

# NAZWAĆ BOGA

TEKSTY PAULA RICOEURA

Przełożył i wyboru dokonał  
ROBERT GRZYWACZ SJ

WYDAWNICTWO WAM  
KRAKÓW 2011



redakcja naukowa serii  
ks. prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ

AREJOS DIDYMOS  
PODRĘCZNIK ETYKI

PORFIRIUSZ Z TYRU  
GROTA NIMF

PORFIRIUSZ Z TYRU  
PRZECIW CHRZEŚCIJANOM

PORFIRIUSZ Z TYRU  
LIST DO MARCELLI

AUGUSTYN Z HIPPONY  
O ŻYCIU SZCZĘŚLIWYM

AUGUSTYN Z HIPPONY  
PRZECIW AKADEMIKOM

WILLIAM OCKHAM  
O CZASIE

ALKINOUS  
WYKŁAD NAUK PLATONA. DIDASKALIKOS

ALBERT WIELKI  
O PIĘTNASTU PROBLEMACH  
TEOLOGICZNO-FILOZOFICZNYCH

ŚW. TOMASZ Z AKWINU  
WYBÓR PISM

Tytuły oryginałów

«Herméneutique philosophique et herméneutique biblique», [in]:

P. Ricoeur, Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, Editions du Seuil, Paris 1986

«L'herméneutique du témoignage», [in]:

P. Ricoeur, Lectures 3. Aux frontières de la philosophie, Editions du Seuil, Paris 1994

«Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu», [in]:

P. Ricoeur, Lectures 3. Aux frontières de la philosophie, Editions du Seuil, Paris 1994

© Fonds Ricoeur

IPT, 83 bd Arago, 75014 Paris

© Wydawnictwo WAM, 2010

Redakcja naukowa

dr hab. Marek Drwięga, prof. UJ

Redakcja

Renata Komurka

Projekt okładki

Krzysztof Błażejczyk

ISBN 978-83-7505-591-7

WYDAWNICTWO WAM

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003

e-mail: [wam@wydawnictwowam.pl](mailto:wam@wydawnictwowam.pl)

[www.wydawnictwowam.pl](http://www.wydawnictwowam.pl)

DZIAŁ HANDLOWY

tel. 12 62 93 254-256 • faks 12 43 03 210

e-mail: [handel@wydawnictwowam.pl](mailto:handel@wydawnictwowam.pl)

KSIĘGARNIA INTERNETOWA

tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447

faks 12 62 93 261

[e.wydawnictwowam.pl](http://e.wydawnictwowam.pl)

Drukarnia Wydawnictwa WAM

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

# SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE *str.* 5

HERMENEUTYKA ŚWIADECTWA *str.* 15

    Problematyka *str.* 15

    Semantyka świadectwa *str.* 18

    Wkroczenie wymiaru prorockiego i kerygmatycznego *str.* 26

    Hermeneutyka świadectwa *str.* 36

HERMENEUTYKA FILOZOFICZNA A HERMENEUTYKA BIBLIJNA *str.* 47

    I. „Formy” biblijnego dyskursu *str.* 48

    II. Mowa i Pismo *str.* 51

    III. Nowe bycie i sprawa tekstu *str.* 53

    IV. Hermeneutyczne ukonstytuowanie wiary biblijnej *str.* 57

POMIĘDZY FILOZOFIĄ A TEOLOGIĄ: NAZYWANIE BOGA *str.* 61

    Założenie *str.* 61

    Tekst *str.* 62

    Poetyka *str.* 66

    Polifonia biblijna *str.* 68

    Wyrażenie graniczne *str.* 74

    Poemat o Bogu czy poemat o Chrystusie? *str.* 77

    Poetyka i polityka *str.* 79

## WPROWADZENIE

Czy w świecie współczesnym – świecie wielości i różnorodności dyskursów funkcjonujących w przestrzeni publicznej – dyskurs religijny staje się jednym z wielu, pozbawionym wszelkiej swoistości? Czy w sferze pluralistycznego współlistnienia całej różnorodności dyskursów religijnych można wskazać jakiś sposób sensownego postawienia zagadnienia pierwszeństwa – przynajmniej dla indywidualnego ludzkiego podmiotu – tego konkretnego religijnego dyskursu, który jest jego własnym: poprzez narodzenie, wychowanie, przynależność kulturową? Cóż począć z przypadkowością takiego osobistego zakorzenienia w pewnej odmianie dyskursu religii – czy ów przypadek wciąż podpada pod jakąś racjonalność? Wreszcie, jaki rodzaj mówienia o Bogu (i czy w ogóle) jest jeszcze możliwy dzisiaj – po druzgocącej krytyce wielkich teodycei i metafizycznych tradycji Zachodu, zwłaszcza wszelkiego typu onto-teologii?

Żadne z tych i tym podobnych pytań nie było obojętne Paulowi Ricoeurowi – zmarłemu w 2005 roku francuskiemu myślicielowi, wybitnemu przedstawicielowi filozoficznej hermeneutyki. Już od lat szkolnych ten czytelnik-pasjonata – wskutek otrzymanego protestanckiego wychowania i starannego wykształcenia – łączył zainteresowania biblijne z podejściem krytycznym i racjonalnym, co stanowiło odtąd znamieny rys jego dzieł<sup>1</sup>. W roku 1934 obronił pracę dyplomową, poświęconą *Problemowi Boga u Lacheliera i Lagneau*, która związała go z tradycją francuskiej filo-

---

<sup>1</sup> Wątki biograficzne odnoszące się do P. Ricoeura znakomicie przedstawiają dwie pozycje książkowe, dostępne w języku polskim: P. Ricoeur, *Krytyka i przekonanie. Rozmowy z François Azouvim i Markiem de Launay*, przeł. M. Drwiega, Warszawa 2003, oraz P. Ricoeur, *Refleksja dokonana. Autobiografia intelektualna*, przeł. P. Bobowska-Nastarzewska, Kęty 2005.

zofii refleksji. Jej oddziaływanie skierowało go następnie ku pracom Jeana Naberta. Nadto krzyżowanie się w twórczości Ricoeura wpływów fenomenologicznych (E. Husserl) i filozofii egzystencji (G. Marcel, K. Jaspers) – z Heideggerem u ich zbiegu – nadało jego myśleniu o religii szczególnie charakter, który w istotnych zrębach spróbujemy zarysować.

Przede wszystkim dzieło Paula Ricoeura znamionuje ciągle oscylowanie pomiędzy krytycznym i przekonaniowym biegunem odniesienia, unikające wszakże mieszania ich obu<sup>2</sup>. Oznacza to z jednej strony dużą powściągliwość francuskiego myśliciela wobec wkraczania tego, co religijne, do filozofii<sup>3</sup>, z drugiej natomiast – uwrażliwienie na wewnętrzną dialektykę momentów krytycznych i przekonaniowych tak w obrębie samej filozofii, jak i religii. Prowadzi go to do wielkiej dbałości o oddzielanie poziomu argumentacji w przestrzeni publicznej od składowych osobistej motywacji<sup>4</sup>. W sferze religijnej z kolei owo niemieszanie obu interesujących nas obszarów wiąże się z powracającą nieustannie potrzebą krytyki idoli, fałszywych bożyszcz. Albowiem religijne znaczenie ateizmu, a szerzej – wszelkiej krytyki religii ze strony „mistrzów podejrzeń” – może sprawić to, „by umarł idol, po to, by przemówił symbol bytu”<sup>5</sup>.

Przywołany właśnie wymiar symboliczny wskazuje na inną, zasadniczą cechę, którą religia dzieli w tym przypadku z filozofią – na jej hermeneutyczny status. Sedno sprawy bardzo dobrze wyraża lakoniczne stwierdzenie Ricoeura: „Nie ma wiary «bezpośredniej»”<sup>6</sup>. Wynika stąd rezygnacja z absolutyzowania kategorii „doświadczenia” w myśli francuskiego filozofa – jako kategorii odwołującej się do pewnego rodzaju bezpośredniości czy intuicjonizmu – na rzecz rozmaitych językowych, a zwłaszcza pisemnych zapośredniczeń. Tutaj dochodzi do głosu wymiar egzystencjalnej przynależności:

---

<sup>2</sup> Tę prezentację opieram w znacznej mierze na: P. Ricoeur, *Krytyka i przekonanie...*, dz. cyt., s. 199-243.

<sup>3</sup> Por. np. przedmowę do: P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, Warszawa 2003, s. 41-45, oraz w samym tekście: s. 591.

<sup>4</sup> Por. P. Ricoeur, *Krytyka i przekonanie...*, dz. cyt., s. 214-215; P. Ricoeur, *Życie aż do śmierci oraz fragmenty*, przeł. A. Turczyn, Kraków 2008, s. 101.

<sup>5</sup> P. Ricoeur, „Religia, ateizm, wiara”, przeł. H. Bortnowska, [w:] tenże, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, przeł. S. Cichowicz i in., Warszawa 1975, s. 296.

<sup>6</sup> P. Ricoeur, *Życie aż do śmierci...*, dz. cyt., s. 107.

jeżeliby popatrzeć na ten zbiór zapośredniczeń – w szczególności pism: od założycielskiego słowa, poprzez pośredniczące teksty, do tradycji interpretacyjnych – to wejście w środek owej serii „kół” hermeneutycznych jest naznaczone swoistą przypadkowością. Jest to „przypadek: urodzenia i bardziej ogólnie dziedzictwa kulturowego”<sup>7</sup>, ale jest to również „przypadek zmieniony w przeznaczenie przez nieustanny wybór”<sup>8</sup>. Znaczy to, że strona argumentacyjna owej ciągle ponawianej decyzji pretenduje co najwyżej do rangi prawdopodobieństwa, a z drugiej strony posiada „status przekonania, o którym mogę powiedzieć: właśnie tego się trzymam, na tym polegam”<sup>9</sup>. Tym, co należy wypowiedzieć, jest aktualny sens tego „przeznaczenia”. Ujawnia się on nade wszystko w różnicy postaw w lekturze tekstów, określających wybieraną stale na nowo przynależność religijną. O ile można wymienić wiele typów czytania – historyczne, filozoficzne, deskryptywne (rozumiejące), kerygmaticzne (konfesyjne), kanoniczne – to właśnie to ostatnie stanowi nie-filozoficzny moment rozejścia się filozofii i teologii. Albowiem usprawiedliwiająca lekturę konfesyjną, wyznacza ono „moment przystąpienia do słowa uważanego za pochodzące od czegoś dalszego i wyższego niż ja”, czyli odsyła do idei „zależności lub podporządkowania wcześniejszemu słowu”<sup>10</sup>.

Wobec tego narzucającego się pierwszeństwa zapośredniczeń zapytajmy o możliwość jakiegoś „doświadczenia” pozajęzykowego. Ricoeur pozostawia tę kwestię otwartą. To szczególnie w obliczu śmierci „coś fundamentalnego” uzyskuje możliwość wyrażenia się w porządku doświadczenia, który przekracza granice jakiegoś konkretnego języka. Ricoeur zestawia tego typu doświadczenie z tym, które jest udziałem mistyków. W tak zakreślonym kontekście może dojść do głosu swoisty rodzaj odwagi – odwaga życia aż do śmierci. Ma ona przynajmniej dwie doniosłe konsekwencje. Pierwszą z nich stanowi to, co Ricoeur – podążając za Mistrzem Eckhartem – nazywa „kulturą «oderwania się»”<sup>11</sup>. Chodzi w niej o dokonanie zawieszenia troski o osobiste zmartwychwstanie – w każdym razie troski w jej „wyobrażeniu-

---

<sup>7</sup> Tamże, s. 100.

<sup>8</sup> Tamże, s. 99.

<sup>9</sup> Tamże, s. 102.

<sup>10</sup> P. Ricoeur, *Krytyka i przekonanie...*, dz. cyt., s. 206.

<sup>11</sup> Nawiązuje on w ten sposób do traktatu Mistra Eckharta „O odosobnieniu”, [w:] tenże, *Traktaty*, przeł. W. Szymona, Poznań 1987, s. 153-166.

wej” formie, projektującej przeżycie samego siebie poza granicami śmierci na podobieństwo przeżycia, które jest udziałem innych. Śmierć bowiem „jest naprawdę końcem wspólnego życia w jednym czasie mnie żywego i tych, którzy mnie przeżyją. Przeżycie to inni”<sup>12</sup>. Przełożenie tego ujęcia na zagadnienie tożsamościowego bycia sobą (*soi*) oznacza uchylenie w ogóle tej kwestii, „oderwanie się od wszelkich odpowiedzi na pytanie: «Kim jestem?»”<sup>13</sup>. W tym punkcie następuje rozejście się filozofii i religii, z których pierwsza broni bycia sobą „dla etyki odpowiedzialności i sprawiedliwości”, a druga wyrzeka się go, „aby przygotować się do śmierci”<sup>14</sup>. Czy bycie sobą tak „oderwane” od wyobraźniowych projekcji troski o siebie znajduje jeszcze oparcie w czymkolwiek? Francuski myśliciel przywołuje w tym miejscu ideę „pamięci” Boga, zaufania Jego trosce. Tym, co pozostaje po odrzuceniu tożsamościowego bycia sobą, jest „zawierzenie łasce. Niczego mi nie trzeba. Nie oczekuję dla siebie niczego (...) Mówię: Boże, zrobisz ze mną, co zechcesz. Być może nic. Godzę się, by mnie więcej już nie było”<sup>15</sup>. Tym samym dokonuje się tutaj przesunięcie od myślenia w kategoriach zbawienia do myślenia w perspektywie nadziei na usprawiedliwienie istnienia. Między innymi takie stanowisko skłania samego Ricoeura do określania się jako „filozofujący chrześcijanin”, nie zaś jako „filozof chrześcijański”<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> P. Ricoeur, *Życie aż do śmierci...*, dz. cyt., s. 76.

<sup>13</sup> P. Ricoeur, *Krytyka i przekonanie...*, dz. cyt., s. 222.

<sup>14</sup> P. Ricoeur, *Życie aż do śmierci...*, dz. cyt., s. 84.

<sup>15</sup> Tamże, s. 79.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 109-111.

# HERMENEUTYKA ŚWIADECTWA\*

## PROBLEMATYKA

Zwracam się wprost ku końcowi tego rozważania i pytam: jaki rodzaj filozofii czyni ze świadectwa problem? Odpowiadam: filozofia, dla której zagadnienie absolutu jest zagadnieniem sensownym; filozofia, która domaga się dołączenia do idei absolutu doświadczenia absolutu; filozofia, która nie znajduje ciężaru gatunkowego tego doświadczenia ani w przykładzie, ani w symbolu.

Napotkałem tę filozofię w dziele Jeana Naberta, wedle mej wiedzy jedynym, które rozwinęło temat hermeneutyki absolutu i świadectwa (*Pragnienie Boga*, księga III, „Metafizyka świadectwa i hermeneutyka absolutu”)\*\*. Poniższe rozważania inspirują się tym dziełem, którego lekturze towarzyszyły bardziej osobiste zainteresowania semantyczne, epistemologiczne i egzegetyczne.

*Filozofia, dla której zagadnienie absolutu jest zagadnieniem sensownym*

Jeśli świadectwo ma być problemem filozoficznym, a nie tylko, jak to powiemy, prawnym, a nawet historycznym, to o tyle, o ile słowo to nie ogranicza się do wskazywania opowieści świadka, który relacjonuje to, co widział, lecz stosuje się do słów, do dzieł, do działań, do życia, które jako takie, w samym środku doświadczenia i historii, poświadczają pewną inten-

---

\* Podstawa przekładu: P. Ricoeur, „L’herméneutique du témoignage (1972)”, [w:] tenże, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Éditions du Seuil, 2006 (1994<sup>1</sup>), s. 105-137.

\*\* Jako że wciąż nie istnieje polski przekład wymienionej pracy J. Naberta, wszystkie odniesienia w tekście odsyłają do jej francuskiego wydania: *Le désir de Dieu*, Philosophie de l’Esprit, Paris 1966 [przyp. tłum.].

cję, natchnienie, ideę, przekraczające doświadczenie i historię. Filozoficzny problem świadectwa jest problemem świadectwa o absolicie; dokładniej: absolutnego świadectwa o absolicie. Zagadnienie to jest sensowne tylko wówczas, gdy dla świadomości absolut ma sens. Otóż ma ono sens poza krytyką argumentu ontologicznego i dowodów istnienia Boga, poza fiaskiem onto-teologii, jeżeli *refleksja*, poprzez ascezę tyleż intelektualną co moralną, jest zdolna wznieść świadomość siebie do „źródłowej afirmacji”, która byłaby naprawdę absolutną afirmacją absolutu.

*Filozofia, która domaga się przyłączenia do idei absolutu doświadczenia absolutu*

Źródłowa afirmacja ma wszelkie znamiona absolutnej afirmacji absolutu, lecz nie może wyjść poza czysto wewnętrzny akt, niezdolny do wyrażenia się na zewnątrz, ani nawet do utrzymania się wewnątrz. Źródłowa afirmacja ma w sobie coś nieskończenie zaczątkowego i dotyczy jedynie idei, którą „ja” tworzy sobie o sobie samym. Dla filozofii refleksji owa źródłowa afirmacja żadnym prawem nie stanowi doświadczenia; jakkolwiek numerycznie tożsama w każdym [człowieku] z rzeczywistą świadomością, jest ona aktem, który dokonuje zaprzeczenia ograniczeń dotyczących indywidualnego losu. Jest *ogołoceniem*. Przez ogołocenie refleksja kieruje się na spotkanie przypadkowych znaków, którym absolut w swej wspaniałomyślności pozwala się zeń ukazać. Owo ogołocenie nie jest wyłącznie etyczne, lecz spekulatywne. Skoro myślenie o tym, co niewarunkowane, straciło wszelkie oparcie w transcendentnych przedmiotach metafizyki, skoro wyrzekło się ono wszelkich obiektywizacji narzucanych przez rozum, wówczas wymóg absolutu, sprowadzony do zgłębiania aktu immanentnego w stosunku do każdego z naszych działań, jest gotowy do czegoś takiego jak doświadczenie absolutu w świadectwie.

*Filozofia, która nie znajduje ciężaru gatunkowego tego doświadczenia ani w przykładzie, ani w symbolu*

Dlaczego właściwie przykład nie miałby pełnić owej roli doświadczenia absolutu? Czyż „wzniosłość” u Kanta nie dostarcza nam wzorca czci, która poprzez przykładowe działanie jakiegoś bohatera życia moralnego kieruje się na samo źródło tych znamienitych czynów? Przynajmniej z dwóch powodów pojęcie przykładu różni się z pojęciem świadectwa.

W przykładowym działaniu poszczególny przypadek ustępuje w obliczu reguły, osoba – wobec prawa. Świadomość powiększa się jedynie o samą siebie i o normę, którą już zawierała. Przykładowość przykładu nie jest ujawnieniem się źródłowej afirmacji.

Co ważniejsze, wzniosłe przykłady moralne łączą naszą cześć z porządkiem moralności. Otóż napotkanie zła w nas i poza nami otwiera przed nami przepaść tego, co nie do usprawiedliwienia, czyli tego, co stanowi wyjątek od wszelkiej próby usprawiedliwienia nie tylko poprzez normę, lecz poprzez słabość normy. To, co nie daje się usprawiedliwić, zmusza do zrzeczenia się wszelkiej *cupido sciendi*, która przenosi refleksję na próg teodycei. To ostateczne ogołocenie przygotowuje refleksję do gromadzenia sensu zupełnie przypadkowych zdarzeń bądź czynów, które poświadczałyby, iż to, co nie do usprawiedliwienia, zostało tu i teraz przewyciężone. Owo poświadczenie nie może się sprowadzać do ilustracji tych norm, które zostały zakwestionowane przez to, co nie daje się usprawiedliwić. Dla naszego odrodzenia, przyznanie się do zła wymaga czegoś więcej niż przykładów wzniosłości. Jest oczekiwaniem słów, a zwłaszcza działań, które byłyby działaniami absolutnymi w tym sensie, że korzeń tego, co nie do usprawiedliwienia, zostałby przez nie bezspornie i jawnie wyrwany.

Te same powody, które decydują o rozminięciu się przykładu i świadectwa, stanowią również o oddaleniu symbolu od świadectwa. Przykład jest historyczny, ale jako pojedynczy przypadek ustępuje w obliczu reguły. Symbol nie ustępuje równie łatwo. Jego podwójny sens, jego nieprzejrzystość czynią go niewyczerpalnym i sprawiają, że nie przestaje on dawać do myślenia. Lecz brakuje mu – lub może brakować – historycznej gęstości. Jego sens jest ważniejszy od jego historyczności. Jako taki stanowi on raczej kategorię twórczej wyobraźni. Absolutne świadectwo, przeciwnie, w swej konkretnej jednostkowości daje prawdzie rękojmię, bez której jej autorytet pozostaje w zawieszaniu. Każdorazowo jednostkowe świadectwo udziela sankcji rzeczywistości ideom, ideałom, sposobom bycia, które symbol nam przedstawia i przed nami odkrywa jedynie jako nasze najbardziej własne możliwości.

Ale widać natychmiast ogrom paradoksu, który wywołuje filozofia świadectwa: „Czy mamy prawo – pytał Nabert w *Eseju o Złu\** – nadać absolutny

---

\* Odniesienia w tekście dotyczą wydania francuskiego: *Essai sur le Mal*, Paris 1955 [przyp. tłum.].

charakter pewnemu momentowi historii?” (s. 148). Jak właściwie połączyć wewnętrzność źródłowej afirmacji oraz zewnętrzność czynów i egzystencji, o których mówi się, że świadczą na rzecz absolutu? Rozwiązaniem tego paradoksu zajmuje się hermeneutyka świadectwa.

Będziemy się trzymać takiego porządku: w drugiej części wyjdziemy od *potocznego pojęcia* świadectwa i zastosujemy doń metody analizy *semantycznej*. W ten sposób postaramy się ustanowić granice warunków znaczeniowych, bez których nie może być mowy o świadectwie. Owych warunków znaczeniowych nie można znieść, lecz muszą one być zachowane w późniejszym pojęciu absolutnego świadectwa.

W trzeciej części odwołamy się do *egzegezy* świadectwa u biblijnych proroków i w Nowym Testamencie. Za pośrednictwem tej nowej metody spróbujemy zdać sprawę ze zmiany znaczenia, poprzez którą przechodzi się od świadectwa w sensie potocznym do świadectwa w sensie prorockim i kerygmaticznym. Równocześnie zastanowimy się, czy i w jaki sposób warunki znaczeniowe, które określają potoczne pojęcie świadectwa, są podjęte w tym nowym znaczeniu.

W czwartej części, dysponując już tą podwójną analizą, powrócimy do początkowego paradoksu, który dał impuls temu dociekaniu, i zdefiniujemy tytułową filozoficzną hermeneutykę świadectwa. Głównym tematem tej części będzie powiązanie źródłowej afirmacji i świadectwa pod znakiem *interpretacji*.

## SEMANTYKA ŚWIADECTWA

Język potoczny niesie ze sobą warunki znaczeniowe, które łatwo rozpoznać, klasyfikując konteksty, w których wyrażenie jest użyte w sensowny sposób.

1) Świadectwo ma najpierw sens quasi-empiryczny: oznacza czynność świadczenia, czyli relacjonowania tego, co się widziało lub słyszało. Autorem tego działania jest świadek: ten, który zobaczywszy lub usłyszawszy, składa relację o zdarzeniu. Mówi się zatem o „świadku naocznym” (lub „który słyszał”). Ta pierwsza cecha zakorzenia wszystkie pozostałe znaczenia w sferze quasi-empirycznej. Mówię „quasi empirycznej”, ponieważ

świadeictwo nie jest samą percepcją, lecz relacją, czyli opowieścią, narracją zdarzenia. Stąd przenosi ono coś widzianego na płaszczyznę czegoś wypowiedzianego. To przeniesienie ma ważną konsekwencję na płaszczyźnie komunikacji. Świadeictwo stanowi relację podwójną: jest ten, który świadczy, i ten, który przyjmuje świadeictwo. Świadek widział; ten, który przyjmuje jego świadeictwo, nie widział, ale słyszy. Jedynie dzięki słuchaniu świadeictwa może on wierzyć lub nie wierzyć w rzeczywistość faktów, które relacjonuje świadek. Toteż świadeictwo jako opowieść znajduje się pomiędzy dokonywanym przez pewien podmiot stwierdzaniem a uwierzytelnianiem przyjmowanym przez inny podmiot, na podstawie zapewnienia świadeictwa tego pierwszego.

Świadeictwo nie tylko dokonuje przemieszczenia zdarzenia od jednego sensu do drugiego, od widzenia do słuchania; służy ono wydawaniu sądu. Stwierdzanie i opowieść stanowią informacje, na podstawie których ktoś wyrabia sobie zdanie o jakiejś sekwencji zdarzeń, o powiązaniu pewnego działania, o motywach jakiegoś czynu, o charakterze pewnej osoby, krótko mówiąc – o sensie tego, co się wydarzyło. Świadeictwo jest tym, na czym ktoś się opiera, aby myśleć, że..., by uważać, że... słowem – aby wydawać sąd. Świadeictwo dąży do usprawiedliwienia, dowiedzenia zasadności jakiegoś twierdzenia, które zmierza do tego, by poza faktem osiągnąć swego sensu.

Naoczny charakter świadeictwa nie wystarcza więc nigdy do ustanowienia jego sensu [jako] świadeictwa. Potrzeba nie tylko stwierdzania, lecz opowieści o pewnym fakcie, służącej dowiedzeniu jakiegoś wyboru czy prawdy. Nawet w przypadku rzekomego „świadeictwa zmysłów”, owo świadeictwo jest takim jedynie wtedy, gdy zostaje przywołane na poparcie sądu, który przekracza prosty zapis faktów. Pod tym względem świadeictwo należy do tego, co Éric Weil nazywa „sądowością”.

2) W jakich okolicznościach daje się i przyjmuje świadeictwo? W charakterystycznej sytuacji dyskursu, która poddaje się dosłownym bądź analogicznym urzeczywistnieniom. Ową sytuacją dyskursu jest *proces*.

„Świadeictwem” nie nazywa się każdej relacji o pewnym fakcie, zdarzeniu, osobie. Czynność świadczenia ma ścisły związek z instytucją: wymiarem sprawiedliwości; miejscem: sądem; rolą społeczną: adwokata, sędziego; działaniem: procesowaniem się, czyli byciem powodem lub obrońcą w pro-

cesie. Świadectwo stanowi jeden z dowodów, z którymi występuje oskarżenie bądź obrona, aby wpłynąć na wyrok sędziego.

Świadectwo odnosi się zatem do postępowania, to znaczy do powództwa sądowego, zawierającego zażalenie i obronę, oraz wymagającego decyzji sądowej, która rozstrzyga spór między dwoma lub wieloma stronami. Odniesienie to widoczne jest w gramatyce czasownika „świadczyć”; świadczyć to poświadczać, że... Ale to także świadczyć za..., bądź na korzyść...; świadek „składa” swoje świadectwo; składa je „przed” sądem. Doniosłość świadectwa bywa ewentualnie podkreślana i sankcjonowana przez specjalny rytuał przyrzeczenia lub przysięgi, który oświadczenie świadka kwalifikuje jako świadectwo.

Te rozmaite cechy poddają się analogicznemu uogólnieniu, które przyczynia się do ustanowienia sensu terminów „świadek” i „świadectwo” w języku potocznym. W rzeczywistości sytuacja dyskursu nazywana „procesem” służy za wzór dla sytuacji mniej skodyfikowanych przez społeczny rytuał, w których wszak można rozpoznać podstawowe cechy procesu.

a) Zwróćmy najpierw uwagę na pojęcie sporu i stron. Poświadczą się jedynie tam, gdzie ma miejsce zatarg między stronami, które wytaczają sobie wzajemnie proces i procesują się. Dlatego świadectwo pojawia się zawsze jako dowód za lub przeciw: za lub przeciw stronom i ich twierdzeniom. Owo pojęcie sporu i stron daje się znakomicie uogólnić. Rozciąga się ono na wszelkie sytuacje, w których osąd czy też decyzja mogą być wydane dopiero u kresu pewnej dysputy, konfrontacji pomiędzy przeciwnymi zdaniami i przeciwstawnymi punktami widzenia. Taką naturę ma większość ludzkich spraw: nie można tu rościć sobie prawa do konieczności, lecz wyłącznie do prawdopodobieństwa. A do tego, co prawdopodobne, dąży się jedynie poprzez zmaganie się poglądów.

Jedno z najbardziej godnych uwagi zastosowań tej pierwszej idei dotyczy historii, historii jako nauki. Niekiedy nazywa się tutaj „świadectwem” nie tylko osobistą relację, przeważnie pisemną, naocznych świadków rozpatrywanych wydarzeń, lecz każdy rodzaj stosownych dokumentów, o ile dokumenty te mogą dostarczyć argumentu za lub przeciw danej tezie. A zatem to zawsze w związku z dyskusją pomiędzy różnymi zapatrywaniami jakiś dokument nabiera wartości świadectwa. Świadectwo nie stanowi tu swoistej kategorii metody historycznej, ale jest charakterystycznym i pouczającym przekształceniem pojęcia w najwyższym stopniu prawnego, które tym sa-

mym potwierdza swoją podatność na uogólnianie. Owo przeniesienie tego, co prawne do historii podkreśla historyczne cechy samej prawnej idei świadectwa, a mianowicie dwoistość pojęcia zdarzenia relacjonowanego przez świadka i opowieści, na której polega jego świadectwo. Pomiędzy prawnymi i historycznymi cechami świadectwa zachodzi wymiana.

b) Druga podstawowa cecha procesu dotyczy samego pojęcia decyzji sądowej; to prawne zabarwienie wyroku jest istotne dla określenia świadectwa. Poświadczenie, które je stanowi, ma za intencję akt, który rozstrzyga na rzecz..., który skazuje bądź uniewinnia, który przyznaje lub uznaje jakieś prawo, który rozstrzyga pomiędzy dwoma roszczeniami. Dająca się uogólnić cecha wyroku prawnego została scharakteryzowana przez Harta w ważnym artykule „The Ascription of Responsibility and Rights”<sup>1</sup>. Za sprawą terminu *przypisanie*, utworzonego na wzór *opisu*, Hart zastanawia się nad godną uwagi cechą wypowiedzi prawnych: można im zaprzeczyć albo przez zaniegowanie faktów, na które się powoływano, albo przez przywołanie okoliczności, które mają możliwość osłabienia, złagodzenia, czy wręcz anulowania dochodzenia jakiegoś prawa bądź oskarżenia o jakąś zbrodnię. Ten wywarty na roszczeniu lub oskarżeniu skutek, Hart określa czasownikiem *to defeat* [uniemożliwić – R.G.], a cechę prawnego wyroku, przez którą jest on podatny na tego rodzaju zaprzeczenie i porażkę, nazywa *defeasible* [kasowalnością, podatnością na anulację]. To skłania go do powiedzenia, że działania dające się przypisać są również tymi, które dają się „udaremnić”, unieważnić, odwołać. Ta możliwość bycia unieważnionym nie jest drugorzędna; stanowi ona kamień probierczy dowodzenia i samego wyroku prawnego. Właśnie ta własność jest domniemana w decyzyjnym, czynnym i dobrowolnym aspekcie rozstrzygającego wyroku. Powiedzmy zatem, że termin „świadectwo” jest używany w sposób znaczący każdorazowo, gdy uwyrażnia się różnica pomiędzy dyskursem opisowym i dyskursem przypisującym: świadectwo pojawia się zawsze na poparcie prawa do...

c) Trzecia cecha dotyczy samego świadectwa, o ile jest ono rodzajem dowodu, który wpisuje się między spór i decyzję sądu. Jako takie, świadectwo stanowi element w rozprawie argumentacyjnej.

---

<sup>1</sup> *Proceedings of the Aristotelian Society*, 49, 1948-1949.