

Ricoeurovo pojetí symbolu a jeho aplikace v liturgii*

Vít Hušek

Jedním z témat, která charakterizují dílo Paula Ricoeura, je symbol, jeho interpretace a význam pro filozofii. Otázky, které si Ricoeur v souvislosti se symbolem klade, jsou primárně filozofické, ve svých důsledcích však zasahují i do teologie. V tomto příspěvku se chceme tázat, zda Ricoeurovo pojetí symbolu můžeme přijmout za východisko pro interpretaci liturgie.

1. PRVNÍ POJETÍ SYMBOLU: STRUKTURA DVOJÍHO SMYSLU

Dříve, než obrátíme pozornost k liturgii, představíme dvě pojetí symbolu, která u Ricoeura můžeme rozlišit. První pojetí symbolu, jehož hlavním rysem je struktura dvojího smyslu, nacházíme v autorových dílech z let 1959–65, především v knihách *Symbolique du mal* a *De l'interprétation*.¹

1.1 Symbol a řeč

Když Ricoeur mluví o symbolu, chápe symbol vždy jako prvek řeči. Ukažme si, jak se spojení symbolu s řečí projevuje ve třech oblastech (či dimenzích) symbolu, kterými se autor zabývá, v oblasti kosmické, snové a poetické.

Kosmickou (nebo též náboženskou) oblastí symbolu se zabývá fenomenologie náboženství. Touto dimenzí Ricoeur rozumí přírodní symboly, jako je svět, jeho části nebo aspekty (např. nebe, slunce a měsíc, voda). Symbol jako věc (kosmická realita) je vždy spojen s řečí, materiální předmět získává symbolickou funkci až na úrovni diskursu. Tak např. nebe, země, voda jako součásti kosmu nejsou pro Ricoeura symboly, ale pouze materiálními nositeli symboliky; symboly se stávají teprve v řeči. U symbolu můžeme rozlišit aspekt materiální, *symbol-věc* (např. nebe jako součást kosmu), a aspekt verbální, *symbol-slovo* (např. symbolická řeč o nebi).

Druhou oblastí symbolu je oblast snů, dimenze onirická nebo psychická. Sen, který obsahuje skryté touhy, je zprvu nesrozumitelný, ale je možné ho dešifrovat. I v tomto případě Ricoeur chápe symbol v těsném spojení s řečí, protože předmětem interpretace není sen, jak se někomu zdá, ale sen vyprávěný. Ve snu je vysloveno něco, co sami nechceme nebo nemůžeme říci. Smysl zjevný, manifestní, odkazuje ke smyslu skrytému.

* Příspěvek vychází z disertační práce *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura*, obhájené na CMTF UP dne 10. ledna 2003.

¹ P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté II: Finitude et culpabilité*, Livre II, *La symbolique du mal*, Paris: Aubier, 1960 (dále citováno podle 2. vyd. z roku 1988 jako SM); též, *De l'interprétation: Essai sur Freud*, Paris: Seuil, 1965 (dále citováno jako DI).

Třetí oblastí symbolu je schopnost poetické imaginace. Na tomto místě výkladu Ricoeur vždy nejprve odlišuje imaginaci (*l'imagination*) od obrazu či zobrazení (*l'image*). Obraz jakožto reprezentace nepřítomného zůstává těsně spojen s věcí, kterou představuje a zpřítomňuje. Naproti tomu poetická imaginace se děje na rovině slova. V tom se odlišuje od kosmické a snové dimenze symbolu, protože ukazuje expresivitu v okamžiku zrodu něčeho nového, kdy se něco poprvé nazve nějak neobvyklým, novým způsobem.

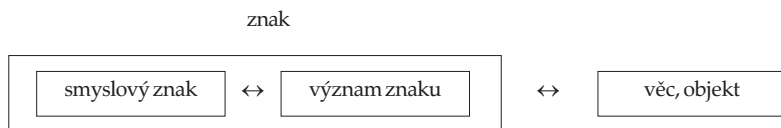
Kosmická, psychická a poetická dimenze symbolu jsou úzce propojeny, tvoří jakoby různé póly téhož. To, co je spojuje, je především stejná struktura. Psychické symboly, které vedou člověka k tomu, aby se „stal sám sebou“, jsou spojeny se symboly kosmickými, jak je popisuje fenomenologie náboženství, a obojí mají stejnou strukturu jako poetická imaginace.

1.2 Symbol, znak a struktura dvojího smyslu

Po představení tří oblastí symbolu a vztahu symbolu a řeči můžeme přistoupit k vymezení symbolu, které Ricoeur provádí tak, že postupně porovnává symbol s blízkými pojmy: 1. *znak*, 2. *dvojí intencionalita*, *dvojí smysl*, 3. *analogie*, 4. *alegorie*, 5. *symbolická logika*, 6. *mýtus*.

U znaku Ricoeur nachází dvojí dualitu, dvě dvojice faktorů, které tvoří jednotu označování. První dvojicí je struktura smyslového znaku (*signe sensible*) a významu znaku (*signification*), který je smyslovým znakem nesen. Tato dvojice *smyslový znak-význam znaku* odpovídá dvojici *označující-označované* v terminologii Ferdinanda de Saussura,² kterého Ricoeur výslovně zmiňuje.

Tato strukturální dvojice neodráží vztah znaku k mimojazykové skutečnosti. Podle Ricoeura ale znak vždy míří k něčemu mimo sebe, co zastupuje. Tento vztah je zachycen až v druhé, intencionální dvojici, kterou tvoří znak (*signe*) ve smyslu první dvojice jako celku (označující a označované zároveň) a věc, objekt (*chose, objet désigné*). Pokusme se popsanou strukturu vyjádřit schématem:

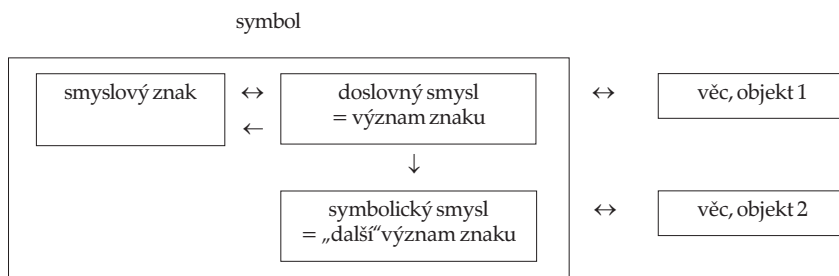


U symbolu autor nachází také dualitu, ale na vyšším stupni. Symbol se zakládá na dvojí dualitě znaku (*smyslový znak-význam znaku; znak-věc*), ale pro něj charakteristický je „vztah mezi smyslem a smyslem“ (*relation du sens au sens*). Primární, doslovný smysl je zjevný či snadno přístupný. Skrze tento primární smysl symbol

² Srov. F. DE SAUSSURE, *Kurs obecné lingvistiky*, Praha: Akademia, 1996, zejm. s. 95–98. Saussure rozlišuje dvě stránky jazykového znaku: označující (*signifiant*) je „akustický obraz..., psychický otisk“ (s. 96) materiálního zvuku; označované (*signifié*) je pojem. Znak je potom „kombinace pojmu a akustického obrazu“ (s. 97).

vede k druhému smyslu, který je skrytý a není přístupný jinak než skrze smysl primární. Jádrem symbolu je toto napětí mezi doslovným a symbolickým smyslem.³

Struktura symbolu tedy vypadá takto: symbol vychází ze struktury, kterou autor popsal u znaku (dvojice *označující-označované* a *znak-věc*, resp. trojice *smyslový znak-význam znaku-věc*), doslovný smysl symbolu je pouze jiným názvem pro význam znaku. Symbolický smysl je „dalším významem znaku“: vychází ze stejného smyslového znaku, je přístupný pouze skrze doslovný smysl (čili význam znaku), ale odkazuje k jiné mimojazykové skutečnosti než smysl doslovný. Schematicky můžeme strukturu symbolu vyjádřit takto:



Ukažme si jednotlivé prvky této struktury na příkladu. V oblasti fenomenologie náboženství Ricoeur uvádí jako příklad symbol vody v kontextu rituálu očišťování. Na rovině doslovného smyslu rozumíme slovu „voda“ podle kontextu vyprávění o vodě, která umývá; toto vyprávění odkazuje k vodě jako fyzické realitě („věc 1“), se kterou máme zkušenost umývání. Skrze doslovný smysl můžeme dojít ke smyslu symbolickému (např. očištění od hříchu), který odkazuje k vnitřní změně člověka („věc 2“).

1.3 Analogie

Vztah mezi doslovným a symbolickým smyslem je dále upřesněn pomocí pojmu analogie. Podle Ricoeura je mezi oběma smysly vztah analogie, avšak není to analogie ve smyslu matematickém. Se vztahem mezi primárním a sekundárním smyslem nelze kalkulovat na způsob trojčlenky ($a/b = c/d$). Vztah mezi oběma smysly nelze objektivizovat, u symbolu je nutné „žít“ primární smysl, a tím je člověk „veden za něj“, k smyslu sekundárnímu.⁴

Tento vztah Ricoeur chápe jako pohyb od primárního smyslu k sekundárnímu. Symbol skrze primární smysl dává účast na symbolickém, připodobňuje symbolizo-

³ Při výkladu o znaku autor užívá pojem *význam* (*signification*), při výkladu o symbolu pracuje s pojmem *smysl* (*sens*). Uvedeme-li strukturu znaku a symbolu do vzájemného vztahu, ukáže se, že oba pojmy označují stejný prvek této struktury.

⁴ „...c'est en vivant dans le sens premier que je suis entraîné par lui au-delà de lui-même: le sens symbolique est constitué dans et par le sens littéral, lequel opère l'analogie en donnant l'analogue.“ SM, s. 178; srov. DI, s. 26.

vanému.⁵ Podle autora u symbolu se nejedná pouze o vztah mezi doslovným a symbolickým smyslem, ale jde o naše osobní zapojení do světa symbolů. Ten, kdo „žije“ primární smysl, kdo se „nechá vést“ symbolem, sám se připodobňuje tomu, co symbol dává.

1.4 Alegorie

Podle Ricoeura se alegorie liší od symbolu třemi rysy.

1. U alegorie je primární smysl nahodilý a sekundární smysl je od něj natolik vzdálen, že nemůže být bez výkladu uchopen, kdežto u symbolu je mezi prvním a druhým smyslem analogie.
2. Mezi primárním a sekundárním smyslem alegorie je vztah tradukce (*traduction*), předání smyslu, překladu. To, co alegorie říká nepřímou, lze beze zbytku vyjádřit přímým diskursem. V okamžiku, kdy je alegorie pochopena, může se doslovný smysl nahradit symbolickým; doslovný smysl je dále zbytečný. Naproti tomu u symbolu autor mluví o transparenci (*transparence*), chápané jako provokování smyslu v temné hádance. Druhý smysl symbolu je vázán k prvnímu; doslovný smysl symbolu nelze odložit, protože symbolický smysl je přístupný pouze skrze něj.
3. Nejednoznačně je vymezen vztah alegorie a interpretace, kde autor dostatečně nerozlišuje dvě různá pojetí alegorie, (a) alegorii jakožto záměrnou figuru na úrovni samotného textu, kde k žádné interpretaci ještě nedochází, a (b) alegorii jakožto metodu interpretace textu, který původně ani nemusel být zamýšlen jako alegorický. Naproti tomu symbol je pro Ricoeura vždy figurou textu, která interpretaci předchází.⁶

1.5 Symbolická logika

Symbolická logika také pracuje se symbolem, ale v některých aspektech ho chápe zcela opačně. Symbolická logika usiluje o důslednou jednoznačnost výrazů, a proto je maximálně formalizuje. Jednotlivá slova se nahrazují písmeny, relace dostávají přesný technický smysl (např. „každý“ nebo „je“, spojka „nebo“ v běžném významu se rozlišuje od exkluzivního „nebo“ ve smyslu ne–ekvivalence), jsou nahrazovány znaky a zcela odděleny od obsahu.

Symbol, jak ho chce chápat Ricoeur, není možné formalizovat, vždy je vázán ke svému obsahu. Kromě toho autor nachází vazbu mezi první a druhou intencionalitou, takže symbolický smysl nemůže být dán jinak než skrze smysl doslovný. Tato dvojí vázanost – symbol a jeho obsah, první a druhá intencionalita – je podstatnou

⁵ „En effet, à la différence d'une comparaison que nous considérons du dehors, le symbole est le mouvement du sens primaire qui nous fait participer au sens latent et ainsi nous assimile au symbolisé sans que nous puissions dominer intellectuellement la similitude.“ *SM*, s. 178, srov. též *DI*, s. 26. Autorova formulace „le symbole est le mouvement...“ není jednoznačná, umožňuje dvojí výklad: a) symbol je pohybem primárního smyslu, b) symbol je pohybem od primárního smyslu. Oba výklady si však jsou velmi blízké.

⁶ Toto vymezení alegorie je velmi zjednodušené, v daném kontextu však slouží pouze jako negativní vymezení symbolu. Proto autor odhlíží od toho, že alegorie neexistuje jen jako figura řeči, a neuvažuje např. alegorické sochy, obrazy či průvody.

vlastností symbolu. Také jednoznačnost, o kterou usiluje symbolická logika, není u symbolu možná, protože symbol je vždy otevřený mnoha různým interpretacím.

1.6 Mýtus

Posledním krokem Ricoeurova výkladu je odlišení mýtu a symbolu. Mýtus má také strukturu dvojí intencionality jako symbol. Základní odlišnost mýtu od symbolu spočívá v tom, že mýtus je složitější strukturou. Symbol je analogické vyjádření, které bezprostředně dává smysl, proto je základnější (radikálnější) než mýtus. Mýtus autor považuje za určitý druh symbolu, za symboliku druhého stupně.

Hlavním rysem mýtu je struktura příběhu, která zahrnuje postavy, mytické místo a mytický čas, nezjistitelné kritickou geografii a historií. Ricoeur ukazuje tento rozdíl na následujícím příkladu: exil je primární symbol lidského odcizení, ale příběh o vyhánění Adama a Evy z ráje je mytickým vyprávěním, ve kterém vystupují určité osoby, vypráví se o určitém čase a místě apod.

1.7 Definice symbolu

Popsané prvky symbolu shrnuje následující definice: „Symbolem nazývám jakoukoli významovou strukturu, v níž smysl přímý, primární, doslovný, poukazuje navíc k jinému smyslu, nepřímému, druhotnému, přenesenému, jenž nemůže být uchopen jinak než skrze smysl první.“⁷

2. DRUHÉ POJETÍ SYMBOLU: SYMBOL A METAFORA

Pod vlivem úvah o metafoře (v letech 1970–82) Ricoeur poněkud pozměnil své pojetí symbolu. Toto druhé, přepracované pojetí symbolu nacházíme především v autorových dílech *Métaphore vive* a *Interpretation Theory*.⁸

2.1 Teorie metafory

Připomeňme v krátkosti hlavní body Ricoeurova pojetí metafory.

1. Podle Ricoeura metafora není něčím, co se „přihodí“ slovu, ale děje se na úrovni věty; metafora nikdy není izolovaným slovem, ale „funguje“ pouze ve větě. Autor je přesvědčen, že každé slovo má smysl pouze v kontextu věty. Izolované slovo má celou řadu potenciálních významů (ty nacházíme ve slovnících), z nichž se v aktuálním kontextu věty aktualizuje jeden určitý. Polysémie, tato přirozená

⁷ P. RICOEUR, „Existence et herméneutique,“ (in P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, Paris: Seuil, 1969, s. 7–28; česky „Existence a hermeneutika,“ in P. RICOEUR, *Život, pravda, symbol*, Praha: Oikúmené, 1993, s. 168–187), s. 16, čes. s. 176.

⁸ P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris: Seuil, 1975 (dále citováno jako MV); též, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth (Texas): The Texas Christian University Press, 1976; slovensky *Teória interpretácie: diskurz a prebytok významu*, Bratislava: Archa, 1997 (dále citováno jako IT). Podrobnější komentář k Ricoeurově pojetí metafory přináší recenze F. KARFÍKA „Pravda metafory“ (*Kritický sborník*, roč. 13, 1993, č. 2, s. 47–54).

vlastnost slov mít více než jeden smysl, je v běžné řeči redukována kontextem, čímž vzniká dostatečná jednoznačnost.⁹

2. Na rozdíl od běžné řeči metafora spojuje slova tak, že z jejich dosavadního významového potenciálu nelze zvolit z významového potenciálu slov jeden aktuální. Metafora je nezvyklým spojením slov, *sémantickou inovací*. Mezi jednotlivými členy metaforické výpovědi panuje napětí, úsilí rozumět slovům na základě jejich dosavadního užívání selhává.
3. Nezvyklé spojení slov v metafoře vede k významové práci, která překonává vzniklé napětí. Z napětí nezvykle spojených slov se rodí nový význam. Metafora tak sbližuje dosud vzdálené sémantické oblasti. Tento moment vynošení nového smyslu se obvykle nazývá *metaforický zvrat*.¹⁰
4. Ricoeurovým hlavním zájmem je nová, nově vznikající metafora, ve které se jedinečně vynořuje nový smysl. Takovou metaforu autor nazývá „živá metafora“. Stálým opakováním metafora ztrácí svoji inovační sílu, až se nakonec stává součástí doslovného smyslu. Ve chvíli, kdy zcela mizí napětí mezi doslovným a metaforickým smyslem, metafora umírá.
5. Z toho vyplývá, že metaforu nelze přeložit do nemetaforické řeči, protože její význam se tvoří v napětí jejích prvků. Lze ji pouze parafrázovat, opisovat, ale tím nelze vystihnout to, co metafora říká.
6. Metafora není jen hrou slov, ale přináší i výpověď o skutečnosti. Stejně jako selhává doslovné chápání metafor, aby uvolnilo místo novému smyslu, tak i selhává doslovná reference metafor a uvolňuje místo referenci metaforické. Metafora přináší nové vidění světa, zároveň *ukazuje a ustavuje* nové podobnosti ve světě.

2.2 Metafora a sémantické jádro symbolu

Jak souvisí teorie metafor se symbolem? Východiskem Ricoeurovy úvahy je rozlišení dvou aspektů či momentů symbolu, sémantického a nesémantického. Na sémantické rovině lze ukázat paralely mezi jednotlivými aspekty symbolu a metafor, na rovině nesémantické se symbol od metafor liší.

Sémantickým jádrem symbolu autor nazývá to, co „připodobňuje symbolismus k řeči“.¹¹ Tento aspekt symbolu Ricoeur popisuje pomocí struktury smyslu metaforické výpovědi. Metaforický zvrat, který je reakcí na tenzi mezi jednotlivými členy metaforické výpovědi, autor považuje za „model každého rozšíření smyslu u každého symbolu“.¹² Odpovídajícím rysem symbolu je, že vždy „znamená více“ (*signifier plus*). Stejně jako u metafor lze i u symbolu tento rozšířený význam (*signification en excès*) postavit proti významu doslovnému. Tak lze o symbolu mluvit jako o nadbytku

⁹ K teorii polysémie viz Ricoeurovu stať „Creativity in Language. Word. Polysemy. Metaphor,“ *Philosophy Today*, roč. 17, 1973, č. 2, s. 97–111.

¹⁰ Angl. *metaphorical twist*, fr. *torsion métaphorique*.

¹¹ „Ces traits [proprement sémantiques du symbole] sont ceux qui apparentent tout symbolisme à un langage...“ P. RICOEUR, „Parole et symbole,“ *Revue des sciences religieuses*, roč. 49, 1975, č. 1–2, s. 142–161 (dále citováno jako ParS), zde s. 149.

¹² ParS, s. 149; IT, s. 55 (slov. s. 78).

smyslu (*surplus de sens*): druhý význam je přístupný pouze skrze první jako „smysl smyslu“ (*sens d'un sens*).¹³ Rozlišením těchto dvou rovin se zároveň proti sobě staví dvě interpretace, u symbolu ale autor považuje za výstižnější mluvit o „jediném pohybu, který nás přenáší z jedné roviny na druhou a který nás připodobňuje (asimiluje) k druhému významu díky – nebo skrze – význam doslovný“.¹⁴

Dalším rysem metafory bylo narušení starého vidění reality a ustavení nového skrze zhlédnutí nových podobností. Tento rys se nachází i u symbolu, ale v méně jasné podobě. U symbolu nelze mluvit o přímém uchopení podobností, jde spíše o *asimilaci*: symbol připodobňuje věci k sobě a zároveň nás připodobňuje k označovanému.¹⁵ U symbolu není možné tak jasné pojmové uchopení jako u metafory, proto také nemůže nikdy být vyčerpán pojmovou řečí, vždy v něm zůstává více.

2.3 Nesémantické kořeny symbolu

Pojednání o metafoře Ricoeura vedlo k určitému přehodnocení pojetí symbolu. To se projevuje na prvním místě v tom, že do svých úvah zahrnuje nesémantické kořeny symbolu (něco, co „nepřechází“ do metafory, co se brání lingvistické, sémantické a logické analýze). Autor novým způsobem popisuje jednotlivé oblasti symbolu a zdůrazňuje „vázaný“ charakter symbolu. V oblasti náboženské symboliky mluví o předřečovém charakteru hierofanií. Posvátno se může manifestovat i ve skalách a stomech, manifestace posvátna však zároveň potřebují vyjádření v řeči, ať už to je vyprávění mýtu, slovo doprovázející rituál, nebo interpretace symbolu. V oblasti snové autor mluví o „oblasti života“, odkazuje k oblasti touhy a pudů. Nakonec poezie je podle autora „vázaná“ tím, že vyjadřuje nové způsoby existence.

3. SYMBOL A LITURGIE

Po tomto krátkém představení dvou pojetí symbolu můžeme přejít k otázce, zda je bude možné aplikovat na liturgii. Na jaké obtíže narazíme? Jaké obohacení z toho vyplyne pro teorii symbolu?

3.1 Liturgie a symbolické jednání

Jaké místo má v Ricoeurově teorii symbolu symbolické jednání, rituál či symbolické gesto? V *Symbolique du mal* se autor zabývá primárně symbolikou doznání, které se vždy děje v řeči. Autor obrací pozornost k nejpůvodnější úrovni řeči, k řeči symbolické, a následně symbol úzce spojuje s řečí. K tématu rituálu se vztahuje poznámka při analýze prvního symbolu viny, poskvrny, jejímž prvním aspektem je

¹³ „...nous ne pouvons atteindre la signification secondaire qu'à travers la signification primaire; celle-ci est le seul accès à celle-là. La première donne la seconde en tant que sens d'un sens.“ ParS, s. 150; srov. též IT, s. 55 (slov. s. 79).

¹⁴ ParS, s. 150; IT, s. 55.

¹⁵ „...en assimilant des choses les unes aux autres, il nous assimile à ce qui est ainsi signifié.“ ParS, s. 150.

symbolika kvazi-materiálního znečištění a nečistého. Autor především sleduje řeč, která o této zkušenosti mluví, ale s řečí spojuje i rituál či gesto očištění od poskvrny. Podle Ricoeura i rituál nutně potřebuje slovo, samotné gesto zůstává němé. Tak jako poskvrna musí být nad člověkem vyhlášena, vyslovena, stejně i jeho očištění se děje skrze slovo, které příslušnému rituálnímu gestu dává smysl a účinnost, nebo aspoň slovo rituál ustavuje.¹⁶ Vidíme tedy, že Ricoeur nezkoumá specifický charakter rituálu či symbolického gesta, ale snaží se je vysvětlit pomocí řeči, která je doprovází.

3.2 Liturgie chápána jako symbol-slovo

K čemu bychom došli, kdybychom za základ liturgiky přijali Ricoeurovu teorii symbolu? Když Ricoeur mluví o náboženské symbolice, uvažuje na prvním místě biblický nebo mytický text. V této oblasti můžeme s autorem souhlasit, že symbol symbolizuje v řeči, je „ukazatelem situace člověka uprostřed bytí“ a otevírá čtenáři nové možnosti bytí ve světě.

Co se stane, když na místo biblického či mytického textu dosadíme liturgii? Zkusme se podívat na některé prvky obřadu křtu dospělých.¹⁷ Vlastní křest pracuje s materiálním prvkem (voda), je tam gesto (lití vody nebo ponoření) doprovázené slovem (N, já vás křtím...). Následuje pomazání křížem (materiální prvek), kde modlitba (Všemohoucí Bůh vás vysvobodil z hříchu...) gestu pomazání předchází; obléknutí bílého roucha (N, Bůh vás oblékl v Krista); předání hořící svíce (zapálení a předání; Chod'te vždycky ve světle Kristově).

1. Ricoeurovo první pojetí symbolu (založené na struktuře *smyslový znak-význam-věc*) předpokládá, že vztah mezi slovem, významem a věcí lze popsat bez ohledu na širší kontext. Autor izoluje slovo z kontextu věty a řečové situace a bez ohledu na tento kontext mu přiřazuje význam. Vztah slova a věci je chápán příliš atomicky, jako by slovo bylo jen „nálepkou“ věci. Kdybychom přenesli toto pojetí symbolu na liturgii, obřad křtu by se rozpadl do jednotlivých slov (např. „chodit ve světle Kristově“) a izolovaných materiálních prvků (např. bílého roucha), zatímco liturgie je širším celkem (na rovině řeči i jako struktura jednání).
2. Pojetí symbolu, které je založeno na teorii metafory, už chápe symbol v úzkém kontextu věty a situace. Podle tohoto pojetí by jeden celek tvořilo symbolické jednání kmotra, který zapálí a předá křestní svíci, a slova povzbuzení, která pronáší kněz. Toto pojetí pracuje s většími celky než pojetí předchozí, ale rovněž nedokáže udržet jednotu křestního obřadu.¹⁸

¹⁶ „...pas de rite sans parole qui confère un sens au geste et consacre son efficacité; le rite n'est jamais muet; et si nulle parole ne l'accompagne, une parole antérieure le fonde.“ SM, s. 197–198.

¹⁷ Náš příklad sleduje „Jednoduchý obřad uvedení dospělého do křesťanského života,“ srov. *Uvedení do křesťanského života*, Praha: Česká biskupská konference, 1987, s. 110–127, par. 240–277.

¹⁸ Úvahy o nesémantických kořenech symbolu, které jsou hlavním obohacením teorie symbolu, na naši námitku neodpovídají.

3.3 Práce k liturgii a Ricoeurovi

Podívejme se nyní v krátkosti, jak postupovali autoři, kteří ve svých liturgických pracích vycházejí z filozofie Paula Ricoeura.

1. Americká teoložka Joyce Ann Zimmerman ve své práci *Liturgy as Language of Faith*¹⁹ pohlíží na liturgii jako na „řeč víry“. Podle autorky je liturgie plně srozumitelná pouze z jejího slavení, to však nevylučuje možnost přistupovat k liturgii skrze psaný text liturgických knih. Tímto směrem se autorka vydává a za cíl si klade porozumět liturgickému slavení skrze jeho textovou podobu a následně dojít k porozumění křesťanské existenci. Metodu vhodnou k tomuto cíli autorka nachází v textové hermeneutice P. Ricoeura. Co se týká tématu symbolu, autorka neodkazuje na Ricoeurovy práce o symbolu a sama se tomuto tématu věnuje jen okrajově. Zimmerman chápe symbol jako „způsob, jak vyslovit nevýslovné“;²⁰ symbol podle ní v sobě spojuje dvě úrovně řeči, teologickou reflexi o Bohu a výraz vlastní zkušenosti s Bohem. Do hlubších zkoumání symbolu se autorka nepouští.
2. Jinou cestu volí Josef Thorer, který ve své práci *Die liturgische Symbolik im Lichte der Symboltheorie Paul Ricoeurs*²¹ upozorňuje na to, že Ricoeurova hermeneutika symbolů se od liturgické perspektivy ve dvou aspektech odlišuje. Ricoeur se zaměřuje na to, jak symbolům porozumět, zatímco v liturgii jde především o *správné užívání* symbolů (ke kterému je ovšem správné porozumění nezbytné). Druhou odlišností je to, že Ricoeurovou perspektivou není ani tak „sebesdílení Boha ve znamení, které je pro porozumění liturgii rozhodující, jako spíš otevřenost bytí“.²²

Thorer se však neopírá jen o Ricoeurovo pojetí symbolu, ale bere v úvahu i pozdější Ricoeurovy práce (zejména o hermeneutice textu), což mu dovoluje chápat symbol vždy v kontextu celé liturgie. Ricoeur zasazení symbolu do kontextu příliš nezdurazňuje, tohoto aspektu si více všímá až při srovnání symbolu s metaforou. Konkrétně v případě svátostí chápe Thorer zasazení liturgického znamení do kontextu takto: „Podobně jako u Ricoeura jednotlivý symbol přednostním způsobem poukazuje na to, že celý text odkazuje k tázání po bytí, tak i svátosti zvláštním způsobem činí zřejmým vztah liturgie ke Kristu.“²³ Tuto analogii (na jedné straně trojice symbol-celek textu-tázání po bytí, na straně druhé svátostné znamení-celek liturgie-vztah ke Kristu) Thorer zakládá na tom, že liturgii lze chápat jako „významem obdařené jednání“ (*bedeutungsgeladener Vollzug*), což mu dovoluje „pokládat liturgii za text v Ricoeurově smyslu“.

¹⁹ J. A. ZIMMERMAN, *Liturgy as Language of Faith: A Liturgical Hermeneutics in the Mode of Paul Ricoeur's Textual Hermeneutics*, Lanham (MD): University Press of America, 1988.

²⁰ Tamtéž, s. 5.

²¹ J. THORER, *Die liturgische Symbolik im Lichte der Symboltheorie Paul Ricoeurs*, Universität Innsbruck, Katholisch-theologische Fakultät, 1984.

²² Tamtéž, s. 260.

²³ Tamtéž, s. 195.

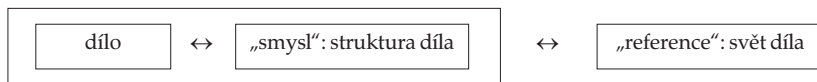
Ani jedna sledovaná práce tedy nevychází z Ricoeurova pojetí symbolu.²⁴ J. A. Zimmerman volí cestu dvojího zprostředkování, když zkoumá liturgické slavení jako prostředek k porozumění křesťanské existenci, samotné liturgické slavení však zkoumá skrze jeho textovou podobu. Přístup J. Thorera, založený na interpretaci liturgického jednání, je přímočařejší, jeho východiskem ovšem není Ricoeurova teorie symbolu, ale teorie jednání, které lze považovat za text. Obraťme nyní pozornost k Ricoeurově teorii textu a jednání.

3.4 Text 1: diskurs jako dílo

Pojem *text* Ricoeur užívá ve dvojím různém smyslu. V prvním, obecnějším smyslu autor chápe text jako jednotku diskursu, která je delší než věta a jejíž charakteristiky nelze na větu převést. Do tohoto vymezení spadá nejen text psaný, ale jakýkoli diskurs chápáný jako dílo (*l'oeuvre*). V tomto smyslu můžeme jako text chápat např. i film. V druhém, užším smyslu autor text chápe jako diskurs zachycený písemně.

Text v prvním smyslu, diskurs jako dílo, autor charakterizuje třemi rysy. (a) Dílo je výsledkem *kompoziční práce*, která z básně či románu utváří celek neredukovatelný na souhrn vět. (b) Kompozice podléhá procesu kodifikace, která z diskursu činí určitý *literární druh*, např. vyprávění, báseň nebo esej. (c) Každé dílo má jedinečnou konfiguraci, *individuální styl*, který z něj činí jedinečné dílo: tuto báseň, tento román.

Přesun Ricoeurovy pozornosti k dílu logicky navazuje na jeho úvahy o utváření smyslu na rovině slova a věty, o kterých jsme se zmínili dříve. Výše popsané rysy díla (kompoziční práce, příslušnost k literárnímu druhu a individuální styl), které odpovídají smyslu, autor souhrnně nazývá struktura díla (*structure de l'oeuvre*), pro „referenci“ díla pak zavádí pojem svět díla (*monde de l'oeuvre*). Můžeme tedy znovu shrnout do analogického schématu:



Dříve, než se budeme věnovat otázce reference díla, podívejme se na druhý, užší význam pojmu text, kterému Ricoeur věnuje mnohem více pozornosti.

²⁴ Obtížnost spojení Ricoeurovy hermeneutiky symbolu s liturgií dokazuje mimo jiné skutečnost, že i francouzští teologové upřednostňují jiná filozofická východiska. Např. diskuse o liturgické řeči a její účinnosti, která ve Francii probíhala v 70. letech, vycházela z Austinovy teorie ilokučních sil a Searlovy teorie řečových aktů. Tato diskuse začala statí J. LADRIÈRA „La performativité du langage liturgique“ (*Concilium* [fr.], 1973, č. 82, s. 53–64), na kterou dále reaguje F. ISAMBERT v knize *Rite et efficacité symbolique* (Paris: Cerf, 1979, zvl. kap. 3 „Langage performatif et action rituelle“, s. 87–113) a F. MARTY příspěvkem „Le rite et parole“ (in J. GREISCH [éd.], *Le rite*, Paris: Beauchesne, 1981, s. 67–86). Z novějších autorů jmenujme pařížského profesora L.-M. Chauveta, který vychází z filozofie M. Heideggera; srov. L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement: Un relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris: Cerf, 1987; týž, *Les sacrements, parole de Dieu au risque du corps*, Paris: Éd. de l'Atelier, 1997.

3.5 Text 2: písemně zachycený diskurs

Jaké změny nastávají u diskursu, který nebyl prosloven, ale zapsán?²⁵ Nejviditelnější změna se týká média diskursu. Psaním je diskurs fixován, takže nadále už neexistuje v dialektice události a smyslu, ale zachycuje se pouze smysl sdělení.

Fixace diskursu ale není jen změnou materiální. Spolu s fixací dochází k *odstupu diskursu od autora*. Mluvená řeč odkazuje na mluvčího mnoha způsoby, takže podle Ricoeura lze až ztotožnit subjektivní intenci mluvčího a význam diskursu.²⁶ V případě psaného textu se z mluvčího stává autor a z posluchače čtenář, společná situace účastníků rozmluvy zaniká. Psaný text získává sémantickou autonomii, intence autora je pouze jednou z dimenzí textu; není ani totožná se smyslem textu, ani z něj není zcela eliminována.

Zánik dialogické situace má i sociologický aspekt. Text se osvobozuje nejen od intence autora, ale i ze svého sociálního prostředí. Text, který se „osvobodil“ od svého autora, má podle Ricoeura sílu se „dekontextualizovat“ ze sociálního prostředí svého vzniku a nechat se „rekontextualizovat“ v nové situaci.

Změny způsobené odstupem textu od autora nacházejí svůj protějšek na straně příjemce diskursu. Mluvená řeč je určena konkrétnímu posluchači, který s mluvčím sdílí dialogickou situaci. Naproti tomu psaný text je adresován neznámému čtenáři, potenciálně komukoliv, přičemž nelze předvídat, koho dílo osloví. V určitém slova smyslu lze říci, že psaný text si své čtenáře vytváří.

3.6 Reference textu: „svět textu“

Při přechodu od mluveného diskursu k psanému textu dochází k nejzávažnějším změnám v oblasti reference. Podle Ricoeura se mluvený diskurs v posledku obrací k určité věci, která je součástí společné situace a lze na ni gestem nebo nepřímými indikátory ukázat. Mluvený diskurs tedy má *ostenzivní referenci*. Díky těmto prostředkům lze identifikovat právě jednu věc. Když diskurs zapíšeme, zaniká společná situace účastníků rozmluvy a s ní i možnost doprovodit slovo gestem či se odkázat jiným způsobem ke konkrétním podmínkám rozhovoru.

Mezi psanými texty mají pro Ricoeura zvláštní místo ta díla, kterým se říká *literatura*, tedy povídky, romány, dramata a poezie. Tyto texty nemají deskriptivní charakter a tím se odchyľují od referenční funkce běžné řeči. To ale neznamená, že nemají žádnou referenci, žádné spojení s realitou. Tato díla mluví o věcech, událostech, stavech věcí a postavách, které jsou evokovány, ale nejsou přítomny.

²⁵ Srov. P. RICOEUR, „La fonction herméneutique de la distanciation“ (in P. RICOEUR, *Du texte à l'action*, Paris: Seuil, 1986, s. 113–132, zvl. s. 124–125). Podobný výklad (zřetelněji strukturovaný do čtyř bodů) autor podává ve stati „Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte“ (tamtéž, s. 205–236, zvl. s. 206–213). Poněkud odlišný výklad nacházíme v *IT*, kde autor postupuje podle jednotlivých faktorů a funkcí Jakobsonova modelu komunikace (*IT*, s. 25–37, slov. s. 41–56).

²⁶ Ricoeur upozorňuje na to, že anglické slovo *to mean* (podobně i německé *meinen*) zahrnuje intenci mluvčího („něco mluvit“) i význam diskursu („něco znamenat“). Srov. RICOEUR, „Le modèle,“ s. 209–210; *IT*, s. 12, slov. s. 27.

Chce-li proto Ricoeur hájit referenci literatury, musí vypracovat referenci jiného stupně, na jiné rovině.

Odstranění reference prvního stupně, které se děje ve fikci a poezii, je podmínkou možnosti osvobození reference druhého řádu, která již dosahuje světa nejen na rovině manipulovatelných objektů, ale na rovině, kterou Husserl označoval jako *Lebenswelt* a Heidegger *byťi-ve-světě*.²⁷

Ricoeur mívá podobným směrem jako v polemice o referenci metafory. Pozastavení či odsunutí deskriptivní reference má svoji pozitivní protiváhu, a tou je schopnost textu „referovat o takových aspektech našeho bytí ve světě, o kterých nelze hovořit přímým deskriptivním způsobem, ale lze na ně poukázat, a to díky referenčním hodnotám metaforických a všeobecně symbolických výrazů.“²⁸ Zapsáním se literární dílo vyčleňuje z dialogické situace, ale zároveň získává sílu „vytvořit svůj svět“. Tento *svět díla* je „souborem referencí, které jsou otevřeny textem“.²⁹

3.7 Interpretace textu

Nosným základem Ricoeurových úvah o psaném diskursu je téma odstupu. Podle autora odstup psaného textu od autora i čtenáře není jen otázkou metodologickou, ale je konstitutivním prvkem textu. Tím, že je text otevřen vůči neomezenému počtu čtenářů, se zároveň otevírá mnoha interpretacím.

Proč u textu (ve srovnání s mluvenou řečí) tak roste význam interpretace? Na tuto otázku autor podává dvě odpovědi. U mluvené řeči může mezi mluvčím a posluchačem probíhat výměna. Vztah mezi čtenářem a textem je naproti tomu asymetrický, „mluví“ jenom text a tím je „vydán“ svému čtenáři. Druhý důvod vychází z jednotlivých charakteristik textu. Text je vystaven do určitého celku, který nelze redukovat na souhrn vět. Mezi celkem díla a jeho částmi je cirkulární vztah: očekávání celku ovlivňuje rozumění částem a zároveň celek se utváří z jednotlivých částí. Porozumění dílu proto musí uvážit jednotlivé rysy díla, tedy kompozici, literární druh a individuální styl.

Interpretace textu potom má dvě roviny. První aspekt, který Ricoeur nazývá vysvětlení (*explication*), bere v úvahu pouze „smysl“ textu, tedy záměr imanentní textu. Druhý aspekt interpretace, rozumění (*compréhension*), se zaměřuje na „referenci“ textu, tedy na intencionální zaměření textu vůči světu a reflexivní zaměření textu vůči *já*. Ricoeur se tak vymezuje proti pojetí Diltheye, který vysvětlení a rozumění chápal jako opozita: vysvětlení jako metodu přírodních věd a rozumění jako metodu humanitních věd. Ricoeur usiluje o nové vymezení interpretace, která by rozumění a vysvětlení dialekticky spojovala.

Cílem prvního procesu, vysvětlení, je co nejlépe porozumět zdánlivě nesourodým částem textu. Podle Ricoeura čtenář přistupuje k obtížným místům textu tak, že sází, odhaduje, a zpětně svůj odhad ověřuje. Druhým aspektem interpretace textu je rozumění. Podle autora má mluvený diskurs ostenzivní referenci, která při přechodu k psanému textu zaniká. Odstup mezi textem a čtenářem vyžaduje přivlastnění

²⁷ RICOEUR, „La fonction,“ s. 127.

²⁸ *IT*, s. 37; slov. s. 56.

²⁹ *IT*, s. 36; slov. s. 54.

(*appropriation*), při kterém čtenář „činí svým to, co bylo cizí“. Přivlastnění překonává odstup, ale neruší ho: cílem není kontemporalita a kongenialita, přivlastnění je „porozumění na dálku“ (*par la distance et à la distance*).

Co při tomto přivlastnění čtenář „činí svým“? Ricoeur ukazuje dva aspekty tohoto procesu.

1. To, co si čtenář přivlastňuje, je rozvrh světa (*proposition du monde*), který je zvyšlovněním „určitého druhu bytí-ve-světě rozvinutého před textem“.³⁰ Skrze literaturu se totiž v každodenní realitě otevírají nové možnosti, čímž se každodenní realita proměňuje. 2. Interpretace však nemíří jen ke světu (který se prostřednictvím literárního textu otevírá a rozvíjí), ale svět textu je prostředkem sebeporozumění čtenáře. Interpretace textu se završuje v interpretaci subjektu, který si tak rozumí lépe, jinak, nebo si začíná rozumět. Porozumění textu a sebeporozumění subjektu probíhají podle Ricoeura vždy současně. Na jedné straně porozumění textu není konečným cílem interpretace, ale směřuje k sebeporozumění subjektu. Na druhé straně sebeporozumění subjektu není možné jinak než skrze interpretaci znaků, ve kterých se *já* rozpoznává a nalézá. Tento rys Ricoeur nazývá *konkrétní reflexe* (*réflexion concrète*).³¹

Přivlastnění se tedy obrací k návrhu světa, který není ukrytý za textem (např. jako intence autora), ale otevírá se *před* textem jako nové možnosti bytí. V těchto nových možnostech bytí se subjekt nalézá a novým způsobem si rozumí. Tyto dva aspekty rozumění Ricoeur shrnuje do formulace „rozumět si tváří v tvář textu“, „rozumět si před textem“ (*se comprendre devant le texte*).³²

3.8 Od textu k jednání

Své úvahy o textu Ricoeur následně aplikuje na lidské jednání (*action sensée*)³³ a jeho interpretaci. Autor ukazuje, že přejdeme-li od mluvené řeči k jednání, zaznamenejme podobné změny jako při přechodu od mluveného diskursu k psanému.³⁴

1. Fixace významu. U diskursu, který není prosloven, ale zapsán, dochází k tomu, že již neexistuje v dialektice události a smyslu, ale zachycuje se pouze smysl sdělení. Ricoeur poukazuje na to, že jednání nelze redukovat na pomíjivou událost, protože jeho význam trvá dál a v nových situacích může být identifikován jako týž.
2. Autonomie jednání. Podobně jako se text odděluje od svého autora, tak i jednání získává autonomii. Jednající je sice svému jednání stále přítomen (v tomto ohledu je jednání bližší rozmluvě než textu), většina jednání ale „za sebou zanechává

³⁰ „Interpréter, c'est expliciter la sorte d'être-au-monde déployé devant le texte.“ RICOEUR, „La fonction,“ s. 128.

³¹ RICOEUR, „Qu'est-ce qu'un texte,“ in P. RICOEUR, *Du texte à l'action*, Paris: Seuil, 1986, s. 153–178, zde s. 170–171. Spojením sebeporozumění s interpretací textu Ricoeur znovu odmítá „každou *hybris* reflexe, každý nárok subjektu na sebezaložení“.

³² Tamtéž, s. 171.

³³ Pojem *action sensée* označuje lidské chování, které má určitý smysl a cíl. Dále překládáme jako *jednání*.

³⁴ RICOEUR, „Le modèle,“ s. 213–221.

stopu“ v podobě svých (třeba i nezamýšlených) důsledků.³⁵ Ricoeur přirovnává tuto „stopu“ k jakési pomyslné složce, ve které je obsažena pověst člověka. Celé dějiny pak nazývá „kvazi-věcí, ve které lidské jednání zanechává ‚stopu‘“.³⁶

3. Rozvinutí neostenzivních referencí. Podle Ricoeura má jednání tu vlastnost, že svojí důležitostí přesahuje začlenění do situace. Má-li se jednání podobat textu spíše než rozmluvě, musí mít schopnost rozvíjet jinou než ostenzivní referenci. Důležité jednání tuto schopnost má, protože jeho význam může být aktualizován v jiných situacích; význam jednání tedy přesahuje sociální podmínky jeho vzniku. Velká kulturní díla přesahují sociální podmínky svého vzniku, podobně jako text rozvíjí nové reference a vytváří nové „světy“.
4. „Otevřenost“ jednání vůči mnoha příjemcům. Lidské jednání se netýká pouze přímých účastníků situace, ale stejně jako text se obrací ke svým možným „čtenářům“. Jednání je tedy „otevřeným dílem“: otevírá nové reference a je otevřeno možným budoucím interpretacím, mezi nimiž interpretace současníků nemá privilegované postavení.

Tyto analogické rysy mezi jednáním a textem autorovi dovolují přenést na jednání i pojetí interpretace, která se odehrává v dialektice vysvětlení a rozumění.³⁷ Vraťme se však k naší původní otázce a ve světle představené teorie textu znovu uvažujme o interpretaci liturgie.

4. LITURGIE JAKO TEXTOVÉ JEDNÁNÍ

Naše hlavní námitka proti aplikaci Ricoeurovy teorie symbolu na liturgii se týkala toho, že liturgický obřad takto chápaný se rozpadá do jednotlivých slov a věcí, resp. vět a úkonů. V prvním pojetí symbolu jsme chápali liturgické znamení izolovaně, jako samostatný úkon; v druhém pojetí potom v úzkém kontextu věty a dílčího úkonu. Co se změní, když při interpretaci liturgie vyjdeme z Ricoeurovy teorie textu a jednání?

Podle teorie textu se smysl každého znamení utváří v širokém kontextu situace, do které je zasazeno. Analogicky k psanému textu můžeme mluvit o „smyslu“ a „referenci“ liturgie. „Smysl“ liturgického obřadu utváří jeho struktura, která jednotlivá slova a gesta spojuje v jeden celek. „Referenci“ obřadu pak odpovídá „svět“, který se skrze liturgii otevírá.

Podobně jako u textu můžeme i u liturgie mluvit o dvou aspektech interpretace. Vysvětlení se obrací ke struktuře obřadu a snaží se za pomoci srozumitelnějších částí odhadnout smysl méně srozumitelných. Druhý aspekt interpretace, rozumění,

³⁵ „L'action est un phénomène social (...), parce que nos actes nous échappent et ont des effets que nous n'avons pas visés“. Tamtéž, s. 217.

³⁶ Tamtéž, s. 218.

³⁷ Charakteristiky, které Ricoeur popisuje u jednání, můžeme do značné míry identifikovat i u mluvené řeči, která má nějakou závažnost (její význam překračuje situaci proslovení, získává autonomii vůči mluvčímu, může rozvíjet nové reference a je otevřena budoucím interpretacím). Tyto analogie nás vedou k hypotéze, že bychom mluvenou řeč, která sleduje nějaký cíl (můžeme parafrázovat jako „parole sensée“), měli uvažovat jako specifický druh jednání.

zahrnuje to, že účastník liturgie si přivlastňuje rozvrh světa otevřený skrze liturgii a zároveň si novým způsobem rozumí.³⁸

Liturgie také nese podobné rysy, na jaké autor upozornil při řeči k jednání.

1. Význam liturgického dění je fixován; nezaniká rozpuštěním liturgického shromáždění, ale jeho význam trvá dál.
2. Liturgické jednání získává autonomii vůči jednajícimu (např. udělovateli svátosti), „zanechává za sebou stopu“ svých důsledků.
3. Liturgie rozvíjí reference, které přesahují situaci; liturgie má sílu „vytvářet nové světy“.
4. Liturgické jednání je otevřeno mnoha interpretacím; interpretace účastníků obřadu tvoří jenom část tohoto „otevřeného díla“.

První pojetí symbolu chápalo jednotlivé symbolické elementy příliš izolovaně, druhé pojetí již zahrnuje určitý kontext. Teorie textu a jednání, kterou jsme zde krátce představili, navazuje na tento vývoj a uvažuje široké celky literárního díla či lidského jednání. Kdybychom tuto teorii přenesli na symbol, došli bychom k třetímu, mnohem komplexnějšímu pojetí symbolu, které by bylo použitelné i pro liturgické jednání. Tuto aplikaci však již Ricoeur nevypracoval.

Ricoeur's Concept of Symbol and Its Application in Liturgy

Key words: liturgy; symbol; Ricoeur, Paul (1913–)

Abstract: According to Paul Ricoeur's early works *Symbolism of Evil* and *Freud and Philosophy*, symbol is an element of language characterised by a double-meaning structure. This concept is modified in Ricoeur's works on metaphor (*Living Metaphor* and *Interpretation Theory*) where a sentence (not an isolated word) becomes a point of departure. For Ricoeur, a typical example of symbol is a language of confession; the symbolic action or gesture is not considered.

A more appropriate point of departure for the interpretation of liturgy can be found in Ricoeur's theory of text (a unit of discourse more complex than a sentence and "separated" from the author). The interpretation of text offers to the reader new possibilities of being-in-the-world and new self-understanding. Ricoeur finds similar traits in human action which also has a relative autonomy to its "author" and is open to future interpretations. On that account, Ricoeur's theory of text-action may serve as a ground of a new, more complex theory of symbol which would also comprise a symbolic action.

³⁸ Tyto dva aspekty bychom mohli shrnout do parafráze „rozumět si tváří v tvář liturgii“.