

Biblia jako świadectwo relatywnego Absolutu w myśli Paula Ricoeura

W wypracowanej przez Paula Ricoeura hermeneutycznej filozofii religii uważa on pierwotne modalności biblijnego dyskursu za wielorakie formy wyznania wiary. Temu polifonicznemu językowi Biblii przyznaje on status dyskursu „poetyckiego”, tzn. takiego, który dokonuje nowego, twórczego opisu pewnego „świata” – właśnie świata biblijnego, objawiającego się za pośrednictwem odpowiednich konfiguracji samego dyskursu. Gdy ten ostatni zostaje utrwalony na piśmie, staje się tekstem, uzyskując semantyczną autonomię. Ponadto przybiera on charakter tekstu kanonicznego wskutek aktu swoistego „domknięcia” zakresu sensotwórczych odniesień intertekstualnych. Jako taki, znamionuje go z jednej strony regulowany pluralizm interpretacyjny, a z drugiej specyficzny autorytet w odniesieniu do wspólnoty wierzących. Ujęty w takich kategoriach dyskurs biblijny, z filozoficznego punktu widzenia może być potraktowany jako pisemne świadectwo religijnych przekonań. W tym wypadku Biblia zostaje włączona w specyficzną problematykę hermeneutyki świadectwa i usytuowana w pluralistycznym kontekście innych wyrazów wielorakich przekonań. Funkcjonuje wówczas

KS. ROBERT GRZYWACZ SJ – dr filozofii, adiunkt w Instytucie Filozofii Akademii Ignatianum w Krakowie. Współredaktor i autor trzech monografii naukowych: *Michel Henry – fenomenolog życia* (z A. Gielarowskim, Kraków 2010), *Między przedmiotowością a podmiotowością: intencjonalność w fenomenologii francuskiej/ Entre l'objectivité et la subjectivité: l'intentionnalité dans la phénoménologie française* (z A. Gielarowskim, Kraków 2011), *W trosce o człowieka. Paradygmaty stare i nowe* (z M. Szymczyk, Kraków 2016), autor wprowadzenia i przekładu zbioru artykułów P. Ricoeura: *Nazwać Boga. Teksty Paula Ricoeura* (Kraków 2011) oraz kilku artykułów naukowych nt. filozofii P. Ricoeura, M. Henry'ego i M. Foucaulta. Zainteresowania badawcze: filozofia współczesna, hermeneutyka filozoficzna, fenomenologia (filozofia P. Ricoeura, M. Henry'ego, M. Foucaulta i in.): antropologia filozoficzna, tożsamość podmiotu, narracyjne koncepcje tożsamości i ich zastosowania, zagadnienie podmiotu i dyskursu przekonań. Adres kontaktowy: robert.grzywacz@ignatianum.edu.pl.

jako swoisty relatywny absolut. Odwołanie się do tej ostatniej kategorii pozwala z jednej strony ukazać walory i ocenić użyteczność takiego modelu biblijnego dyskursu w sytuacji pluralizmu światopoglądowego. Z drugiej jednakże strony skłania do postawienia pytania o kompletność i granice takiego podejścia, zwłaszcza w relacji do rzeczywistości pozatekstowej – do biblijnego przedmiotu odniesienia.

1. Źródłowy język religijny jako dyskurs poetycki

Fundamentem zastosowania ogólnej hermeneutyki tekstu, w wersji wypracowanej przez P. Ricoeura do tekstów biblijnych, jest twierdzenie o „poetyckim” charakterze pierwotnych form języka religijnego, twierdzenie uzasadniane przez tegoż autora na przykładzie tekstu Biblii¹. Chodzi w nim przede wszystkim o przejście od rozumienia prawdy jako odpowiedniości (przyporównania, dorównania) do bardziej pierwotnego jej pojmowania jako manifestacji (odsłonięcia, objawienia)². Najbardziej źródłowe bycie czymś prawdziwym (np. jakiejś wypowiedzi) oznacza wówczas (jej) bycie czymś odkrywczym. Dyskurs poetycki nie ma bowiem na celu adekwatnego opisu świata, jaki ma miejsce w wypowiedziach potocznych bądź naukowych. Dokonuje on wręcz zawieszenia bezpośredniego odniesienia do rzeczywistości pozajęzykowej, konstytuowanej przez przedmioty naszego codziennego użytku, uruchamiając tym samym drugorzędną, nieopisową funkcję referencyjną. Ta ostatnia dotyczy rozmaitych modalności naszej przynależności do świata: zarówno sposobu, w jaki rzeczy nam się jawią, jak i naszego ustosunkowania się do nich; słowem – naszego całościowego, bo obejmującego także uczucia, przeżywania świata³. Aby zatem uznać dyskurs religijny za przypadek podpadający pod szerszą kategorię dyskursu poetyckiego, Ricoeur wskazuje na takie semantycznie nowatorskie funkcjonowanie każdego z nich, poprzez które ujawniają one nowe możliwe sposoby bycia w świecie. Powiada on tak: „Objawić to odkryć to, co dotąd pozostawało zakryte. Otóż przedmioty naszego użytku zasłaniają świat naszego pierwotnego zakorzenienia. Modalności naszej przynależności do świata torują sobie drogę wbrew zamknięciu powszedniego doświadczenia,

¹ P. RICOEUR, *Pomiędzy filozofią a teologią: nazywanie Boga*, w: *Nazwać Boga. Teksty Paula Ricoeura*, tłum. R. Grzywacz SJ, Kraków 2011, 66-68.

² W. STRÓŻEWSKI, *Logos, wartość, miłość*, Kraków 2013, 326-331.

³ P. RICOEUR, *Pomiędzy filozofią a teologią*, 67-68.

poprzez ruinę wewnątrzświatowych przedmiotów codziennej rzeczywistości i nauki. [...] To, co się ukazuje, jest każdorazowo propozycją pewnego świata, świata takiego, abym mógł nań projektować moje najbardziej własne możliwości”⁴. Wśród tych sensownych propozycji bycia w świecie wyróżniają się te nowe sposoby orientacji w nim, które – nieznane skądinąd – są projektowane właśnie przez dyskurs religijny⁵.

Wyjaśnienia wymaga również użyty wyżej zwrot „pierwotne formy języka religijnego”, które to formy cechuje wspomniana „poetyckość”. Odnosi się on do modeli organizacji biblijnego dyskursu bliskich temu, co w krytyce literackiej określa się mianem „gatunków”, różnych od spekulatywnych twierdzeń znanych z dociekań teologicznych⁶. Należą do nich m. in.: opowieści, prawa, proroctwa, teksty mądrościowe, psalmy i hymny. Dla Ricoeura dokończony dzieło, jakim jest Biblia, ustrukturuwane przez akt domknięcia kanonu, stanowi ograniczoną przestrzeń interpretacyjną, w której ma miejsce wielorakie nazywanie Boga, w różnych dyskursach, tworzących polifoniczną konstelację. Jak pisze filozof, „wyznanie wiary, które wyraża się w biblijnych dokumentach, jest wprost modulowane przez formy dyskursu, w których się wypowiada”, tak iż „to, co się tu oznajmia, jest każdorazowo określane przez formę oznajmienia”⁷. Pełny sens słowa „Bóg” – całokształt tego, co Biblia ma o Nim do powiedzenia – staje się dostępny jedynie w rezultacie obiegu całego wielogłosowego układu pierwotnych modalności biblijnego języka. Polifoniczność tego języka sprawia, że słowo „Bóg” funkcjonuje inaczej niż pojęcia filozoficzne, takie jak byt czy bycie. Jest tak dlatego, że „zakłada ono całościowy kontekst, tworzony przez całą przestrzeń krążenia opowieści, proroctw, praw, hymnów itd. Rozumienie słowa „Bóg” to podążanie za [kierunkową] strzałką sensu tego słowa”, co oznacza dwojaką zdolność: „gromadzenia wszystkich znaczeń wywodzących się z dyskursów częściowych oraz otwierania horyzontu, który wymyka się zamknięciu dyskursu”⁸. Słowo „Bóg” wskazuje na

⁴ TENŻE, *Pomiędzy filozofią a teologią*, 68.

⁵ TENŻE, *Herméneutique de l'idée de révélation*, w: P. RICOEUR, *Ecrits et conférences 2. Herméneutique*, Paris 2010, 244-248.

⁶ Francuski myśliciel traktuje o nich w wielu miejscach, zwykle przy okazji omawiania polifoniczności biblijnego dyskursu. Zob. np. P. RICOEUR, *Pomiędzy filozofią a teologią*, 70-74; TENŻE, *Miłość i sprawiedliwość*, tłum. M. Drwięga, Kraków 2010, 75-81; TENŻE, *Herméneutique de l'idée de révélation*, 201-225.

⁷ TENŻE, *Herméneutique de l'idée de révélation*, 227-228, tłum. własne.

⁸ TENŻE, *Hermeneutyka filozoficzna a hermeneutyka biblijna*, w: *Nazwać Boga. Teksty*

centralny przedmiot odniesienia wszystkich wymienionych form biblijnego dyskursu. Przedmiot ów jest z jednej strony punktem zbiegania się tych form, wskaźnikiem ich wzajemnej przynależności. Z drugiej zaś strony, uwzględniając konieczność obiegu pełnej ich konstelacji dla uzyskania kompletnego sensu, denotat terminu „Bóg” staje się równocześnie wskaźnikiem niepełności, niedokończenia każdej jednej i wszystkich poszczególnych modalności dyskursu wiary, wziętych w izolacji od pozostałych. Podobnie ma się rzecz ze słowem „Chrystus” w Nowym Testamencie. Ta swoistość funkcjonowania naczelnego przedmiotu odniesienia biblijnego dyskursu, zależna od jego sensu danego w całym obiegu jego części składowych sprawia, że hermeneutyka religijna podporządkowuje sobie kategorie ogólnej teorii interpretacji (hermeneutyki filozoficznej) i ze statusu szczególnego przypadku tej drugiej (jej regionalnego zastosowania) staje się przypadkiem wyjątkowym, unikatowym⁹.

2. Biblijny tekst i jego adresat

W praktykowanym przez siebie podejściu do języka pierwotnych wyznań wiary Ricoeur zakłada kilka spraw¹⁰. Najpierw przyjmuje on w ogóle sensowność religijnego dyskursu i jego prawdziwościowe roszczenie. Następnie uznaje zasadniczą tekstualność wiary biblijnej, jej nieuniknione zapośredniczenie przez teksty. Z kolei, już w wewnętrznym obszarze konkretnego religijnego dyskursu, domniemywa spójność biblijnej symboliki oraz rządzące nią wewnętrzne prawa organizacji i rozwoju. Upodabnia to jego postępowanie do Wittgensteinowskich analiz religijnych gier językowych¹¹. Wreszcie francuski filozof zakłada możliwość czytania Biblii jako jednej Księgi: wielkiego Poematu. Dochodzi tu do głosu wyróżniona pozycja aktu domknięcia kanonu pism biblijnych, co wymaga dalszej refleksji. Jednocześnie, w ścisłym związku z owym aktem, palącą staje się dla filozofa kwestia możliwości pogodzenia religijnego dyskursu z autonomią filozoficznego myślenia. Na-

Paula Ricoeura, tłum. R. Grzywacz SJ, Kraków 2011, 56-57.

⁹ TENŻE, *Hermeneutyka filozoficzna a hermeneutyka biblijna*, 47-48, 57.

¹⁰ TENŻE, *Czas i opowieść 3. Czas opowiadany*, tłum. U. Zbrzeźniak, Kraków 2008, 328; TENŻE, *Pomiędzy filozofią a teologią*, 61-63; TENŻE, *Miłość i sprawiedliwość*, 69-74.

¹¹ W dokumentacji twierdzenia o jedności biblijnego obrazowania francuski hermeneuta opiera się głównie na dziele N. FRYE’A *Wielki Kod. Biblia i literatura*, tłum. A. Fulińska, Bydgoszcz 1998. Na temat religijnych dociekań Wittgensteina zob. np. J. BREMER, *Ludwig Wittgenstein a religia. Wprowadzenie*, Kraków 2001.

brzmiała w ten sposób trudność, w kontekście Ricoeurowskiego ujęcia, wynika dodatkowo z faktu, iż do relacji między filozofią a przekonaniami religijnymi nie można stosować schematu pytanie (filozoficzne)-odpowiedź (wiary), funkcjonującego w obszarze, w którym poszukuje się rozwiązania pewnego problemu i co do którego zachodzi już jakieś wstępne porozumienie. Ricoeur proponuje w jego miejsce schemat inny, odpowiadający hermeneutycznym kategoriom konfiguracji i refiguracji¹², a mianowicie wezwanie (ze strony świata tekstu Pisma) – odpowiedź (czytelnika na przedkładane przez tekst znaczenia, proponujące pewną koncepcję istnienia)¹³. Czy jednak takie przedsięwzięcie, mimo całej ostrożności krytycznego dystansowania się wobec przekonań, nie pociąga za sobą włączenia momentu konfesyjnej przynależności, związanego z preferencją względem określonych tekstów (tutaj: biblijnych), skazując się tym samym na zarzut stronniczości w aspekcie filozoficznym: bezkrytycznego podporządkowania wobec niezbadanego autorytetu? W imię czego w ogóle podejmować takie ryzyko?

3. Autorytet słowa a autonomia odbiorcy

Francuski myśliciel uważa, iż teksty biblijne, w szczególności zaś znamienne dla nich gatunki literackie, stanowią nośniki innego rodzaju myślenia niż to dostępne w filozofii greckiego typu. Co więcej, myślenie owo może z kolei stać się oryginalnym obiektem filozoficznego namysłu, jako jego niefilozoficzne źródło¹⁴. Dlatego ryzykować warto. Ale projekt uwzględniania przez filozofa autorytatywnego słowa Pism biblijnych ma swoją cenę. Uznaje się w nim istnienie specjalnej relacji między wybranymi tekstami a odczytującą i interpretującą je jednostką, wspólnotą bądź wspólnotami. Stosunek ów przybiera kształt „koła” hermeneutycznego: „interpretując Pisma, dana wspólnota interpretuje samą

¹² „Konfiguracją” nazywa Ricoeur (*Miłość i sprawiedliwość*, 63) „wewnętrzną organizację jakiegoś rodzaju [...] dyskursu”, a „refiguracją” – „efekt odkrycia i przekształcenia wywołany przez dyskurs na jego słuchaczu lub czytelniku w procesie przyswajania tekstu”. Zob. szerzej TENŻE, *Czas i opowieść 1. Intryga i historyczna opowieść*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 2008, 98-120.

¹³ P. RICOEUR, *Miłość i sprawiedliwość*, 56-62.

¹⁴ P. RICOEUR – A. LACOCQUE, *Myśleć biblijnie*, tłum. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003, 12-13; M. PHILIBERT, *Paul Ricoeur czyli wolność na miarę nadziei. (Szkice o twórczości i wybór tekstów)*, tłum. E. Bieńkowska – H. Bortnowska – S. Cichowicz, Warszawa 1976, 34-38.

siebie. Powstaje tu coś w rodzaju wzajemnego wybrania między tekstami uważanymi za założycielskie i wspólnotą¹⁵. Relację tę cechuje wszelako asymetria „między słowem, które poucza z mocą autorytetu, a tym, które odpowiada z wdzięcznością”¹⁶. Jak zrównoważyć tę asymetrię, która z filozoficznego punktu widzenia okazuje się niezwykle trudna do przyjęcia, skoro podważa autonomię myślenia? Kluczową rolę odgrywa tutaj różnica w sposobie odczytywania Biblii: filozoficznym bądź religijnym. Lekturę filozoficzną znamionuje postawa krytyczna, zdystansowana, tak iż nawet zastane, uprzednie wobec refleksji źródła filozofowania (jak np. biblijne teksty) przyswajane są w akcie krytyki. Natomiast odczytanie religijne zawiera konstytutywny dlań „moment przystąpienia do słowa uważanego za pochodzące od czegoś dalszego i wyższego niż ja”; moment „zależności lub podporządkowania wcześniejszemu słowu”, zawierzenia mu „według pewnego kodu, w granicach pewnego kanonu”¹⁷. W każdym z tych przypadków mamy więc do czynienia z odmiennym sensem objawienia: niereligijnym w pierwszym z nich (projekt nowego istnienia, propozycja nowego sposobu bycia w świecie) i religijnym w drugim przypadku (konkretna wizja nowego świata, królestwo Boże), wstępnie określonym już przez sens niereligijny¹⁸. W związku z tym rodzą się dalsze pytania: o autorytet wybranego Pisma, o zaangażowanie wiary w tym preferencyjnym wyborze oraz o przypadkowość takiego wyboru uprzywilejowanych świadectw pisanych.

Reflektując nad aktem autorytatywnego domknięcia biblijnego kanonu, francuski filozof częściowo dookreśla rodzaj autorytetu wchodzącego w grę w przypadku hermeneutycznego „koła” wzajemnej implikacji wybranego korpusu tekstów (Biblii) i wybranej wspólnoty (żydowskiej czy chrześcijańskiej). Dla Ricoeura musi to być autorytet zakładający czynnik uznania, dialektycznie równoważący pochodzące od autorytatywnej władzy roszczenie do wiarygodności, wskutek udzie-

¹⁵ P. RICOEUR – A. LACOCQUE, *Myśleć biblijnie*, 13. Nadmieniony stosunek wzajemnego wybrania łączy się z uzyskaniem przez odczytującą założycielskie teksty jednostkę lub wspólnotę tzw. „tożsamości narracyjnej”. Por. P. RICOEUR, *Czas i opowieść* 3, 352-356.

¹⁶ P. RICOEUR – A. LACOCQUE, *Myśleć biblijnie*, 14.

¹⁷ P. RICOEUR, *Krytyka i przekonanie. Rozmowy z François Azouvim i Markiem de Lannay*, tłum. M. Drwiega, Warszawa 2003, 206.

¹⁸ TENŻE, *Pomiędzy filozofią a teologią*, 68; TENŻE, *Hermeneutyka filozoficzna a hermeneutyka biblijna*, 53-56. Sens niereligijny objawienia może wstępnie determinować jego religijny sens, gdyż każda lektura zawiera moment bodźca: może stać się „impulsem do bycia i działania inaczej” – TENŻE, *Czas i opowieść* 3, 357.

lenia jej kredytu zaufania¹⁹. Pod tym względem status autorytetu okazuje się bliski statusowi każdego świadectwa pochodzącego z tradycji i zdanego na ten rodzaj poznawczej pewności, który referowany autor nazywa „poświadczeniem”, a który jest najwyższym osiągalnym jej stopniem w hermeneutyce²⁰. Za G. Leclerkiem, Ricoeur dzieli autorytet na odwołujący się do wypowiedzi (Pism biblijnych) i autorytet instytucjonalny (Kościoła). Stwierdza ponadto, iż w odniesieniu do Biblii, jak również instytucji kościelnych, rolę autorytetu można pojmować, wychodząc od wielości założycielskich czynników i zmierzając ku ich wzajemnemu uznaniu. Pociąga to za sobą także możliwość niezgody na udzielenie kredytu zaufania któremuś z nich. Taki stan rzeczy oznacza dla chrześcijańskich wspólnot uznanie ich współdziałania w akcie fundacyjnym – w badanym wypadku: w domknięciu kanonu – przy równoczesnym otwarciu na inne, heterogeniczne tradycje, z uwzględnieniem nieurzeczywistnionych bądź zaprzepaszczonych potencjalności w odczytywaniu ich znaczenia²¹. Natomiast w przełożeniu na samo zjawisko kanoniczności Ricoeurowska propozycja oznacza nade wszystko pamięć o historycznej genezie aktu domknięcia korpusu tekstów, niejako kosztem jego finalnego rezultatu, a także o odznaczającym ów korpus wewnętrznym pluralizmie interpretacyjnym²². Sam akt domknięcia kanonu może być odróżniony od jakiegoś czysto przypadkowego zdarzenia w historii tekstu, o ile uzna się w nim poręczenie narracyjnej tożsamości, konstytuującej się w hermeneutycznym „kręgu” współzależności między Pismem a wspólnotą wyznaniową, która je interpretuje²³. Dopiero w świetle powyższych rozważań pełniejszej wymowy nabiera często powtarzana przez francuskiego hermeneutę formuła, streszczająca stosunek filozofa do tradycji, do której przynależy: „przypadek zmieniony w przeznaczenie przez nieustanny wybór”²⁴.

W wyniku dokonanej wyżej interpretacji aktu ustanowienia biblijnego kanonu wyszły na jaw te czynniki kanoniczności, które osłabiają

¹⁹ TENŻE, *Paradoks autorytetu*, tłum. J. Migasiński, w: *Rozmowy w Castel Gandolfo t. 2*, red. K. Michalski, Warszawa – Kraków 2010, 299-304.

²⁰ TENŻE, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, Warszawa 2003, 37-41.

²¹ TENŻE, *Paradoks autorytetu*, 307-308.

²² TENŻE, *Le canon biblique entre le texte et la communauté*, w: *La Bible. 2000 ans de lectures*, red. J.-C. Eslin – C. Cornu, Paris 2003, 102-106.

²³ TENŻE, *Krytyka i przekonanie*, 206-207.

²⁴ TENŻE, *Życie aż do śmierci oraz fragmenty*, tłum. A. Turczyn, Kraków 2008, 99. Por. TENŻE, *Życie aż do śmierci*, 100-102; TENŻE, *Miłość i sprawiedliwość*, 61-62.

opozycję heteronomii konfesyjnego źródła myślenia względem autonomii filozoficznego dyskursu. Autorytatywne domknięcie korpusu tekstów jako nośników „objawienia” w sensie religijnym zostało zrównoważone przez otwarcie biblijnego świata, stanowiącego sensowną propozycję pewnego nowego sposobu bycia, tj. „objawienie” w sensie szerszym od religijnego. Co więcej, temu otwarciu świata Biblii, które jest dziełem interakcji wszystkich form biblijnego dyskursu, towarzyszy poddany regułom wewnętrzny pluralizm interpretacyjny²⁵. Wreszcie, przeprowadzone dociekania wiodą do pojmowania autorytetu Pisma w kategoriach udzielenia kredytu zaufania „wielkiemu” tekstowi, na podobieństwo innych wielkich klasyków²⁶. Ostateczną konsekwencją poczynionych ustaleń okazuje się dla Ricoeura rezygnacja z przypisywania Pismu atrybutu „świętości”²⁷. Wszystkie te czynniki sprawiają, że kanoniczny korpus staje się podatny na krytykę i otwarty na heterogeniczne tradycje w ramach hermeneutycznego poszukiwania konsensu na drodze argumentacji, gdzie dopuszcza się istnienie rozsądnych rozbieżności²⁸.

4. Kanoniczność Pism i świadectwo absolutu

Czy tak pojęty kanon tekstów biblijnych wolno uznać za świadectwo? Zdaniem francuskiego hermeneuty świadectwo i poetyckie ujawnianie (objawianie w sensie niereligijnym) poprzez świat tekstu stanowią dwa uzupełniające się wymiary – „subiektywny” i „obiektywny” – w ramach hermeneutycznego podejścia do idei objawienia. O ile jednak poetyckie ujawnianie wykazuje zależność przede wszystkim od „sprawy” tekstu, i w tym sensie jest ono „obiektywne”, o tyle interpretację świadectwa cechuje zawisłość od podmiotowej refleksji, mającej na celu jego rozpoznanie, czyli swego rodzaju „subiektywność”²⁹. Świadectwo w ogólności omawiany autor rozumie trójstopniowo: najpierw jako samych świadków wraz z ich czynami czy działaniami stanowią-

²⁵ TENŻE, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 2006, 322-325.

²⁶ TENŻE, *Le canon biblique*, 113-114. Ten filozoficznie zinterpretowany autorytet Pism biblijnych różni się zasadniczo od autorytetu przyznawanego im zrazu przez wspólnoty wyznaniowe – por. tenże, *Miłość i sprawiedliwość*, 68.

²⁷ Niebagatelnym argumentem jest tu choćby kwestia dopuszczenia do głosu naukowych rozstrzygnięć w dziedzinie krytyki tekstu i wagi takich orzeczeń dla kształtu tekstu oryginalnego poszczególnych ksiąg biblijnych, oceny jego wariantów itp.

²⁸ TENŻE, *L'herméneutique biblique*, tłum. F.-X. Amherdt, Paris 2001, 320-325.

²⁹ TENŻE, *Herméneutique de l'idée de révélation*, 255-268.

cymi jakieś świadectwo, następnie jako sprawozdanie z takich czynów bądź działań ze strony osób lub dzieł świadczących o pierwotnych świadkach, a wreszcie jako świadectwo na płaszczyźnie świadomości, refleksyjne przyswajanie sobie świadectw o świadkach³⁰. Dalej, zgodnie z perspektywą hermeneutyczną, będzie chodziło głównie o drugi (konfiguracje opowieściowe) i trzeci (transformacja świata, a tu: świadomości odbiorcy) sens świadectwa, choć i pierwszy nie pozostaje bez znaczenia (pytanie o utraconą w hermeneutyce bezpośredniość doświadczenia).

W świadectwie drugiego stopnia, w porównaniu do jego źródłowej postaci, mają miejsce pewne przemieszczenia, które okazują się konstytutywne dla potrójnej dialektyki, tworzącej trójstopniowo pojęte świadectwo. Zdarzenie przechodzi w sens, widzenie zostaje zastąpione przez opowiadanie, przez co implikuje akt krytycznego osądu (odróżnienie prawdy od fałszu), w końcu zaś sam świadek odsyła poprzez swoje działanie, świadczenie do czegoś, co czyni z tego działania właśnie świadectwo³¹. Filozoficzna problematyka związana z tak trójpłaszczyznowo ukonstytuowanym świadectwem, w ujęciu referowanego myśliciela dotyczy przede wszystkim absolutnego świadectwa o absolutie. W swoich rozważaniach Ricoeur inspirowane jest żywo myślą J. Naberta³². Trzy kwestie wydają się tutaj najbardziej newralgiczne. Pierwsza sprawa wskazuje na konstytutywne momenty świadectwa. Dokonuje się w nim mianowicie absolutyzacja przygodności, wskutek przejścia od przypadkowego zdarzenia do jego ponadczasowego znaczenia, nierelatywnego, intersubiektywnego sensu. Służy temu narracyjna uniwersalizacja historycznego przypadku, która jest rezultatem narratywizacji naoczności, czyli nadania opowieściowej konfiguracji jakiemuś jednostkowemu bezpośredniemu doświadczeniu. Chodzi tu zatem o stosunek świadectw pierwszego i drugiego stopnia. Drugie i osobne zagadnienie stanowią kryteria rozpoznawania zewnętrznych wobec podmiotowości świadectw absolutu jako właśnie autentycznych świadectw. Tutaj z kolei dochodzi do głosu relacja świadectwa trzeciego stopnia – wewnętrznego rozpoznania autentyczności – do dwóch pierwszych. Ostatni problem streszcza się w pytaniu o możliwość uzgodnienia – w sensie definitywnego utożsamienia ze sobą – tych dwóch odrębnych inicjatyw: historycznie

³⁰ TENŻE, *Lectures 3*, 92.

³¹ TENŻE, *Hermeneutyka świadectwa*, w: *Nazwać Boga. Teksty Paula Ricoeura*, tłum. R. Grzywacz SJ, Kraków 2011, 38-40.

³² TENŻE, *Hermeneutyka świadectwa*, 15-16.

wydarzającego się świadectwa absolutu z jednej strony oraz dążącej do rozpoznania ponadczasowych znaków absolutu podmiotowej świadomości z drugiej strony³³. Innymi słowy: czy w dziejowym spotkaniu z absolutem człowiek może uzyskać pewność o randze absolutnej wiedzy co do sensu tego spotkania?

Jeśli chodzi o absolutyzację przygodności w świadectwie, należy podkreślić, że choć za każdym razem unikalna inicjatywa ujawnienia się czegoś absolutnego ma bezwarunkowy charakter, to dla historycznej świadomości zachowuje ona rys względnosci i przygodności³⁴. A co z kolei oznacza dla filozofa narracyjna uniwersalizacja przypadku, tj. jego przemiana w los, w retrospektywną konieczność³⁵? W perspektywie nakreślonej przez hermeneutyczno-egzystencjalną refleksję nad podmiotowością, która stale ponawia wysiłek obiektywizowania swojego rozumienia samej siebie, transformacja ta wskazuje na nieodzowność ciągłej konfrontacji, „na planie *studium*, z wszystkimi innymi przeciwnymi i zgodnymi tradycjami”³⁶. Wciąż wybierany w jej wyniku los to w istocie „sam status przekonania, o którym mogę powiedzieć: właśnie tego się trzymam, na tym polegam”³⁷. O ile wchodzą tu w grę przekonania religijne, o tyle Ricoeur nadaje im miano „relatywnego absolutu”: relatywne są one z zewnętrznego, porównawczego punktu widzenia; absolutne zaś – z wnętrza sytuacji przynależności, w której funkcjonują jako nieporównywalne przyznanie się i wyznanie, „nie radykalnie wybrane, nie arbitralnie ustanowione. (...) znak źródłowego przypadku, podniesionego do rangi przeznaczenia przez nieustanny wybór”³⁸. Określenie „relatywny absolut” stanowi więc jednocześnie „wyznanie publicznej słabości” religijnych przekonań oraz „silnej przynależności”³⁹, z jaką przyznaje się do nich ludzki podmiot. „Relatywny absolut” okazuje się w efekcie tyleż charakterystyką statusu samych przekonań, co sposobu ich dostępności w świadectwie⁴⁰.

³³ Tamże, 41-46; TENŻE, *Herméneutique de l'idée de révélation*, 260-268.

³⁴ TENŻE, *Hermeneutyka świadectwa*, 44.

³⁵ TENŻE, *O sobie samym jako innym*, 244. Ten rodzaj konieczności, spleciony z narracyjną koncepcją tożsamości, pozwala Ricoeurowi (*Życie aż do śmierci*, 100) zareagować na zarzut małych szans na chrześcijańską przynależność, gdyby się urodził jako Chińczyk, w następujący sposób: „Oczywiście, ale to jednak mówi pan o kimś innym niż o mnie”.

³⁶ TENŻE, *Życie aż do śmierci*, 100.

³⁷ Tamże, 102.

³⁸ Tamże, 103.

³⁹ Tamże, 103.

⁴⁰ TENŻE, *Miłość i sprawiedliwość*, 61-62; TENŻE, *Hermeneutyka świadectwa*, 44.

5. Kryteria boskości

Pozostają jeszcze dwie filozoficznie istotne kwestie. W jaki sposób podmiotowość może rozpoznać jakieś zewnętrzne wobec niej, historycznie przypadkowe objawienia się absolutu jako jego autentyczne świadectwa? I czy może osiągnąć pewność odnośnie do trafności tego rozpoznania? Francuski hermeneuta, w ślad za Nabertem, mówi tutaj o dziejowym i niekończącym się przyswajaniu sobie przez ludzką świadomość ciągle nowych określeń boskości⁴¹. Gromadzi je ona dzięki podwójnemu działaniu: z jednej strony, dzięki wewnętrznemu ogołoceniu, przez które pokonuje rozziw pomiędzy ideałem a realnością bycia sobą; z drugiej strony, dzięki maksymalnej uważności na zaistniałe znaki absolutu w zewnętrznych świadectwach. Obydwa wysiłki – wewnętrznego ogołocenia i zewnętrznej uważności – zależą od siebie i wzajemnie się wspierają, lecz ich identyfikacja pozostaje na zawsze zakładem, nie może nigdy pretendować do pewności. Co motywuje podmiotowość do podejmowania obu tych wysiłków? Ostatecznie Ricoeur sprowadza to zagadnienie do wezwania ze strony wewnętrznego świadectwa sumienia, zdolnego do odróżniania dobra od zła⁴², świadków i świadectw prawdziwych od fałszywych. Natomiast samo sumienie wpisuje się w antropologiczną strukturę dysproporcji, tj. poznawczego, wolitywnego i uczuciowego rozdźwięku w człowieku, niewspółmierności między jego nieskończonymi aspiracjami i skończonymi możliwościami⁴³. W obliczu tego konstytutywnego dla człowieczeństwa rozziwu francuski myśliciel pozwala wszelako żywić nadzieję na przewagę afirmacji spełnionego życia nad jej negacją z powodu wielorakich ograniczeń, a także na wyzwolenie od niszczącej siły przeszłości pomimo popełnionych błędów⁴⁴. W każdym razie w kontekście świadectwa dyskretnie sugeruje on pierwszeństwo życia i egzystencjalnego pokonywania wewnętrznego rozszczepienia – a zatem bezpośredniości – względem refleksji⁴⁵.

⁴¹ TENŻE, *Hermeneutyka świadectwa*, 40-42.

⁴² TENŻE, *Miłość i sprawiedliwość*, 142-143.

⁴³ TENŻE, *L'Homme faillible*, w: P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, Paris 2009, 35-199. Ramy obecnego studium nie pozwalają na rozwinięcie tego wątku, który w polskiej literaturze ricoeurowskiej obszernie podejmuje J. JAKUBOWSKI, *Skończoność egzystencjalna. Studium nad filozofią Paula Ricoeura*, Bydgoszcz 2017.

⁴⁴ P. RICOEUR, *L'Homme faillible*, 187-192; TENŻE, *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański, Kraków 2007, 647-652.

⁴⁵ TENŻE, *Krytyka i przekonanie*, 228-229; TENŻE, *Pamięć, historia, zapomnienie*, 667.

6. Biblia jako absolutne świadectwo

Zgodnie z poczynionymi dotąd ustaleniami, w Ricoeurowskiej perspektywie wydaje się uprawnione spojrzenie na Biblię jako piśmne świadectwo relatywnego absolutu. Relatywny okazuje się on z filozoficznego punktu widzenia, natomiast status absolutu uzyskuje z racji przyjętego założenia, silnej przynależności konfesyjnej lub przekonaniowej⁴⁶. Relacja między korpusem biblijnych pism jako tak pojętym świadectwem, a odczytującą je podmiotowością charakteryzuje się „zależnością bez heteronomii”⁴⁷. Określenie to wskazuje przede wszystkim na sposób, w jaki biblijny świat może przemienić swojego odbiorcę (w kategoriach religijnych: zainspirować jego „nawrócenie”), dokonać zmiany jego życiowej orientacji. Otóż specyfika języka religijnego Biblii, kulminująca w Nowym Testamencie w tzw. „wyrażeniach granicznych” (jak paradoksy, przesadnie czy niedorzeczności spotykane w przysłowia, wypowiedziach eschatologicznych i przypowieściach⁴⁸) wpieryw powoduje dezorientację czytelnika, aby następnie nadać jego egzystencji nową orientację⁴⁹. Nie dzieje się to wszelako w pierwszym rzędzie za sprawą woli, lecz wyobraźni – wola wkracza dopiero potem, przekuwając bodziec na działanie⁵⁰. To dlatego religijna propozycja świata stanowi nieprzymuszające wezwanie⁵¹. Z tego samego powodu „[c]ichy głos pism biblijnych ginie w zdumiewającym zgiełku wszystkich wymian znakowych. Ale przeznaczenie słowa biblijnego jest przeznaczeniem wszystkich głosów poetyckich”⁵². W ten sposób ulega ono marginalizacji, jak każdy zresztą przejaw logiki nadmiaru cechującej miłość, która jako ponadmoralna „wchodzi w sferę praktyki i etyki tylko pod egidą sprawiedliwości”⁵³. Jednocześnie taka optyka może ugruntowywać atrakcyjny model koegzystencji przekonań światopoglądowych w spluralizowanych społeczeństwach⁵⁴.

⁴⁶ TENŻE, *Miłość i sprawiedliwość*, 62, 100.

⁴⁷ TENŻE, *Herméneutique de l'idée de révélation*, 268.

⁴⁸ TENŻE, *Pomiędzy filozofią a teologią*, 75-77; TENŻE, *Miłość i sprawiedliwość*, 90-92.

⁴⁹ TENŻE, *L'herméneutique biblique*, 223, 233-234.

⁵⁰ TENŻE, *Hermeneutyka filozoficzna a hermeneutyka biblijna*, 60; TENŻE, *Czas i opowieść 3*, 356-357.

⁵¹ TENŻE, *Herméneutique de l'idée de révélation*, 269.

⁵² TENŻE, *Krytyka i przekonanie*, 240.

⁵³ TENŻE, *Miłość i sprawiedliwość*, 50.

⁵⁴ Niniejsze studium nie daje miejsca na zbadanie trudności tkwiących w takiej poetyckiej wykładni religijnego dyskursu. Na ten temat zob. R. GRZYWACZ, *Według spr-*

7. Próba oceny Ricoeurowskiego poglądu na status biblijnego dyskursu

Jak jednak ocenić Ricoeurowski projekt w aspekcie trafności ujęcia przezeń religijnego dyskursu na przykładzie Biblii? Należy przede wszystkim pamiętać, iż w zarysowanej koncepcji francuski filozof rozpatruje wyłącznie pierwotne formy wyznania wiary, różne od pojęć teologii spekulatywnej⁵⁵. Tym samym oddala ten rodzaj podejścia, który znamionuje tzw. „ontoteologię”. Wydaje się, że dwie kwestie mają szczególną wagę dla zamierzonej ewaluacji: sprawa założenia mówiącego o tekstualności wiary biblijnej oraz powiązane z nią zagadnienie ostatecznego przedmiotu odniesienia świata Biblii. Tytułem konkluzji trzeba krótko rozważyć obydwie te problemy.

Najdalszym następstwem twierdzenia o nieodzownym tekstualnym zapośredniczeniu wiary jest kłopotliwy status bezpośredniości w myśli Ricoeura. Z jednej strony konsekwentnie utrzymuje on, iż każdy niemal dyskurs ma pozajęzykowy przedmiot odniesienia, a w szczególności mowa poetycka odsyła do świata naszej pierwotnej, przedrefleksyjnej przynależności⁵⁶. Z drugiej strony wytrwale podkreśla, że „[n]ie ma wiary «bezpośredniej»”⁵⁷. Referowany autor usiłuje jednakowoż poszukiwać mediacji między obydwoma tezami. W znanym tekście poświęconym dwóm postaciom objawienia – bezpośredniej manifestacji sacrum i jego werbalnej, poetyckiej proklamacji – zauważa on, iż „bez wsparcia i pośrednictwa kosmicznego i witalnego sacrum, samo słowo stałoby się abstrakcyjne i wyrozumowane”⁵⁸. Z kolei w późnym okresie swojej twórczości w doświadczeniu umierania, bliskości śmierci upatrywał powrotu do bezpośredniości, ujawniania się czegoś fundamentalnego, istotnego, co ma znamiona niekonfesyjnego przeżycia religijnego⁵⁹. W odniesieniu do przypadku pozasłownej manifestacji świętości

wiedliwości czy według prawdy? Dylematy koegzystencji przekonań religijnych, w: *Między dialogiem a fundamentalizmem. Religia i wiara dzisiaj*, red. A. Gielarowski – K.J. Pawłowski, Kraków 2017, 65-80.

⁵⁵ P. RICOEUR, *Pomiędzy filozofią a teologią*, 69-70; TENŻE, *Miłość i sprawiedliwość*, 76-77.

⁵⁶ TENŻE, *Pomiędzy filozofią a teologią*, 65-68.

⁵⁷ TENŻE, *Życie aż do śmierci*, 107.

⁵⁸ TENŻE, *Objawianie a powiadamanie*, tłum. J. M. Godzimirski, w: P. RICOEUR, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bieńkowska – H. Bortnowska – S. Cichowicz i in., Warszawa 1985, 381.

⁵⁹ TENŻE, *Krytyka i przekonanie*, 229, 242; TENŻE, *Życie aż do śmierci*, 43-45, 76-77.

(która właśnie nie może przysługiwać tekstowi!⁶⁰), tropione pozajęzykowe doświadczenia absolutu sprowadzają się do naturalnej symboliki kosmosu oraz spotkania z jego ludzkimi świadkami⁶¹. Natomiast przypadek przezierania wymiaru fundamentalnego w obliczu śmierci łączy się ostatecznie z praktyką „oderwania się” od wszelkich wyobrażeniowych projekcji własnego przeżycia, zachowania tożsamości po śmierci – słowem: pociąga za sobą skrajną ascezę wyobraźni⁶². A to oznacza aporię niemożliwego poznania: niemoc wypowiedzenia takiego niezapośredniczonego doświadczenia⁶³. Ponieważ w obu przypadkach chodzi o „doświadczenie”, to podążając za Tischnerowskim wywodem etymologicznym na temat tego słowa, można wskazać na „dochodzenie do świadectwa”⁶⁴. Manifestacja świętości i przedśmiertne odrywanie się od ograniczonych projekcji dopełnienia własnego życia stanowią wszakże dwa akcentowane wyżej aspekty świadectwa: jeden – zewnętrzny, historyczny i przypadkowy; drugi – wewnętrzny, ponadczasowy i retrospektywnie konieczny z punktu widzenia refleksji. Bezpośredniość nieprzekraczalnie wiąże się zatem ze świadectwem.

Jak z kolei przedstawia się sprawa ostatecznego przedmiotu odniesienia biblijnego świata? O czym koniec końców mówi Pismo? Odpowiedź Ricoeura jest dwojaka. Na płaszczyźnie tekstowych konfiguracji polifoniczny dyskurs Pisma wskazuje ostatecznie na Boga, wymykającego się każdemu z rozmaitych sposobów nazywania go, jak również na jego królestwo. Na płaszczyźnie czytelniczej refiguracji, przeobrażenia świata odbiorcy, tym najdalszym przedmiotem odniesienia okazuje się całokształt ludzkiej rzeczywistości, zwłaszcza szczytowe doświadczenia życia, zwane „granicznymi”⁶⁵. Tekst ma więc prowadzić do życia, do tego, „co Ewangelia nazywa «wprowadzaniem Słowa w czyn»». Pod tym względem rozumienie świata i jego przemienianie są w gruncie rzeczy tym samym⁶⁶. Tutaj także punktem dojścia okazuje się świadectwo życia. Nieprzypadkowo francuski hermeneuta uprzywilejował właśnie

⁶⁰ W związku z tekstem Pisma cytowany filozof powiada (*L'herméneutique biblique*, 325, tłum. własne): „Jestem przerażony tym słowem «święty»”.

⁶¹ K. TARNOWSKI, *Pragnienie metafizyczne*, Kraków 2017, 427-428.

⁶² P. RICOEUR, *Życie aż do śmierci*, 75-86.

⁶³ A. HERNAS, *Człowiek poza istnieniem*, Kraków 2011, 108.

⁶⁴ J. TISCHNER, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Kraków 1998, 27.

⁶⁵ P. RICOEUR, *Pomiędzy filozofią a teologią*, 74-82; TENŻE, *Miłość i sprawiedliwość*, 88-94; TENŻE, *L'herméneutique biblique*, 230-236.

⁶⁶ TENŻE, *Pomiędzy filozofią a teologią*, 82.

tę kategorię, która sygnalizuje każdorazowe zaangażowanie podmiotu w jego dyskurs⁶⁷.

Ricoeurowska filozofia biblijnego dyskursu jako świadectwa relatywnego absolutu zachowuje przeto swój nieprzekraczalnie hermeneutyczny status. Z jednej strony oznacza ona konfrontację z zewnętrznym wobec podmiotowości, historycznie domkniętym i losowo napotkanym korpusem tekstów. Rozpościerany przez nie świat ujawnia pewne wcielenie, postać absolutu. Żeby go jednak rozpoznać, ludzki podmiot musi dokonywać nieustannego ogałacania swej świadomości z ograniczeń, z idoli boskości. Innymi słowy, musi praktykować oderwanie, czyli ćwiczyć się w otwarciu na coraz to nowe, dziejowe określenia boskości. Hermeneutyka biblijnego świadectwa spaja zatem tradycję katafatyczną z apofatyczną, na drodze uwznioślenia mówienia o Bogu, które jest równocześnie promocją człowieczeństwa. Ricoeurowska propozycja ukazuje swoją wartość nade wszystko jako hermeneutyczna filozofia człowieka-słuchacza boskiego Słowa. Dostarcza ona bowiem rozumienia tego, co się dzieje, gdy skończony ludzki podmiot, pozbawiony transcendentnego oglądu rzeczywistości, spotyka sensowne Słowo, objawiające mu nowe możliwości bycia w świecie. W tym punkcie tkwi zarówno siła, jak i granice tej myśli, nie zaś w całościowym ujęciu fenomenu religii⁶⁸. Prezentowane podejście nie dostarcza łatwych do wyliczenia kryteriów odróżniania świadectw prawdziwych od fałszywych – w dużej mierze z uwagi na ich cyrkularność, relatywność i otwartość ich zbioru – choć pozwala na rekonstrukcyjne ich wydobycie⁶⁹. Brak ów tym bardziej „czyni z odpowiedzialności najwyższy czynnik bycia sobą”⁷⁰.

⁶⁷ TENŹE, *Herméneutique de l'idée de révélation*, 249.

⁶⁸ M. BAŁA, *O możliwości hermeneutycznej filozofii religii. Propozycja Paula Ricoeura*, Warszawa 2007, 257-259.

⁶⁹ G. VINCENT, *La religion de Ricoeur*, Paris 2008, 125; L. ROY, *Reference and Testimony. Paul Ricoeur's Approach to Revelation*, w: *Between Suspicion and Sympathy. Paul Ricoeur's Unstable Equilibrium*, red. A. Wierciński, Toronto 2003, 301. Mniej optymistycznie w tym względzie wyraża się E. WOLICKA, *Narracja i egzystencja. „Droga okrężna” Paula Ricoeura od hermeneutyki do ontoantropologii*, Lublin 2010, 88.

⁷⁰ P. RICOEUR, *Czas i opowieść* 3, 357.

The Bible as a Testimony of a Relative Absolute in Paul Ricoeur's Thought Summary

In the hermeneutical philosophy of religion developed by Paul Ricoeur, he considers the original modalities of the biblical discourse to be manifold forms of confession of faith. This polyphonic language is viewed as a "poetic" discourse, i.e. one which makes a new, creative description of a certain "world" – the biblical world, revealed by means of the appropriate configurations of the discourse itself. When the latter is recorded in writing, it becomes a text with semantic autonomy. Moreover, it becomes a canonical text as a result of the act of "closing" the scope of meaningful intertextual references. As such, it is characterised, on the one hand, by regulated pluralism of interpretation and, on the other hand, by specific authority in relation to the community of believers. From a philosophical point of view, the biblical discourse understood in such terms can be treated as a written testimony to religious beliefs. In this case, the Bible is included in the specific issue of the hermeneutics of testimony and placed in the pluralistic context of other expressions of diversified beliefs. It then functions as a kind of relative absolute. Reference to the latter category allows, on the one hand, to show the values and assess the usefulness of such a model of biblical discourse in the situation of worldview pluralism. On the other hand, however, it raises questions about the completeness and limits of such an approach, especially in relation to non-textual reality – to the biblical ultimate referent.

Słowa kluczowe: absolut, Biblia, dyskurs poetycki, objawienie, P. Ricoeur, świadectwo.

Keywords: absolute, Bible, poetic discourse, revelation, P. Ricoeur, testimony.

Bibliografia

- Bała M., *O możliwości hermeneutycznej filozofii religii. Propozycja Paula Ricoeura*, Warszawa 2007.
- Bremer J., *Ludwig Wittgenstein a religia. Wprowadzenie*, Kraków 2001.
- Frye N., *Wielki Kod. Biblia i literatura*, tłum. A. Fulińska, Bydgoszcz 1998.
- Grzywacz R., *Według sprawiedliwości czy według prawdy? Dylematy koegzystencji przekonań religijnych*, w: *Między dialogiem a fundamentalizmem. Religia i wiara dzisiaj*, red. A. Gielarowski – K.J. Pawłowski, Kraków 2017, 65-80.

- Hernas A., *Człowiek poza istnieniem*, Kraków 2011.
- Jakubowski J., *Skończoność egzystencjalna. Studium nad filozofią Paula Ricoeura*, Bydgoszcz 2017.
- Philibert M., *Paul Ricoeur czyli wolność na miarę nadziei. (Szkiec o twórczości i wybór tekstów)*, tłum. E. Bieńkowska – H. Bortnowska – S. Cichowicz, Warszawa 1976.
- Ricoeur P., *Czas i opowieść 1. Intryga i historyczna opowieść*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 2008.
- Ricoeur P., *Czas i opowieść 3. Czas opowiadany*, tłum. U. Zbrzeźniak, Kraków 2008.
- Ricoeur P., *Herméneutique de l'idée de révélation*, w: P. Ricoeur, *Ecrits et conférences 2. Herméneutique*, Paris 2010, 197-269.
- Ricoeur P., *Hermeneutyka filozoficzna a hermeneutyka biblijna*, w: *Nazwać Boga. Teksty Paula Ricoeura*, tłum. R. Grzywacz SJ, Kraków 2011, 47-60.
- Ricoeur P., *Hermeneutyka świadectwa*, w: *Nazwać Boga. Teksty Paula Ricoeura*, tłum. R. Grzywacz SJ, Kraków 2011, 15-46.
- Ricoeur P., *Krytyka i przekonanie. Rozmowy z François Azouvim i Markiem de Lannay*, tłum. M. Drwięga, Warszawa 2003.
- Ricoeur P., *L'herméneutique biblique*, tłum. F.-X. Amherdt, Paris 2001.
- Ricoeur P., *L'Homme faillible*, w: P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, Paris 2009, 35-199.
- Ricoeur P., Lacocque A., *Myśleć biblijnie*, tłum. E. Mukoid – M. Tarnowska, Kraków 2003.
- Ricoeur P., *Le canon biblique entre le texte et la communauté*, w: *La Bible. 2000 ans de lectures*, red. J.-C. Eslin – C. Cornu, Paris 2003, 93-116.
- Ricoeur P., *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 2006.
- Ricoeur P., *Miłość i sprawiedliwość*, tłum. M. Drwięga, Kraków 2010.
- Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, Warszawa 2003.
- Ricoeur P., *Objawianie a powiadamanie*, tłum. J. M. Godzimirski, w: P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bieńkowska – H. Bortnowska – S. Cichowicz i in., Warszawa 1985, 357-381.
- Ricoeur P., *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański, Kraków 2007.
- Ricoeur P., *Paradoks autorytetu*, tłum. J. Migasiński, w: *Rozmowy w Castel Gandolfo t. 2*, red. K. Michalski, Warszawa – Kraków 2010, 298-308.
- Ricoeur P., *Pomiędzy filozofią a teologią: nazywanie Boga*, w: *Nazwać Boga. Teksty Paula Ricoeura*, tłum. R. Grzywacz SJ, Kraków 2011, 61-84.
- Ricoeur P., *żyć aż do śmierci oraz fragmenty*, tłum. A. Turczyn, Kraków 2008.
- Roy L., *Reference and Testimony. Paul Ricoeur's Approach to Revelation, w: Between Suspicion and Sympathy. Paul Ricoeur's Unstable Equilibrium*, red. A. Wierciński, Toronto 2003, 285-301.
- Stróżewski W., *Logos, wartość, miłość*, Kraków 2013.
- Tarnowski K., *Pragnienie metafizyczne*, Kraków 2017.
- Tischner J., *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Kraków 1998.
- Vincent G., *La religion de Ricoeur*, Paris 2008.
- Wolicka E., *Narracja i egzystencja. „Droga okrężna” Paula Ricoeura od hermeneutyki do ontoantropologii*, Lublin 2010.