywie świat prezentował się Grekom po prostu jako byt, który może zostać wyrażony poprzez wypowiedź. Zakładali oni, że w mowie ukrywają się rzeczy same, które dają się „przekazać w pewnym szczególnym sposobie mówienia”, który nazywamy „wypowiedzią albo sądem”¹⁴. Według Arystotelesa sąd jest prawdziwy, gdy dostosowuje mowę do rzeczy, co stało się podstawą klasycznej definicji prawdy jako *adaequatio intellectus ad rem*, gdzie poprzez wyrażany w mowie *intellectus* dochodzi do głosu to, co jest dane, a więc rzeczy takimi, jakimi one faktycznie są. Intencją takich wypowiedzi orzekających, określanych w grece słowem *apophansis*, jest bycie prawdziwym i ujawnienia tego, co jest. Doprowadziło to do ugruntowania w logice prymatu wyabstrahowanego od kontekstu sądu oraz zupełnego pominięcia takich form mówienia, jak pytanie, prośba lub rozkaz. Gadamer twierdzi, że możliwość czystej wypowiedzi, takiej, jaką prezentuje Arystoteles, jest naiwnym postulatem, który „nie może się ostać wobec fenomenologicznej krytyki; nie ma ani czystych postrzeżeń, ani czystych wypowiedzi”¹⁵. Abstrahowanie od kontekstu jest niemożliwe w autentycznych formach komunikacji, co Gadamer uzasadnia poprzez wskazanie, że „czystość wypowiedzi formułowanych przez świadka jest równie fikcyjna, jak czystość sądów stwierdzających stan rzeczy”¹⁶ – oznacza to, iż sytuacja, w której nie znamy kontekstu, w którym, idąc za przykładem Gadamera, mamy odpowiadać na pytania stawiane nam podczas przesłuchania, jest sytuacją zupełnie sztuczną. Każda wypowiedź odsyła więc do jej ukrytych, tkwiących w języku założeń.

Gadamer zgadza się z niektórymi tezami, które można podciągnąć pod wspomnianą rzeczowość języka, ale nie zgadza się na naiwne przyjęcie istnienia „świata w sobie”, który okazjonalnie ujawnia się w języku. Zdecydowanie bardziej zwraca on uwagę na możliwość „nieskończonego udoskonalania ludzkiego doświadczenia”, który to proces przebiega od węższego do coraz szerszego obrazu świata, lecz należy zaznaczyć, iż „takie obrazy świata nie są relatywne w tym sensie, że można by im

¹³ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 599.

¹⁴ Tenże, *Cóż to jest prawda?*, [w:] *Rozum, słowo, dzieje*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2022, s. 43.

¹⁵ Tenże, *Filozoficzne podstawy XX wieku*, [w:] *Rozum, słowo, dzieje*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2022, s. 86.

¹⁶ Tenże, *Język i rozumienie*, [w:] *Język i rozumienie*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 20.

przeciwstawić «świat w sobie», tak jakby odpowiedni widok z pewnego możliwego stanowiska poza ludzko-językowym światem mógł uchwycić ów świat w jego bycie w sobie¹⁷. Gadamer nie neguje istnienia świata, lecz zwraca uwagę na to, że świat, który przedstawia się człowiekowi, jest ukonstytuowany w języku oraz nie różni się niczym od konkretnych jego obrazów, w których dochodzi do jego prezentacji.

Gadamer przekształca więc tezę o rzeczowości języka, tak aby wyeksponować, że w języku świat prezentuje się człowiekowi jako całość. Taka absolutyzacja doświadczenia świata doprowadza Gadamera do zanegowania możliwości językowego uprzedmiotowienia świata, gdyż każdy „przedmiot poznania i wypowiedzi zawsze już jest objęty światowym horyzontem języka”¹⁸. Naturalne doświadczenie świata, który prezentuje nam się w języku, nie polega na wyabstrahowaniu jakiegoś fragmentu rzeczywistości i dysponowania nim, tak jak miało to miejsce w arystotelesowskiej logice opartej na wypowiedziach apofantycznych. Gadamer tym samym przekracza horyzont greckiej filozofii języka, ukształtowanej na koncepcji sądu, ku pluralizmowi różnorodności zachowań językowych, takich jak rozmowa, poezja lub interpretacja. W zachowaniach tych ukazuje się „spekulatywna struktura języka, który nie jest odzwierciedleniem czegoś trwale danego, lecz przybieraniem-postaci-językowej, w której wyraża się całość sensu”¹⁹.

Zjawiający i konstytuujący się w języku świat nie może więc zostać uprzedmiotowiony, tak aby stał się przedmiotem poznania, lecz funkcjonuje on raczej jako wszechobjętna całość. Nie istnieje zatem coś takiego jak niemy świat ludzki, gdyż „język to nie tylko jedna z rzeczy, w które bytujący w świecie człowiek jest wyposaŹony, lecz podstawa i miejsce prezentacji tego, że ludzie w ogóle mają świat”²⁰. Z perspektywy człowieka zarówno świat jest jedynie światem, gdy zostaje wyrażony w języku, jak i język jest językiem tylko wtedy, gdy zostaje w nim przedstawiony świat. Gadamer podkreśla więc, że posiadanie świata i posiadanie języka jest ściśle ze sobą związane, gdyż „pierwotny ludzki charakter języka oznacza więc zarazem pierwotną językowość ludzkiego bycia-w-świecie”²¹.

Powyższe wnioski dotyczące prezentacji całości bytu w języku wiążą się z tezą Gadamera o mówieniu jako czynności, która z istoty zapomina o samej sobie. W rozmowie nie kierujemy naszej uwagi na język, którym mówimy, lecz na rzeczywistość, która się w nim wyraża. Gadamer ujmuje to jako przynależącą językowi „moc zasłaniania i samozasłaniania, a więc to, co w nim się zdarza, jest chronione przed własną refleksją i pozostaje niejako ukryte w tym, co nieświadome”²². Gadamer wskazuje, że relatywnie późne pojawienie się pojęcia *język* jest skutkiem tego, iż uświadomienie

¹⁷ Tenże, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 601.

¹⁸ Tamże, s. 605.

¹⁹ Tamże, s. 636.

²⁰ Tamże, s. 595–596.

²¹ Tamże, s. 596.

²² H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*, dz. cyt., s. 24.

sobie faktu, że się mówi, jest raczej sytuacją wyjątkową. Gdy rozmowa przebiega pomyślnie, człowiek jest skupiony wyłącznie na jej przedmiocie, dopiero wtedy, gdy pojawia się jakieś nieporozumienie, staje się on na moment świadom języka, „ponieważ nie robi on tego, co do niego należy”²³. Język skrywa się za tym, co jest w nim wyrażane, i dlatego przysługuje mu niepamięć o sobie samym.

Przejdźmy teraz do Ricoeura, który w kontekście sporu o stosunek języka do świata woli raczej mówić o dyskursie oraz jego referencji.

Ricoeur: referencja dyskursu

Aby właściwie zrozumieć zagadnienie referencji dyskursu, należy najpierw wyjść od dwóch możliwych interpretacji pojęcia znaczenia. Jak zauważa Ricoeur, znaczenie „to zarazem znaczenie dla mówiącego, tj. to, co on chciał powiedzieć, oraz to, co znaczy samo zdanie, tj. wynik syntezy między funkcją identyfikacji i funkcją orzekania”²⁴. Pierwszy rodzaj znaczenia należy więc rozumieć jako intencję mówiącego, to, co chciał on w swojej wypowiedzi wyrazić. Drugi rodzaj znaczenia odnosi się do faktu, że zdanie oznajmujące polega na współpracy jednostkowego podmiotu z orzeczeniem o charakterze uniwersalnym. Ricoeur przypisuje podmiotowi funkcję identyfikacji pojedynczego obiektu, którego zdanie dotyczy, natomiast rolą orzeczenia jest przypisanie wspomnianemu obiektowi pewnej ogólnej jakości, klasy lub typu relacji. W celu precyzyjnego rozróżnienia dwóch znaczeń pojęcia *znaczenie* Ricoeur decyduje się na określanie intencji autora wypowiedzi mianem „subiektywnej strony znaczenia”, natomiast „obiektywna strona znaczenia” odnosi się do samej zawartości zdania.

Należy jednak zaznaczyć, że sama „obiektywna strona znaczenia” może być rozważana na dwa sposoby, gdyż możemy analizować to, „co” dyskurs mówi, lub to, „o czym” dyskurs mówi – „to «co» dyskursu stanowi jego sens, a «o czym» – to jego referencja”²⁵. Sensem dyskursu jest ustanawiana przez współpracę podmiotu z orzeczeniem wewnątrzdzaniowa synteza funkcji identyfikacji z funkcją orzekania, natomiast referencja dyskursu zapewnia odniesienie języka do świata. To właśnie dzięki referencji, dyskurs „rości sobie pretensje do prawdziwości”²⁶. Pretensje te oznaczają po prostu fakt, że referencyjność dyskursu sprawia, że dyskurs „odsyła do rzeczy, stosuje się do rzeczywistości, wyraża świat”²⁷.

Wiedząc już, w jaki sposób Ricoeur doszedł do pojęcia referencji i jak pojęcie to funkcjonuje w odniesieniu do innych wypracowanych przez niego kategorii, można

²³ Tenże, *Człowiek i język*, [w:] *Rozum, słowo, dzieje*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2022, s. 64.

²⁴ P. Ricoeur, *Teoria interpretacji...*, dz. cyt., s. 80.

²⁵ Tamże, s. 89.

²⁶ Tamże, s. 90.

²⁷ P. Ricoeur, *Hermeneutyczna funkcja dystansu*, [w:] *Język, tekst, interpretacja*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1989, s. 239.

teraz skupić się na analizie samej referencyjności dyskursu. Ścisły związek referencji z dyskursem bierze się z faktu, że dopiero w wypowiedzianym zdaniu język kieruje się poza siebie, ku rzeczywistości. Przy rozważaniu języka jako systemu lub struktury nie można mówić o referencji, gdyż „wewnątrz systemu znaki odnoszą tylko do innych znaków”²⁸. Referencja jako funkcja zdania jest realizowana przez czynność mówiącego, gdy ten odnosi swoje słowa do rzeczywistości, jednakże aby doszło do spełnienia tej funkcji, musi zostać spełniony, jak twierdzi Ricoeur, pewien warunek. Warunkiem tym jest wspomniane już postulowanie istnienia przedmiotów zewnętrznych, które możemy zidentyfikować. To właśnie dlatego Frege twierdził, że „nie zadowolamy się samym sensem i zakładamy referencję”²⁹.

Do urzeczywistnienia referencji dochodzi dopiero wtedy, gdy mówiąc do kogoś, a więc znajdując się w sytuacji dyskursu, wskazując za pośrednictwem środków gramatycznych na konkretną rzecz, którą mam na myśli i którą pomagam mojemu rozmówcy rozpoznać. Z tego względu Ricoeur stwierdza, że dyskurs „jest zawsze na temat czegoś, odnosi się do świata, zmierza zawsze do tego, żeby świat opisać, wyrazić lub przedstawić”³⁰. W sytuacji rozmowy ostatecznym kryterium zakresu referencji jest możliwość wskazania na rzecz, o której mówimy, gdyż mówiący i słuchacz znajdują się we wspólnej sytuacji. Sytuacja ta wyznacza wspólne punkty orientacyjne, które stanowią ułatwienie dla słuchacza w jednostkowej identyfikacji obiektu, którego dotyczy dialog – mówiący może albo na sposób ostensywny użyć zaimków wskazujących oraz przysłówków miejsca i czasu, opisać obiekt tak definitywnie, „że w ramach wspólnego dla rozmówców zasięgu możliwej referencji opis wskazuje na jedną i tylko jedną rzecz”³¹, albo po prostu może wskazać na nią palcem. Powyższe ustalenia prowadzą Ricoeura do stwierdzenia, że w sytuacji dialogicznej referencja ma charakter sytuacyjny, a więc może zostać przekazana i zrozumiana w odniesieniu do jakiegoś „tu i teraz” obejmującego rozmówców.

Warto wspomnieć, że Ricoeur zauważa, iż czymś innym jest „nadać odniesienie zdaniu, które mówi o rzeczach fizycznych, czym innym zaś zdaniu, które mówi o osobach albo [...] o własnościach estetycznych lub cechach etycznych rzeczywistości”³². Różne typy przedmiotów pociągają za sobą różne typy referencji w wypowiedzi, co według Ricoeura powinno zostać rozważone w odniesieniu do różnych ontologii regionalnych. Specjalnym typem referencji, któremu Ricoeur poświęca najwięcej czasu, jest samoreferencja dyskursu, to znaczy fakt, że każda wypowiedź w jakiś sposób wskazuje na swojego autora.

²⁸ Tenże, *Teoria interpretacji...*, dz. cyt., s. 90.

²⁹ Tamże, s. 91.

³⁰ P. Ricoeur, *Hermeneutyczna funkcja dystansu*, dz. cyt., s. 228.

³¹ Tenże, *Teoria interpretacji...*, dz. cyt., s. 109.

³² Tenże, *Struktura i znaczenie w mowie*, [w:] *Egzystencja i hermeneutyka*, De Agostini Polska, Warszawa 2003, s. 312.

Kwestia samoreferencji jest dla Ricoeura na tyle ważna, że stanowi według niego ostateczne kryterium języka jako dyskursu, gdyż tylko „rozgrywający się dyskurs odnosi wstecz i naprzód, do mówiącego i do świata”³³. Znaczy to, że dyskurs odnosi się nie tylko do przedmiotów zewnętrznych, ale również odsyła do swego autora. Odniesienie do mówiącego, określane przez Ricoeura jako samoreferencja dyskursu, zachodzi na płaszczyźnie wewnętrznej struktury zdania, w której zawarte są zaimki zwrotne. Ricoeur twierdzi, że zaimki osobowe, na przykład *ja*, nie mają obiektywnego znaczenia i nie są pojęciami, lecz ich jedyną funkcją jest „odniesienie całego zdania do podmiotu zdarzenia mowy”³⁴. Gramatyczne środki samoreferencji, takie jak zaimki zwrotne, pozwalają odróżnić dyskurs, który zawsze został przez kogoś wypowiedziany, od anonimowego kodu językowego. Ponadto sprawiają one, że znaczenie samej wypowiedzi odsyła słuchacza wstecz do znaczenia dla mówiącego, a więc wspomianej już intencji.

Tak prezentują się poglądy Gadamera i Ricoeura na stosunek języka lub dyskursu do świata lub referencji. Drugim analizowanym przeze mnie zagadnieniem, do którego teraz przejdę, jest dialogiczność języka (Gadamer) lub komunikowalność dyskursu (Ricoeur).

Gadamer: rozmowa jako dialektyka pytania i odpowiedzi

Zdaniem Gadamera język „jedynie w rozmowie jest całkowicie tym, czym być może”³⁵. Wszystkie formy funkcjonowania języka można rozumieć jako pewne modyfikacje rozmowy, która góruje nad własnymi uczestnikami. Język jest dla Gadamera przede wszystkim formą komunikacji, gdyż to, co „wychodzi na jaw w mówieniu, nie jest wyłącznie utrwaleniem zamierzonego sensu, ale stale ponawianą próbą, czy też lepiej, ustawicznie powtarzającym się usiłowaniem wdania się w coś oraz wdania się z kims”³⁶. Znaczy to tyle, że język nie jest monologicznym narzędziem do stwierdzania stanów rzeczy, lecz jego istotą jest jego dialogiczność. Uwidacznia to fakt, iż sama obecność potencjalnego rozmówcy uświadamia człowiekowi własną stronniczość oraz fakt, że niezależnie od tego, jak długo będzie szukał on właściwego słowa, to i tak nigdy nie trafi ono w pełni do tego rozmówcy. Należy jednak pamiętać, że pomimo iż „język istnieje przecież tylko dzięki temu, że ludzie ze sobą rozmawiają”³⁷, to centrum rozmowy nie jest ani język, ani uczestniczący w niej rozmówcy, lecz rzecz, której rozmowa dotyczy. Zwracając się więc do kogoś w rozmowie, nie próbujemy zrozumieć jego jako jednostki, zidentyfikować, jaki pogląd temu komuś przysługuje, lecz raczej

³³ Tenże, *Teoria interpretacji...*, dz. cyt., s. 93.

³⁴ Tamże, s. 81.

³⁵ H.-G. Gadamer, *Terapia i rozmowa*, [w:] *O skrytości zdrowia*, Media Rodzina, Poznań 2011, s. 157.

³⁶ Tenże, *Tekst i interpretacja*, [w:] *Język i rozumienie*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 106.

³⁷ Tenże, *Wiersz i rozmowa. Rozważania nad próbą tekstu Ernsta Meistra*, [w:] *Poetica*, Instytut Badań Literackich, Warszawa 2001, s. 130.

próbujemy uchwycić sam pogląd i sprawdzić, czy moglibyśmy go zaakceptować – pogląd rozmówcy „odnosimy więc nie do niego, lecz wstecz do własnych poglądów i zapatrywań”³⁸. Jest to pokłosie antypsychologizmu w fenomenologii i u Heideggera.

Według Gadamera wszelki dialog przebiega od pytania do odpowiedzi. To właśnie pytanie jest szczególnie wyróżnioną przez Gadamera formą mowy, która pozwala przewyciężyć dominację wypowiedzi oznajmującej, usankcjonowaną przez arystotelesowską logikę. Gadamer w niektórych miejscach postuluje nawet logikę pytań w kontrze do logiki sądów, która opierałaby się na zasadzie, „że odpowiedź na pytanie wywołuje z konieczności nowe pytanie”³⁹. Każda wypowiedź, wbrew temu, co twierdził Arystoteles, opiera się na jakichś niewypowiedzianych założeniach, których uwzględnienie jest warunkiem zrozumienia prawdy tej wypowiedzi. Gadamer uznaje, że podstawową formą takiego kontekstu jest pytanie, którego prymat „wobec wypowiedzi oznacza jednak, że wypowiedź jest ze swej istoty odpowiedzią”, a co za tym idzie „nie ma wypowiedzi, która by nie była jakimś rodzajem odpowiedzi”⁴⁰. Do każdej wypowiedzi należy więc podchodzić jako do odpowiedzi na pewne pytanie, co jednak nie jest czymś prostym, gdyż każde pytanie stanowi również pewną odpowiedź na pytanie, które padło wcześniej. Tym samym Gadamer zarysowuje dialektyczny charakter dialogu, który można interpretować jako triumf modelu Platona nad modelem Arystotelesa, pomijając oczywiście fakt, że i dla Platona poznanie bytu poprzedza jego wypowiedzenie. Poruszenie dialektyki pytania i odpowiedzi w kontekście dialogu wskazuje na fakt, iż są one zawsze kierowane do kogoś. Nie musi być to jednak bezpośredni partner rozmowy, z którym stoimy twarzą w twarz, gdyż wymóg zrozumienia wypowiedzi w kontekście pytania, na które jest ona odpowiedzią, dotyczy również wypowiedzi artystycznych, czyli dzieł sztuki. Gadamer zwraca uwagę na fakt, iż „wszystko, co powiedziane, nie zawiera swej prawdy po prostu w sobie, lecz odsyła w tył i w przód; do tego, co niepowiedziane”⁴¹, co oznacza, że każda wypowiedź zawiera w sobie kontekst pytania, na które jest odpowiedzią, oraz że sama częściowo staje się pytaniem, na które ktoś inny będzie musiał odpowiedzieć. Zatem pytanie i odpowiedź ustanawiają nieskończoność wszelkiej rozmowy, która ograniczona jest tylko ludzką skończonością.

Dialogiczność języka charakteryzuje się tym, że pojedyncza świadomość nie jest podmiotem rozmowy, gdyż ten, „kto mówi językiem niezrozumiałym dla nikogo poza nim, nie mówi w ogóle”⁴². Mówienie może być skierowane tylko do kogoś, dlatego Gadamer twierdzi, iż czynność ta nie przynależy do jednostki, lecz odbywa się na gruncie wspólnoty. Ale nawet gdy brana jest pod uwagę jakaś wspólnota, która prowadzi dialog, to słowo *prowadzi* jest tutaj mylące, gdyż im prawdziwszy jest ten dialog,

³⁸ Tenże, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 521.

³⁹ Tenże, *Język i rozumienie*, dz. cyt., s. 17.

⁴⁰ Tenże, *Cóż to jest prawda?*, dz. cyt., s. 51.

⁴¹ Tenże, *Człowiek i język*, dz. cyt., s. 67.

⁴² Tamże, s. 65–66.

tym mniej jego przebieg zależy od uczestników. Gadamer stwierdza, że „następstwo słów, zwroty w rozmowie, jej kontynuacja i konkluzja mogą być w pewien sposób sterowane, ale w tym sterowaniu partnerzy o wiele mniej sterują, niż są sterowani”⁴³. Oznacza to, że język, a więc i rozmowa, którą w jego obrębie prowadzimy, są pierwotniejsze niż konkretni jej uczestnicy, którzy nie mają wobec niej pierwszeństwa.

Ważną kwestią jest to, iż dialog nie jest tylko rozmową, której zakres wyznaczony jest przez konkretną sytuację, w której rozmówcy mogą natknąć się na siebie. Język według Gadamera „dokonuje stałej syntezy horyzontu przeszłości i horyzontu teraźniejszości”⁴⁴, co umożliwia zaistnienie sytuacji dialogu pomiędzy ludźmi z różnych epok, a więc zdecydowanie nieznających się w obrębie tej samej sytuacji. Widoczne jest to w takich formach wypowiedzi, jak korespondencja, która „niejako wydłuża ruch różnicy zdań i dochodzenia do porozumienia w rozmowie”⁴⁵. Analogicznie wygląda to w przypadku interpretacji tekstu przekazanego przez tradycję, gdyż to, „że przekazany przez tradycję tekst staje się przedmiotem interpretacji, oznacza już, że stawia on pewne pytanie interpretatorowi”⁴⁶. Czytając jakiś tekst, interpretator powinien zastanowić się, na jakie pytanie tekst ten stanowi odpowiedź, gdyż tylko w taki sposób będzie on w stanie uchwycić sens tego tekstu. Gadamer jest świadom, że tekst sam do nas nie przemawia w taki sposób, jak mógłby to zrobić drugi człowiek – to raczej my powinniśmy skłonić ten tekst do przemówienia. Co jednak stanowi o ogólnej jedności dialogiczności języka mówionego i pisanego? Gadamer podkreśla w tym kontekście, że zasadnicze podobieństwo pomiędzy „rozumieniem tekstu i porozumieniem w rozmowie polega przede wszystkim na tym, że każde rozumienie i każde porozumienie dotyczy sprawy, z którą ma do czynienia dana osoba”⁴⁷. Rozmowa, do której zaprasza człowieka na przykład wiersz, musi więc polegać na próbie zrozumienia tego, czego wiersz ten dotyczy jako problemu, który jest również ważny dla czytelnika – do głosu powinna dojść rzecz, o której tekst traktuje.

Po powyższych analizach widoczne jest fundamentalne i niejako ontologiczne znaczenie języka dla hermeneutyki. Stanowi on wszechogarniającą całość, która obejmuje sobą zarówno człowieka, jak i cały jego świat, dlatego właśnie potraktowanie języka jako narzędzia jest przekłamaniem tego, czym faktycznie on jest. Władza on człowiekiem, przemawia do niego, a nawet za jego pomocą, gdyż to raczej on używa nas, niż my jego. Nie stanowi on jednak formy zniewolenia, a wręcz przeciwnie – pozwala człowiekowi wyzwolić się od zamkniętości środowiska, zrozumieć otaczający go świat oraz ustanowić wspólnotę z innymi.

⁴³ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 517.

⁴⁴ H.-G. Gadamer, *Cóż to jest prawda?*, dz. cyt., s. 56.

⁴⁵ Tenże, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 502.

⁴⁶ Tamże, s. 503.

⁴⁷ Tamże, s. 514.

Ricoeur: komunikacja i dialog

Nieco odmiennie, gdyż za pośrednictwem pojęcia referencji, do zagadnienia komunikacji podchodzi Ricoeur. Filozof zaznacza, że wspomniana już „zdolność dyskursu do odnoszenia wstecz ku mówiącemu podmiotowi ma charakter bezpośredni, ponieważ mówiący przynależy do sytuacji interlokucyjnej”⁴⁸. Przed przejściem do opisu samej sytuacji interlokucyjnej należy jednak przyrzeć się temu, co tę sytuację umożliwia. Ricoeur twierdzi, że komunikacja jest swoistą zagadką, a nawet cudem, gdyż „bycie razem, jako egzystencjalny warunek możliwości dowolnego dyskursu o strukturze dialogicznej, stanowi przekroczenie i przewyżczenie fundamentalnej samotności każdej istoty ludzkiej”⁴⁹. Co należy jednak przez to rozumieć?

Mówiąc o fundamentalnej samotności, Ricoeur ma na myśli fakt, że doświadczenie jednej osoby nie może zostać bezpośrednio przekazane drugiej osobie – doznania zawarte w jednym strumieniu świadomości nie mogą zostać przeniesione do innego strumienia świadomości. Nie można jednak zaprzeczyć, że komunikacja jest faktem i że nawet jeśli niemożliwe jest przekazanie bezpośredniego doświadczenia, to jednak coś zostaje podczas komunikacji przekazane. Tym czymś jest według Ricoeura sens, czyli zdaniowa synteza funkcji identyfikacji oraz funkcji orzekania. To dzięki językowi „doświadczenie jako doznane przeze mnie, jako przeżyte, pozostaje czymś prywatnym, jednakże jego sens, jego znaczenie staje się publiczne”⁵⁰. Komunikacja jest cudem właśnie dlatego, że pozwala człowiekowi na „przewyżczenie radykalnej niekomunikowalności żywego doświadczenia jako takiego”⁵¹. To właśnie zdaniowa zawartość dyskursu może być komunikowana, gdyż sens zdania jest czymś zewnętrznym wobec samego wypowiedzenia tego zdania. Ta zewnętrzność sensu otwiera dyskurs dla innych i dlatego język stanowi uzewnętrznienie, w którym „prywatne doświadczenie staje się publicznym”⁵², a więc dochodzi, przynajmniej na moment, do przewyżczenia fundamentalnej samotności przez „wspólne światło dyskursu”.

Dopiero teraz, gdy wiadomo już, co jest warunkiem zaistnienia komunikacji, możliwe jest przejście do opisanego sytuacji interlokucyjnej. Aby nazwać daną sytuację sytuacją interlokucyjną, potrzeba, aby uczestniczyło w niej przynajmniej dwóch rozmawiających ze sobą ludzi. Wspomniane wyżej „bycie razem” stanowi więc warunek wszelkiego dialogu, gdyż to dopiero „obecność dwu rozmówców, mówiącego i słuchacza, ustanawia język jako komunikację”⁵³. Swoją teorię komunikacji Ricoeur buduje w odniesieniu do ustaleń teorii aktów mowy autorstwa Johna Langshawa Austina. Ricoeur przyjmuje podział na akty lokucyjne, illokucyjne oraz perlokucyjne, definiując

⁴⁸ P. Ricoeur, *Teoria interpretacji...*, dz. cyt., s. 102.

⁴⁹ Tamże, s. 84.

⁵⁰ Tamże, s. 85.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże, s. 89.

⁵³ Tamże, s. 86.

je kolejno jako: to, co mówimy przy użyciu zdań, to, co czynimy, powiadając coś, oraz to, jakie skutki osiągamy przez fakt, że mówimy. Ricoeur prezentuje te trzy typy aktów mowy na poniższym przykładzie.

Kiedy każę komuś zamknąć drzwi, to robię trzy rzeczy: odnoszę treść relacji działania (zamknąć) do jej dwu argumentów (adresata prośby oraz jej przedmiotu, drzwi); jest to (lokucyjny) akt mowy. Mówię to jednak z siłą rozkazu, nie zaś stwierdzenia, życzenia lub obietnicy; jest to akt illokucyjny. Wreszcie, mogę wywołać pewne skutki, na przykład strach, przez fakt, że wydałem rozkaz; skutki te czynią z dyskursu rodzaj bodźca stwarzającego określone reakcje: jest to akt perlokucyjny⁵⁴.

Akceptując ustalenia Austina, Ricoeur na nich nie poprzestaje, lecz wychodzi poza nie, postulując istnienie czwartego typu aktów mowy – aktu interlokucyjnego lub allokucyjnego. Podstawą aktu interlokucyjnego jest przypisanie dyskursowi ważnego aspektu, a mianowicie, że jest on do kogoś skierowany – adresatem dyskursu jest inny mówiący. Gdy rozmówca dokonuje aktów lokucyjnych lub illokucyjnych, to zawsze zawarta jest już w nich intencja rozpoznania przez słuchacza „ich prawdziwej zawartości, tj. jednostkowej identyfikacji, uniwersalnego orzekania, a także tego, czy są stwierdzeniami, rozkazami, życzeniami, obietnicami”⁵⁵. Należy przez to rozumieć, że mówiący oczekuje, że jego intencja zostanie przez słuchacza rozpoznana. To, co odróżnia akt illokucyjny od perlokucyjnego, to fakt, że w tym pierwszym obecna jest intencja wywołania w słuchaczu „pewnego aktu mentalnego, dzięki któremu będzie on mógł rozpoznać moją intencję”. Ta wzajemność intencji w dyskursie stanowi podstawę zdarzenia, jakim jest dialog.

Oprócz tego, że w dialogu uczestniczy przynajmniej dwójka ludzi mówiących i słuchających się nawzajem, to bardzo ważne jest to, że znajdują się oni w jakiejś wspólnej sytuacji. Ricoeur używa słowa *dialog* dla określenia bezpośredniej komunikacji twarzą w twarz i z tego powodu może powiedzieć, że „dyskurs mówiony jest skierowany do kogoś określonego z góry przez sytuację dialogu – jest skierowany do drugiej osoby, do jakiegoś «ty»”⁵⁶. To sytuacja, w której człowiek się znajduje, sprawia, że ktoś może stać się partnerem dialogu. Z tego powodu dialog ograniczony jest do sytuacji bezpośredniego kontaktu między rozmówcami, ale nie należy odbierać tego jako jedynie cechy negatywnej. Komunikacja między ludźmi znajdującymi się we wspólnej sytuacji pozwala przezwyciężyć polisemię słów, gdyż kontekstowa funkcja dialogu pozwala zredukować wielość możliwych interpretacji do minimum. Selektywna funkcja kontekstu eliminuje większość nieporozumień, gdyż w razie problemów z odbiorem komunikatu mówiący może powtórzyć swoją wypowiedź w inny

⁵⁴ P. Ricoeur, *Hermeneutyczna funkcja dystansu*, dz. cyt., s. 230.

⁵⁵ Tenże, *Teoria interpretacji...*, dz. cyt., s. 87–88.

⁵⁶ Tamże, s. 103–104.

sposób lub po prostu wskazać palcem na obiekt, o który mu chodzi, ponieważ „w sytuacji dialogicznej wszelka referencja ma charakter sytuacyjny”⁵⁷.

Względna łatwość komunikacji w sytuacji dialogu, a więc rozmowy twarzą w twarz, skłania Ricoeura do stwierdzenia, że „hermeneutyka zaczyna się więc tam, gdzie kończy się dialog”⁵⁸. Oznacza to, że teoria lub sztuka interpretacji, czyli przezwyciężenia niezrozumienia, dotyczy głównie komunikacji, która nie jest już bezpośrednia, lecz zapośredniczona przez pismo. Stosunek pisanie–czytanie nie jest analogiczny do stosunku mówienie–słuchanie, gdyż tylko w tym drugim przypadku komunikacja odbywa się we wspólnej sytuacji, która zapewnia tak ułatwiający rozumienie kontekst. Zaostrzając różnicę pomiędzy dyskursem mówionym a pisanym, Ricoeur występuje przeciwko, obecnemu w hermeneutyce wywodzącej się od Schleiermachera i Diltheya, traktowaniu rozumienia tekstu jako szczególnego przypadku sytuacji dialogicznej. Wówczas gdy komunikacja nie przebiega w ramach wspólnej sytuacji i kontekstu, nie mamy już do czynienia z dialogiem – dialog „na odległość” jest dla Ricoeura czymś sprzecznym.

Dotychczasowy przebieg artykułu obejmuje jedynie zarysowanie tego, jakie Gadamer i Ricoeur mieli poglądy zarówno w kwestii relacji języka do świata, jak i w kwestii samej dialogiczności tegoż języka. Teraz przejdę do zestawienia poglądów obu filozofów i ukazania podobieństw, różnic oraz napięć, które bezpośrednio pojawiają się między nimi.

Gadamer i Ricoeur: porównanie

Fakt, iż dyskurs odnosi się do świata, zostaje u Ricoeura określony mianem referencji. To właśnie dzięki referencji dyskurs „rości sobie pretensje do prawdziwości”⁵⁹, gdyż „odsyła do rzeczy, stosuje się do rzeczywistości, wyraża świat”⁶⁰. Aby więc mogło dojść do spełnienia referencyjnej funkcji dyskursu, człowiek musi odnieść swoje słowa do rzeczywistości. Referencja deskryptywna u Ricoeura zakłada istnienie przedmiotów zewnętrznych, które jeszcze zanim zostaną wyrażone w języku, dają się jakoś zidentyfikować. Człowiek za pomocą swoich słów jest więc w stanie wskazać na konkretną rzecz i przedstawić ją swojemu rozmówcy. W razie gdyby język zawiódł, rozmówca może ostatecznie wskazać palcem na rzecz, o którą mu chodziło i w ten sposób dojdzie do ostatecznej identyfikacji przedmiotu rozmowy.

Patrząc na koncepcję referencji u Ricoeura z perspektywy *Prawdy i metody*, można dostrzec pewne znaczące różnice pomiędzy nim a Gadamerem. Po pierwsze, Gadamer uznałby, że Ricoeur zatrzymał się na greckiej rzeczowości języka związanej

⁵⁷ Tamże, s. 108–109.

⁵⁸ Tamże, s. 105.

⁵⁹ Tamże, s. 90.

⁶⁰ P. Ricoeur, *Hermeneutyczna funkcja dystansu*, dz. cyt., s. 239.

z pojęciem *apophansis*, a więc z wizją wypowiedzi, która prezentuje rozmówcy jakiś stan rzeczy, który zostaje wyodrębniony właśnie za pomocą języka. Sprowadzenie stosunku języka i świata do werbalnego orzekania o przedmiotach lub procesach, które możemy zaobserwować, jest według Gadamera sprowadzeniem języka jedynie do funkcji narzędzia, którym człowiek się posługuje. Z perspektywy Gadamera teoria dyskursu Ricoeura jest przejawem języka orzekającego skupiającego się na wyrażaniu sądów odnoszących się do zewnętrznej rzeczywistości, która istnieje niezależnie od człowieka oraz języka. Ponadto Ricoeur wydaje się kolejnym filozofem, który pomimo zapewnień o szczególnym statusie językowości w ludzkim życiu akceptuje instrumentalną wizję języka. Gadamer stwierdza, że nie istnieje „świat w sobie”, który dzięki wypowiedziom człowieka ujawnia się w języku. To raczej dzięki wszechogarniającemu językowi dochodzi do prezentacji świata jako pewnej całości. Ten prezentowany w języku obraz świata nie jest relatywny, gdyż z perspektywy człowieka istnienie świata sprowadza się do jego różnych prezentacji w języku. Nie ma więc różnicy pomiędzy światem a jego różnymi językowymi obrazami. Człowiek w koncepcji Gadamera nie podchodzi więc do pozajęzykowej rzeczywistości, gdyż „przedmiot poznania i wypowiedzi zawsze już jest objęty światowym horyzontem języka”⁶¹. Różnica między Gadamerem i Ricoeurem w tej kwestii jest fundamentalna. Podczas gdy u Ricoeura człowiek panujący nad językiem (w jego funkcji deskryptywnej) używa go do orzekania o konkretnych przedmiotach zewnętrznych, to u Gadamera język panujący nad człowiekiem prezentuje mu obraz całości świata, który przez swoją totalność nie może zostać uprzedmiotowiony. Podejście Ricoeura jest dosyć realistyczne, gdyż za warunek referencji deskryptywnej uznaje on istnienie zidentyfikowanych przez człowieka przedmiotów zewnętrznych, natomiast Gadamerowi byłoby bliżej do językowej formy idealizmu, co jest oczywiście pewnym uproszczeniem (jeśli nie nadużyciem), ale uproszczeniem przydatnym do wyeksponowania różnicy między tymi dwoma hermeneutami.

Realistyczne podejście Ricoeura staje się jeszcze bardziej widoczne w momencie, w którym stwierdza on, iż czymś innym jest „nadać odniesienie zdaniu, które mówi o rzeczach fizycznych, czym innym zaś zdaniu, które mówi o osobach albo [...] o własnościach estetycznych lub cechach etycznych rzeczywistości”⁶². Zależność referencji od przedmiotu wskazuje, że to rzeczywistość dzierży władzę nad językiem, skoro język musi się dostosować za pomocą swojej funkcji referencyjnej do różnych rodzajów obiektów. Gadamer byłby bliższy tezy odwrotnej, czyli stwierdzenia władzy języka nad światem. Przykładem takiej władzy mógłby być fakt, że bez językowego ukonstytuowania nie mógłby zaistnieć dla ludzi żaden świat, gdyż „bytem, który może być rozumiany, jest język”⁶³, a więc dopiero w języku dochodzi do prezentacji obrazu świata, który poza tymi prezentacjami nie istnieje sam w sobie. Innym przy-

⁶¹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 605.

⁶² P. Ricoeur, *Struktura i znaczenie w mowie*, dz. cyt., s. 312.

⁶³ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 637.

kładem potencjalnego uzależnienia świata od języka może być fakt, że to dzięki swojej językowości człowiek jest istotą, która „ma” świat. Podczas gdy Ricoeur w zestawieniu język–świat zdaje się przypisywać większą władzę światu, to Gadamer, jeśli już zostałyby postawiony przed wyborem w takiej dychotomii, zdaje się, wybrałby język. Najpewniej jednak nie odpowiadałby wcale, ujmując język i świat jak dwie strony tego samego medalu, gdyż świat jest według niego światem o tyle, o ile zostaje wyrażony w języku, natomiast język jest językiem jedynie wtedy, gdy zostaje w nim przedstawiony świat.

W kontekście referencji dyskursu Ricoeur dokonuje podziału na to, co dyskurs mówi, oraz to, o czym mówi – „to «co» dyskursu stanowi jego sens, a «o czym» – to jego referencja”⁶⁴. Sensem dyskursu jest zawarta w wypowiedzi synteza zapewnianej przez podmiot funkcji identyfikacji z zapewnianą przez orzeczenie funkcją orzekania. Referencja deskryptywna to wspomniane już odniesienie dyskursu, a więc i języka, do świata. Podział ten jako taki jest nieobecny u Gadamera na płaszczyźnie języka. Jego nieobecność może być spowodowana właśnie tym, że Ricoeur, wprowadzając podział na sens i referencję, odnosi się do niewypowiedzianego przez siebie podziału na językową wypowiedź i niejęzykową rzeczywistość, którą ta wypowiedź ujmuje. Istnienie rzeczywistości zewnętrznej wobec języka daje Ricoeurowi podstawę do oddzielenia referencji deskryptywnej, czyli możliwości odnoszenia się języka do rzeczy, od sensu, czyli syntezy podmiotu i orzeczenia na płaszczyźnie językowej. U Gadamera rzeczywistość nie jest w ten sposób podzielona na dwie strefy, więc nie ma ontologicznej podstawy podziału na sens i referencję w ramach wypowiedzi. Gadamer stwierdza, iż podczas rozmowy nie kierujemy swojej uwagi na język, lecz na rzeczywistość, która się w nim wyraża, i dlatego właśnie prawdziwa rozmowa zapomina o sobie, gdyż tak bardzo skupia się na przedmiocie tej rozmowy. Język wtedy skrywa się za tym, co jest w nim wyrażane⁶⁵. Dopiero w momencie jakiegoś nieporozumienia uświadamiamy sobie fakt, że mówimy, i wtedy na chwilę kierujemy uwagę na sam język, a nie na rzecz w nim wyrażone. To więc, czy czyjąś wypowiedź ujmę z perspektywy rzeczy, która się w niej wyraża, czy z perspektywy samego języka, zależy od podejścia rozmówcy – jeśli podejście będzie właściwe, a rozmowa autentyczna, to w języku ujawni się rzeczywistość, jeśli natomiast podejście rozmówców będzie niewłaściwe, a rozmowa nieautentyczna, to nie będą oni w stanie rozmawiać o sprawie, której rozmowa miała dotyczyć. Ricoeur prezentuje sens i referencje jako dwie równoważne cechy dyskursu, które nie są przez niego wartościowane. Gadamer natomiast wartościuje różnicę między ujęciem czyichś słów jako prezentacji rzeczy, o której ten ktoś mówi, a ujęciem ich jako mowy – jest to dla niego różnica między porozumieniem a brakiem porozumienia, a więc nie możemy tu mówić o dwóch równoważnych aspektach, lecz raczej o jednym aspekcie oraz potencjalnym jego braku. Rozumienie według Gadamera

⁶⁴ P. Ricoeur, *Teoria interpretacji*, dz. cyt., s. 89.

⁶⁵ A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2005, s. 176.

może nastąpić jedynie wtedy, gdy to, co mówi do nas ktoś inny, nie jest ujmowane jako jego wypowiedź, lecz jako rzeczywistość.

W ten sposób docieramy do ostatniej płaszczyzny, na której zostaną porównane poglądy Gadamera i Ricoeura na język – chodzi o płaszczyznę komunikacji i dialogu. Ricoeur twierdzi, iż komunikacja jest cudem, gdyż „bycie razem, jako egzystencjalny warunek możliwości dowolnego dyskursu o strukturze dialogicznej, stanowi przekroczenie i przewyciężenie fundamentalnej samotności każdej istoty ludzkiej”⁶⁶. Pierwotnie więc ludzie są samotnymi jednostkami, których doznania nie mogą zostać przeniesione z ich strumienia świadomości do świadomości kogoś innego. W komunikacji nie zostają jednak przeniesione doznania, lecz jedynie ich sens ujęty w postaci językowej – „doświadczenie jako doznane przeze mnie, jako przeżyte, pozostaje czymś prywatnym, jednakże jego sens, jego znaczenie staje się publiczne”⁶⁷. Takie ujęcie tego zagadnienia pozwala sądzić, iż nasze przeżycia i doświadczenia są zwykle niejęzykowe, bo gdyby były językowe, to nie byłoby problemu z ich przekazaniem. W takim razie zwerbalizowanie przeżyć jest czymś wtórnym, czymś zewnętrznym, co robimy, dopiero gdy chcemy komuś przekazać to, jak się czujemy. Gadamer nie zgodziłby się z tym stwierdzeniem, gdyż podkreśla on, iż podmiotem rozmowy, a więc podstawnej formy komunikacji, nie jest pojedyncza świadomość, lecz odbywa się ona zawsze na gruncie społecznym – „język nie należy bowiem do sfery Ja, lecz do sfery My, do wspólnoty”⁶⁸. To właśnie w ramach wspólnoty językowej, w której dorastamy, rozumiemy wszystko, co się z nami dzieje, wszystko, czego doświadczamy. Gadamer stwierdza, że „na długo przed zrozumieniem samych siebie w refleksji rozumiemy siebie z pełną oczywistością w rodzinie, społeczeństwie i państwie, w których żyjemy”⁶⁹. Mówiąc o pierwotnej prywatności doświadczeń oraz wtórnego ich upublicznienia przez werbalizację, Ricoeur wskazuje na kolejną sferę ludzkiego bytu, która nie jest językowa, ponieważ skoro to język zapewnia, że coś może być publiczne, znaczy to, że prywatna sfera doświadczeń jest sferą niemą. Gadamer, uznając wspólnotowość każdego języka, opowiedziałby się więc za uznaniem, iż doświadczenia i uczucia są już przez nas rozumiane z perspektywy naszej wspólnoty językowej, na przykład odczucie zawiści jest od razu rozumiane w kategoriach wypracowanych przez poprzednie pokolenia, które nadały zawiści negatywny oddźwięk. Z tego względu nie tylko odczuwamy zawiść, ale, nazywając to uczucie zawiścią, od razu wiemy, że jest to uczucie uznawane za haniebne.

Wspólnotowy aspekt języka zostaje u Gadamera zdecydowanie bardziej podkreślony niż u Ricoeura. Ricoeur zdaje się uznawać, że to pojedynczy człowiek panuje nad językiem i każda jego wypowiedź jest czymś jednostkowym, nawet jeśli kieruje się ona do kogoś innego. Powodem takiego podejścia Ricoeura jest zapewne fakt, iż

⁶⁶ P. Ricoeur, *Teoria interpretacji*, dz. cyt., s. 84.

⁶⁷ Tamże, s. 85.

⁶⁸ A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, dz. cyt., s. 176.

⁶⁹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 381.

jego teoria dyskursu powstała, aby przezwyciężyć jednostronność teorii strukturalistycznych, które skupiały się na języku jako systemie, kodzie, strukturze. Ricoeur swoją teorią postanowił uprawomocnić naukowe zajmowanie się wypowiedzią, *parole*, czyli pojedynczym zdarzeniem, któremu przysługuje jednak również znaczenie. Zdaje się, że kwestie dotyczące wspólnotowego aspektu języka Ricoeur przypisuje językowi jako strukturze, zatem społeczny aspekt języka uwidacznia się „nie przy wykonaniu, ale przy regułach gry, nie przy swobodnym łączeniu, lecz przy instytucji, nie przy wynajdywaniu przez każdego z osobna zdań nowych, ale przy przymusie społecznym, jaki uosabia język”⁷⁰. Skoro wspólnotowe aspekty języka u Ricoeura stoją po stronie systemu, a nie jednostkowej wypowiedzi, to nie jest dziwne, że schodzą one na drugi plan, gdyż jego teoria dyskursu zdecydowanie więcej miejsca poświęca samej wypowiedzi. Niedostateczne, przynajmniej w porównaniu z Gadamerem, podkreślenie związku języka i wspólnoty, może zostać więc uzasadnione przez fakt, iż Ricoeur zdecydował się na wydzielenie dyskursu opartego na wypowiedzi jako przedmiotu swoich badań. Gadamer nie uznaje strukturalistycznego podziału na system i wypowiedź, więc zajmuje się językiem jako ogółem. Dlatego też pojawiają się u niego wątki, których Ricoeur zdecydował się nie poruszać. Warto jednak w tym kontekście pamiętać, że u Ricoeura wypowiedź, mająca genezę jednostkową, ma również sens uniwersalny, czyli może być powtarzana i przekazywana.

Pominięcie aspektu wspólnotowego nie oznacza, że Ricoeur nie zajmuje się kwestią komunikacji. Wspomniałem już, że sama komunikacja stanowi dla niego niemal cud. Werbalny rodzaj komunikacji jest według Ricoeura konstytuowany przez zaistnienie sytuacji interlokucyjnej, w ramach której spotyka się przynajmniej dwoje gotowych do rozmowy ludzi. To właśnie „bycie razem” w ramach jednej sytuacji stanowi warunek wszelkiego dialogu, gdyż to dopiero „obecność dwu rozmówców, mówiącego i słuchacza, ustanawia język jako komunikację”⁷¹. Można więc powiedzieć, że zaistnienie języka jako narzędzia komunikacji zależy od jego uczestników, gdyż to oni, poprzez znalezienie się w tym samym miejscu i w tym samym czasie, mogą zdecydować, że rozpoczną akt komunikacji. Gadamer w tym kontekście przypisuje zdecydowanie mniejszą sprawczość człowiekowi. Zwraca on uwagę, iż zupełnie niezależnie od sytuacji, w jakich się znajdujemy, jako ludzie zawsze tkwimy już w rozmowie⁷². „Tkwimy” jest tutaj kluczowym słowem, gdyż uczestnicy rozmowy nie mają wobec samej rozmowy pierwszeństwa – to nie ludzie prowadzą rozmowę, lecz raczej to rozmowa prowadzi ludzi. Należy jednak przy tym pamiętać, że według Gadamera centrum autentycznej rozmowy stanowią nie jej uczestnicy, ani nawet nie język, którym się porozumiewają, lecz rzecz lub sprawa, której ta rozmowa dotyczy. U Ricoeura więc komunikacja jest konstytuowana przez obecność w sytuacji przynajmniej dwójki

⁷⁰ P. Ricoeur, *Struktura i znaczenie w mowie*, dz. cyt., s. 304.

⁷¹ Tenże, *Teoria interpretacji...*, dz. cyt., s. 86.

⁷² P. Dybel, *Oblicza hermeneutyki*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2012, s. 318.

ludzi, natomiast u Gadamera to „rozmowa, jaką jesteśmy” i przysługująca jej „otwartość” są pierwotniejsze wobec faktu, że możemy natknąć się na drugiego człowieka w jakiejś sytuacji.

Pozostając przy kwestii komunikacji, Gadamer stwierdza, że żadna rozmowa nie może zostać doprowadzona do końca, gdyż nie można „nigdy powiedzieć wszystkiego, co jest do powiedzenia”⁷³. Ta niemożliwość znalezienia właściwego słowa charakteryzuje językowość człowieka oraz związaną z nią czasowość i skończoność ludzkiego bytu. Według Gadamera wszelka rozmowa przebiega od pytania do odpowiedzi, a każda wypowiedź ma swój kontekst, od którego nie da się ostatecznie abstrahować. Każda wypowiedź pozostaje więc swego rodzaju odpowiedzią, gdyż kontekst, w którym została wypowiedziana, jest kontekstem pytania. Gadamer twierdzi więc, iż właściwe zrozumienie czyjejś wypowiedzi wymaga odniesienia się do pytania, na które ta wypowiedź jest odpowiedzią. Stąd bierze się ta nieskończoność rozmowy, o której wspomina Gadamer – każda wypowiedź odsyła „w tył” do pytania, na które jest ona odpowiedzią, ale również wypowiedź ta może stać się pytaniem, na które to rozmówca będzie musiał odpowiedzieć. To ruch odsyłania wypowiedzi do pytania sankcjonuje nieskończoność każdej rozmowy. U Ricoeura zagadnienie nieskończoności rozmowy nie pojawia się, a nawet twierdzi on, że w sytuacji dialogu, a więc komunikacji twarzą w twarz, większość nieporozumień może zostać rozwiązana przez możliwość dopytania rozmówcy o pewną kwestię oraz powtórzenia mu swojej wypowiedzi przy użyciu innych słów. Jeśli nawet i to by nie pomogło, to ostatecznie któryś z rozmówców może wskazać palcem na obiekt, do którego jego słowa się odnoszą, gdyż rozmówcy znajdują się w tej samej sytuacji. Warto jednak zaznaczyć, że u Ricoeura również pojawia się zagadnienie dotyczące odsyłania wypowiedzi w przód i w tył, analogicznie jak miało to miejsce u Gadamera. Ricoeur jednak nie twierdzi, że wypowiedź odsyła do pytań, na które dana wypowiedź odpowiada i które sama stawia. U Ricoeura „rozgrywający się dyskurs odnosi wstecz i naprzód, do mówiącego i do świata”⁷⁴ – odniesienie naprzód zostało już opisane, gdyż chodzi tu o referencję, natomiast odniesienie wstecz Ricoeur określa mianem samoreferencji. Samoreferencja sprowadza się do faktu, iż wypowiedziane słowa odsyłają ku swojemu autorowi za pomocą zaimków zwrotnych, takich jak *ja*. Jedyną funkcją takich zaimków jest „odniesienie całego zdania do podmiotu zdarzenia mowy”⁷⁵. W tym momencie uwidatnia się kolejna różnica między Gadamerem a Ricoeurem. Ricoeur, wskazując, że wypowiedzi odsyłają do „podmiotów mowy”, podkreśla jeszcze bardziej, że „język nie mówi, to ludzie mówią”⁷⁶. U Gadamera raczej moglibyśmy powiedzieć, że to nie ludzie mówią za pomocą języka, lecz język przemawia za pomocą ludzi.

⁷³ H.-G. Gadamer, *Granice języka*, [w:] *Język i rozumienie*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 37.

⁷⁴ P. Ricoeur, *Teoria interpretacji...*, dz. cyt., s. 93.

⁷⁵ Tamże, s. 81.

⁷⁶ Tamże, s. 80.

Podsumowanie

Zestawiając ze sobą różnice i podobieństwa koncepcji Gadamera i Ricoeura na płaszczyźnie języka, można zauważyć pewien schemat. Ricoeur, odnosząc się do pojęć języka, świata i rozmowy, korzysta z nich w sposób potoczny lub nieodbiegający zbyt od „zwykłego” postrzegania oznaczanych przez te słowa fenomenów. Gadamer natomiast, używając pojęcia *język*, odsyła do kontekstów, które można określić mianem metafizycznych czy spekulatywnych, a niekiedy nawet mistycznych, gdyż pojęcie to zdaje się zawierać w sobie znaczenia, które na co dzień przypisujemy słowom *świat*, *dzieje*, *tradycja*, *dialog*, *gra*. Skutkuje to faktem, że Ricoeurowi znacznie trudniej uniknąć sformułowań, które sugerują istnienie rzeczywistości pozajęzykowej. W zupełnie odwrotnej sytuacji plasuje się Gadamer, którego pojęcie języka jest przeładowane znaczeniem i sprawia, że wszystko, co człowiek w swoim życiu napotyka, wydaje się ogarnięte językiem, gdyż mogłoby zostać podciągnięte pod Gadamerowskie znaczenie tego pojęcia. Sądzę, że dużą rolę odgrywa tu zaplecze teoretyczne obu filozofów. Ricoeur, korzystający z nowożytnej tradycji filozoficznej, respektuje pojęcia wypracowane w jej ramach oraz zestawia je z terminami, które funkcjonują we współczesnej mu lingwistyce. Dlatego też obraz języka, jaki wyłania się z jego dzieł, nie odbiega szczególnie od znaczenia, jakie zwykle przypisujemy słowu *język*. W przypadku Gadamera mamy natomiast zerwanie z nowożytną tradycją filozoficzną, które wynika z wpojonego mu przez Heideggera przekonania o kryzysie nowoczesnej kultury. Gadamer czerpie od Heideggera również zamiłowanie do nieoczywistego ujmowania potocznych terminów. Język w koncepcji Gadamera ulega więc ontologizacji, staje się swoistym absolutem wszechogarniającym człowieka wraz z jego światem. Ricoeur jest w swoich tezach zdecydowanie bardziej ostrożny i skromny – język jest po prostu narzędziem poznawania i komunikowania świata. Ricoeur opowiada się więc za rozpowszechnionym obrazem języka, lecz czyni to kosztem jego instrumentalizacji, na co Gadamer nie mógłby przystać. Za tym wszystkim stoi odmienne ujęcie podmiotowości człowieka i jej miejsca w świecie; nie bez wpływu pozostaje tu inspiracja egzystencjalna obecna w myśli Ricoeura.

Bibliografia

- Bronk A., *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1988.
- Dybel P., *Oblicza hermeneutyki*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2012.
- Gadamer H.-G., *Cóż to jest prawda?*, [w:] *Rozum, słowo, dzieje*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2022.

- Gadamer H.-G., *Człowiek i język*, [w:] *Rozum, słowo, dzieje*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2022.
- Gadamer H.-G., *Filozoficzne podstawy XX wieku*, [w:] *Rozum, słowo, dzieje*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2022.
- Gadamer H.-G., *Granice języka*, [w:] *Język i rozumienie*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003.
- Gadamer H.-G., *Język i rozumienie*, [w:] *Język i rozumienie*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Gadamer H.-G., *Tekst i interpretacja*, [w:] *Język i rozumienie*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003.
- Gadamer H.-G., *Terapia i rozmowa*, [w:] *O skrytości zdrowia*, Media Rodzina, Poznań 2011.
- Gadamer H.-G., *Wiersz i rozmowa. Rozważania nad próbką tekstu Ernsta Meistra*, [w:] *Poetica*, Instytut Badań Literackich, Warszawa 2001.
- Grondin J., *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
- Góras D., *Grająca prawda i metaforyczna referencja: kwestia dzieła literackiego u Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura*, „Kultura i Wychowanie” 2023, nr 1/23, s. 117–132.
- Lorenc W., *Filozofia hermeneutyczna. Inspiracje, klasycy, radykalizacje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2019.
- Lorenc W., *Filozofie skończoności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2019.
- Przyłębski A., *Gadamer*, Państwowe Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”, Warszawa 2006.
- Przyłębski A., *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2005.
- Ricoeur P., *Hermeneutyczna funkcja dystansu*, [w:] *Język, tekst, interpretacja*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1989.
- Ricoeur P., *Struktura i znaczenie w mowie*, [w:] *Egzystencja i hermeneutyka*, De Agostini Polska, Warszawa 2003.
- Ricoeur P., *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia*, [w:] *Język, tekst, interpretacja*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1989.
- Rosner K., *Hermeneutyka jako krytyka kultury. Heidegger, Gadamer, Ricoeur*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1991.

Revealing the world and establishing dialogue: The issue of language in the perspectives of Hans-Georg Gadamer and Paul Ricoeur

Abstract: The following article aims to show the similarities and differences between the views of Hans-Georg Gadamer and Paul Ricoeur on the issue of language. The first level on which both philosophers are compared is their philosophical starting point – Gadamer’s is an attempt to overcome the instrumental vision of language, while Ricoeur’s is an attempt to overcome certain limitations of structuralism. The second level of the analyzed issue concerns the issue of the relationship of language to the world (Gadamer), also referred to as reference (Ricoeur). Finally, the views of both philosophers on the dialogic nature of language, i.e. on the fact that the intention of some statements is to be understood by another person, are compared.

Keywords: hermeneutics, Gadamer, Ricoeur, language, dialogue, reference

About the Author

Dawid Góras – a philosophy student at the University of Warsaw, specializing in hermeneutic philosophy. In addition to that, he is interested in German philosophy and the philosophy of culture.