



**MARTA WĘGRZYN**  
UNIwersytet Jagielloński

**JA – TY – DZIEŁO JAKO ŹRÓDŁO POZNANIA.  
MIĘDZY NEOKANTYZMEM A HERMENEUTYKĄ: CASSIRER  
I RICOEUR**

**Wstęp**

Próba porównania stanowisk epistemologicznych dwóch myślicieli wywodzących się z różnych tradycji filozoficznych wymaga zwrócenia się w kierunku źródeł obu filozoficznych programów. Pozwoli nam to ujawnić cechy wspólne jak i różnicujące opisywane projekty. Z jednej strony mamy Ernsta Cassirera, spadkobiercę neokantyzmu i twórcę symbolizmu, z drugiej zaś osadzonego w tradycji filozofii refleksyjnej i hermeneutyki fenomenologicznej, Paula Ricoeura. Mimo wielu różnic w założeniach epistemologicznych u obu filozofów możemy znaleźć zbliżone stanowiska. Na pokrewieństwo między tradycją francuskiej filozofii refleksyjnej a niemieckim neokantyzmem wskazuje między innymi Olivier Abel (Abel, 2005/4)<sup>1</sup>. W swoim artykule *Le clos et*

---

<sup>1</sup> Pokrewieństwo między filozofią refleksyjną a neokantyzmem podkreśla także Ricoeur: „Prawdziwa korzyść z zapoznania się z myślą Lachelier i Lagneau tkwiła gdzieś indziej. Dzięki nim czułem się wtajemniczony, a w końcu włączony w tradycję

*l'ouvert. Ricoeur et le néo-kantisme de l'«école de Paris»* stwierdza, że zarówno niemiecki, jak i francuski neokantyzm popiera otwartą koncepcję symboliki. Uważa, iż niemożliwym jest zrozumienie przyjętej przez Ricoeura hermeneutyki bez przywołania neokantyzmu i nazwisk takich myślicieli jak Léon Brunschvicg czy też Jean Nabert. Zdaniem Abela Ricoeur uwzględnia filozoficzne osiągnięcia swoich nauczycieli, co pozwala mu określić kierunek i strategię swojej dalszej argumentacji.

Zbieżność poglądów Cassirera i Ricoeura przejawia się w podejściu do Kantowskiej interpretacji symbolicznej, w Heglowskim oraz Husserlowskim pojęciu fenomenologii a także w modelu Ja – Ty – Dzieło, który dla Cassirera jest źródłem poznania rzeczywistości, zaś dla Ricoeura podstawą budowania tożsamości. Konfrontując wywody francuskiego filozofa z analizami Cassirera możemy wyczytać, że rozumieją oni dzieło jako sposób interpretacji świata. Co więcej Ricoeurowska koncepcja potrójnej *mimesis* jest zdaniem Marka Kaplity „argumentacją typu transcendentального” (Kaplita, 2013, s. 117)<sup>2</sup>. Ponadto obaj myśliciele uznają sensotwórczy charakter kultury i całej ich filozofii towarzyszy antropologiczne pytanie o to, kim jest człowiek? Odtąd problem interpretacji nie jest już problemem teoretycznym, ale egzystencjalnym.

---

francuskiej filozofii refleksyjnej, pokrewnej niemieckiemu neokantyzmowi” (Ricoeur, 2005, s. 10).

<sup>2</sup> W swoim artykule *Autor, dzieło i czytelnik w świetle potrójnej mimesis Paula Ricoeura* Kaplita identyfikuje „koncepcję potrójnego mimesis jako argumentację typu transcendentального W punkcie wyjścia stwierdza się tu pewien fakt, z którego próbuje się następnie wysnuć wnioski dotyczące jego warunków możliwości i który pozostaje ostatecznym uzasadnieniem całej teorii. Tym faktem jest realny związek życia i literatury. Za fakt uznaje się, że literatura oddziałuje na naszą wyobraźnię, zmienia nasze myślenie o sobie i świecie, wpływa na nasze zachowanie, podejmowane wybory” (Kaplita, 2013, s. 117).

### Ja – Ty-Dzieło jako źródło poznania

W niepublikowanych za życia rękopisach Cassirera natrafiamy na fragmenty, w których niemiecki filozof prezentuje swoją koncepcję rzeczywistości (*Wirklichkeit*)<sup>3</sup>. W rękopisie *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis* pochodzącym z lat 1936 – 1937 oraz innych tekstach z końca lat 30 XX wieku Cassirer przedstawia doktrynę, którą nazywa *Basisphänomene*. Jego fenomenologia najczęściej określana jest za pomocą trzech zaimków osobowych: *Ich, Du, Es* (Ja, Ty, To)<sup>4</sup>. Dla historyków filozofii wprowadzenie fenomenów bazowych: Ja – Ty – To wskazuje na dotąd nieznaną i niedostrzegalną we wcześniejszych pismach rozwój Cassirerowskiej koncepcji poznania rzeczywistości:

Jedno z takich podstawowych rozróżnień polega na tych trzech podstawowych kierunkach, które próbowaliśmy oznaczyć jako nakierowanie na 'Ja', na 'Ty' i na 'To'. Każdy z nich stanowi, by tak rzec pewnie samoistny wymiar poznania; i każdy z tych wymiarów posiada własny charakter, który udziela się wszystkiemu, co do niego należy (Cassirer, t. 2, 1995-2011, s. 13).

Z tekstu Cassirera wynika, że fenomeny bazowe wraz z ich wzajemnymi stosunkami stanowią trzy wymiary rozumienia rzeczywistości i są

---

<sup>3</sup> Mowa w tym miejscu o wydanej spuściźnie rękopiśmienniczej Cassirera: (Cassirer, t. 1-11, 1995 - 2011).

<sup>4</sup> Na kwestię doktryny i czas pojawiania się pojęcia fenomenu bazowego jako novum w dotychczasowej twórczości Cassirera zwracają uwagę autorzy pracy *Ernst Cassirer: The Swedish Years* (Hansson, Nordin, Bern 2006). Tego typu uwagi czyni także Parszutowicz (Parszutowicz, Warszawa 2013).

faktami egzystencjalnymi<sup>5</sup>. Doktryna *Basisphänomene* powinna być – zdaniem Jonasa Hanssona i Svantea Nordina – odczytywana w duchu realizmu. Wskazuje na to zdanie Cassirera zaczerpnięte z *Über Basisphänomene*:

fenomeny bazowe [M.W.] są ‘przed’ wszelkim myśleniem i wnioskowaniem i są dla nich podstawą (Cassirer, t. 4, 1999, s. 132).

By lepiej zrozumieć siłę tego stwierdzenia autorzy pracy *Ernst Cassirer: The Swedish Years* uważają, że powinniśmy sięgnąć do podstawowej doktryny neokantyzmu marburskiego (Por. Hansson, Nordin, 2006, s. 23). Podobnego zdania jest także John M. Krois, który w artykule *Symbolisme et phénomènes de base (Basisphänomene)* zaznacza, że dla neokantyzmu szkoły marburskiej filozofia zaczyna się od tego, że „nic nie daje się myśleć, chyba że sama myśl” (Por. Krois, nr 15/2012, s. 163)<sup>6</sup>. Tym samym podkreśla, że Cassirer w swojej doktrynie *Basisphänomene* odstępował od motta marburczyków<sup>7</sup>, zwracając się w stronę

---

<sup>5</sup> Fenomeny bazowe „są tym, od czego wychodzimy, by uzyskać dostęp do ‘rzeczywistości’ i w czym mieści się i zawiera wszystko to, co nazywamy ‘rzeczywistością’”: (Cassirer, t. 4, 1999, s. 131).

<sup>6</sup> Zdanie „Nichts ist dem Denken gegeben außerdem Denken Selbst”, które jest mottem szkoły w Marburgu można znaleźć w pracy *Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe* (Cassirer, t. 24, 2001. s. 168).

<sup>7</sup> Fenomenologia form symbolicznych miała zdaniem wielu badaczy reprezentować i kontynuować punkt widzenia neokantyzmu marburskiego. Poprzez przedstawioną teorię Cassirer starał się wytłumaczyć, dlaczego formy symboliczne są potrzebne do wyjaśnienia rzeczywistości (*Wirklichkeit*). Krois uważa, że wprowadzenie trzech skorelowanych i nieredukowalnych do siebie funkcji symbolicznych, które odnoszą się

fenomenologii. Jego zdaniem filozofia form symbolicznych była zakorzeniona w marburskiej interpretacji transcendentalizmu i odwoływała się do kantowskich „pytań transcendentalnych”, poddawała się pytaniom o warunki możliwości zjawisk. Z kolei doktryna *Basisphänomene* przedstawia fenomeny bazowe jako fakty egzystencjalne (*faits existentiels*). Fenomeny bazowe są fenomenami pierwotnymi, co zdaniem Krois’a oznacza, że nie dopuszczają one pytań o ich warunki możliwości (Por. Krois, nr 15/2012, s. 164). W koncepcji tej znaczenie mają dynamiczne procesy jakie zachodzą między fenomenami bazowymi i światem<sup>8</sup>.

---

do trzech wymiarów rzeczywistości oznacza, że filozofia Cassirera nie była ostatecznie rodzajem kandydyzmu (Por. Krois, nr 15/2012, s. 170-171).

Związek między doktryną fenomenów bazowych a neokantyzmem, analizuje także Carl-Friedrich von Weizsäcker. Autor *Physikalische Zeitschrift* wskazuje na to, że Cassirerowska doktryna *Basisphänomene* porzuca neokantowskie założenia szkoły w Marburgu (Por. Weizsäcker, 38 (1937), s. 860-861).

Innego zdania są Jonas Hansson i Svant eNordin, którzy rozpatrując stopień odejścia Cassirera od doktryny neokantyzmu marburskiego stwierdzają, że doktryna *Basisphänomene* nie stanowi radykalnego przełamania (*radical break*) w Cassirerowskim filozoficznym rozwoju. Autorzy są zdania, że doktryna *Basisphänomene* jest sfinalizowaniem dotychczasowych rozważań (Por. Hansson, Nordin, 2006, s. 26). Można także przychylić się w tym miejscu do sugestii jaką czyni Parszutowicz twierdząc, że Ja - Ty - To stanowią metafizyczne ugruntowanie Cassirerowskiej filozofii form symbolicznych (Por. Parszutowicz, Warszawa 2013, s. 254-255). Kwestia ta nie jest ostatecznie rozwiązana, chociaż większość badaczy dzieł Cassirera przychyliła się do stwierdzenia, że doktryna *Basisphänomene* nie powinna być traktowana jako radykalnie nowa. Ich zdaniem należy badać doktrynę fenomenów bazowych w związku z pierwszymi zainteresowaniami intelektualnymi Cassirera.

<sup>8</sup> Dla autorów *Ernst Cassirer: The Swedish Years* oznacza to, że filozofia fenomenów bazowych jest bliska realizmowi. Stoi to w opozycji do szkoły marburskiej będącej typem logicznego subiektywizmu. Z kolei Krois dodaje, że jest to mnogi realizm, a więc taki w którym nie ma uprzywilejowania perspektywy pierwszej osoby.

Warto zwrócić uwagę na Goetheańskie wpływy na doktrynę fenomenów bazowych. Cassirer często odwołuje się do dzieł niemieckiego poety, szukając w nich inspiracji oraz uzasadnień dla własnych badań. Teoria morfologiczna, teoria *Urphänomen* i przede wszystkim teoria symbolizmu Johanna Wolfganga Goethego pozostawiły – zdaniem Kroisa – niezatarty ślad w filozofii Cassirera (Krois, 1995, s. 297-324)<sup>9</sup>. Głównymi źródłami inspiracji były dla niego przyrodnicze rozważania Goethego, zwłaszcza te zamieszczone w pracy *Maximen und Reflexionen*. Poeta zawarł tam koncepcję *Urphänomen*, do której często dowołuje się Cassirer w swojej doktrynie *Basisphänomene* oraz w rozważaniach dotyczących pojęcia symbolu. Ponadto Cassirer przytacza maksymy Goethego i w ten sposób stara się zobrazować swoje dociekania.

Dokonany przez Cassirera podział na fenomeny Ja – Ty – To (*Ich – Du – Es*) odpowiada Goetheańskiemu ujęciu trzech fenomenów<sup>10</sup>: życia

---

<sup>9</sup>Cassirer w swoich pracach często odwołuje się do wypracowanych przez Goethego pojęć i koncepcji. Ponadto środki, jakie daje mu filozofia życia zostają przez niego wykorzystane do budowy metafizycznej podstawy pod filozofię form symbolicznych. Zwraca na to uwagę m.in. P. Parszutowicz, który w swojej książce porusza temat metafizyki form symbolicznych (Por. Parszutowicz, 2013). Podobne intuicje można wyczytać w pracach poświęconych relacji między Cassirerem a Goethe (Por. Naumann, Recki, 2002).

<sup>10</sup> Cassirer twierdzi, że fenomeny, o których pisze Goethe, mogą nie tylko odnosić się do świata przyrody ale również do świata kultury. W jednej z pracy pisze: „Nie tylko w dziedzinie przyrody lecz także w dziedzinie ducha istnieją określone „prafenomeny”, które uświadamiamy sobie po prostu w ich istnieniu i specyficie” (Cassirer, t. 2, 1995-2011, s. 8).

(*Leben*)<sup>11</sup>, działania (*Wirken*)<sup>12</sup> oraz dzieła (*Werk*)<sup>13</sup>. Trzy fenomeny bazowe są ścieżkami poznania rzeczywistości, a nawet – co podkreśla w swoich tekstach Cassirer – „są kluczem do »rzeczywistości«” (Cyt za: Parszutowicz, 2013, s. 252). Filozof porównuje ze sobą te trzy wymiary i odrzuca nadrzędność pierwszej osoby (Ja – *Ich*), twierdząc, że wiedza o „Ja” nie poprzedza i nie jest niezależna od wiedzy o „Ty” i od wiedzy o „Tym”. Jego zdaniem wzajemność w relacji Ja – Ty – To sprawia, że każdy z tych trzech elementów jest nieredukowany i wzajemnie konstytuowany<sup>14</sup>. Przeprowadzona przez Cassirera analiza interakcji między osobami a światem wskazuje, że problematyka fenomenów bazowych odnosi się zarówno do epistemologii jak i do stworzonej przez

---

<sup>11</sup> „Najwspanialszą rzeczą jaką otrzymaliśmy od Boga i natury jest życie, który nie zna wytchnienia ani nie odpoczywa; instynkt zachowania i pielęgnowania życia jest nieusuwalnie zaszczerpony w każdej jednostce, ale jego osobliwość pozostaje dla nas i dla innych tajemnicą” (Goethe, 1960, s. 391).

<sup>12</sup> „Drugim darem dla działających istot wyższych jest doświadczenie, stawanie się samoświadomym, możliwość interwencji żywej-ruchliwej monady w otaczający ją świat zewnętrzny. Możemy stać się świadomi tego, co przeżywamy, chociaż wymaga to od nas uwagi i szczęścia; ale dla innych pozostaje to jednak tajemnicą” (Goethe, 1960, s. 392).

<sup>13</sup> „Jako trzecie rozwija się to, co my kierujemy przeciwko światu zewnętrznemu jako działanie i czyn, jako słowo i pismo; należy to bardziej do siebie niż do nas samych, tak też może przekazywać więcej na ten temat niż my sami; można jednak wyczuć, że aby stać się dla siebie naprawdę przejrzyste, musi także doświadczyć najwięcej jak tylko może z tego, co przeżyte. Dlatego też tak bardzo zależy nam na opowieściach o młodzińskich latach, etapach edukacji, szczegółach dotyczących życia, anegdotach itd.” (Goethe, 1960, s. 393).

<sup>14</sup> „Bez drugiej i trzeciej osoby nie ma *pierwszej* – a nawet «w myślach» nie możemy *odizolować pierwszej* osoby, myśl jest zawsze myślą o *czymś*” i dalej: „Wiedza o «mnie» jest zależna (nie jest przed) od wiedzy o «To» i «Ty», lecz to wszystko konstytuuje się jedynie współistniejąc” (Krois, 15/2012, s. 164).

niego filozofii form symbolicznych. Przejawia się to w rozwiniętym przez niego elemencie „To”. Cassirer zapytuje o to „jak w ogóle z określonej zmysłowej jednostkowej treści może powstać nośnik ogólnego duchowego »znaczenia«” (Cyt. za: Konersmann, 2009, s. 117). Pytanie to dotyczy aktywności ludzkiego ducha, która egzemplifikuje się i ucieleśnia w postaci przedmiotu kulturowo-filozoficznego, a zatem w postaci dzieła<sup>15</sup>. Człowiek dzięki swojej pracy tworzy ponadczasowe dzieło, które nie tylko zachowuje dystans, ale staje się nośnikiem związków znaczeniowych. Istotną zasługą Cassirera jest zwrócenie uwagi na sensotwórczą działalność człowieka, a tym samym na zawartą w dziele problematykę znaczenia. Nasze zadanie polega na nieustannym odkrywaniu znaczenia, dochodzeniu do niego na drodze interpretacji. Umiejscowienie dzieła w sferze relacji Ja – Ty neguje zastany przez Cassirera schemat<sup>16</sup>. Teraz Ja i Ty występują jako dwa podmioty, które poprzez rozmowę tworzą „»wspólny świat« sensu” (cyt. za: Konersmann, 2009, s. 123)<sup>17</sup>. Dzieło poprzez swoją ponadczasowość daje świadectwo o świecie stworzonym przez człowieka a jego interpretacja staje się nieskończonym zadaniem. Dzieło jest znaczące i wymaga od podmiotu odkrywania w nim kolejnych warstw znaczenia. W *Logice nauk o kulturze* Cassirer pisze:

---

<sup>15</sup> Obok Goethego istotna rola w tworzeniu koncepcji dzieła została przypisana Simmelowi. Już w 1911 roku w artykule *Pojęcie i tragedia kultury* Simmel podaje definicję dzieła, w którym dochodzi do samoobiektywizacji ducha (Por. Simmel, 2007, s. 35).

<sup>16</sup> Mowa tutaj przede wszystkim o tradycji kartezjańskiej.

<sup>17</sup> W *The Philosophy of History* Cassirer podkreśla, że kultura warunkuje międzyludzką komunikację oraz jest sposobem samopoznania (Cassirer, 1979, s. 137).



Dzieło nie jest w zasadzie niczym innym, jak ludzkim czynem zagęszczonym w byt, który jednak, także w tej sztywnej postaci, nie wyrzeka się swego źródła. Wola twórcza i siłatwórcza, z których się zrodziło, żyje i działa w nim nadal i wciąż prowadzi go do nowych dzieł (Cassirer, 2011, s. 143).

W rozwiniętym przez Cassirera aspekcie „To” dostrzegamy zwrot w kierunku hermeneutyki, która odkrywa dzieło wciąż na nowo. Hermeneutyka, na którą wskazuje myśliciel nie poprzestaje na wydobyciu znaczenia, które kryje się w przedmiocie kulturowym, ale poszukuje źródła i genezy znaczeń<sup>18</sup>.

W zaproponowanej przez Cassirera koncepcji kultury i rozwiniętym przez niego triadycznym modelu Ja – Ty – Dzieło dostrzegamy aspekt hermeneutyczny. Wszelkie podejmowane przez człowieka działania zorientowane są na rozumienie siebie i świata. W dziele, które jest efektem ludzkiego działania – jak podkreśla filozof – wyrażona zostaje recepcja świata. Ponadto sam akt tworzenia domaga się analizy a nadające kształt rzeczywistości wytwory ludzkiego ducha wymagają interpretacji. Interpretacyjny wymiar rozwiniętej przez Cassirera filozofii kultury podejmuje współczesna hermeneutyka<sup>19</sup>, która powiada, że istniejąc nieprzerwanie interpretujemy otaczający nas świat. Hermeneutyka ta odnosi się nie tylko do piśmiennictwa, ale do

---

<sup>18</sup> Nie będziemy dokonywać szczegółowej analizy procesu interpretacji, o którym pisze Cassirer, zasygnalizujemy tylko problem.

<sup>19</sup> Takiego zdania jest między innymi Krois (Por. Musioł, 2/2010, s. 111). Dla Ricoeura hermeneutyka nie jest rozumiana jako sposób interpretacji ale jako filozofia, która stara się uchwycić ludzkie rozumienie. Ricoeur i Gadamer – prekursorzy hermeneutyki filozoficznej – odchodzą od romantycznej hermeneutyki Schleiermachera i Diltheya.

egzystencji i kultury. Stąd, też możliwość zestawienia i doszukiwania się zbieżności trzech fenomenów bazowych: Ja – Ty – To z trzema wzajemnie na siebie oddziałującymi źródłami znaczenia: intencji tekstu (*intentione operis*), intencji czytelnika (*intentione lectoris*) i intencji autora (*intentione auctoris*)<sup>20</sup>. Relacja jaka zachodzi między tekstem (dzieło), autorem (twórca) a czytelnikiem (odbiorca) stała się kością niezgody w debacie nad hermeneutyczną metodą interpretacji. Ważną rolę w dyskusji odegrał francuski filozof Ricoeur, który w swoim projekcie hermeneutycznym wyznaczył nowy kierunek trójczłonowej relacji. Pominiemy tu obszerne badania Ricoeura poświęcone konfliktowi interpretacji<sup>21</sup>, naszym rozważaniom posłuży koncepcja potrójnej *mimesis*, która zdaje się – zdaniem autora *Czasu i opowieści* (Ricoeur, 2008) – zakładać relację między autorem, dziełem i czytelnikiem.

---

<sup>20</sup> Wyznaczenie trzech horyzontów: autor – dzieło – czytelnik wskazuje na różne podejście do problemu interpretacji. Badając rozwój projektów hermeneutycznych dostrzec możemy, że opierają się one albo na fuzji, albo na dystansie jaki istnieje między tymi trzema horyzontami. Miało to także wpływ na rozwój hermeneutyki filozoficznej począwszy od Schleiermachera, poprzez Dilthey'a, Husserla, Heideggera, Gadamera, Habermasa aż do Ricoeura. Więcej na ten temat m. in. w: Grondin, 2007 oraz Jeanrond, Kraków 1999.

<sup>21</sup> Ricoeur polemizuje i nawiązuje do tradycji hermeneutyki zapoczątkowanej przez Schleiermachera a kontynuowanej przez Diltheya, następnie Heideggera i Gadamera. Zauważa, że wśród mnogości istniejących interpretacji wymownym problemem staje się zachodząca między nimi relacja. Prowadzi to Ricoeura do debaty na temat konfliktu interpretacji (Por. Ricoeur, 1974). Francuski filozof, który sam oscyluje między rozbieżnymi stylami interpretacyjnymi, zadaje pytanie: „(...) czy istnieje jakaś ortodoksyjna interpretacja (...)?”. I w dalszej części stwierdza: „Muszę interpretować, ale przecież w mojej sytuacji człowieka żyjącego w kulturze XX wieku nie ma jednej jedynej interpretacji” (Ricoeur, 1985, s. 132), po czym zaznacza, że istnieje potrzeba wyboru takiej metody, która w jak najlepszy sposób podejmie próbę odkrycia znaczenia ludzkiego bytu w kulturze.

W swoim trzytomowym dziele francuski filozof dokonuje hermeneutycznej interpretacji arystotelesowskiego pojęcia *mimesis*<sup>22</sup> – jako granicy między rzeczywistością a fikcją, światem a literaturą. Ricoeur wyróżnia trzy momenty *mimesis*, które staną się dla naszych rozważań znaczące w tej mierze, w jakiej będą dotyczyły wzajemnych relacji między twórcą, dziełem i czytelnikiem<sup>23</sup>.

Potrójną *mimesis* tworzą trzy „figuracje”. Kolejno: *prefiguracja* (*mimesis I*), *konfiguracja* (*mimesis II*) i *refiguracja* (*mimesis III*). Pokróćce przyjrzymy się każdemu z tych stadiów. Charakterystykę *prefiguracji* znajdziemy w książce *Czas i opowieść. Mimesis I* jest „przedrozumieniem świata akcji; jego zrozumiałych struktur, symbolicznych źródeł i czasowego charakteru” (Ricoeur, 2008, t.1, s. 86). Odnosi się ona do sfery ludzkiego doświadczenia, jest operacją tworzenia. Analizując pierwszy aspekt pojęcia *mimesis*, Ricoeur odwołuje się „do filozofii działania; w rezultacie uznaje, że rozumienie prymarne ujmuje działanie jako proste następstwo zdarzeń” (Rosner, 2002, s. 136). Z kolei w pracy *Krytyka i przekonanie*, Ricoeur definiuje *konfiguracje* jako „zdolność mowy do przeobrażania siebie samej w obrębie własnej przestrzeni” (Cyt. za: Kurata, 2003, s. 51). *Mimesis II* sprawia, że następujące po sobie zdarzenia stają się całością znaczącą, a zatem fabułą (*mythos*) utworu. Co więcej *konfiguracji* przypisana jest funkcja zapośredniczenia między

---

<sup>22</sup> Autor *Czasu i opowieści* porusza się wokół trzech kluczowych kwestii. Pierwszą z nich jest relacja między opowieścią a czasem, drugą jest działanie – *praxis*, natomiast trzecią kwestią jest potrójna *mimesis*.

<sup>23</sup> W literaturze przedmiotu możemy napotkać wiele artykułów poświęconych rekonstrukcji potrójnej *mimesis* u Ricoeura. Wśród polskich badaczy warto sięgnąć do artykułu Wolickiej pt. *Filozofia a nauka o literaturze. Paula Ricoeura próbkiedy a nowej interpretacji kategorii mimesis* (Wolicka, 1995) oraz wspomnianego już artykułu Kaplity pt. *Autor, dzieło i czytelnik w świetle potrójnej mimesi Paula Ricoeura* (Kaplita, 2013).

*mimesis I* (światem twórcy) i *mimesis III* (światem odbiorcy). *Mimesis III* zwana też *refiguracją* jest zdolnością „przeobrażania świata czytelnika, jaką posiada utwór; przeobrażanie to następuje podczas obalania, kontestowania, modelowania jego oczekiwań” (Cyt. za: Kurata, 2003, s. 51) a zatem podczas interpretacji.

Natura potrójnej *mimesis* nie polega „na reprodukcji rzeczywistości, lecz na zmianie struktur świata czytelnika w konfrontacji ze światem utworu” (Cyt. za: Kurata, 2003, s. 52). Punktem wyjścia dla tez dotyczących wzajemnych relacji twórcy, dzieła i czytelnika jest stwierdzenie, że wszystkie trzy elementy są sobie równe. Ricoeur żadnemu z nich nie przyznaje przewagi, nawet więcej, jest zdania, że sens jaki niesie dzieło może rodzić się ze współpracy między tymi trzema stronami. Dopiero dialog między nimi sprawia, że uzupełniają się wzajemnie i tworzą to, co autor *Czasu i opowieści* nazywa „światem tekstu”. Przedstawiona w dziele rzeczywistość zostaje przez twórcę i odbiorcę na nowo opisana i odsłonięta. Zaprezentowane przez Ricoeura badania prowadzą do stwierdzenia, że dzieło wpływa na nasze pojmowanie rzeczywistości i zmienia nasze myślenie o sobie. Potrójna *mimesis* przedstawia proces rozumienia jaki zachodzi między podmiotem<sup>24</sup> a dziełem. Podmiot, po stronie którego stoi żywe doświadczenie wchodzi w relację z dziełem<sup>25</sup>, by za jego pośrednictwem

---

<sup>24</sup> Potrójna *mimesis* nie rozstrzyga statusu podmiotu, to znaczy, że relację z dziełem może podjąć zarówno autor, jak i czytelnik.

<sup>25</sup> Dzieło jest w tej relacji językowym wyrażeniem doświadczenia. Wejście w relację z dziełem wymaga od podmiotu posiadania pewnych kompetencji. Ricoeur, opisując pierwszy moment *mimesis* wymienia trzy z nich:

1. praktyczną zdolność posługiwania się językiem i siatką pojęciową;

dokonać transformacji swojego doświadczenia i odkryć właściwości przedstawionego świata.

Trzy horyzonty: twórca – dzieło – odbiorca łączą się ze sobą i uzupełniają w procesie interpretacji. Mimo iż francuski filozof wszystkim trzem elementom modelu przypisuje jednakową wartość to szczególnie przedmiotem swojej analizy czyni dzieło – wytwór kultury<sup>26</sup>. Dzieło jawi się jako obiektywny twór, który stanowi świadectwo ludzkiej egzystencji<sup>27</sup>. Otwiera przed nami świat, w którym uzewnętrznia się żywy podmiot. W ten sposób dzieło coś opowiada, coś ilustruje, a także w jakimś stopniu udziela wskazówek i moralizuje. W koncepcji Ricoeura dzieło jest miejscem spotkania z innymi. Dwa różne od siebie światy starają się wydobyć mocą swej wyobraźni, to co jest przedstawione w dziele. Co więcej – zdaniem francuskiego filozofa – kontakt z dziełem prowadzi czytelnika do rozwoju własnej

---

2. symboliczne zapośredniczenie. Działanie ludzkie jest działaniem znaczącym i może być przeniesione do świata fikcji ustanowionego mocą języka;

3. prenarracyjna struktura doświadczania czasu.

<sup>26</sup> Dla Ricoeura dzieło to obiektywny twór, który istnieje w przestrzeni publicznej, wymaga odczytu/interpretacji i dopiero wtedy nabiera ponownego znaczenia.

<sup>27</sup> Ricoeur podkreśla, że dzieło jest świadectwem ludzkiej egzystencji, a co za tym idzie może być odczytywane wielokrotnie, w różnych sytuacjach a także przez nieograniczoną liczbę odbiorców: „Jest rzeczą zasadniczą dla dzieła literackiego, dla dzieła sztuki w ogóle, aby wykroczyło poza uwarunkowania psychospołeczne swego powstania i aby otworzyło się dzięki temu na nieograniczony ciąg odczytań, które same z kolei osadzone są w rozmaitych kontekstach społeczno-kulturowych. Mówiąc krótko, zarówno z pozycji psychologicznej, jak i socjologicznej tekst powinien móc uwolnić się od swego kontekstu, tak aby dać się następnie umieścić w odmiennym kontekście, w nowej sytuacji: tego właśnie dokonuje akt czytania” (Ricoeur, 1989, s. 237).

samoświadomości<sup>28</sup>. Wiąże się to z autonomią dzieła wobec intencji autora (Por. Ricoeur, 1991, s. 111), to znaczy że dzieło nie jest „tym, co autor chciał powiedzieć” (Por. Ricoeur, 1991, s. 111). Ma to także związek z otwartością dzieła na „nieskończoną liczbę czytelników” (Por. Ricoeur, 1991, s. 111). Dzieło jest w hermeneutyce Ricoeura celem ludzkiego działania i otwiera świat sensów:

dzieło	-----	sens	-----	„świat”
tworzenie/odczytywanie				depsychologizacja/dekontekstualizacja
rekontekstualizacja				

Kolejnym elementem Ricoeurowskiej triady jest autor – tworzy, komponuje, nadaje strukturę i ujawnia się w dziele. „Zawsze – pisze Ricoeur – istnieje jakiś autor wpisany: opowieść zawsze opowiadana jest przez kogoś” (Ricoeur, t. 3, 2008, s. 235). Aktywność twórcza autora determinowana jest tradycją, dziedzictwem kulturowym i doświadczeniem a jej wolność związana z ukierunkowaniem na potencjalnego odbiorcę, a więc także na samego siebie. Autor tworzy dzieło, które jest formą dowiadywania się o sobie i o świecie. Jednak podłożem wszelkiego działania jest uzewnętrznienie. Poprzez dzieło autor ma „coś” do powiedzenia odbiorcy, co nie oznacza, że jest on – tak jak to miało miejsce w hermeneutyce romantycznej – panem sensu, który rozstrzyga o poprawności interpretacji. Prócz autora dzieła potrzebny jest także czytelnik, który wraz z autorem wchodzi w proces przyswajania dzieła.

---

<sup>28</sup> Ricoeur zmierza do tego, by: „zrekonstruować ogół operacji, poprzez które dzieło wyłania się z nieprzeniknionej głębi życia, działania i doznawania. Dzieło jest przecież dane przez autora czytelnikowi, który je przyjmuje i w ten sposób zmienia swoje działanie” (Ricoeur, 2008, t. 1, s. 84).

Trzecim elementem koniecznym do zaistnienia hermeneutycznej komunikacji jest czytelnik. Proces konstytucji świata dzieła rozpoczyna się wraz z nakierowaniem się na siebie czytelnika i dzieła. Zetknięcie się ze sobą dwóch odmiennych światów jest możliwe przy założeniu, że czytelnik spełnia warunki, o których mowa w *mimesis I*, z kolei dzieło poprzez odniesienie do realnego świata zakłada wspólnotę wiedzy, wcześniejsze rozumienie i uczestnictwo w tradycji. Czytelnik posiadający własne doświadczenie i wiedzę dokonuje refiguracji<sup>29</sup>. Interpretuje dzieło i nadaje mu znaczenie. Świat dzieła zostaje za sprawą odbiorcy powtórnie odczytany i powołany do istnienia, a co za tym idzie wzbogacony o nową treść<sup>30</sup>. Natomiast świat czytelnika za sprawą dzieła zyskuje nowe możliwości. Ricoeur pisze:

(...) dzięki fikcji, dzięki poezji otwierają się w rzeczywistości codziennej nowe możliwości „bycia-w-świecie”. Fikcja i poezja mierzą w byt, ale nie w jego modalność „bycia-danym”, lecz w modalności „możności-bycia”. Tym samym rzeczywistość potoczna doznaje przeobrażenia w coś, co możemy nazwać wariacjami

---

<sup>29</sup> Celem wypowiedzi narracyjnej jest „refiguracja tego, co rzeczywiste, w podwójnym sensie – *odkrywania* ukrytych wymiarów ludzkiego doświadczenia i *przekształcenia* naszej wizji świata” (Ricoeur, 1995, s. 74).

<sup>30</sup> Czytelnik dokonuje interpretacji dzieła. Zdaniem Ricoeura „interpretować to objaśniać ten rodzaj »bycia-w-świecie«, jaki się rozpościera przed tekstem”. I dalej: „(...) to, co w tekście trzeba zinterpretować, to propozycja świata, jakiegoś świata, który mógłby zamieszkiwać, aby weń wcielić jedną z owych możliwości [chodzi tutaj o możliwości, które mamy w danej sytuacji – M.W.]. To właśnie nazywam światem tekstu, światem właściwym dla tego oto niepowtarzalnego tekstu” (Ricoeur, 1989, s. 241).

wyobraźni, jakim literatura poddaje to, co realne (Ricoeur, 1989, s. 242).

Czytelnik przyswaja propozycję świata, którą podaje mu dzieło. Tym sposobem dzieło pozostawia ślad i przemienia czytelnika. Wiąże się to z ostatnim etapem Ricoeurowskiej hermeneutyki – rozumieniem siebie. Dzieło stanowi medium za pośrednictwem, którego odbiorca nadaje sens swojemu własnemu doświadczeniu<sup>31</sup>. Ponadto – jak podkreśla autor *Hermeneutycznej funkcji dystansu* – „(...) rozumiemy siebie jedynie odbywając dookólną drogę pośród znaków ludzkości utrwalonych w dziełach kultury” (Ricoeur, 1989, s. 243).

### Zakończenie

Zbieżność trzech Cassirerowskich fenomenów bazowych z trzema omówionymi powyżej hermeneutycznymi horyzontami przejawia się w pojęciu dzieła. Dla Cassirera dzieło to świat obiektywnych sensów, który wpływa na podmiot – twórcę i odbiorcę dzieła. Cassirer odwołując się do maksymy Goethego przedstawia je jako „to, co kierujemy wobec świata zewnętrznego jako działanie i czyn, jako słowo i pismo; należy to już bardziej do siebie niż do nas samych, dlatego też może zrozumieć

---

<sup>31</sup> „To, co ostatecznie przyswajam to propozycja świata. Nie znajduje się ona za tekstem, jako ukryta intencja lecz przed nim jako to, co dzieło roztacza, odkrywa i ujawnia. Odtąd więc rozumieć – to pojmować siebie w obliczu tekstu. Nie polega to na tym, by narzucić tekstowi własną skończoną zdolność rozumienia, lecz na tym aby się na działanie tekstu wystawić i uzyskać odeń siebie poszerzonego, jako propozycję istnienia odpowiadającego w najstosowniejszy sposób na oferowaną w dziele propozycję świata. Rozumienie jest więc przeciwieństwem takiej konstytucji, do której klucz byłby w posiadaniu podmiotu. Słuszniej byłoby rzec, że »ja« odbiorcy jest konstytuowane przez to, co nazwalibyśmy »sprawą tekstu« (Ricoeur, 1989, s. 244).



siebie prędzej, niż my samych siebie. Można jednak wyczuć, iż aby stać się dla siebie naprawdę przejrzyste, musi również doświadczyć najwięcej jak to tylko może z tego, co [już] przeżyte. Dlatego, też tak często łaknie się [opowieści o] młodzińskich latach, [kolejnych] etapach edukacji, szczegółach biograficznych, anegdot i temu podobnych” (cyt. za: Parszutowicz, 2013, s. 252). Intuicja hermeneutyczna Cassirera przeradza się u Ricoeura w refleksję nad rozumieniem samych siebie w obliczu dzieła. Zapośredniczenie sprawia, „że rozumiemy siebie jedynie odbywając dookólną drogę pośród znaków ludzkości utrwalonych w dziełach kultury. Cóż wiedzielibyśmy o miłości i o nienawiści, o uczuciach etycznych i ogólnie o tym wszystkim, co nazywamy sobą, gdyby nie zostało to wypowiedziane i sformułowane przez literaturę? To więc, co wydaje się najbardziej sprzeczne z subiektywnością i co analiza strukturalna wydobywa jako samą tekstowość tekstu, stanowi niezbędne medium, przez które jedynie potrafimy zrozumieć siebie” (Ricoeur, 1989, s. 243-244). Okazuje się zatem, że dzieło oddziałuje na nasze postrzeganie świata i myślenie o sobie.

Dzieło znajduje się między dwoma wzajemnie odnoszącymi się podmiotami, między Ja a Ty, między Autorem a Czytelnikiem. Rozpościera ono przed odbiorcami mnogość swoich odniesień i staje się zarówno dla tworzących jak i odczytujących je nieskończonym zadaniem. W przestrzeni międzyludzkiej komunikacji – o której wspomina zarówno Cassirer jak i Ricoeur – podmioty budują „wspólny świat sensu”<sup>32</sup>. Znaczenie nie jest czymś, co dzieło całkowicie posiada i czym

---

<sup>32</sup> Ricoeur wprowadzając *mimesis III* zakłada, że dzieło zyskuje swoją pełnię w sytuacji komunikacji, zaś Cassirer wspomina o rozmowie, w trakcie której podmioty tworzą „wspólny świat sensu” (cyt. za: Konersmann, 2009, s. 122).

bezwarunkowo dysponuje, jest raczej czymś co musi zostać urzeczywistnione, wydobyte przez interpretujące go podmioty<sup>33</sup>. Doniosłą rolę odgrywa doświadczenie innego, zewnętrznego wobec nas podmiotu. Dla Cassirera inny jest „drzwiami” poprzez, które możemy ujrzeć rzeczywistość zewnętrzną i wewnętrzną, dla Ricoeura jest odpowiednikiem mnie samego, jest kimś z kim wchodzimy w relację.

Jeżeli skierujemy naszą uwagę w stronę rozumienia i znaczenia pojęcia kultury to narzuca się analogia między symbolicznym sensem kultury, o którym pisze Cassirera a celem teorii interpretacji w rozumieniu Ricoeura. Cassirerowski opis kultury sugeruje, że dzieła symbolizują relację jaka zachodzi między człowiekiem i światem oraz relację między ludźmi. Ponadto wskazuje, że za pośrednictwem dzieł kultury człowiek odkrywa świat i siebie. Pisze:

(...) kulturę można zobaczyć jako warunkującą dwie kwestie: jest ona warunkiem międzyludzkiej komunikacji, ale jest także sposobem lepszego samopoznania (Cassirer, 1979, s. 137).

I dalej:

(...) Ta cecha nadaje symbolom kulturowym dynamiki; symbole podlegają częstym zmianom semantycznym, stąd zadanie badacza kultury: odsłaniać te zmiany, pamiętając przy tym, że świat kultury musi być

---

<sup>33</sup> Przyglądając się problematyce znaczenia w filozofii Cassirera można dostrzec, że prócz podejścia hermeneutycznego stosuje podejście funkcjonalistyczne a zatem poszukuje genezy i struktury znaczeń.

odkrywany wciąż na nowo; bez tej kulturoznawczej hermeneutyki świat ludzkiego ducha byłby szary i jednoznaczny (Cassirer, 1979, s. 139).

Zaś Ricoeur w swoich pracach daje wyraz stwierdzeniu, że ludzkie rozumienie, które jest nieodłączne od smorozumienia jest zapośredniczone przez symboliczne uniwersum. W *Eseju o Freudzie* pisze:

(...) sądzę stanowczo, że rozumienie jest nieodłączne od rozumienia siebie samego, (...) symboliczne uniwersum jest środowiskiem samo wyjaśnienia (Ricoeur, 1970, s. 46).

Przedstawiając nam swoją wersję hermeneutyki daje nam wyraz, że jej naczelną ideą „jest przeświadczenie, że samorefleksja stanowi cel, interpretacja zaś środek do tego celu. Inaczej mówiąc, nie istnieje bezpośrednia droga samopoznania, lecz jedynie okrężna droga przyswajania znaków, dzieł sztuki i kultury” (Cyt. za: Rosner, 1989, s. 10).

Cassirer i Ricoeur przedstawiają nam osobliwy punkt widzenia, z jakiego obserwują ówczesny im dorobek myśli o kulturze i są zgodni, że nasze odniesienie się do świata i samych siebie dokonuje się za pośrednictwem dzieła, symbolicznej działalności człowieka.

**BIBLIOGRAFIA:**

Abel, O.; (2005/4). *Le clos et l'ouvert. Ricoeur et le néokantisme de l' « école de Paris »*, [w:] „Études théologiques et religieuses”, t. 80, Montpellier, s. 469-482.

Cassirer, E.:

- (2001). *Gesammelte Werke*. t. 24, Hamburg: Hamburger Ausgabe.

- (2011). *Logika nauk o kulturze*, Kęty: Wyd. Marek Derewiecki.

- (1995-2011). *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, t. 1-11, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

- (1996). *On Basis Phenomena*, [w:] Cassirer, E.; *The Philosophy of Symbolic Forms*, t. 4, *The Metaphysics of Symbolic Forms*, New Haven 1996: Yale University Press.

- (1979). *The Philosophy of History*, [w:] Ricoeur, P.; *Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer*, New Haven - New York: Yale University Press.

Goethe, J. W.; (1960). *Maximen und Reflexionen*, Berlin: Berliner Ausgabe.

Grondin, J.; (2007). *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, Kraków: WAM.

Hansson, J.; Nordin, S. (2006). *Ernst Cassirer: The Swedish Years*, Bern: Peter Lang.

Jeanrond, W. G.; (1999). *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, Kraków: WAM.

Kaplita, M.; (2013). *Autor, dzieło i czytelnik w świetle potrójnej mimesi Paula Ricoeura*, [w:] *Estetyka i Krytyka*, nr 29, Kraków, s. 115-137.

Konersmann, R.; (2009). *Filozofia kultury. Wprowadzenie*, Warszawa: Oficyna Naukowa.

Krois, J. M.; (2012). *Symbolisme et phénomènes de base (Basisphänomene)*, [w:] „Revue germanique internationale”, nr 15, Paryż, s. 161-174.

Krois, J. M.; (1995). *Urworte - Cassirer also Goethe-Interpret* [w:] *Kulturkritik Nach Ernst Cassirer*, Nr 1, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Kurata, T.; (2003). *Poza ontologią: Paul Ricoeur i kwestia sztuki*, [w:] „Sztuka i Filozofia”, t. 22/23, s. 51-63.

Musioł, A.; (2010). *Transcendentalna filozofia kultury Ernsta Cassirera – tradycja a współczesność*, [w:] „Estetyka i Krytyka”, nr 2, s. 103-114.

Naumann, B.; Recki, B.; (2002). *Cassirer Und Goethe. Neue Aspekte einer philosophisch – literarischen Wahlverwandtschaft*, Berlin: AkademicVerlag.

Parszutowicz, P.; (2013). *Fenomenologia form symbolicznych. Podstawowe pojęcia i inspiracje „późnej” filozofii Ernsta Cassirera*, Warszawa: IFiS PAN.

Ricoeur, P.:

- (2008). *Czas i opowieść*, t. 1-3, Kraków: Wyd. UJ.
- (1970). *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, New Haven: Yale University Press.
- (1991). *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II*, Evanston: Northwestern University Press.
- (1989). *Hermeneutyczna funkcja dystansu*, [w:] Ricoeur, P.; *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa: PIW.
- (2005) *Refleksja dokonana. Autobiografia intelektualna*, Kety: Wyd. ANTYK
- (1974). *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, Evanston: Northwestern University Press.
- (1985). *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, [w:] Ricoeur, P.: *Egzystencja i hermeneutyka*. Warszawa: PAX.

Rosner, K., (2002). *Paul Ricoeur wobec współczesnych dyskusji i narracji*, [w:] „Teksty drugie”, nr 2, s. 129-136.

Rosner, K., (1989). *Paul Ricoeur – filozoficzne źródła jego hermeneutyki*, [w:] Ricoeur, P.; *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa: PIW.

Simmel, G.; (2007). *Pojęcie i tragedia kultury*, [w:] *Kultura i tragiczność*. Wrocław: Wyd. UW.

Weizsäcker, C. V.; (1937). *Review of "Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik" by Ernst Cassirer*, [w:] „*Physikalische Zeitschrift*”, nr 38.

Wolicka, E.; (1995). *Filozofia a nauka o literaturze. Paula Ricoeura próba nowej interpretacji kategorii mimesis*, [w:] „*Teksty Drugie*”, nr 5, s. 62-81.

**Abstract**

**I - You - Work as a source of knowledge.**

**From neo-Kantianism to hermeneutics: Cassirer and Ricoeur.**

An attempt to compare the epistemological positions of two thinkers coming from different philosophical traditions requires turning to the sources of both philosophical programs. This will allow us to reveal the common and differentiating features of the described projects. On the one hand, we have Cassirer, the heir to neo-Kantianism and the creator of symbolism, on the other, we are rooted in the tradition of reflective philosophy and phenomenological hermeneutics, Ricoeur. Despite many differences in epistemological assumptions, we can find similar positions in both philosophers.

The concurrence of the three Cassirerow base phenomena with three hermeneutic horizons manifests itself - as we will try to demonstrate - in the concept of the Work. The hermeneutic intuition of Cassirer turns into Ricoeur's reflection on self-understanding in the face of a work that affects our perception of the world and thinking about ourselves.

In the article, we will consider how the contemporary philosophy of culture developed by Cassirer is taken up by contemporary hermeneutics. Is the convergence of the three base phenomena with the three horizons that combine with each other in the process of interpretation in the juxtaposition of the philosophy of culture with contemporary hermeneutics? Do we have the right to compare Cassirerow's base phenomena, I - You -Work is with hermeneutic communication which is presented on the line Author (Creator) -Text (Work) - Reader (Receiver)?



**KEYWORDS:** I – You – Work, basis phenomena, Neo-Kantianism, hermeneutic phenomenology, interpretation

**SŁOWA KLUCZOWE:** Ja – Ty – Dzieło, fenomeny bazowe, neokantyzm, hermeneutyka fenomenologiczna, interpretacja