

Marek Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneu-
tyka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Koper-
nika, Toruń 2004, ss. 299.

Marek Szulakiewicz

**FILOZOFIA
JAKO
HERMENEUTYKA**

Spis treści

Spis treści.....	3
Wstęp.....	5
Rozdział pierwszy	29
Metodologia hermeneutyki.....	29
1. Warunki hermeneutyki	32
2. Zadanie hermeneutyczne	34
3. Praktyka rozumienia.....	51
4. Teoria rozumienia.....	61
5. Logika hermeneutyczna.....	65
Rozdział drugi	79
Z historii hermeneutyki	79
1. Hermeneutyka Wilhelma Diltheya	80
2. Martin Heidegger - hermeneutyka bytu ludzkiego	90
3. Hans-Georg Gadamer - prawda i metoda	91
4. Paul Ricoeur - hermeneutyka refleksyjna	94
5. Jürgen Habermas - hermeneutyka i teoria krytyczna	99
6. Karl-Otto Apel – hermeneutyka transcendentalna	101
7. Gianni Vattimo – hermeneutyka łagodnego nihilizmu	115

Rozdział trzeci	119
HERMENEUTYKA I FILOZOFIA	119
1. Filozofia hermeneutyczna.....	120
2. Hermeneutyka filozoficzna.....	125
3. Hermeneutyka i metafizyka.....	127
4. Hermeneutyka i poznanie	134
5. Hermeneutyka i polityka	155
Rozdział czwarty	167
HERMENEUTYCZNA EPOKA ROZUMU	167
1. Historyzm i hermeneutyka.....	172
2. Hermeneutyczna legitymizacja doświadczenia.....	183
3. Doświadczenie i hermeneutyka	205
4. Doświadczenie i teorie doświadczenia.....	210
6. Hermeneutyka i dialog z rzeczywistością.....	215
Rozdział piąty.....	219
TEORIA DOŚWIADCZENIA HERMENEUTYCZNEGO.....	219
1. Uniwersalność hermeneutyki ...	222
2. Hermeneutyczna teoria doświadczenia.....	226
Rozdział szósty	245
Hermeneutyka w religii i teologii.....	245
1. Hermeneutyka i religia	248
2. Rudolf Bultmann - hermeneutyczna demitologizacja.....	264
Zakończenie.....	269

WSTĘP

Dopóki prawdy szukać będą ludzie
prowadzący osiadły tryb życia, nie
zostanie zerwane jabłko z drzewa
poznania. Za to powinni się brać
bezdumni poszukiwacze przygód,
urodzeni koczownicy.

L. Szestow

Żyjemy wszyscy w czasie i wiemy
o tym.

R. Ingarden

Jednym z tragicznych pęknięć w nowożytnym odbiorze rzeczywistości było rozdarcie między wizją humanistyczną i wizją przyrodniczo-technologiczną. Pierwsza z nich próbowała bronić i chronić wartości, które przedstawiała jako niezbędny warunek naszego przetrwania w świecie, druga podkreślała „mierzalny” stosunek do rzeczywistości, w którym świat przemieniał się w bezduszną maszynę. Pęknięcie to było związane z hierarchiczno-fundamentalną zasadą myślenia. Nie można było bowiem chronić absolutnych prawd i wartości bez ufundowania myślenia na takich podstawach, które określają świat, lecz same nie są przez świat określane.

Jednak doświadczeniem naszych czasów jest dostrzeżenie, że hierarchiczno-fundamentalna zasada myślenia

nie jest jedyną i uniwersalną. Załamanie się takiego fundamentalizmu i „fundamentalnego” myślenia związane było z rewolucyjnymi przemianami w filozofii i kulturze. Jedną z nich stało się nowe spojrzenie na historię (czas) i naturę (przestrzeń).

W epoce nowożytnej, w której dominowała kategoria przestrzeni, często historia i natura definiowane były przeciwko sobie. Stwarzało to złudzenie, jakoby natura była statyczna, aczasowa, dająca się tak „mierzyć”, iż podlegałaby pewnego rodzaju „zatrzymaniu” poza czasem. Przestrzeń, kojarzona z fizycznym wymiarem rzeczywistości, stawała się „miejscem”, noszącym znamiona uniwersalności i umożliwiającym „porządkowanie” świata. Podkreślić należy, że przestrzeń naszego istnienia a razem z nią przestrzeń naszej myśli, jest w sposób naturalny uporządkowana „ku górze” i „ku dołowi”. Wyznaczając taki schemat naszego myślenia, przestrzeń wskazuje na hierarchie, bieguny, stopnie, doniosłości itp. Ten układ „przestrzennego” ujmowania istnienia charakterystyczny jest dla ludzi i kultur, które Kto „myśl przestrzenią” ten porządkuje świat na „lepszą”, „duchową”, „pełną ładu” i „ukierunkowującą” górę i „gorszy”, „skażony”, dół. Píše R. Guardini:

Odczuwanie i pojęcie pełni wartości wiąże się z cielesno-witalnym przedstawieniem tego, co w górze. Wydaje się, że pozostaje to przede wszystkim w związku z prostą postawą, którą bez zastrzeżeń oceniamy jako coś doniosłego¹.

Już Kant dostrzegł, iż przestrzeń i czas są warunkami naszego poznania jako formy naszej zmysłowości, w których podmiot docierał do świata. Jeśli przyjrzeć się naszej kulturze, to stanowią one nie tylko formy zmy-

¹ Por. R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1969, s. 113.

słowości, ale też formy, w jakich kultura ujawnia (prezentuje) świat, stają się warunkiem obecności świata. Nie są to jednak warunki określające świat z perspektywy poznania, lecz z perspektywy jego bycia: są one ontologicznymi warunkami rozumienia bytu.

Co znaczyła zatem akceptacja przestrzennej prezentacji rzeczywistości? Czym wyróżniało się takie rozumienie bytu, w którym właśnie przestrzeń odgrywała decydującą rolę? Przestrzeń, jak mówiliśmy, da się porządkować i związana jest z porządkiem. Szybko wkrada się weń również moment wartościowania. Porządek wartości zawsze pojawia się w schemacie stopniowania wysokości². To, co „wyżej” implikuje często wzniosłość, wartościowość, wspaniałość. Implikuje też „obszar” absolutnej prawdy („góry”) związanej z odniesieniem do bytu, w przeciwieństwie do absolutnej nieprawdy („dołu”), związanej z niebytem. Przestrzeń naszego istnienia jest uporządkowana ze względu na „górze” i „dół”. Idee te można dostrzec zarówno w starożytnej kosmologii metafizycznej, w której świat był skończoną i dobrze uporządkowaną całością, ale też w nowożytnej geometryzacji przestrzeni³. Kosmologia metafizyczna ucieleśniała hierarchie doskonałości i wartości. Dość przypomnieć, iż bezradność, jaką na długi czas wprowadziła do przestrzennego patrzenia na świat teoria względności, oznaczała powolną utratę roli tej kategorii w ujawnianiu świata. Do przestrzeni stosowane są często statyczne określenia: przestrzeń „jest”, „tu i tam”. Przestrzeń jest

² N. Hartmann dowodził nawet, iż razem z czuciem danej wartości musimy odczuwać jej wysokość w hierarchii wartości. Por. N. Hartmann, *Ethik*, Berlin 1935, s. 246.

³ Por. A. Koyré, *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, tłum. O. i W. Kubińscy, Gdańsk 1998, s. 10.

uniwersalizująca i absolutyzująca, i umożliwia budowanie wypowiedzi o prawie powszechnym zasięgu⁴.

Z innymi ontologicznymi warunkami rozumienia bytu związany jest czas. Już na płaszczyźnie potocznej świadomości dostrzec można, że czas akcentuje zupełnie inne obszary naszej świadomości. Czas „płynie”, „biegnie”, „przemija”, „zmienia się”. Jest często wyrażany antropomorficznie. Czas można stracić, zmarnować, roztrwonić, ale mamy też czas wolny, dobre i złe czasy. Czas sprawia jednak, że zyskuje się swoistą niezależność, gdyż w nim właśnie prezentuje się, że to, co istotne nie zależy już od doświadczanej przestrzennej rzeczywistości, lecz od historii.

Czas to właśnie fakt – pisał E. Levinas – że cała poddana przemocy egzystencja śmiertelnego bytu nie jest byciem ku śmierci, lecz owym „jeszcze nie”, które oznacza sposób bycia przeciw śmierci, sposób uchylania się przed śmiercią w samym sercu jej nieubłaganej bliskości⁵.

Czas rozrywa całość, otwiera to, co jest zamknięte, sprawia, że byt, świat, człowiek zyskuje jakieś „jeszcze inne”. Czas uczy przechodzenia i porzucania, ale jednocześnie odkrywania i budowania. Ujawnia zdolność do przemiany, uczy czekać, milczeć, słuchać. Tym, „co istotne” nie jest teraz – jak miało to miejsce w przestrzennej prezentacji bytu – poszukiwanie w tym, co jest, lecz konieczność otwierania, rozrywania granic i wzywania nowości i nieskończoności. Czas wymaga metafizyki powrotów i ciągłych początków (zaczynania od nowa), niszczy metafizykę hierarchii i fundamentów. Stąd czas

⁴ G. Genette, *Przestrzeń i język*, tłum. A. Wit Labuda, „Pamiętnik Literacki” 1976. z. 1, s. 228.

⁵ Por. E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, warszawa 1989, s. 267.

często przeszkadzał w filozofowaniu. Pisał dosadnie L. Szestow:

Filozofowie zawsze uważali czas za swojego wroga i marzeniem wszystkich metafizyków pozostawało przewyciężenie czasu, w którym, tak samo jak w materii, przyjęto widzieć źródło zła⁶.

Wszystko, co się wydarza, jest jednak czasowe. Ten sąd żyje w naszej kulturze od wieków. Trudno jednak było objąć nim również samą myśl, filozofię, która pragnęła sięgać do prawd absolutnych, ku „górze wieczności” i przynajmniej tu przekroczyć czas. Sam czas był w tym pragnieniu bezczasowy. To nie czas mijał, mijało to wszystko, co „działo się” w czasie. W ten sposób – paradoksalnie, dzięki aczasowej myśli – czas był gwarantem wieczności tego, co nieprzemijające.

Wraz z kulturową zmianą orientacji od przestrzeni ku czasowi zmienia się również sposób filozofowania. Naszym światem jest czas. Kulturowe odejście od uznawania przestrzeni za warunek obecności świata i zastąpienie jej czasem musiało oznaczać rewolucję. Czas stał się pierwotną istotą bytu, co znaczyło, iż byt jest skończony, ograniczony, dziejący się, otwarty i nieokreślony. Czas panuje ponad nami, w nas i przez nas. Nie można już realizować klasycznego filozofowania, jako ujawniania tego, co „wyżej”, co ogólne, konieczne i ostateczne. W ten sposób musiało ulec zmianie całe dotychczasowe myślenie. Sam czas przestał być już kategorią wieczności, gdy ujawniło się, że również „czas ma czas”. „Wieczność”, „absolutność”, „fundamentalność” zostają zredukowane. „Góra” i „dół” przestają istnieć. Skoro bowiem nawet „czas ma czas”, to terażniejszość jest jedynym czasem, w którym możemy postrzegać świat i cokolwiek o

⁶ L. Szestow, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa 2003, s. 272.

nim powiedzieć. Uznanie tej myśli musiało być rewolucją w myśleniu, a tym samym w całej kulturze, gdyż zmieniała ona wszystko. Po pierwsze, czas musiał otworzyć metafizykę, która w przeszłości niosła w sobie treść pełnej i zamkniętej całości. Teraz metafizyka musi stworzyć „nadzieję” na „jeszcze inaczej”, otwierać ku nowym możliwościom, aktualizować idee, iż „może być jeszcze inaczej”. Metafizyka nie może być „metafizyką wiecznych prawd”, lecz „wiecznych poszukiwań”. Po drugie, czas stawał się przyczyną „kryzysu” idei wiedzy, która wcześniej odwoływała się do „absolutnej prawdy” i wskazywała na możliwość urzeczywistnienia idei uniwersalnego poznania świata. Teraz zaś czas i prawda zostają ze sobą związane. Nie ma innej prawdy, niż prawda czasu. *Temporis filia veritas*⁷ – prawda córka czasu.

Przede wszystkim jednak prezentacja świata w transcendentnym horyzoncie czasu zmieniała samo filozofowanie, jego miejsce i rolę w kulturze. Na czym polegała ta przemiana? Spójrzmy na to w kontekście dotychczasowej filozofii, zdominowanej fundamentalnością, absolutnością i uniwersalnością.

Dzieje myślenia filozoficznego kultury Zachodu wyznaczone są takimi poszukiwaniami poznania świata, których efektem miało być wskazywanie rozwiązań jedyńskich i ostatecznych. Chodziło zawsze o rozwiązanie formułowanych pytań i problemów, czyli zamknięcie (skończenie) filozofii przez "ostateczne" udzielenie odpowiedzi. Tak jak przestrzeń, kosmos, które w myśli starożytnych były skończone, tak i myśl musiała być zamknięta i ograniczona absolutnością. Filozof usiłował zbliżyć się do jedynej i obiektywnej prawdy.

⁷ Napis na jednym ze starych zegarów, jakże jednak przemawiający do współczesności.

Lecz łatwo dostrzec, iż taka filozofia teoretyczna, która jeszcze na początku XX wieku rozwijała się w postaci teorii poznania i analiz struktur świadomości, i która chciała „zakończyć” filozofowanie dotarciem do prawd absolutnych, musi ulec zmianie wraz z odkryciem doświadczenia czasowości myśli. Filozofia musi oddać pole myśleniu „sytuacyjnemu”, „czasowemu”. Ujęcie bytu w horyzoncie czasu oznacza konieczność uwzględnienia w myśleniu historycznej konkretności. Nie stwarza się już szans, aby odkryte „warunki możliwości doświadczenia”, struktury kategoriałne, odnosiły się do czegokolwiek innego niż do mnie, „konkretnego człowieka”, „żyjącego tu i teraz”. Więcej nawet, wskazuje się, że rozpoczynanie od czystego, nieuwarunkowanego Ja nie może być punktem wyjścia, gdyż „to, co pierwsze” jest zawsze byciem w tym, co nas otacza. Ulega zmianie samo spojrzenie na warunki pewności i prawdy. Okazuje się zatem, że świadomość może co prawda pozostać nadal czymś, co nie podlega wątpieniu, lecz nie ma już takiej konieczności i możliwości, aby właśnie ona stała się metodologiczną zasadą myślenia filozoficznego. Nie może i nie powinna wypełnić ona sobą całości tematyki filozoficznej i nie może też należeć do podstawowych pojęć filozofii. Subiektywność ujawnia się bowiem jako pochodna wobec pierwotniejszej rzeczywistości, jaką jest na przykład rozmowa z przekazem tradycji, życie w świecie, dialog z otaczającym światem. Rzeczywistością jest teraz człowiek, pozostający zawsze w relacjach z innymi, światem, kulturą. W relacjach, które wcale nie są przedstawieniami teoretycznymi. „Czasowość” sprawia, że nie tylko podejmuje się próbę zakwestionowania tendencji do absolutyzowania takiego zrozumienia świata, w której jego podstawę stanowiła czysta świadomość. Czas ukazuje również nową możliwość uprawiania filozofii ze

względu na konkretne, "mówiące", "komunikujące się" i rozumiejące Ja. Od filozofii wymaga się teraz, aby podmiot został „zwrócony doświadczeniu”, lecz oznacza również, że zawiesza się możliwość zajęcia uniwersalnej, absolutystycznej pozycji. Filozofowanie staje się ciągłym dialogiem z rzeczywistością. Filozofia nie może już wyrazić sprzeciwu wobec nieodwracalności czasu, nie jest zdolna do uchylenia przeszłości i musi być „filozofowaniem z czasem”. Wszystko, co się prezentuje jest obecne wraz z człowiekiem, który jest „razem z tym”, wraz z kulturą, „teraźniejszością” itp. Świat dla człowieka nie może już być tylko spostrzeżeniem, ale jest jeszcze wspomnieniem i oczekiwaniem. Jako taki dopiero stanowi „obecność” dla nas.

Co prawda w filozofowaniu chodziło zawsze o to, aby myśleć dalej, nie zatrzymując się, lecz najczęściej poszukiwania te były tropieniem wieczności i absolutności w skończoności i teraźniejszości. W takiej sytuacji autodestrukcyjna, częste negowanie rozwiązań i poszukiwanie ich na nowo, nie były groźne dla losów myślenia filozoficznego w kulturze Zachodu. Każda filozofia, która postawę taką ograniczała, przekształcała się w ideologię i ostatecznie umierała w skostniałych systemach. Myśleć dalej oznaczało zawsze wybór jednej z postaw: poszukiwać nowych dróg (zaczynać na nowo) lub podążać drogami starymi (iść dalej); zdążać w tym samym kierunku albo w jakimś innym, często przeciwnym. Filozoficzna przeszłość często poddawana była krytyce i stawała się warunkiem nowego myślenia. I chociaż droga myślenia prowadziła zawsze w konkretnej sytuacji, była częścią krajobrazu, w którym przebiegało samo myślenie, to jednak to, co „wieczne” wymykało się tej zmienności i czasowości. Nawet filozofia nigdy nie rozwijała się tylko w auto-refleksji, lecz zawsze w świecie już istniejącym. I to nie

tylko w świecie myśli, lecz również w świecie konkretnego życia. Myśleć dalej jest zawsze poszukiwaniem odpowiedzi na „stare” pytania w nowej, konkretnej, „dzisiejszej” sytuacji. Bycie „bezdomnym” i „poszukiwaczem przygód” zwykle stanowiło niezbędny warunek postawy filozoficznej i nowej filozofii.

Jeśli w tym kontekście spojrzymy na współczesną filozofię, to jej centrum określa często punkt widzenia „perspektywizmu”⁸, jako stanowiska, w którym horyzont rozumienia prawdy a razem z tym myślenia filozoficznego, wyznaczony jest uznaniem zmienności historyczno-kulturowej, zaś wartościowań dokonuje się ze względu na modę, użyteczność, praktykę itp. Czas w takim perspektywizmie jest nicościującym, niszczącym, relatywizującym. Oznacza to często, że warunkiem prawdy staje się „miejsce”, „kontekst”, „możliwość”. Zatem tym, co wskazuje na prawdziwość lub fałszywość naszych przekonań nie jest już „rzeczywistość”, lecz co najwyżej nasza rzeczywistość chwili, czyli sposoby, w jaki rzeczy są obecne dla nas „teraz”. A że są i mogą być one obecne na różne sposoby, „w różnych perspektywach”, to i prawda pojawiać się może w różnych horyzontach. Stąd też często staje się ona analizą znaczeń, poglądów, układów odniesienia, przeprowadzanych teraz, dzisiaj, dla nas. Dostrzeżenie w tym stanowisku jedynie ataku na wartość prawdy jest naturalnie zbyt wąską interpretacją. Jest to również przekreślenie możliwości wzajemnego rozumienia się kultur, a w dalszej konsekwencji ludzi. Różnice w językach, odmienności kultur, nawet odmienności przekonań stają się niemożliwymi do przekroczenia barierami, oddzielając kultury i ludzi od siebie, i budując fałszywą ideę tolerancji, która oznacza

⁸ Na temat filozofii perspektywizmu por.: F. Kaulbach, *Philosophie des Perspektivismus*, Tübingen 1999.

niekiedy zwykłą obojętność. Takie stanowisko "perspektywizmu" jest rewolucją w myśleniu filozoficznym, lecz często odbierane jest też jako koniec filozofii, która traci swą dotychczasową rolę poszukiwania prawdy. Dotychczasowe centralne pojęcia filozofii, takie jak Byt, Prawda, zastępowane są pojęciami nowymi, takimi jak: miejsce (pozycja), postawa, perspektywa, punkt widzenia, sytuacja itp. W myśleniu takim liczy się "kontekst", okoliczność, sytuacja.

Lecz odpowiedź perspektywizmu to tylko jedna z reakcji na odkrycie czasu dla filozofii, myślenia i kultury. Dla myślenia filozoficznego, rozumianego tradycyjnie po grecku, jako poszukiwanie zasad bytu i poznania, stanowisko takie wydaje się szczególnie niebezpieczne. Bowiem oznacza ono, że prawda o świecie jest zależna od miejsca (sytuacji), w którym się właśnie znajdujemy i kontekstu kulturowego. Niebezpieczeństwo nie polega jednak na tym, że tracimy absolutyzm, lecz na tym, że zezwala ono (a nawet stwarza konieczność) ciągłego "przepisywania" kultury na nowo, uniemożliwiając zadowolenie się i zakorzenienie w rzeczywistości. Człowiekowi zaczyna brakować świata. Podstawą takich perspektywistycznych myśli jest bowiem to, że nie jesteśmy ani zdolni, ani też nie będziemy mogli mówić o prawdzie i dotrzeć do warunków ważności inaczej, jak tylko "w kontekście kulturowym". Zmierza się zatem do tego, aby uwolnić człowieka, kulturę, filozofię od podwójnych roszczeń dotychczasowej filozofii. Po pierwsze, od tego, że są jakieś absolutnie obowiązujące prawdy o obiektywnym bycie i po drugie, od roszczenia, iż są "jakieś" prawdy konieczne dla człowieka, w których i przez które może on realizować siebie samego. Takie myślenie wydaje się w sposób szczególny być skierowane tak samo przeciwko prawdom, jak i przeciwko możliwościom

dotarcia do nich. Jego konsekwencją jest przyporządkowanie rozumu, jako narzędzia poszukiwania prawd, do miejsca, mojej postawy wobec bytu itp.

Ta tendencja w filozofii nie jest oczywiście niczym nowym. Wystarczy przypomnieć tu presokratyków, którzy często podkreślali, że przed większością ludzi prawda jest na zawsze zamknięta, gdyż sytuacja, w jakiej się znajdują ma właściwości zasłaniania, a nie odsłaniania. Tak bardzo są oni "uwięzieni" w "codzienności", że niewola ta jest trwałym doświadczeniem człowieka i wyznacza stały sposób jego bycia. Podobnie dla myślenia perspektywicznego jest miarodajna tylko intencja, aby być wolnym do wyboru perspektywy. Oznacza to uwolnienie świadomości wyboru punktu widzenia. Konieczne jest zatem jakieś przejście od stanu perspektywy, do wolności wyboru perspektywy. To znaczy, perspektywę interpretacji świata człowiek znajduje w tej wybranej możliwości potwierdzenia swego wartościowania świata. Ta wybrana możliwość staje się nośnikiem sensu (prawdy), gdyż określa ona taką teorię świata, która jest teorią świata sensownego i prawdziwego.

Kiedy słyszymy zatem częste współczesne, postmodernistyczne hasła, w których głosi się, że inni ludzie i kultury są tak bardzo odmienni od nas i naszej kultury, że nie ma możliwości ich zrozumienia inaczej niż poza nimi samymi, że kultury te różnią się w sprawie podstawowej jaką jest prawda, to dostrzegamy, że sytuacja ta w efekcie musiałaby oznaczać akceptację izolacjonizmu albo też konieczność unifikacji czyli narzucenia naszego spojrzenia innym. Brak możliwości zrozumienia staje się trwałą postawą wobec wszystkiego, „co inne”. Wydaje się, że w takiej sytuacji wybór, przed jakimi staje kultura, jest taki oto: zniewalanie prawdą (zawsze naszą) albo przyjęcie idei perspektywizmu, będące w istocie z niej rezygnacją.

Zapomina się tu jednak, o propozycjach tej filozofii, która stoi na straży prawdy, chroniąc jednocześnie kulturę przed nakreślonymi niebezpieczeństwami, a która jednocześnie czyni inny użytek z odkrycia czasu dla myślenia i filozofii. Są to idee hermeneutyki filozoficznej.

Często oskarża się hermeneutykę o perspektywizm, myląc ją z tymi współczesnymi filozofiami, które jednoznacznie wskazują na konieczność życia bez absolutnych, uniwersalnych zasad, prawd i wartości. Różnica jest tu jednak ewidentna. O ile stanowisko perspektywizmu wskazuje, iż nie ma sensu mierzyć przeszłości i przyszłości, gdyż jedyną perspektywę wyznacza „teraz”, o tyle hermeneutyka zmierza do tego, aby jednak wskazać taką możliwość "miary" mimo tego, że przeszłość i przyszłość mierzy się tylko w zestawieniu z bytem teraźniejszym. Możemy powiedzieć, iż tak jak epoka nowożytna odkrywała nieskończoność przestrzeni, otwierała świat i nadawała wszechświatowi nieskończony charakter, tak samo hermeneutyka dzisiaj „otwiera czas”, umożliwiając przejście od myślenia w kategoriach własnej historii, kultury, do myślenia w kategoriach tego, co „nie jest własne”, „obce” i „inne”. W ten sposób możliwa się staje synchronizacja różnych czasów historycznych, kultur, odmiennych przeszłości, poglądów i odbioru świata.

Czym jest filozofia jako hermeneutyka? Bez względu na to, czy hermeneutykę określili się jako „chorobę filozofii”, czy też jako „aktualną formę sceptycyzmu” (O. Marquard), „wyraz nadziei, że puste miejsce pozostałe w kulturze po epistemologii nie będzie już wypełnione” (R. Rorty), „teorię rozumienia i wykładania tekstów” (H. Ineichen), „namysł nad ostatecznymi warunkami podmiotowymi i przedmiotowymi poznania” (A. Bronk), faktem jest, iż stała się ona podstawowym zjawiskiem filozofii i kultury współczesnej. Nie jest więc zjawiskiem

peryferyjnym, lecz pojawia się w centrum problematyki filozoficznej, tak epistemologii, jak i teorii bytu, antropologii, filozofii kultury. I ona właśnie określa sytuację filozofii naszych czasów. Sytuację tę wyznacza, z jednej strony, próba kontynuacji tradycyjnego myślenia, w którym filozofia była „poszukiwaniem i wskazywaniem ostatecznych rozwiązań”, z drugiej właśnie perspektywizm, przejawiający się jako pluralizacja rozumu (racjonalizmu), dyskwalifikacja idei poszukiwania pewności i samego doświadczenia, ujawniający się w nurcie filozofii postmodernistycznej. Pierwsza tendencja zmierza do wskazania trwałego fundamentu samej filozofii, a przez to poznania, kultury, utwierdzając człowieka w przekonaniu o istnieniu i odkryciu nienaruszalnych norm, wartości, zasad organizujących obecność człowieka w świecie. Chce się tu „zamknąć”, zakończyć filozofię, pozostać nadal w kategoriach przestrzeni i nie dostrzegać czasu.

Inaczej jest z tendencją drugą (perspektywizmem). Jest ona formą rozbicia fundamentów, niszczeniem jedności na rzecz wielości, stawianiem na pluralizm, wielość prawd, chaos i odrzucenie sensu. Próbuje się tu wskazywać, iż nasze życie potrzebuje jedynie solidarności z innymi i lojalności wobec uznanej kultury. Filozofia jest tu tylko zbiorem dyskursów.

Te dwie tendencje zaznaczają się jako dwie możliwości, które nadają kierunek przyszłej filozofii: jedną z nich jest myśl związana z poszukiwaniem podstaw, jako droga przypominania zapomnianych dróg naszej kultury, drugą ten kierunek, który zarysował się pod koniec wieku w amerykańskim postmodernizmie, będący „defundamentalizacją” kultury i zanegowaniem sensu dotychczas uprawianej filozofii. Można stąd sądzić, że przed myśleniem filozoficznym staje wybór między dalszym

poszukiwaniem legitymizacji (fundamentalnego uprawomocnienia) lub zaniechaniem takich działań i upadek w nihilizm. Jest to więc kierunek, w którym będzie się kontynuować wskazywanie „ostatecznych rozwiązań”, nie naruszalnych norm, wartości, zasad organizujących obecność człowieka w świecie albo też kierunek, w którym programowo zrezygnuje się z tej roli i poddaje europejskiemu nihilizmowi, kreując nową postać kultury, prorokowaną przez Nietzschego, kultury „poza dobrem i złem”, kultury rozproszonego pluralizmu.

Nasze czasy wydają się negować przywiązanie do rozumu i filozofii świadomości, wydają się negować pierwszy ze wskazanych tu kierunków. Właśnie kulturowe odkrycie czasu odgrywa w tej kwestii ważną rolę. Ta negatywna ocena tradycyjnej filozofii sprawia, że mówi się o niej dzisiaj niechętnie i z ukrycia, sądząc, że wraz z upadkiem subiektywizmu czeka nas tylko perspektywizm. W wieku wizualizmu, czasie obrazu - jak niekiedy określa się współczesność - nie może być miejsca na wskazywanie fundamentów ani - wydaje się - na odnowienie tej filozofii, która ukierunkowana jest na poszukiwanie pewności, warunków obowiązywania. Obraz, związany zawsze z nieokreślonością, domaga się co najwyżej opisu, desymbolizacji, rozszyfrowania, a nie wskazania prawomocności. Nie ma w nim nic pewnego, gdyż wszystko zależy od spojrzenia, barw, naszego nastroju itp. Zmiana charakteru kultury, z tej zorientowanej na poznanie, na tę zorientowaną na przeżywanie, z kultury słowa (pojęcia), na kulturę obrazu, wymaga też nowych zasad filozofii.

Obserwując współczesną filozofię łatwo jednak dostrzec, że coraz mocniej ujawnia się zarówno niechęć wobec „fundamentalnego” filozofowania, jak i krytyka perspektywizmu i wskazywanie na jego zagrożenia dla kultury. Myśl współczesna coraz bardziej zaczyna być

zdominowania myślą hermeneutyczną. Dziedzicząc spadek po dawnej filozofii w myśli tej ulega jednak zmianie zakres pytań, a co za tym idzie: profil myślenia filozoficznego. Hermeneutyka umocniła drogę filozofii w kierunku negacji struktur czystej świadomości i włączyła czas do myślenia. Nie tak jednak, jak czyni to filozofia perspektywizmu. Dla hermeneutyki problemem stały się już nie tylko „warunki możliwości istnienia nauki” (poznania), lecz uniwersalny charakter doświadczenia człowieka określony ideą rozumienia. I właśnie ta modyfikacja wskazała na konieczność jakościowo nowych odpowiedzi.

Hermeneutyka może w tym kontekście być odebrana jako samozniesienie dotychczasowej filozofii, która chciała być myśleniem „ostatecznych rozstrzygnięć”. Odkrywa ona, iż bytu nie można obiektywnie poznać, lecz można tylko chcieć zrozumieć. Zaliczenie hermeneutyki do teorii poznania stwarza nawet pewne trudności, które wynikają z dostrzegalnego w niej rozmycia granic między ontologią i epistemologią, bytem i myśleniem, rzeczywistością i poznaniem, wreszcie: rzeczą i słowem, przedmiotem i podmiotem. To stwarza też złudzenie, jakby hermeneutyka nie mieściła się w starych, tradycyjnych strukturach filozoficznego myślenia, i pozostała poza podstawowym nurtem filozofii i pytaniem o legitymizację. Tam bowiem, gdzie klasyczna epistemologia zmierzała do neutralizacji wszystkich uwarunkowań subiektywnych, antropologicznych, historycznych, tam hermeneutyka chce je wszystkie uwzględnić jako istotne dla charakterystyki samego doświadczenia. I nie jest to wcale proste rozszerzenie idei poznania. W takim nastawieniu wydaje się zmieniać sama idea obiektywności poznania. Lecz - musimy zapytać - czy w istocie hermeneu-

tyka nie mieści się w tradycyjnym nurcie poszukiwania pewności?

Filozofia jako hermeneutyka ma wiele twarzy. Przede wszystkim jest ona dyscypliną filozoficzną, a dowodzi się też, iż jest kierunkiem filozofii współczesnej. Ale jest też hermeneutyka utożsamiana z metodą nauk humanistycznych. Wreszcie łączona jest z teorią tłumaczenia i interpretacji. Biorąc pod uwagę rolę hermeneutyki w kształtowaniu nowego oblicza doświadczenia należy też wskazać znaczenie tych działań dla przyszłości myślenia filozoficznego. Stąd pytanie o miejsce myślenia hermeneutycznego w filozofii i w świecie kultury jest pytaniem o filozofię. Należy spojrzeć zatem na to, jak i w jakich okolicznościach nastąpiła dyskwalifikacja tradycyjnej filozofii, pokonanie teorii poznania będącej filozofią świadomości, przez filozofię, która swe centrum znajduje w człowieku jako konkretności i podejmowanych przez niego próbach rozumienia. Problem tej filozofii polega na tym, że chcąc przewyciężyć sztuczne przegrodzenie podmiotu i przedmiotu powraca do "żywego" doświadczenia, a tym samym do pewnej formy myślenia nieracjonalnego. Filozofia przeszłości skierowana była przeciwko sceptycyzmowi, jako myśleniu, które chciało zasiać rozdźwięk między przypadkami, które poznaliśmy przez własne doświadczenie, a tymi, które nie objęte były naszym doświadczeniem. Lecz hermeneutykacja filozofii wydaje się otwierać ponownie drogi ku sceptycyzmowi i przyczyniać się do upadku wiary w możliwość legitymizacji doświadczenia. Staje się ona często instancją do krytyki nauk i przysługuje się do dyskredytacji tradycyjnego obrazu człowieka jako obserwatora niezmiennych prawd. Pytanie o sytuację współczesnego myślenia i przyczyny takiego położenia, o miejsce hermeneutyki w filozofii współczesnej - po której stronie sytuuje się

hermeneutyka, czy jest ideą niszczącą, czy też odwrotnie, pojawia się jako dokończenie filozofii - są najważniejszymi pytaniami, na które chcemy tu odpowiedzieć.

Hermeneutyczna filozofia, neopragmatyzm, post-strukturalizm ogłaszają koniec fundamentalistycznej filozofii podmiotu. Zakładają swe tezy na całkowicie otwartej zależności wszelkiego myślenia i poznania od „anonimowych”, nie poddawanych kontroli i opanowaniu struktur np. historycznie ukształtowanego języka, tradycji, społecznej praktyki. Tradycyjna filozofia zostaje odrzucona jako forma przestarzałego już myślenia, które poszukiwało uprawomocnienia naszego doświadczenia. Zamiast zwracać się ku obiektywnie istniejącej rzeczywistości, czy też ku apriorycznym warunkom jej uobecniania poddaje analizie jedynie „przedstawienia”. Kulturowe przemiany, które dokonują się razem z tym, związane są przede wszystkim z filozoficznym zjawiskiem utraty świata i rozszerzaniem się w związku z tym filozofii światopoglądowej. Zjawisko to - rozważane w perspektywie filozofii klasycznej, zorientowanej wokół uniwersalizmów - jest niezwykle niebezpieczne. Coraz częściej dostrzegamy bowiem w tym kontekście proces upozorowania rzeczywistości, w którym świat określony jest tymczasowością i codziennością.

Przyglądając się światu, w którym żyjemy, widzimy też, że świat niczego właściwie by nie stracił nawet wtedy, gdyby wcale nie istniał. Coraz trudniej odróżnić fikcję od rzeczywistości, rzeczywistość od jej obrazu. Wskazuje się niekiedy, że kultura nasza jest już tylko "kulturą kopii" bez oryginału. A skoro tak, to może nic takiego jak "realność" nie istnieje? Może świetnie potrafimy się obejść bez tej "hipotezy realności" i nic nie zmieni to w naszym życiu? Ten brak afirmacji istnienia bytu lub - w najlepszym przypadku - obywanie się bez takiej afirma-

cji, stał się powszechnym zjawiskiem kulturowym naszych czasów. Efektem tego jest umacnianie się kierunku, prowadzącego ku filozofii światopoglądowej, która ustala prawdy, wartości i ważności z perspektywy samego życia, w sposób irracjonalny i sytuacyjny, dla "dzisiaj", "teraz" i "tutaj", z całkowitym pominięciem tego, że "kopia", "odbicie" musi jednak mieć "oryginał". Wydaje się, że każda teoria może teraz opisywać świat, gdyż jest już tylko "teorią bez świata". Częste wskazywanie przez filozofów, że sytuacja ta jest stanem jakiejś choroby, (kulturowej zapaści), z której uzdrowienie nie może być łatwym i szybkim procesem, wydaje się nie wyznaczać terapii.

Choroby kultury są jednak zawsze chorobami bytu i schorzeniami ontycznymi. Już Grecy znali dwie najgroźniejsze takie choroby bytu, których pokonanie stawało się największą troską starożytnych myślicieli. Były to: nadmierna ogólność (uniwersalność) i równie nadmierna konkretność (indywidualność). W pierwszym przypadku, chodziło o takie spojrzenie na byt, w którym przekreśla się jego "indywidualną stronę". W drugim zaś chodzi o niedostatek tej powszechności, ogólności i uniwersalności, czyli jakąś formę negacji boskości (świętości) i ogólnego porządku.

Lecz te dwie "greckie" choroby nie wyczerpują zagrożeń. Wydaje się, że filozofia czasów nowożytnych sztucznie umożliwiła stworzenie jeszcze jednej choroby bytu. Było nią przekonanie, że można obejść się bez afirmacji bytu i mimo tego nie stracić struktur kategorialnych, wartości i zasad. Ta droga była również drogą hermeneutyki. Na drodze tej filozofia podjęła, jedyną w swoim rodzaju, próbę uratowania uniwersalności, mimo utraty rzeczywistości. Wydawało się, że zasady, wartości, "warunki możliwości" mogą i muszą przetrwać,

mimo tego, że nie mają odniesienia do istnienia, a wystają z samej aktywności człowieka. Więcej nawet, wydawało się, że najbardziej wewnętrzne zjednoczenie z takimi "warunkami możliwości" możliwe jest tylko po stronie podmiotu, zaś "świat" nie jest już do niczego potrzebny.

Jednak każda z tych chorób bytu wprowadzała kulturę w stan dostrzegalnego braku i niepełności, wskazując na konieczność odzyskania tego, co jest koniecznym dopełnieniem, a co - właśnie w dobie choroby - ukrywa się i może być tylko pożądane, a nie zrealizowane. Niedostatek ogólności i niedostatek indywidualizmu stawały się częstymi kulturowymi przejawami takich chorób bytu również w erze nowożytnej. Początkowo rzeczywiście nie przeszkadzało to, że doświadczenie jest subiektywnym stanem, gdyż "warunki ważności" odkryte zostały po stronie podmiotu, w Rozumie, który mimo swego izolowanego i oderwanego istnienia nie tracił apriorycznych podstaw ważności. Lecz gdy ten uległ destrukcji, filozofia stała się przyczyną jednego z najmocniejszych zagrożeń, którego pokonanie może oznaczać tylko odkrycie na nowo i wyzwolenie rzeczywistości. W takich sytuacjach kultura zmuszona jest bowiem do czerpania norm z samej siebie, stwarzając zagrożenie dla świata powinności, a tym samym własnej degradacji. Dotychczasowe ujęcie normatywne zastępowane jest ujęciem empirycznym, w którym z tego, jak jest, zaczyna się wyprowadzać normy, powinności, zalecenia, wnosząc zatem to, "jak być powinno". Świat metafizycznej pewności przekreślany jest na rzecz nieokreśloności i niepewności.

Taką apologię myślenia i życia bez absolutnych norm, zasad, prawd, wartości łatwo zrozumieć. Gdy bowiem kultura stawia na praktykę, chwilę, codzienność, to często i filozofia ulega tym pokusom i proponuje apologię

"życia bez fundamentów". Postawa ta wydaje się też realizować dążenia XIX wieku, aby filozofia nareszcie zaczęła coś znaczyć praktycznie.

Wiek XX w wielu marzeniach filozofów miał przebudzić filozofię do życia owocnego, praktycznego. Należy przypomnieć, że niektóre z kierunków filozoficznych dążenia takie realizowały w sposób jawny (marksizm), inne w sposób ukryty, wyrzucając z filozofii wszystko, co niepraktyczne (neopozytywizm), inne wreszcie zmieniały na tyle sens filozofowania, że zatracala się różnica między poznaniem a działaniem (intuicja Bergsona), pragmatyzm marzył o "pociągającej filozofii", a nawet "nowy początek filozofii" poszukiwany przez Husserla wyrastał z dostrzeżonej opozycji filozofii i życia i próby jej pokonania. Co znaczył jednak ten kierunek "ku praktyce" dla filozofii, która nie chciała być refleksją skierowaną na to, co istniejące?

Hermeneutyka zmieniała tradycyjną zależność konkretnego życia od filozofii, na zależność filozofii od konkretnego życia. Proces ten miał jednak swoją cenę, którą przyszło zapłacić w czasach współczesnych. Jednym z bardziej charakterystycznych rysów filozofii przełomu wieków jest postępujące zjawisko odwracania się od "rzeczy pierwszych", kategorii, konieczności, na rzecz "zjawiskowości", interpretacji i względności. Filozof nie może już być "moralnym doradcą", gdyż sam jest z tego świata, nie może sięgać do fundamentów, gdyż - wydaje się - kultura nie potrzebuje już "fundamentów filozoficznych". Jako nowe pole filozofii wskazuje się teraz, że nie chodzi już o to, co robimy, nie o to co powinniśmy robić, lecz o to, co dzieje się z nami niezależnie od naszej woli i działania.

Paradoksalnie zatem, chęć włączenia filozofii do świata doprowadziła do zamknięcia tradycyjnych moż-

liwości filozofowania jako **poszukiwania**, na rzecz jedynie **opisywania** tego, jak nam się przedstawia. Ta sytuacja nie pozostała jednak bez znaczenia dla samej praktyki, dla życia, codzienności, wreszcie dla kultury. Należy dostrzec istnienie ścisłego związku między procesem upracticznienia filozofii XX wieku a zjawiskami, które zagrażają kulturze degradacją i umacniają postawę instrumentalną. Dotychczasowa funkcja filozofii w kulturze polegała na tym, że – nie uczestnicząc w konkretności, lecz ją zakładając – wyposażała życie w dodatkowy sens, zachęcając do poszukiwania i przekraczania rzeczywistości z jednej strony, z drugiej zaś stabilizując różnice między dobrem a złem, wojną i pokojem, prawdą i fałszem, rozumem i szaleństwem, wiedzą i ignorancją itp. Filozofia “żywa”, z tego świata, takiej funkcji już nie może spełniać, a nawet sama przyczynia się do rozkładu pojęciowego, zacierania granic i różnic wprowadzając elementy nieostrości. Nie może tego czynić, gdyż oddając się światu, kulturze, praktyce, perspektywie “teraz” ulega praktycznemu stanowisku, że oto wszystko może być zniesione i zdyskredytowane z innej praktyki, innej kultury, innego “teraz”.

Można powiedzieć, że teoretyczna ważność tradycyjnej filozofii polegała na eliminacji lub przynajmniej czynieniu nieistotnym, momentu indywidualno-historycznego. Szkody związane ze spełnieniem marzenia poprzedniego wieku, aby “filozofia wykazała się praktycznymi owocami” są zatem w myśleniu filozoficznym naszych czasów niezmiernie. Lokalny wymiar ważności, zerwanie z tradycyjnym systemem pojęć, a w efekcie odczucie samotności człowieka, który pozbawiony trwałych miar zostaje zmuszony do działania, lecz nie potrafi już odpowiedzieć na pytanie “dlaczego?” - to tylko niektóre konsekwencje zmniejszenia dystansu między teorią

i praktyką. Zamiast zyskać "praktyczną wartość", filozofia utraciła "teoretyczną doniosłość". Dając wyraz światopoglądowi swego czasu przekształca się w literaturę i nie ma nic innego do czynienia, niż myślowo opisywać potrzeby stanu duszy człowieka i wypowiadać treści przeżyciowe.

Kiedy rozglądamy się na kulturowym obszarze nowego wieku dostrzegamy zatem, że świat utraciliśmy nie tylko jako "to, co istniejące", lecz również jako "to, co warunkujące". Wraz z dekonstrukcją neopozytywizmu otrzymaliśmy różne wersje świata, z których żaden z osobna nie wyznacza już uniwersalnego obrazu i nie stanowi też wystarczającego systemu rozumienia rzeczywistości. Mając do czynienia z taką wielością coraz częściej zaczynamy jednak dostrzegać brak świata. Wiele jego wersji obecnych dla równie wielu podmiotów sprawia, że coraz bardziej odczuwamy brak rzeczywistości, a jeśli tej nie ma, to brak też komunikacji między ludźmi, porozumienia i narastanie obcości i subiektywizmu.

Kant wskazał, że mamy nie tylko naszą "prywatną" zdolność sądenia, która oznacza, że widzimy świat z naszego własnego punktu widzenia. Ale wskazał też, że mamy umiejętność oglądania świata z perspektywy wszystkich obecnych. Potrafimy mieć nasz wspólny świat. A to znaczy, że myślenie nie jest wcale "myśleniem z teraz", "dla teraz" itp. Tradycyjnie uprawiana filozofia podkreślała zatem, że chociaż nie znamy bytu, to jednak uczestniczymy w nim, ale nie jako bierny obserwator, lecz twórca, który dzięki tej mocy tworzenia może dotrzeć do prawdy. Nasz świat "ma" struktury kategoriałne i uniwersalne. Ale filozofia ta wskazała jeszcze coś ważniejszego. Wszystkie te struktury, wartości, prawda ukazywały się tylko możliwościami, które mogą stać się rzeczywistością dopiero na skutek aktywności

człowieka. Oznaczało to, że nasza obecność w świecie wcale nie polega na bezwiednym oddaniu się temu światu, rzeczywistości, lecz jest jego współtworzeniem. Stając się "transcendentalną" filozofia przestała zatem wypowiadać się na temat samego bytu i zwracała ku warunkom, pod którym byt ten prezentuje się człowiekowi. Proponowała życie z absolutnymi, uniwersalnymi zasadami i standardami, lecz zawsze w "cieniu bytu". Dzisiaj świętujemy wielkie kulturowe zwycięstwo tego myślenia. Hipotezy bytu już się nie potrzebuje. Pozostaje tylko rozumienie i interpretacja naszych doświadczeń, które przecież zawsze są i takiego rozumienia wymagają.

ROZDZIAŁ PIERWSZY
METODOLOGIA HERMENEUTYKI

Jeden tylko poeta nigdy nie kłamie.

M. K. Sarbiewski

Czy jest w ogóle metoda, jaką mogłaby posługiwać się hermeneutyka i o której można powiedzieć, iż wyznacza ona sposób postępowania w hermeneutyce? Czy jest jakaś metoda, dzięki której moglibyśmy uczyć się rozumieć i stosować ją do rozumienia „czegoś”? Pytania te i poszukiwanie takiej metody hermeneutycznej może wydawać się niezrozumieniem hermeneutyki. Co prawda, F. Schleiermacher domagał się od hermeneutyki „więcej metodyczności”⁹, ale już H.-G. Gadamer, rozważając ten problem odpowie wyraźnie: „Nie ma żadnej metody hermeneutycznej”¹⁰. Takie zdecydowane stwierdzenie związane jest jednak z ideą, która posłużyła Gadamerowi do stworzenia hermeneutyki. Był nią sprzeciw wobec metodycznego poznania nauk przyrodniczych i próby ograniczania obszaru prawdy do poznania metodycznego. Nie należy w tym jednak dostrzegać chęci ukonstytuowania przez Gadamera hermeneutyki „przeciwko metodzie”.

⁹ F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt am Main 1977, s. 84.

¹⁰ Por. H.-G. Gadamer, *Hermeneutische Methode?*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, Band 9, s. 447.

Jest to raczej próba jej ukonstytuowania przeciwko fascynacji nauką metodyczną.

Hermeneutyka nie miała zatem być ani nową metodą, ani też wyrastać przeciwko metodzie. Miała zaś przypominać, że prawda nie jest przede wszystkim „sprawą poznania metodycznego”. Niekiedy podkreśla się, że hermeneutyka w swej genezie jest reakcją na metodologiczny monizm pozytywizmu¹¹. W czasach nowożytnych zwracano szczególną uwagę na metodę. Najważniejszą cechą poznania naukowego była właśnie metodyczność. Metoda oznaczała zespół reguł zwiększający celowość i sprawność postępowania naukowego. Hermeneutyka jest wyraźną krytyką takiego „metodycznego nastawienia” do rzeczywistości. Krytyka ta nie wyrasta jednak z chęci odrzucenia metodyczności naszego myślenia, lecz raczej ze wskazania, że podstaw myślenia nie należy szukać w metodzie, lecz w samym życiu.

Inną drogą niż Gadamer podąża jednak P. Ricoeur. Jest on jednym z tych hermeneutów, którzy wyraźnie dostrzegają problem metody w hermeneutyce i zmierzają ku temu, aby również rozumienie związane było z odkryciem metod poprawnego rozumienia, gdyż tylko w ten sposób można ustrzec się, przed fałszami interpretacji. Ricoeur tworzy nawet metodologię interpretacji, wyjaśniając kluczowe pojęcia, którymi kieruje się interpretacja i dostarczając praktyczne reguły rozumienia¹².

Jeśli chcielibyśmy mówić o „metodzie hermeneutycznej” to bezsprzecznie należałoby dokonać osłabienia wszystkich tych warunków określających metodyczność, które związane są z metodą postępowania naukowego.

¹¹ Por. np. G. H. von Wright, *Erklären und Verstehen*, Frankfurt am Main 1991, s. 19.

¹² Por. P. Ricoeur, *Przyswojenie*, w: tenże, *Język, tekst, interpretacja*, tłum. P. Graff, Warszawa 1989, s. 272 i n.

Hermeneutyka nie jest zbiorem technicznych narzędzi, które można wykorzystać do rozwiązywania problemów filozoficznych. Nie można na przykład mówić o metodzie hermeneutycznej jako o jednej wiedzy, którą można przekazać i wykorzystywać do rozwiązywania problemów. Podobnie jest z „aparaturą pojęciową”, która mogłaby być wykorzystana do rozwiązania jakichś szczególnych zagadnień. Takiej uniwersalnej aparatury w hermeneutyce być nie może, bo i celem nie może być „rozwiązanie problemu”. Więcej nawet, jeśli mówimy o „filozofii jako hermeneutyce” to w tym kontekście musi pojawić się jeszcze jedna okoliczność odrzucenia metody hermeneutycznej. Bowiem jeśli jakaś filozofia byłaby związana z metodą, to tylko wtedy, gdyby ceniła sobie prawdę, przyjmowała możliwość skierowana ku niej, możliwość poszukiwania, i jednocześnie uznawała, iż prawdy tej nie spotykamy przypadkowo, lecz musimy mieć do niej „drogę dostępu”, właśnie metodę. Jak łatwo dostrzec, cała ta teoria jest już filozofią, chociaż jeszcze nie dokonuje rozstrzygnięć filozoficznych.

Tym zaś, co może łączyć hermeneutykę w jakąś całość, nie wydaje się być określona metoda. Metodologia hermeneutyki nie może zatem oznaczać odkrycia jakiejś metody badawczej, która byłaby konieczna i wystarczająca dla postępowania hermeneutycznego. Z pewnością jednak można mówić o swoistym dyskursie hermeneutycznym, odróżnionym od dyskursu tradycyjnie ujętej filozofii jako poszukiwania ostatecznych podstaw bytu i poznania. Hermeneutyka przedstawia i zakłada pewien sposób postępowania, który wyznacza realizację celu, jakim jest rozumienie. Ale też jest to postępowanie, w którym nie chodzi o stworzenie nastawienia badawczego, co raczej o ukazanie bardziej podstawowego wymiaru doświadczenia niż ten, który związany jest z jakąkolwiek

metodologią. Dostrzec jednak można, że refleksja nad hermeneutyką sama jest hermeneutyką. Jakże są zatem osobliwości dyskursu hermeneutycznego?

1. Warunki hermeneutyki

Wiek XX stanowił okres wyłaniania się dynamicznego społeczeństwa, charakteryzującego się nową świadomością, ale przede wszystkim nowymi potrzebami i całkowicie nowymi wzorami myślenia. Jednocześnie jednak był to wiek, w którym coraz częściej człowiek stawał przed rzeczywistością, która przedstawiała się jako obca, nieznaną, nową. W okresie między wojnami światowymi zarysowuje się wyraźny kryzys kultury europejskiej i jej wartości. Coraz częstsze zaczyna być przekonanie o świecie jako złudzeniu i rodzi się razem z tym przeświadczenie, że prawdziwy świat ukrywa się za tym codziennym światem ułudy, zaś zadaniem człowieka jest wydobyć na jaw to, co ukryte. Z jednej zatem strony, ujawniają się dynamiczne zmiany i ich gwałtowność, z drugiej niejasna tradycja, rytuały przeszłości i dawne nawyki myślenia, które stawały się coraz mniej zrozumiałe i odpowiadające tej nowej rzeczywistości.

Sytuacja ta prowadzi do narastania niepokoju, który towarzyszy nieuchronnie brakowi ciągłości kulturowej. Przeszłość, tradycja wydawała się nic już do człowieka nie mówić, ale ciągle przecież "była", wszystko zaś "co nowe" nie stwarzało takiego bezpieczeństwa, jakiego człowiek mógłby oczekiwać w swoim życiu. Taką niepewną sytuację dostrzec można w wielu wymiarach kultury XX wieku. Prawa moralne, sformułowane w innej epoce i wyrażane językiem, który posiadał powszechną moc w minionej epoce przednaukowej, przedstawiały się jako niejasne; prawda, która w przeszłości kojarzona była z powszechnością i uniwersalizmem, coraz częściej

kojarzona jest z indywidualizmem; sam człowiek wreszcie, który w przeszłości dostrzegał kierunek życia i sensu, coraz częściej staje wobec rzeczywistości chaosu.

Efektom tych procesów był niezwykle niebezpieczny kulturowo trend do negacji i burzenia istniejących wzorców i struktur, i wskazywanie na nihilizm (*nihil* łac. nic), jako formę życia i przetrwania. Jednak coraz częściej człowiek stawał też w rzeczywistości trwogi, gdy odczuwał, iż w "ciągle nowym" świecie nie ma dla niego ani miejsca, ani schronienia, na które by mógł liczyć. Ten "nowy", "nieoswojony" "niezrozumiały", naukowo określony świat nie gwarantował takiego miejsca, które by odpowiadało jego potrzebie sensu. Przeszłość zaś, tradycja wydawała się być na zawsze utracona, gdyż nie przemawiała już do człowieka tak, aby można było dzięki niej znaleźć kierunek i sens życia. Niezrozumiałe zaczynało oznaczać niepotrzebne.

W takiej rzeczywistości załamywania się nowożytnego obrazu świata i końca czasów nowożytnych wyrasta hermeneutyka XX wieku. Jej charakterystycznym rysem jest chęć zrozumienia, a przede wszystkim dążenie do wyzwolenia człowieka spod jakiegoś złudzenia, w którym coraz częściej żyjemy i który zaczynamy uznawać za świat prawdziwy. Podkreślić należy, iż punktem wyjścia hermeneutyki jest pierwotne dostrzeżenie doświadczenia "niezrozumienia", "niejasności", "złudzenia", w jakim znalazł się człowiek w życiu codziennym, ale i coraz częściej w swoim świecie kultury. W hermeneutyce zakłada się zatem, że ten "stan niejasności" jest naszą rzeczywistością, naszym światem, wyznaczając pierwotny charakter naszego doświadczenia. Hermeneutyka pojawia się więc w rzeczywistości rozpadu wspólnego horyzontu rozumienia siebie i świata, horyzontu utworzonego w przeszłości przez tradycję grecką i chrześcijańską, zaś

w wieku XX wyraźnie znajdującego się w stanie kryzysu. Bowiem wtedy, gdy jednolite dotychczas światopoglądy ulegają zróżnicowaniu i zindywidualizowaniu, potrzebne staje się podjęcie interpretacji i zrozumienia, aby można było znaleźć swoje miejsce wśród tego, co "inne", ale też, aby owo "inne" przestało być niebezpieczne i wrogie. Hermeneutyka podejmuje to zadanie rozumienia w XX wieku.

Zadania hermeneutyczne nie są jednak ani proste, ani łatwe. Rozumienie i interpretacje mają bowiem taką zdolność, iż zawsze kreują świat do kolejnej interpretacji. Otwierają doświadczenie w nieskończoność. Michel de Montaigne dowodził nawet, iż podjęcie interpretacji oznacza zawsze przyjęcie na siebie trudniejszego zadania niż ukazywanie prawdy. Interpretacja jest zawsze dodaniem sobie roboty.

Ktokolwiek szuka jakiejś rzeczy, przychodzi do tego punktu – pisze Maigne – iż albo powiada, że ją znalazł, albo iż nie da się znaleźć; albo też, że jeszcze jej szuka¹³.

Interpretacja to założenie ciągłego szukania. Jeśli kultura wkracza w swój "etap hermeneutyczny" to wydaje się, staje przed zadaniami rozumienia i interpretacji, które nie znajdują zakończenia.

2. Zadanie hermeneutyczne

Z praktyką hermeneutyki, jako rozumieniem i interpretacją, spotykamy się w rzeczywistości społecznej, kulturowej, indywidualnej. Przykładów konieczności "rozumienia" można w tych obszarach wskazać wiele. Mówiąc wzajemnie do siebie i porozumiewając się zakładamy zawsze jego możliwość i konieczność. Musimy

¹³ M. de Montaigne, *Próby. Księga druga*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1985, s. 185.

taką możliwość zakładać, jeśli chcemy wspólnie działać. Począwszy od „zrozumienia Drugiego”, przez „zrozumienie siebie samego”, aż po „zrozumienie przeszłości” wszędzie tam pojawia się zadanie hermeneutyczne. Co jest jednak celem tego zadania?

Zrozumieć Drugiego. Historia kultury Zachodu dostarcza wiele przykładów na to, że Drugi potrafił być Obcym i źródłem konfliktów¹⁴. Podstawy takich działań są też od dawna rozpoznane.

Każde indywidualum – pisał R. Girard – przejawia tendencje do czucia się „bardziej innym” od wszystkich bliźnich i równocześnie każda kultura przejawia tendencje do myślenia o sobie nie tylko jak o różnej od innych, lecz ponadto jak o maksymalnie różnej od innych, bowiem każda kultura podtrzymuje owo uczucie „inności” wśród pozostających w jej kręgu jednostek¹⁵.

Stąd tylko krok do potraktowania własnej „inności” z taką estymą, że świat staje się światem wrogów i obcych. I ten krok był często w naszej kulturze wykonywany. Jednak i w tej „obcości” Drugiego dostrzec można różne podstawy rozumienia. Nie zawsze Obcy stawał się wrogiem i nieprzyjacielem. Widać to wyraźnie w greckim słowie *kseños*. Słowo to oznacza zarówno obcego, jak i gościa, tego, który „nie jest u siebie”, ale nie jest też wrogiem. Określa się tu zatem nie tyle samego człowieka, co raczej jego status¹⁶. Można było gościnnie przyjąć kogoś obcego.

¹⁴ Wystarczy tu przypomnieć, iż w myśli społecznej XX wieku pojawia się „Nowa Socjologia” (I. L. Horowitz), w której konflikt był ważnym elementem rozpatrywania stosunków społecznych.

¹⁵ R. Girard, *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Łódź 1987, s. 34.

¹⁶ Por. na ten temat: J. Schreiner, R. Kampling, *Bliźni, obcy, nieprzyjaciel z perspektywy Starego i Nowego Testamentu*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2001, s. 83.

Często jednak w naszej kulturze Obcy stawał się nieprzyjacielem. Jest to z kolei taki status, gdy zakłada się nie tylko postawę wrogości, ale też gotowość do wyrządzenia szkody Obcemu. Drugi jako nieprzyjaciół jest obcym i wrogiem, którego należy unicestwić.

Różne były w naszej kulturze jednak strategie zachowań wobec Obcych, począwszy od odebrania jemu tego, co różni, aż po wypędzenia poza obszar, w którym nie stanowił już zagrożenia i umieszczenia tam, gdzie jego „obcość” mogła zostać ukryta¹⁷. Zawsze w takich postawach z przeszłości (?) Drugi, który stawał się Obcym, był odsłaniany jako zagrożenie dla tożsamości, bezpieczeństwa kultury. Świat „bez Drugiego” wydawał się też światem bezpiecznym, gdyż w jego obecności właśnie – jak podkreślał J. P. Sartre – ukryte było owo „nienawistne spojrzenie”, odbierające wszystko to, co najważniejsze.

Dzisiaj już wiemy jednak, że nie istnieje świat, w którym zawsze moglibyśmy czuć się „u siebie” zaś dążenie do eksterminacji „cudzej” jest rodzajem samozniszczenia. Odmienność, inność jest bowiem włączona w nasze własne bycie, stając się niekiedy warunkiem naszej tożsamości i stanowiąc swoistą jedność ontologiczną. Obcy jest często częścią nas samych. Impuls do takiego spojrzenia szedł też od strony filozofii, która wskazywała na to, że samoświadomość „Ja” nie ma pierwszeństwa przed świadomością innych. Odwrotnie, odkrycie świadomości Innych prowadzi do świadomości Ja. Drugi człowiek z Obcego, stał się Innym. Dojrzewanie tej postawy oznaczało konieczność zamiany „nienawistnego spojrzenia”, w którym Drugi był zawsze zagrożeniem, w postawę

¹⁷ Por. np. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 35 i n.

rozumienia, w której stawał się on niezbędną częścią świata. „Innego” można i trzeba zrozumieć.

Zaczelśmy zmierzać zatem od zaniepokojenia tym, co obce, do próby jego zrozumienia. Inny, Drugi, przestał być tym, kto „zagroza”, od którego należy się izolować i przed którym należy się bronić, lecz stał się tym, który „wzywa do zrozumienia” i na to wezwanie musimy odpowiedzieć. Poznanie Obcego musiało być zastąpione rozumieniem Innego. Takie poznanie wystarczało bowiem w tych relacjach międzyludzkich, w których chodziło o zapewnienie sobie bezpieczeństwa obok niebezpiecznego Obcego. Lecz gdy chcemy żyć już nie „obok Obcych”, lecz „razem z Innymi”, wymagane jest rozumienie. Chęć (czy też konieczność) podjęcia takiego rozumienia wskazuje na konieczność przewyciężenia tradycyjnej dychotomii podmiot-przedmiot, w której Drugi był „obiektem” obserwowanym z zewnątrz.

Takie problemy rozumienia Innego są od dłuższego czasu przedmiotem dyskusji w naukach społecznych. Prowadzone one są często razem z zagadnieniami inkulturacji i poszukiwaniem warunków możliwości dotarcia do innych kultur. W tym kontekście, właśnie od strony hermeneutyki odkrywa się, że nie ma żadnego ontologicznego statusu „obcości”, lecz jest to zawsze status historyczny, kulturowy, społeczny, polityczny czy też indywidualny. Obcość jest więc tylko rezultatem interpretacji rzeczywistości. Zaś przewyciężenie tego wymaga przewartościowania tej interpretacji.

W hermeneutycznym zadaniu rozumienia Drugi nie tylko nie jest już Obcym, ale też wymaga, aby relacja międzyludzka z poznawczej, w której chodziło tylko o koncentrowanie na nim uwagi, zmieniła się w etyczną, w której chodzi o skierowanie się ku niemu.

Rozumieć mego bliźniego – stwierdza R. Panikkar – oznacza rozumieć go tak, jak on pojmuje siebie, co może nastąpić jedynie wtedy, gdy wzniosę się ponad dychotomię podmiotu-przedmiotu, przestając znać bliźniego jako przedmiot i poznając go ostatecznie jak samego siebie¹⁸.

Drugi w rozumieniu nie jest już Obcym, lecz pozostaje „Ty”, ujawniając się w międzyludzkiej relacji osobowej i nie dając się zobiektywizować. Nie może być już „zawłaszczony”, lecz pojawia się w naszej wspólnej rzeczywistości interpersonalnej. Jest bliźnim.

Każdy byt – wskazuje B. Welte – do którego możemy powiedzieć „Ty”, ma szczególną moc, polegającą na zdolności rozpoczęcia. Nie jest to nigdy zwykły rezultat powiązania ze sobą działań, rozpoczętych dawniej i na zewnątrz niego. Tam, gdzie samo „Ja” wyłania się naprzeciwko samego „Ty”, tam coś się rozpoczyna. Istoty, do których mówimy „Ty”, mają siłę źródła¹⁹.

Zadania „rozumienia Drugiego” nie należy mylić jednak z socjologicznym zadaniem analizy wspólnej nam, społecznej sfery bytowania, struktury społecznej. Chodzi tu bowiem o inną obecność człowieka. Ten, którego chce zrozumieć hermeneutyka nie jest „socjuszem”, jest natomiast „Innym”, „bliźnim”. Bo jego tylko można zrozumieć. Pisał P. Ricoeur:

Socjusz jest człowiekiem historii, bliźni człowiekiem żalu, marzenia, mitu²⁰.

Rozumienie Drugiego oznacza zatem skierowanie do Kogoś, kogo spotykam osobiście, poza jakimkolwiek zapośredniczeniem społecznym. Rozumienie staje się tu służebne wobec osób. Rozumieć Drugiego oznacza od-

¹⁸ Por. R. Panikkar, *Religie świata w dialogu*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1986, s. 43.

¹⁹ B. Welte, *Czas i tajemnica*. Warszawa 2000, s. 49.

²⁰ P. Ricoeur, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*. Warszawa 1991, s. 117.

krycie „u siebie” konieczności zwrócenia się ku niemu, aby „być sobą”. Tu właśnie Drugi zaczyna być rozumiany jako ten, który odślania mnie dla mnie samego. Niezwykle dosadnie mówi o tym Gadamer:

Należy starać się zrozumieć innego, co oznacza, że trzeba być nastawionym na to, że samemu jest się w błędzie. Dopiero wtedy następuje rozumienie²¹.

Lecz problem Drugiego nie mógł też ominąć socjologii i jej związku z hermeneutyką. Filozofia (hermeneutyka) odgrywa tu rolę otwierającą ku nowym możliwościom myślenia na temat Drugiego. Siła napędowa nauki i poszczególnych jej obszarów wypływa (lub przynajmniej powinna wypływać) z najogólniejszej teorii rzeczywistości, jaką stwarza właśnie filozofia. Oznacza to, że żaden z tych obszarów nie może uniknąć przemian, jakie mają miejsce w filozofii. Socjologia zajmuje tu pozycję szczególną, gdyż jak dowodził P. Winch:

Każde warte trudu badanie społeczeństwa musi mieć charakter filozoficzny, a każda godna uwagi filozofia musi się zajmować naturą społeczeństwa ludzkiego²².

Hermeneutyczna kategoria rozumienia i interpretacji znajduje zatem zastosowanie w badaniu społeczeństwa. Dzieje się tak nie tylko dlatego, że stosunki społeczne człowieka są wyrazem jego rozumienia rzeczywistości i drugiego człowieka, i stąd filozoficzne (hermeneutyczne) badania nad naturą rozumienia stwarzają możliwość rozumienia relacji międzyludzkich. Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że społeczeństwo stwarza wspólny

²¹ Por. H.-G. Gadamer, *Romantyzm, hermeneutyka, dekonstrukcja*, tłum. P. Dehnel, w: H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*, wybór, przekład i posłowie P. Dehnel i B. Sierocka, Warszawa 2003, s. 151.

²² P. Winch, *Idea nauki o społeczeństwie i jej związki z filozofią*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1995, s. 15.

„horyzont rozumienia”. Tak zatem podwójnie pojawia się tu kategoria rozumienia. Po pierwsze, w rozumieniu ukazują się stosunki społeczne, które ono przenika. Po drugie, stosunki te umożliwiają samo rozumienie.

W socjologii rola hermeneutyki wzrosła wraz z rozwojem "socjologii rozumiejącej" Maxa Webera i później z coraz mocniejszym podkreśleniem, iż tradycja ma wpływ na ukonstytuowanie się stanu świadomości społecznej. „Rozumienie interpretujące” zastosowane zostało w odniesieniu do sposobów życia społecznego. W swoich teoriach wielu badaczy (np. G. H. Mead) zwracało uwagę na przykład na fakt, iż ludzie interpretują nawzajem swoje działania i nie można tego pomijać w konstrukcji teorii społecznej. Prowadziło to do konieczności analizy znaczenia interpretacji i rozumienia w społecznym życiu człowieka. Człowiek został ukazany jako istota, która dokonuje interpretacji swoich działań i działań innych przez wskazanie samemu sobie, że podejmowane działanie ma takie lub inne znaczenie. Wskazywało to na konieczność analizy społeczeństwa w kategoriach takich właśnie podmiotów działania i interpretacji. Zaś organizacja społeczna przedstawiała się jako rzeczywistość, w której podmioty działania realizują swoje interpretacje. P. Ricoeur pisał:

Jeżeli socjologia nazywa się nauką o międzyludzkich stosunkach w ramach zorganizowanych grup, to nie ma socjologii bliźniego²³.

Wśród najnowszych teorii socjologicznych, które odwołują się do hermeneutyki, należy wskazać między innymi socjologów: Anthon’ego Giddensa i Zygmunta Bauman. Pierwszy z nich próbuje wprowadzić hermeneutykę do socjologii tworząc "hermeneutycznie natchnioną

²³ P. Ricoeur, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, Warszawa 1991, s. 111.

teorię społeczną", która opisując ludzkie zachowania podkreśla konieczność uczestniczenia w tych formach życia, które zachowania te wytwarzają. Takie zadanie uczestnictwa jest już zadaniem hermeneutycznym. Bauman z kolei tropi konsekwencje hermeneutyki dla nauk społecznych. Wskazuje przy tym, iż w okresie "fragmentaryzacji ludzkiego świata" i potrzeby komunikacji między ludźmi, propozycja Gadamera i hermeneutyki wydaje się wielce atrakcyjna. Jednak dostrzega też, iż hermeneutyka, nastawiając na ciągłe interpretowanie, może stanowić niebezpieczeństwo, paraliżując ludzi niepewnością i prowadząc do dezorientacji.

Zrozumieć siebie. Jednak z problemem rozumienia spotykamy się nie tylko w świecie spotkania z Drugim. Mamy z tym do czynienia przede wszystkim przy próbie przyswojenia sobie siebie samego, bo to przecież my sami ulegamy stale tak radykalnej zmianie, że ciągle musimy pytać i rozumieć siebie samego. Człowiek musi nauczyć się rozumieć sam siebie, stworzyć prawdziwy obraz siebie samego, gdyż, jak mawiał A. Schopenhauer:

...zawsze najważniejsze jest, czym się jest i co człowiek ma sam przez się, gdyż indywidualność jego towarzyszy mu zawsze i wszędzie, nadając barwę wszystkim jego przeżyciom²⁴.

Taka konieczność ujawnia się szczególnie w „kulturze przystosowania”, w której wymaga się, aby człowiek miał własne, oparte na doświadczeniu swoje zdanie, nie był zaś poddawany każdemu wpływowi, chwiejny, bez własnego stanowiska.

Człowiek – powie P. Ricoeur – dowiaduje się o sobie samym tylko za pośrednictwem swoich działań, przez uzewnętrznienie swego życia i przez skutki dla innych. Dochodzimy więc do po-

²⁴ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, t. I, tłum. J. Garewicz, Warszawa 2002, s. 403.

znania siebie tylko za pośrednictwem rozumienia, które zawsze jest interpretacją²⁵.

Podejmowanie prób zrozumienia siebie to ciągły proces. Często jest on związany z naruszeniem pierwotnej jedności własnej struktury i zdziwieniem w stosunku do samego siebie. Nie należy jednak mylić tego procesu z formowaniem się i umacnianiem własnego Ego (Ja) i badaniem własnego życia psychicznego. Refleksyjna postawa wobec własnych poglądów i przekonań nie oznacza jeszcze wkroczenia na drogę rozumienia. Podkreślić należy, iż nowoczesna tradycja epistemologiczna uczyniła właśnie z tego wymiaru podstawowy element troski człowieka o samego siebie. Często w tradycji nowożytnej nasza wiedza o sobie traktowana była jako rezultat zwrócenia się ku sobie samemu jako przedmiotowi, i uczynienie z siebie takiego przedmiotu poznania. Epistemiczny stosunek do siebie stawał się jedyną formą odkrywania swego bytu. Lecz rozumienie siebie samego nie jest troską i zadaniem epistemicznym. Jest troską metafizyczną, nie zaś budowaniem psychicznym. Człowiek przeżywa zdziwienie w stosunku do siebie, zaniepokojenie sobą, poczucie wstydu i winy itp. Buduje w ten sposób siebie samego, swoje Ja. I naturalnie wszystko to wymaga zrozumienia. K. Dąbrowski wskazywał, iż są to procesy budowania człowieka, który w tym wszystkim się zmienia i odkrywa siebie samego.

Przestaje być tylko nieświadomą grupą popędów, stanowiących jedność, ale zaczyna widzieć i przeżywać „przedmiot-podmiot” w sobie./.../ Zatrzymujemy się w swoich czynnościach, przypatrujemy się im, oceniamy ich poziom, przeżywamy niezadowolenie

²⁵ P. Ricoeur, *Zadanie hermeneutyki*, tłum. P. Graff, w: P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa 1989, s. 204.

z pewnych elementów swojego postępowania, przekształcamy je²⁶.

Lecz hermeneutyczne zadanie rozumienia siebie samego oznacza coś innego.

Przypomnieć należy, że wezwanie do zrozumienia samego siebie, płynące do nas ze starożytności nie było wezwaniem do samoświadomości i nie były ograniczone troskami epistemicznymi. Oczywiście, taka samoświadomość (Ja), punkt widzenia pierwszej osoby, jest niezwykle ważne na drodze do rozumienia siebie. Nie może się jednak do tego ograniczać. Model spostrzeżeniowy nie prowadzi do uchwycenia siebie samego. Najgłębsze źródło „mnie samego” nie może być nigdy uchwycone za pomocą uprzedmiotowiających procesów poznania. Takie poznanie kondycji ludzkiej, które dokonuje się bezpośrednio, na drodze introspekcji, nie odkrywa egzystencjalnych podstaw naszego bytu. Dopiero przez rozumiejącą interpretację odkrywa człowiek siebie samego i swój projekt życia.

Podjęmowanie prób rozumienia siebie jest próbą sięgnięcia do tego, co wyznacza metafizyczne podstawy mnie samego, nie tylko zaś jest poszukiwaniem samowiedzy. W tej konieczności rozumienia ukazuje się, że nasze jednostkowe bycie nie jest kategorią, która może być zredukowana do społecznych układów, bowiem jest ono zawsze czymś więcej, niż tylko refleksją nad tym, co myślą o tym inni. Jest też czymś bogatszym, niż tylko epistemiczną refleksją o sobie samym, swoim Ego. Poczucie własnego bycia i jego rozumienie jest w tym kontekście zawsze bogatsze niż uformowane i stabilne Ego, czy też obraz człowieka stworzony w świecie społecznym. Dlatego odkrycie swej podmiotowości (Ja) nie jest

²⁶ K. Dąbrowski, *W poszukiwaniu zdrowia psychicznego*, Warszawa 1989, s. 150.

i nie może być nigdy zatrzymaniem hermeneutycznego zadania rozumienia, lecz staje się dopiero początkiem rozumienia sensu własnego bycia. Rozumienie siebie samego jest stąd zawsze troską metafizyczną, nigdy zaś „egoistycznym” namysłem nad sobą samym. Takie rozumienie jest to ciągle na nowo podejmowane zadanie widzenia siebie jako będącego w świecie, który zmienia się i jest ciągle nowy.

Zrozumieć przeszłość. Wszystkiego, co wydarzyło się w świecie mojego doświadczenia, doznaję za pośrednictwem jakichś nośników sensu. Takie nośniki są przechowywane i rozwijane w świecie tradycji i kultury. Hermeneutyka ujawnia niezbędną tradycję dla życia i poznania. Historia należy do jednego z takich nośników sensu, będąc nośnikiem pamięci.

Przeszłość – pisze M. Kula – odzwierciedla się praktycznie w każdym przedmiocie i zjawisku, które trwa do dziś. W konsekwencji nośnikiem pamięci o przeszłości, przynajmniej potencjalnym, jest dosłownie wszystko²⁷.

Stąd rola hermeneutyki w historii wzrasta razem ze wskazywaniem, iż mieszkamy w historii. Lecz również razem z uwypuklaniem tezy, że rzeczywistość „miniona” jest niepoznawalna jako „odeszła na zawsze”. Taka rzeczywistość może być tylko rozumiana. Rekonstrukcji historycznej dokonuje się zawsze z jakiegoś punktu widzenia. Nie znaczy to jednak, że nie mamy dostępu do przeszłości. Jediną ścieżką takiego dostępu jest właśnie rozumienie, będące swoistą obecnością przeszłości w świadomości terażniejszej. Świat jest strukturą znaczących związków, w których człowiek istnieje i w których tworzeniu uczestniczy. To historia i tradycja może powiedzieć człowiekowi, kim jest.

²⁷ M. Kula, *Nośniki pamięci historycznej*, Warszawa 2002, s. 7-8.

Doświadczenie – stwierdza jeden z przedstawicieli współczesnej niemieckiej historiografii R. Koselleck – jest współczesną przeszłością, której wydarzenia są interioryzowane i które można sobie przypomnieć²⁸.

Mając przeszłość i „będąc przeszłością” musimy ją zawsze odkrywać na nowo i czynić to w ramach rozumiejącego dyskursu. Bowiem przeszłość to nie tylko źródła historyczne, ale też narracja historyczna. Ta ostatnia jest – jak dowodzi J. Topolski – „fikcją kontrolowaną przez bazyne informacje źródłowe”²⁹. I tu też pojawia się zadanie hermeneutyczne, podejmowane jako konieczność zrozumienia przeszłości i niekiedy odzyskania tradycji. Jeśli bowiem powiemy, że nasz ogląd przeszłości wymaga i jest zawsze związany z założeniami o różnej naturze – od moralnych, po metafizyczne – to zadaniem rozumienia w tym obszarze staje się ciągłe ożywianie przeszłości.

Bieg czasu jest jak filtr – twierdzi Gadamer – niewiele zatrzymujący na trwałe. Istotą wszelkiej tradycji jest wybiórczość. /.../ Czy to, co trwa, jest nadal tym samym? Co właściwie trwa?³⁰.

Możemy stwierdzić, że wiek XX i epoka ponowoczesna nie tylko akcentuje czas teraźniejszy, lecz również zmienia spojrzenie na przeszłość. Do trzech wyzwań rzuconych tradycji w epoce nowożytnej (wyzwań Kierkegarda, Marksa i Nietzschego) dodano jeszcze hermeneutyczne odcięcie się od podstaw bytu. Hermeneutyka jednoznacznie próbuje obalić myśl, którą Nietzsche wypowiedział słowami Zaratustry: straszna to rzecz mieć

²⁸ R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, tłum. W. Kunicki, Poznań 2001, s. 365.

²⁹ J. Topolski, *Czy historyk ma dostęp do przeszłej rzeczywistości? Problem źródeł historycznych*, w: E. Domańska (red.), *Historia: o jeden świat za daleko*, Poznań 1997, s. 65.

³⁰ H.-G. Gadamer, *Reiner Maria Rilke pięćdziesiąt lat później*, w: tenże, *Poetica. Wybrane eseje*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2001, s. 52-3.

dziedzictwo. Przeszłość, tradycja staje się w niej obszarem rozumienia i zadaniem hermeneutycznym.

Dziedzictwo – stwierdza P. Ricoeur – nie jest zamkniętą paczką, która przechodzi z rąk do rąk nie będąc otwierana, ale skarbem, z którego czerpiemy pełnymi garściami i który poprzez samo to czerpanie odnawiamy³¹.

Lecz hermeneutyczne nawiązanie więzi z przeszłością jest zadaniem niezwykle trudnym w sytuacji, gdy we współczesnej kulturze nie narzuca się ona już jako autorytet i mamy też do czynienia z wielością tradycji i wizji przeszłości. Niekiedy się wskazuje, że to właśnie hermeneutyka stworzyła niebezpieczny pozór odzyskiwania przeszłości, jednocześnie filozofując przeciwko zasadom. Wskazała, co prawda, na nieprzerwany dialog teraźniejszości z przeszłością, lecz odebrała przeszłości sensotwórczą wartość, postulując możliwość wielu wizerunków przeszłości. Właśnie w hermeneutyce widać wyraźnie, że jesteśmy świadkami końca nowożytnej konceptualizacji przeszłości. Każdy człowiek ma teraz swoją własną wersję dziejów. M. Foucault i J. Derrida zdecydowanie przeciwstawili się wszelkim badaniom źródeł i historycznemu podejściu do problemów.

Wydaje się, że jak nigdy dotąd teraźniejszość krępuje własną przeszłość i przekształca ją w "czas teraźniejszy" przez uznanie, że każda interpretacja przeszłości ma charakter indywidualny pośród innych równie prawomocnych. Wielką rolę w tej zmianie odegrała wiedza o innych kulturach. Pozwoliła ona wyjść poza stereotyp uznania własnego odniesienia do przeszłości za

³¹ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór, opracowanie i wprowadzenie St. Cichowicz, Warszawa 1985, s. 147.

powszechny i uniwersalny³². Wydaje się, że w „globalnej wiosce” potrzebujemy, aby przeszłość nie stała na drodze do jedności i utraciła różnicujący charakter. Hermeneutyka podejmuje to zadanie odbierania przeszłości różnicującego charakteru. Wyrazem tej tendencji jest uprawianie hermeneutyki jako historii pojęć. Chce ona wykroczyć poza zastany, niejasny zwyczaj i uwolnić ukryty poza nim sens i intencje. Zadaniem staje się tu „odkrycie owych starych, zagubionych znaczeń i w ten sposób nawiązanie do przerwanej tradycji filozoficznej³³.

Dostrzec można zatem szczególny sposób hermeneutycznego zainteresowania przeszłością. Na ogół czyni się to dzisiaj po to, aby się od niej uwolnić, gdyż z przeszłości nic nie wynika z koniecznością. Oznacza to, że dotychczas różnicująca przeszłość staje się - i musi się stać - przeszłością neutralizującą. W ten sposób hermeneutyka zmienia spojrzenie na historię i zadanie historyka. M. Foucault pisze wyraźnie:

Dwoma najważniejszymi pojęciami tego rodzaju historii, jaką uprawia się dzisiaj, nie są już czas i przeszłość, ale zmiana i zdarzenie³⁴.

Zadaniem historyka nie jest sięganie do uniwersalnego skarbcza przeszłości, aby - jak mówił Nietzsche - znaleźć w niej "coś dla życia". Zadaniem historyka staje

³² Jeszcze w połowie wieku XX S. Czarnowski pisał: "Takeśmy przywykli do ujmowania przeszłości jako kolejności faktów zachodzących w nieodwracalnym i niepowtarzalnym upływie czasu, że nie przychodzi nam na myśl możliwość innego jej ujmowania i, co ta tym idzie, innego jej przedstawiania". Por. S. Czarnowski, *Powstanie i społeczne funkcje historii*, w: tenże, *Dziela*, t. V, Warszawa 1956, s. 101.

³³ Por. A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język*, Lublin 1988, s. 311.

³⁴ M. Foucault, *Powrót do historii*, w: M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, Warszawa 2000, s. 104.

się jedynie odsłonięcie ukrytej jeszcze warstwy zdarzeń, aby postawić ją przed wątpiącym i często neutralizującym rozumem. Zamiast o poznaniu przeszłości coraz częściej w tym hermeneutycznym kontekście zaczyna się mówić o spotkaniu z przeszłością, w którym ciągle na nowo rodzi się dzisiejszy świat i ciągle na nowo musi się poszukiwać znaczeń. Mówiąc o przeszłości hermeneutyka nie mówi już o tym, co było „tam i kiedyś”, lecz zawsze o tym, co wydarza się „tu i teraz”. Historia i czas wydają się rozchodzić; coraz częściej żyje się w czasie, lecz poza historią, która przemienia się w terażniejszość.

Hermeneutyczna ucieczka od uniwersalnej, absolutnej przeszłości w proces ciągłej interpretacji staje się też formą obrony od nadmiaru wartości, sensów i celów. Żaden z nich nie pretenduje teraz do absolutnego wyjaśnienia świata i nie daje człowiekowi uniwersalnego bezpieczeństwa.

Każda tradycja – powie P. Ricoeur – żyje z łaski interpretacji, tylko za tę cenę trwa, to znaczy pozostaje żywa³⁵.

Te pomysły spojrzenia na przeszłość mają też konkretne, polityczne znaczenie. P. Ricoeur w sposób wyraźny angażuje hermeneutyczne zadanie rozumienia przeszłości w najnowsze problemy polityczne. Odpowiadając na pytanie "Jakiego nowego etosu potrzebuje Europa?", wskazuje trzy modele integracyjne: model tłumaczenia, model wymiany pamięci i model przebaczenia³⁶. Każdy z nich może stać się propozycją integracyjną, lecz model drugi ma znaczenie szczególne. Budowany on jest

³⁵ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór, opracowanie i wprowadzenie St. Cichowicz, Warszawa 1985, s. 147.

³⁶ Por. P. Ricoeur, *Jakiego etosu potrzebuje Europa?*, w: P. Kosłowski (red.), *Europa jutra. Europejski rynek wewnętrzny jako zadanie kulturalne i gospodarcze*, Lublin 1994, s. 101 i n.

na pewnym znamionym stosunku kultury europejskiej do przeszłości. Jesteśmy bowiem – podkreśla Ricoeur - jak nigdzie indziej, "uwikłani w historię", zaś krzyżowanie się pamięci i wymiana przeszłości może spełnić funkcje otwierające, "wyzwalając ładunek nadziei jakie ów czas niósł, i któremu sprzeniewierzył się późniejszy bieg dziejów"³⁷. Dlatego hermeneutyczne pytanie o przeszłość nie jest i być nie może tylko pytaniem historycznym, lecz jest "pytaniem dla przyszłości". Hermeneutyka może być w tym kontekście uznana za próbę odprzedmiotowania historii. Nowożytny podmiot z przeszłości czynił często przedmiot. Dla hermeneutyki nie ma takiej „przedmiotowej” przeszłości lecz jest zawsze mówiąca, działająca przeszłość.

Lecz jest jeszcze inna przyczyna zainteresowań przeszłością w zadaniu hermeneutycznym. Przeszłość coraz częściej - jak widać to w myśli wspomnianego P. Ricoeura - angażuje się w metafizyczne konstruowanie rzeczywistości. W czasach utraty rzeczywistości na rzecz realności wirtualnej pojawia się pytanie o to, jak odzyskać świat? Często właśnie przeszłość staje się narzędziem powrotu do rzeczywistości i wypełnieniem próżni ideowej teraźniejszości. Stąd też, paradoksalnie, aby mówić o przyszłości, trzeba zapytać o obecność przeszłości w naszej kulturze. Rozumienie naszej przeszłości staje się szczególnym zadaniem hermeneutyki, realizowanym jako dialog z przeszłością. W świecie, w którym brakuje tradycji możemy pozwolić sobie na dialog z przeszłością i ludźmi przeszłości. Zadanie hermeneutyczne polega tu na wzmocnieniu wrażliwości człowieka na przeszłość i usensowieniu jego działań.

³⁷ Tamże, s. 106.

Zrozumieć rozumienie. To tylko niektóre zadania, przed jakimi staje hermeneutyka. Możemy więc powiedzieć, iż zawsze wtedy, gdy człowiek staje przed rzeczywistością (myślą, drugim człowiekiem, słowem, dziełami, głoszonymi poglądami, działaniem, wiarą religijną, kulturą itp.), których sens nie jest dla niego jasny, pojawia się zadanie hermeneutyczne. Jest nim właśnie konieczność zrozumienia, polegająca na przekroczeniu tego, co "jawne", narzucające się wprost i bezpośrednio, i sięgnięcie do tego, co pozostaje ukryte, lecz jednocześnie da się "odsłonić" i ujawnić, i co też musi być dokonane, jeśli mamy przetrwać w świecie. Podejmując trud rozumienia dokonujemy swoistego przeniesienia tego, co ważne, istotne i sensowne, i co pochodzi z "innego świata", który nie jest naszym, do świata naszego wzbogacając siebie i swój świat.

Lecz zadanie hermeneutyczne nie ogranicza się do praktycznego rozumienia niejasnych obszarów świata, kultury, życia. Równie istotną jego częścią jest podjęcie problemu "rozumienia samego rozumienia", tego zatem, co się dzieje w procesie rozumienia. Tu chce się uchwycić istotne rysy samego rozumienia, bez konieczności odniesienia do przedmiotu, który tym procesom podlega. Jeśli zatem pierwsza część zadania hermeneutycznego ogranicza się do ujawnienia tego, co jest niejawne, zrozumienia tego, co jest jeszcze niejasne i pyta: Jak "to" zrozumieć?, to jego druga część sprowadza się do konieczności odpowiedzi na pytanie: Jak jest możliwe rozumienie? Nie jest to pytanie błahe. Od jego rozwiązania zależy przecież wskazanie samej możliwości rozumienia. Ale od odpowiedzi na to pytanie zależy też na przykład wskazanie praktycznej możliwości komunikacji i rozumienia odrębnych kultur itp.

Czym jest rozumienie? Jak możliwe jest rozumienie? Pytania te często pojawiają się w hermeneutyce, gdyż nie można podejmować rozumienia bez wskazania jego warunków możliwości. Od razu też należy zauważyć, że pytanie o rozumienie jest tym problemem, który przekracza hermeneutykę i łączy sobą dwie tradycje: tradycję nowożytną i tradycję hermeneutyczną. Poszukiwanie „warunków możliwości” jest bowiem takim działaniem, które wyrasta z tradycji nowożytnej. Jest umiejętnością, działaniem podejmowanym wobec wszystkiego, co da się zrozumieć.

3. Praktyka rozumienia

Hermeneutyka jako praktyczna sztuka wykładania i rozumienia, dająca wskazówki i reguły postępowania w interpretowaniu, przeważa w europejskiej starożytności i średniowieczu. Sytuację taką łatwo wyjaśnić. Bowiem okresy te charakteryzują się pewną postacią świata. Był to świat „zbudowany” z idei, świat, w którym właśnie ideom przypisywano pierwszeństwo nad rzeczywistością materialną. Prawda, sens, wartości ujmowane były jako dodane do rzeczywistości, one właśnie sądziły ludzi i decydowały o ich losie, zaś zadaniem człowieka było odkryć je dla świata. Stąd hermeneutyka była wskazywaniem reguł interpretacyjnych, które należało zastosować, jeśli chciało się zrozumieć teksty, mity, wyrocznie i słowa bogów, ustawy prawne itp., które przedstawiały się zawsze jako nośniki prawd i wartości. W nich bowiem skrywała się tajemnica, którą należało wyjaśnić. Cechą charakterystyczną takiej hermeneutyki nie jest jednak "poszukiwanie", lecz raczej odsłanianie i utrzymywanie tego, co zawsze ma ważność, nadaje sens, lecz wraz ze zmianami sposobów myślenia, nową kulturą, zmianą pokoleń, zawsze wymaga odkrycia na nowo. Taką rolę

pomocy w odkrywaniu „na nowo” spełniały reguły interpretacyjne. Gdyż tam, gdzie rozumienie napotykało na trudności, zaistniała konieczność, aby odnaleźć reguły i dzięki nim odzyskać sens interpretowanego obszaru.

Pierwszym z "miejsc", ku któremu zwraca się praktycznie zorientowana hermeneutyka przeszłości był język, zwłaszcza język pisany (tekst). Interpretacja tekstu to też pierwszy praktyczny cel rozumienia. Takie działanie nie jest jednak jednolitym aktem, lecz przebiega jako potrójny akt interpretacji skierowany w różnych kierunkach³⁸. Po pierwsze, jest to sam tekst, który poddaje się interpretacji, po drugie, jest to jednocześnie interpretacja świata należącego do tego, który dokonuje tej interpretacji tekstu, i po trzecie, jest to równoczesne rozumienie i interpretacja samego siebie w procesie interpretacji danego tekstu. W tej praktyce interpretuje i bada się tekst, który stanowi pewną całość i jako taki jest on przedmiotem analizy, ale jednocześnie dostrzega się, że tekst taki żyje „naszym” życiem, naszą kulturą i naszym światem.

Dla potrzeb nauczania rozwinęła się w starożytnej Grecji fachowa wykładnia poezji. Zaś w szkołach teologicznych - aleksandryjskiej (Filon z Aleksandrii) i antiocheńskiej - wytworzyły się różne sposoby interpretacji Biblii. Pierwsza z nich skupiała się na jej alegorycznym odczytaniu. Klemens z Aleksandrii z powagą tamtych czasów twierdził, iż:

...sprawy boskie przekazują zarówno pogańscy, jak i chrześcijańscy pisarze w sposób zasłonięty³⁹.

³⁸ Por. na ten temat: W. G. Jeanron, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, Kraków 1999, s. 137.

³⁹ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, s. 20.

To odważne stwierdzenie oznaczało uznanie, iż prorocтва i wyrocznie są zawsze wygłaszane w sposób alegoryczny. Tak dzieje się nie tylko w kulturze chrześcijańskiej, ale w każdej. Stąd praktyka interpretacji tajemnic stawała się czymś naturalnym i koniecznym w każdej kulturze. Taki charakter prorocत्व i konieczność ich wykładni wskazuje na niezbędną istnienie egzegety i przewodnika. Niejako „wewnętrzna” cechą prorocत्व jest tajemniczość, a stąd konieczność wykładania i istnienia egzegety, który działalność taką podejmuje. Przyczynę tego łatwo wskazać. Píše Klemens:

Wszystko, co przegląda przez pewną zasłonę, ukazuje prawdę jakby większą i bardziej wzniosłą. /.../ Pełne bowiem oświecenie przedmiotu ze wszystkich stron bezlitośnie potrafi obnażyć wszelkie jego braki, niezależnie od tego, że wszystko, co jest całkowicie widoczne, w jeden sposób daje się interpretować⁴⁰.

Łatwo zatem dostrzec, iż praktyka rozumienia w pierwszych wiekach chrześcijaństwa związana jest z założeniem ukrywania się „tajemnic”. Pismo zawiera tajemnice, które nie mogą być wyrażone inaczej, niż tylko przez symbole. Powstaje naturalnie pytanie: dlaczego Pismo Święte ukrywa właściwy sens i dlaczego potrzebne jest rozumienie? Klemens nie daje tu jednej odpowiedzi, lecz dwie. Po pierwsze, Pismo Święte jest takie, „abyśmy ćwiczyli swą dociekliwość”, ale również dlatego, „że szerokiemu ogółowi nie zawsze wyszłoby na dobre dopuszczenie do samej treści Pisma Świętego”⁴¹. Stąd ta praktyka rozumienia tekstu zmierza w pierwszych wiekach chrześcijaństwa wyraźnie w trzech kierunkach: po pierwsze, jest to odczytywanie dosłowne, po drugie, odczytywanie moralne, po trzecie, rozumienie duchowe.

⁴⁰ Tamże, s. 47.

⁴¹ Tamże, s. 188.

W nieco innym kierunku zmierzała praktyka rozumienia w drugiej szkole interpretacji wczesnego chrześcijaństwa. Szkoła antiocheńska wyjaśniała tekst według zasad gramatyczno-historycznych. Występowanie hermeneutyki o charakterze teologicznym oznaczało tu wskazanie, iż treści Objawienia nie narzucają się człowiekowi w sposób automatyczny, lecz wymagają podjęcia wysiłku zrozumienia, aktywności ze strony człowieka. Ale też znaczenia odnoszą się do samej rzeczywistości i należy dosłownie odczytywać Pismo. W samym języku odkrywa się zatem sens kerygmaticzny (*kerygma*, gr. - przepowiadanie), to znaczy zakłada, że jedną z funkcji języka jest "przechowywanie" sensu, który wymaga odkrycia i zrozumienia.

Taka wczesna praktyka rozumienia realizowała zadania związane ze sferą sakralną: hermeneutyka judaistyczna (interpretacja *Tory*) i chrześcijańska (interpretacja *Biblii*). Jej rola polegała na wypracowaniu zasad wykładania sensu tekstów sakralnych. Konieczność wypracowania takich reguł hermeneutycznych stawała się konieczna zwłaszcza wtedy, gdy pojawiały się często odmienne rozumienia spraw o istotnym znaczeniu religijnym. Jeśli spojrzymy choćby na pisma Nowego Testamentu, to łatwo dostrzec, iż spotykamy w nich różnorodność form wypowiedzi, dodatkowo, w długich dziejach przekazywania tradycji, były one poddawane różnym możliwościom rozumienia. Stąd konieczne stało się wypracowanie kryteriów interpretacji tekstu Pisma Świętego. Wynikało to z potrzeby głębokiego i powszechnie ważnego rozumienia.

Lecz łatwo też dostrzec, iż praktyczna rola hermeneutyki rośnie nie tylko wtedy, gdy człowiek staje zagubiony wśród niejasności, lecz jednocześnie wtedy, gdy ma odwagę podjąć się rozumienia i jest przekonany, że

mocą swojego rozumu zdolny jest odkryć takie reguły, które miejsca nieokreślone i niejasne uczynią jasnymi i jednoznacznymi.

Praktyka rozumienia związana jest z pewnymi zasadami, które mają ułatwić, ale i prowadzić interpretacje. Wiele takich zasad zostało stworzonych w długich dziejach hermeneutyki i podejmowania praktycznych prób rozumienia. Najogólniejszą z nich jest wskazanie na konieczność zmiany dotychczasowego nastawienia człowieka do świata. Hermeneutyka **uczy słuchać** i domaga się postawy słuchania. W tym odnajduje bezpośrednią drogę do bytu, która w dziejach kultury została ukryta przez świadomość. Ten motyw w sposób szczególny pojawia się w hermeneutyce Manfreda Riedla, który odwołując się do tezy Gadamera, iż każde rozumienie jest „rozumieniem języka”, uzupełnia ją koniecznością słuchania: aby być zrozumiana mowa musi być „wysłuchana”. Oznacza to, iż nasze rozumienie nie powinno być ugruntowane na „ogłądzie”, lecz na „słuchaniu”, zaś między mówieniem a słuchaniem ukazuje się nowy, filozoficznie interesujący obszar, który Riedel nazywa *obszarem akroamatycznym* (gr. *akroasthai*, pozwolić słuchać, usłyszeć). Zaslugą hermeneutyki jest odkrycie tego *akroamatycznego* obszaru⁴². Lecz ten obszar dostrzec można już w starożytnej Grecji, gdzie *logos* był odróżniony od opowieści (epos) przez wypowiedziane słowo.

Fenomen akroamatyczny – pisze Riedl – jest nieodłączny od analogii, logosu, który związany jest z eposem, a jednocześnie jest od niego odróżniony. Jest jednak z nim związany, gdyż podstawa musi być wypowiedziana⁴³.

⁴² Por. M. Riedel, *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1990, s. 9.

⁴³ Tamże, s. 387.

Słuchanie nie jest tu zatem czynnością, która przeszkadza w filozofowaniu, lecz odwrotnie, filozofowanie umożliwia. Riedl wskaże, iż „mówienie o podstawach”, zasadach musi być poprzedzone „słuchaniem”. Fenomen akroamatyczny poprzedza mowę i jest też warunkiem logosu. Słuchanie wycofuje myśl ku czemuś pierwotniejszemu niż to, co się przedstawia w obrazie.

Do hermeneutyki nie należy zatem tylko doświadczenie mowy, będące skierowaniem się do kogoś, przekazywaniem myśli i komunikacją, ale przede wszystkim należy do niej doświadczenie słuchania. Dotychczasowe przyzwyczajenie, iż to człowiek zadaje pytania światu i zobjektywizowanej rzeczywistości kultury, zostaje odwrócone. To świat i kultura, jej wytwory pytają człowieka, zaś zadaniem człowieka jest nauczyć się słyszeć te pytania i na nie odpowiadać. To właśnie zwie się teraz myśleniem. Taka praktyka rozumienia wymaga zmiany miejsca podmiotu, którym dotychczas był człowiek stojący w opozycji do świata. Podmiotem tym staje się teraz sam świat, byt. Jest to nowa sytuacja, która została zaprezentowana przez Gadamer na przykładzie gry. Pisze on:

Gra ma własną istotę, niezależną od świadomości grających. /.../
Podmiotem gry nie są grający: poprzez nich gra jedynie się prezentuje⁴⁴.

Oznacza to, iż hermeneutyka wymaga otwarcia się człowieka na świat, kulturę, drugiego człowieka. Nie ma rozumienia bez tego otwarcia. Taka otwartość jest swoistą redukcją świata do przedobiektywności. Nie tak jednak, jak redukował Husserl tracąc świat. Jest to redukcja, w której zyskujemy cały świat. Rozumieć, oznacza zatem konieczność zdecentrowania swojej własnej pozycji

⁴⁴ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 122.

wobec świata, kultury, drugiego człowieka. Nie pytamy już „o” nasze doświadczenie ani też nie szukamy dostępu do świata. Nie musimy teraz tego czynić gdyż nie jesteśmy już widzom obserwowanym niezależny od nas świat. Praktyka rozumienia, w której warunkiem staje się słuchanie, wymaga wyzwolenia z uprzedmiotowienia i formalizacji świata. Obecność świata nie jest już związana z jego reprezentacją, w której to, co *przed-stawiało* się przed umysłem odbierane było jako obecne i będące. To nie my też stawiamy rozumiejące pytania. Właściwością dotychczasowych pytań filozoficznych było kierowanie ich od podmiotu do świata, przedmiotu. Hermeneutyka wskazuje na coś innego, pytania istnieją wewnątrz naszego życia, naszego doświadczenia, naszej historii. Rozumiemy dopiero wtedy, gdy właśnie te pytania usłyszymy. Słuchać świata nie oznacza zatem odwoływania się do jakichś wzorów, które mogłyby regulować nasz odbiór rzeczywistości. Słuchać oznacza zawsze być obecnym w świecie, a nie oglądać świat z jakiegoś uniwersalnego, ponadświatowego obszaru.

Praktyka rozumienia dokonuje jeszcze jednej radykalnej zmiany w naszej obecności w świecie. Nie tylko – jak mówiliśmy – ma tu miejsce otwarcie się na świat. Równie istotna jest **rezygnacja z zasady sprowadzania wszystkiego „do jednego”**: jednego bytu, jednej prawdy, jednej teorii, uniwersalnego rozumienia. Zburzona zostaje iluzja absolutności a podkreślona idea czasowości, „tu i teraz”. Praktyka rozumienia nie jest możliwa bez dostrzeżenia czasu i jego uwzględnienia w działającym się rozumieniu. Nie można rozumieć niezależnie od czasu. Świat, którego każe słuchać hermeneutyka, jest światem terażniejszości, w którym obecna jest przeszłość, ale też dzieje się wychylenie ku przyszłości. Każde wydarzenie ma swoją terażniejszość, przeszłość i

przyszłość. Samo rozumienie również nie jest zawieszane w próżni, lecz dzieje się w czasie. Bez uwzględnienia tego proces rozumienia nie jest możliwy. W tym sensie, przy uwzględnieniu czasu, praktyka rozumienia z góry zakłada konflikt (choć nie wojnę) między hermeneutykami. Prawda, która ujawnia się w praktycznych próbach rozumienia, jest zawsze wieloraka. I musi być taka, gdyż domeną czasu jest zawieszenia absolutności. Lecz wieloraka, nie znaczy relatywna. Przyjmując to wszystko rozumienie nie jest jednak postawą, w której koncepcja prawdy byłaby narażona na niebezpieczeństwo. W tej wielości rozumień, wielości doświadczeń nie mamy do czynienia z relatywizacją, lecz raczej z podkreśleniem, że prawda nie jest „w całości” doświadczalna.

Konflikt między interpretacjami jest nieprzewidywalny i nieuchronny - podkreśli Ricoeur - ponieważ wiedza absolutna jest niemożliwa⁴⁵.

Właśnie dlatego, że wiedza taka nie jest możliwa, musimy się zgodzić na wielość interpretacji. Można powiedzieć, iż w praktyce rozumienia odkrywa się coś, z czego obiektywizujące i absolutyzujące poznanie nie zdawało sobie sprawy. Jest to **nadmiar sensu**, utajony logos, z którym związany jest świat i nasze doświadczenie. Nie odbieramy już światu tego, że może być jeszcze „czymś innym”, lecz z góry przyjmujemy otwartość świata ku nowym możliwościom, które jeszcze teraz są niejawne, lecz może ukażą się naszemu rozumieniu w przyszłości.

Nie znaczy to jednak, że praktyka rozumienia nie pozostaje bez znaczenia dla dotychczas przyjmowanych koncepcji prawd absolutnych. Jako zasadne pojawia się pytanie o to, w jakim sensie możemy jeszcze mówić o

⁴⁵ P. Ricoeur, *Przyswojenie*, w: tenże, *Język, tekst, interpretacja, Wybór pism*, tłum. P. Graff, Warszawa 1989, s. 289.

prawdzie rozumienia i fałszu⁴⁶? Czy te kategorie dają się jeszcze odróżnić? Czy też praktyka rozumienia musi dokonać ich redukcji?

Praktyka rozumienia jest zawieszeniem idei takiej prawdy absolutnej, która mogłaby być wyrażona w terażniejszości. W podejmowaniu aktów rozumienia człowiek uświadamia sobie nieuzasadnione roszczenie do takiej prawdy. Każde rozumienie posiada tu swą podstawę w innym, wcześniejszym rozumieniu, a to z kolei w jeszcze wcześniejszym itd. Ale również osiągnięte właśnie rozumienie nie przerywa ciągu rozumień, lecz otwiera inne możliwości. Praktyka rozumienia musi zakładać, że nie istnieją jakieś proste dane, które mogłyby być absolutnym początkiem. Nie istnieją też takie wyniki, które mogłyby przerwać ciągłość rozumienia. Można zatem powiedzieć, że podejmując rozumienie zostajemy narażeni na niebezpieczeństwo, że na chwilę pozostajemy bez świata, w nicości, gdy okaże się, że świat i teorie dotychczas przyjmowane ukazują nieznaną dotychczas postać, że jest „inaczej”, niż sądziliśmy. P. Ricoeur, podejmując namysł nad praktyką rozumienia i interpretacji podkreślał, iż mamy do czynienia z dwoma stylami interpretacji. Pierwszy z nich jest stylem podejrzeń, demistyfikacji, w którym rozszyfrowywanie sensu jest w dużej mierze unicestwieniem⁴⁷. Jest to praktyka redukcyjna i destrukcyjna, wymierzona w idole i złudzenia. W tym sensie oznacza to, że konieczne jest włączenie do praktyki rozumienia swoistej oczyszczającej destrukcji. Lecz obok tego kierunku dostrzec trzeba w rozumieniu kierunek

⁴⁶ Por. na ten temat, H. Ineichen, *Philosophische Hermeneutik*, Freiburg 1991, s. 39.

⁴⁷ P. Ricoeur, *Konflikt hermeneutyk, epistemologia interpretacji*, (tłum. J. Skoczylas) w: tenże, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 1985, s. 133 i n.

odmienny, który nadaje sens owej destrukcji i czyni ją uprawnioną. Ricoeur nazwie ją hermeneutyka przypomnień⁴⁸. Jest to działanie rekonstrukcji, w którym odzyskujemy na nowo, w nowej sytuacji sensy i prawdy, które zasłoniliśmy idolami i złudzeniami.

Jednak ta konieczność „podejrzenia”, „destrukcji” jest często przyczyną ucieczki od rozumienia w stronę idei absolutnej pewności i bezpośredniego widzenia rzeczy. Podkreślić jednak należy, że w praktyce rozumienia nie dokonuje się nigdy nicościującego demontażu. Taka praktyka pojawia się bowiem już w świecie „ucieczki prawd”, „załamania sensu”, ujawnienia się niebezpiecznego dystansu. W tej sytuacji, gdy prawdy i sensy tracą życie, stają się jedynie nic nie znaczącymi formułami, pojawia się rozumienie. Chce ono jedynie odkryć, rozszyfrować prawdę tekstu lub myśli, odzyskać utracony sens, zmniejszyć dystans, wydobyć to, co pozostaje ukryte. Dzięki podejmowanemu wysiłkowi rozumienia zyskuje się i odkrywa ciągłość rzeczywistości. Żaden fragment świata, ku któremu skierowany jest akt rozumienia, nie znajduje uzasadnienia sam w sobie, lecz odsyła do czegoś, co go poprzedza.

Wielość rozumień, wielość doświadczeń prawdy implikuje kolejną zasadę praktyki rozumienia. Jest nią konieczne **spotkanie wielu rezultatów** procesu rozumienia, nie po to, aby w efekcie utworzyć jedno, „uniwersalne i absolutystyczne” rozumienie, lecz po to, aby jeszcze raz podjąć zadanie rozumienia. Kto bowiem wszedł na drogę rozumienia, ten nigdy z niej nie jest w stanie zejść. Każde podejmowanie rozumienia, poszukiwanie znaczenia i sensu, musi być zaczynaniem od początku i musi też umożliwiać nowy początek. Ten nowy początek

⁴⁸ Tamże, s. 134.

nie odnosi się jednak tylko do „przedmiotu” naszego rozumienia. W podejmowaniu aktu rozumienia my sami również stajemy się kimś „nowym”. Nie tylko w ten sposób, iż poszerzamy swoją świadomość, ale przede wszystkim w ten, że stawiamy pod znakiem zapytania nasz dotychczasowy sposób bycia. W podejmowaniu prób rozumienia (tekstów, drugiego człowieka, wydarzeń, kultury, świata...) ukazują się zawsze nowe możliwości samorozumienia i zmiany naszego bycia.

4. Teoria rozumienia

Wszystko ma swój czas (Koh. 3,1).

Obok podejmowania praktyki rozumienia, hermeneutyka zwraca się ku samemu rozumieniu pytając o to, co znaczy rozumieć? Pytanie o rozumienie staje się też tym problemem, w którym najbardziej hermeneutyka ukazuje swe filozoficzne oblicze. Tradycyjnie rozumienie często pojawia się w interpretacji psychologicznej, a nie filozoficznej. Hermeneutyka filozoficzna zamierza jednak ukazać inny kierunek analizy tej kategorii. W interpretacji psychologicznej rozumienie związane jest z „wczuciem” w intencje drugiego człowieka, gdy on właśnie jest przedmiotem rozumienia, dotarciem do intencji autora, jeśli przedmiotem takim jest tekst albo też staje się introspekcyjnym wglądem we własną psychikę. W centrum zainteresowań hermeneutyki znajduje się nie tylko konkretny „obszar” naszej kultury, który musi zostać poddany rozumieniu, ale przede wszystkim sam proces rozumienia. Chodzi zatem nie tylko o to, co „dzieje” się w konkretnie podejmowanym procesie rozumienia, ale również o to, czym w ogóle jest rozumienie.

Problem samego rozumienia, czy też - najpierw - ogólnej teorii wykładania sensu pisma, został po raz pierwszy w dziejach myślenia hermeneutycznego

wyraźnie sformułowany przez Johanna Chladeniusa (1710-1759). Myśliciel ten, podejmując próby wykładania sensu pism, formułuje pytanie o to, w jaki sposób można zapewnić poprawne rozumienie jakiegoś tekstu wtedy, gdy jego fragment budzi niejasności i kontrowersje. Szczególnie doniosłe dla przyszłego rozwoju hermeneutyki w XX wieku było dokonane przez niego odróżnienie takich niejasności, które wynikają tylko z niedostatecznego przygotowania interpretującego, od takich, które związane są z ogólną teorią interpretacji i rozumienia. Chladenius zmierzał do tego, aby ogólną teorię rozumienia uwolnić od konieczności odwoływania się do osoby autora tekstu (Kim był autor?) i jego intencji (Co chciał przekazać?). Zmierzał zaś do tego, aby rozumienie koncentrowało się nie na tym, co miał na uwadze autor, lecz na tym, co sam autor rozumiał, pisząc dany tekst. Hermeneutyka staje się tu teorią operacji rozumienia w ich odniesieniu do interpretacji tekstu.

Jednak prawdziwy ruch ku ogólnej teorii rozumienia i ku hermeneutyce filozoficznej został uczyniony przez Friedricha Schleiermachera (1768-1834), filozofa i protestanckiego teologa oraz Wilhelma Diltheya (1833-1911), twórcy metodologii humanistyki. Pierwszy z nich wyraźnie pojmuje hermeneutykę jako "teorię sztuki rozumienia". Droga do wypracowania tej teorii prowadzi przez filologiczną działalność Schleiermachera (tłumacz Platona) i przez zajmowanie się badaniem Nowego Testamentu. W obu kierunkach działalności hermeneutyka była podstawową dyscypliną, która może pomóc przy trudnościach w przekładzie i rozumieniu. Lecz zadanie, jakie stawiał przed sobą Schleiermacher, polegało na wyizolowaniu samej procedury rozumienia i zapytaniu o jego możliwość. To znaczy, tematyzował on sam problem rozumienia, a nie tylko określone jego techniki.

Przedmiotem hermeneutyki nie są już "trudne miejsca w tekście", lecz tekst jako całość, który należy zrozumieć.

Lecz istotniejsze jeszcze było w filozofii Schleiermachersa dostrzeżenie ogólnego charakteru samego rozumienia. Filozof ten podporządkowuje szczegółowe zasady rozumienia jakiegoś tekstu ogólnej problematyce rozumienia. Działalności rozumienia nie można ograniczać teraz do obcowania z tekstami, lecz pojawia się ono w każdej sytuacji komunikowania. Dla hermeneutyki była to nowa sytuacja, gdyż kategoria rozumienia stała się "codziennością" naszego bycia w świecie.

W innym kontekście problem hermeneutyki jako teorii rozumienia pojawił się u W. Dilthey'a. Jest to kontekst poszukiwań możliwości poznania i ufundowania humanistyki. Poszukując obiektywnego statusu poznania humanistycznego Dilthey wskazał na hermeneutykę, która otrzymała status teorii poznania humanistycznego. Stała się w ten sposób epistemologią humanistyki: przyrodę wyjaśniamy, historię rozumiemy. Rozumienie stało się kluczowym terminem określającym humanistykę. Zadaniem hermeneutyki jest czynienie zrozumiałym tego, co inni w mowie i tekście mieli na myśli, i nadanie temu obiektywnego charakteru. Celem zaś jest zapewnienie obiektywności w rozumieniu indywidualnego i historycznego momentu w ludzkim istnieniu. Dilthey zrywa tym samym z psychologiczną teorią rozumienia, w której chodziło o wczucie w intencje drugiego człowieka albo też o introspekcyjny wgląd we własną psychikę. Rozumienie jest tu ukierunkowane na zobiektywizowane wytwory. Dilthey pisze:

Proces, w którym na podstawie znaków z zewnątrz, dostarczanych przez zmysły poznajemy sferę wewnętrzną, nazywam rozumieniem⁴⁹.

Rozumienie staje się w ten sposób wykładnią zobiektywizowanych wytworów i osiąga powszechną ważność. Jedynie zwracając się do zewnętrznych, zobiektywizowanych wytworów można teraz zrozumieć siebie, drugiego człowieka, kulturę. Rozumienie odgrywa też rolę poznawczą, jest pojęciem epistemologicznym i wyrazem działalności poznawczej. Jest to jednak taki specjalny rodzaj działań poznawczych, w których nie ma się na uwadze przedmiotowego oglądu.

Inną postać przyjmuje teoria rozumienia wieku XX. Nie chodzi w niej już o pewien sposób uzyskiwania wiedzy o świecie, lecz o sposób bycia w świecie. Za sprawą Heideggera i Gadamera teoria ta rozwija się w dwu odmiennych kierunkach. Wychodząc od idei Heideggera filozofia stara się tu wskazać, że każde rozumienie dzieje się w strukturze założeniowej. Oznacza to, iż definitywnie teoria ta zmierza do zerwania z nowożytną ideą bezzałożeniowości i marzeniu o tym, aby udało się znaleźć taki fundament, który byłby warunkiem absolutnej pewności. Heidegger prowadzi teorię rozumienia w stronę ontologii egzystencji.

Inny kierunek obiera teoria rozumienia, której twórcą jest Gadamer. Filozof z Heidelbergu wielokrotnie dawał wyraz temu, że rozumienie nie jest wcale takim „zbliżaniem” się do tego, co obce i wrogie, w którym traci ono swą „inność”, odrębność. Tu kierunek ten wyznacza „Wirkungsgeschichte”.

Hermeneutyka niefilozoficzna jest często przedstawiana jako nauka o regułach i normach, które trzeba

⁴⁹ W. Dilthey, *Powstanie hermeneutyki*, w: tenże, *Pisma estetyczne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1982, s. 292.

uwzględnić przy odnajdywaniu, przedstawianiu i wyjaśnianiu związków sensów. W tym kontekście ujawniane są różne formy rozjaśniania i interpretacji: począwszy od interpretacji transcendentualno-konstytutywnej, nadającej sens; przez interpretację poznawczą, w której zadaniem staje się aktualizacja sensu; interpretację normatywną, odkrywającą wartości; interpretację reproduktywną, odtworzającą i odzyskującą sens; aż po interpretację egzystencjalną. Każda z nich kieruje się swoimi wewnętrznymi kanonami, które umożliwiają realizację stawianego zadania.

Poddając analizie obecność problemu rozumienia w hermeneutyce możemy łatwo wskazać jego rozbudowany zakres. Problem rozumienia dotyczy najczęściej pytania o to, co jest przedmiotem rozumienia? Drugim z pytań, jakie się tu pojawia, jest kontekst samego rozumienia. I wreszcie, wskazanie na rodzaj pytań, jakie pojawiają się przy podejmowaniu rozumienia.

Hermeneutyka, jako sztuka rozumienia i interpretacji starych pism i zabytków kultury, jest czymś innym niż hermeneutyka przytomności (Dasein). W tej ostatniej to, co jest interpretowane, nie jest czymś istniejącym przedmiotowo, wplecionym w związek rzeczy. W rozumieniu chodzi o odszukanie znaczeń. Ale chodzi też o znacznie ważniejszy zadanie. Taka identyfikacja znaczeń mogłaby szybko przerodzić się w ich uniwersalizację. Stąd też teoria rozumienia angażuje się również w proces „fuzji horyzontów”, czyli włączania znaczeń „dawnych”, z „przeszłości, w świat znaczeń nowych, „żywej teraźniejszości”.

5. Logika hermeneutyczna

Przypomnienie jest dla tych,
którzy zapomnieli.

Plotyn

W języku współczesnej filozofii hermeneutyka staje się często synonimem różnych działań, które związane są z wykładaniem, egzegezą, interpretacją, rozumieniem⁵⁰. Musimy jednak zapytać, na czym polegają poszukiwania realizowane w perspektywie tak określonej hermeneutyki? Na czym polega logika hermeneutyczna? Czy działania podejmowane przez hermeneutykę są w ogóle działaniami logicznymi? Czy jest to tylko „technika psychiczna”, wymagająca jednak w końcu odwołania się do „mierzalnych”(poznawalnych) danych i do klasycznych reguł myślenia?

Niekiedy można spotkać przekonanie, iż jedynie logika formalna wyznacza metodę myślenia. Hermeneutyka nie jest zaś związana z taką logiką, gdyż jest metodą rozumienia, a nie myślenia. Rozumienie nie wymaga logiki, gdyż jego podstawą jest „żywa mowa”, która dzieje się i nie poddaje się środkom logicznym. Również dynamizm rozumianej rzeczywistości wydaje się kłócić ze "stabilizującą" logiką. Logika i hermeneutyka stają się w ten sposób dwoma działaniami o odmiennych metodach postępowania. Jeśli logika jest drogą myślenia i poznania, to hermeneutyka uczy raczej rozpoznawać, przypominać o tym, co zostało zapomniane, odkrywać to, co zostało zakryte. Jeśli logika jest w ogóle „sprawą myślenia”, to hermeneutyka przedstawia się jedynie jako „sprawa” tych, którzy zapomnieli i powinniśmy raczej dbać o to, aby strzec się przed zapomnieniem, a nie stwarzać techniki „przypominania”. Czy tak jednak jest rzeczywiście? Czy nawet wtedy, gdy rozumienie związane

⁵⁰ J. Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 1991, s. 21.

zostaje z mową i językiem nie powinniśmy i tu dostrzec „logiki mowy (rozumienia)”?

O działaniach podejmowanych logicznie mówimy wtedy, gdy wykonujący je myśli o nich jako o działaniach, które mają jakiś określony wynik, i wykonuje je z zamiarem osiągnięcia tego wyniku⁵¹. Wartość logiczna w niehermeneutycznym obszarze filozofii związana była z cechami prawdy lub nieprawdy, przypisywanymi zdaniom wypowiedzianym przez te filozofie. Zdania te trafnie lub błędnie informowały o stanie rzeczy. Można już tu stwierdzić, że włączanie hermeneutyki do filozofii wprowadzało wymóg uwzględnienia założenia odmiennego niż dotychczas. Stała się nim konieczność trwałego związania rozumienia z nurtem życia i dostosowanie aktu rozumienia do „dziejącego się życia”. Logika myślenia oznaczała bowiem stawianie właściwych pytań, poszukiwanie prób odpowiedzi i wreszcie osiągnięcie właściwego rozwiązania. W tym wszystkim chodziło o to, aby „zamknąć” to, co dane w określonym znaczeniu, czyli zbudować pewną ontologię wyłączającą „naddatek”, nadmiar.

Inaczej jest z hermeneutyką. Nie ma tu mowy o jakichś „właściwych pytaniach” ani tym bardziej o z góry wyznaczonym kierunku poszukiwań i oczekiwaniu na „logiczne” ich efekty. Gdzie szukać podstaw logiki hermeneutycznej?

Przypomnijmy, że nowożytna filozofia, szukając możliwości czystego przyrodoznawstwa, w centrum uwagi stawiała problem zgodności naszych pojęć ze światem zewnętrznym. Hermeneutyka jednak, która rozpoczęła od wyjaśnienia poznania historycznego (Dilthey), ten problem musiała poddać istotnej modyfikacji.

⁵¹ Por. P. Winch, *Idea nauki o społeczeństwie i jej związki z filozofią*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1995, s. 101.

Wydawało się nawet, że znosi całe zagadnienie. Cały obszar swych zainteresowań hermeneutyka wiąże z życiem, konkretnością, przygodnością i historią. Tu właśnie pojawia się problem logiki hermeneutycznej, która powinna wyjaśnić relację poznania i życia. Z jednej strony, sądy syntetyczne a priori w obrębie świata historycznego, czyli świata mojego, przeze mnie samego kształtowanego świata życia, nie przedstawiają tu problemu w takiej postaci, jak widziała to dotychczasowa logika. Mówiąc nieco metaforycznie można stwierdzić, że nie ma nic problematycznego w tym, że człowiek znajduje siebie w tym, co sam stwarza, rozumie to, czego sam jest twórcą. Zatem to, co dla logiki subiektywizmu było konsekwencją (aktywna rola podmiotu), tu jest niejako założeniem, punktem wyjścia. Z góry zakłada się przecież, że człowiek, który rozumie „ludzki świat” jest również tym, który go tworzy. Zanim staniemy się badaczami historii, naszego świata, najpierw jesteśmy istotami historycznymi. A zatem, odpowiedź na pytanie: Jak mogę coś pewnego wiedzieć o historii i moim świecie? wydawała się być zawarta już w samym założeniu: mogę wiedzieć, gdyż to moja historia i mój świat, ten kto bada dzieje jest też tym, kto je tworzy. Jest to podstawa logiki hermeneutycznej, która wskazuje, że w rozumieniu hermeneutycznym nie zwracamy się do „rzeczywistości” całkowicie obcej. Jest ona raczej obszarem, który nie został jeszcze rozpoznany, ale nigdy nie jest „radikalnie obcy”. Jesteśmy zawsze zapośredniczeni przez świat historyczno-duchowy, który jest nam dany jako pierwotniejszy obszar wobec uwikłanego węń podmiotu poznającego. Rozumienie nie jest też aktem suwerennego podmiotu, lecz jest „tworem” historii, ponieważ podmiot taki zawsze jest poddany oddziaływaniom wykraczającym poza jego świadomość.

Wszystko to oznacza, że logika hermeneutyczna przekreśla dystans, który stanowił warunek dotychczasowej logiki poznania. Właściwym podmiotem rozumienia nie jest tu suwerenny, jednostkowy podmiot, oddzielony od przedmiotu, lecz samo życie, które – jak dowodził już Dilthey - uzewnętrznia się w obiektywizacjach i powraca do siebie za pośrednictwem refleksyjnego, rozumiejącego ujęcia tych eksterioryzacji. Wszystko, co „jest do rozumienia” przyjmuje na siebie zdolność do odsłaniania świata i przypominania o tym, co zostało zapomniane. Logika hermeneutyczna zwalcza więc dystans kulturowy i obcość przeszłości. Rozumienie łączy i aktualizuje to, co było odległe i obce.

Rozumieć – powie P. Ricoeur w swej analizie rozumienia tekstu – to śledzić dynamikę dzieła, iść za jego ruchem od tego, co ono mówi, do tego, o czym mówi. Ponad moją sytuacją jako czytelnika, ponad sytuacją autora oddaję się możliwemu sposobowi bycia w świecie, który tekst dla mnie otwiera⁵².

Jednocześnie jednak logika hermeneutyczna, „zmniejszając dystans” w akcie rozumienia, wyrasta z uprzedniego założenia (odczucia) „różnicy” i „dystansu”. W „rozmowie na temat pogody” – jak wskazywał Dilthey - nie można mówić o konieczności hermeneutyki, gdyż nie mamy tu do czynienia z owym „oddzieleniem”. Bo wiem to, co „jest do rozumienia” zawsze w pierwotnym doświadczeniu musi przedstawiać się jako odległe, przychodzące z zewnątrz, „nie nasze”. Dopiero w hermeneutycznym akcie rozumienia musi ono być „przybliżone”, „oswojone”, „uwewnętrznione”. Dystans ów w hermeneutyce jest jednak stopniowalny. Zadanie hermeneutyczne nie jest możliwe, jeśli jest on „nieskończenie wielki”, ale

⁵² P. Ricoeur, *Metafora a centralny problem hermeneutyki*, w: tenże, *Język, tekst, interpretacja, Wybór pism*, tłum. P. Graff, Warszawa 1989, s. 265.

nie jest też możliwe, gdy „to, co jest do rozumienia” jest obce i wrogie. Gadamer stwierdza:

Usytuowanie przekazu między obcością i zażyłością jest pewnym „pomiędzy”, między historycznie pojętą, odległą przedmiotowością a przynależnością do pewnej tradycji. W tym „pomiędzy” jest rzeczywistość hermeneutyki⁵³.

Hermeneutyczny dystans, jako warunek rozumienia ujawnia się w różnych zadaniach i wyznacza też odmienne obszary działań. W zależności od tego, co jest „przedmiotem” rozumienia również hermeneutyczny dystans przybiera różne postacie. Inny charakter przyjmuje ów dystans, gdy zadanie rozumienia skierowane jest w stronę tekstów, inny zaś, gdy obszarem tym pozostaje przeszłość (tradycja), jeszcze inny, gdy rozumienie pojawia się w obszarze ontologii.

Dystans w odniesieniu do rozumienia tekstów związany jest z dystansem językowym. Oznacza on z jednej strony, przynależność interpretującego do pewnej wspólnoty komunikacyjnej, która w ogóle warunkuje możliwość rozumienia takich tekstów, z drugiej zaś oznacza konieczność zachowania odrębności tekstu, aby przemawiał on sobą samym, a nie ograniczał się do odbijania myśli interpretującego. Gdyby tego dystansu nie było, to – jak wskazywał U. Eco – tekst nie byłby już interpretowany, lecz „używany z absolutną swobodą, jak gdyby był talią tarotowych kart”⁵⁴.

Z dystansem o innym charakterze mamy do czynienia, gdy przedmiotem interpretacji i rozumienia jest historia, przeszłość, tradycja. I tu – jak w przypadku tekstów – musimy założyć, że przeszłość staje się intere-

⁵³ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, s. 281.

⁵⁴ U. Eco, *Lector in fabula. Współdziałanie w interpretacji tekstów narracyjnych*, tłum. P. Salwa, Warszawa 1994, s. 261.

sująca, gdy pada na nią blask terażniejszości i gdy ma w sobie coś, co sięga do nas. Lecz dopiero wtedy, gdy zdarzenie nieco się oddali i pojawi się dystans, przeszłość przemieni się w tradycję, możliwa jest lepsza orientacja i rozumienie.

Bez tradycji - pisze H. Arendt - która dokonuje wyboru i nazywa, która przekazuje i konserwuje, która wskazuje gdzie leżą skarby i jaka jest ich wartość ciągłość czasu nie istnieje, nie ma też - biorąc rzecz w ludzkim wymiarze - przeszłości ani przyszłości, tylko odwieczna przemiana świata i biologiczny cykl żyjących w nim istot⁵⁵.

Nie chodzi tu jednak o to, iż dystans czasowy w procesie rozumienia musi być przewyciężony. Chodzi raczej o to, że właśnie czas staje się nośnikiem samego rozumienia.

Logika hermeneutyczna nie jest zatem „logiką niszczycielską”, w której trzeba było najpierw zburzyć coś, co było błędem, fałszem, nieprawdą, aby budować lepiej i „prawdziwie”. Dawniej ta właśnie zasada była zasadą postępu myśli: w tej logice postęp wymagał odwagi i buntu. Logika hermeneutyczna do buntu nie zachęca, ale też czyni go niemożliwym. Każdy akt rozumienia i interpretacji jest tu bowiem z góry związany z możliwością wielu poziomów interpretacji, czy też z wieloznacznością. Stawianie uzasadnionych pytań i ciągle poszukiwania odpowiedzi stają się wyróżnikami tej logiki. Tam zatem, gdzie tradycyjne myślenie kończyło wskazaniem właściwego rozwiązania, logika hermeneutyczna każe szukać dalej. Nie tylko zakładając, że każde rozwiązanie budzi dalsze pytania i wątpliwości, ale przyjmując niekończący się potencjał pierwotnego pytania.

W sposób wyraźny mamy w tej logice do czynienia z pewnego rodzaju nieproblematicznością sądów

⁵⁵ H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym...*, s. 17.

syntetycznych a priori, wyrażającą się w tym, że nie ma nic dziwnego, że wiem coś pewnego o mojej historii, świecie, który jest zawsze światem mojego życia. Lecz jednocześnie owa pewność otrzymuje antropologiczny charakter, gdyż albo jest to pewność dotycząca **mojej** przeszłości, albo też przeszłości dalszej, ale wtedy tylko z **mojej** perspektywy, „z teraz”. Już hermeneutyka Diltheya wskazywała wyraźnie, że nasze pojmowanie sensu życia nieustannie się zmienia, odczytanie przeszłości ulega ciągłej zmianie wraz z terażniejszością⁵⁶. Taka nieproblematiczność sądów syntetycznych apriori w obszarze historii nadaje im zawsze charakter dziejowy. Ta sytuacja wydaje się stawiać logikę hermeneutyczną przed niebezpieczeństwem relatywizmu, jako postawy, w której prezentuje się, że wszelkie próby oceny, legitymizacji doświadczenia wywodzą się z kultury, u podstaw której tkwi zmienność, względność itp.

Hermeneutyka chce jednak przekroczyć ten relatywizujący obszar pytania o pewność wiedzy historycznej i doświadczenia człowieka, ujawnianego w perspektywie historii i życia. Chce to uczynić jednak nie w ten sposób, aby wykroczyć poza życie i historię. Odwrotnie: krytyka rozumu historycznego poszukuje warunków pewności wiedzy historycznej w życiu i historii⁵⁷. Można tu jeszcze

⁵⁶ Por. W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, w: *Gesammelte Schriften*, Bd.VII, Stuttgart 1958-82, s. 233.

⁵⁷ M. Riedel stwierdza: „Krytyka historycznego rozumu jest z jednej strony krytyką możliwości człowieka, aby poznać samego siebie i przez siebie tworzone społeczeństwo i historię, z drugiej strony jednak jest krytyką czystego rozumu, który swą historyczną rzeczywistość ma w systemach metafizyki i o tyle może zostać nazwany 'historycznym rozumem'”. Por. M. Riedel, *Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*, Stuttgart 1978, s. 45.

raz przypomnieć hermeneutykę Diltheya, w której nie tylko próbuje się zapewnić obiektywność w tym, co pozostaje indywidualnym i historycznym momentem ludzkiego istnienia, nie tylko poszukuje pewności dla mnie i teraz, lecz również przywraca transcendentálny charakter pytania o pewność sformułowanego w obszarze historii⁵⁸.

Logika hermeneutyczna budowana jest na nowym epistemologicznym założeniu. Wskazuje ono, że indywidualny charakter przeżyć wcale nie znosi powszechnej ważności doświadczeń zawartych w tych przeżyciach. Oznacza to tym samym, że indywidualny charakter podmiotu poznania nie znosi również jego funkcji transcendentalnej. Logika nie zostaje przekreślona tylko dlatego, że wyrasta z życia konkretnego podmiotu. Życie nie stoi w sprzeczności z pewnością. Indywidualny charakter przeżyć wcale nie pozostaje w sprzeczności z powszechną ważnością.

Uznanie powyższej tezy, że indywidualny charakter przeżyć wcale nie pozostaje w sprzeczności z powszechną ważnością, jest pierwszym nowym elementem wprowadzonym przez logikę hermeneutyczną. Drugi element, który należy podkreślić, związany jest z samym przeżyciem i akcentuje nowy sposób ujęcia przedmiotu. Przypomnijmy, że kantowska logika transcendentalna, odkrywając aprioryczne warunki poznania, zajmowała się wyłącznie prawami intelektu i rozumu w odniesieniu do przedmiotowości. Przeżycie jednak z góry wyklucza takie ukierunkowanie. Nie jest ono dane tak jak przedmiot ani też nie może być pomyślane w granicach samej przedmiotowości. Świadomość przeżycia nie jest oddzielna od tego, co w nim jest przeżywane⁵⁹. A to ozna-

⁵⁸ Por. W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, w: *Gesammelte Schriften* Bd. V, s. 317 i n.

⁵⁹ Por. W. Dilthey, *Der Aufbau...*, s. 139.

cza, że nie może tu być mowy o jakimś formalnym warunku określającym owo przeżycie, gdyż nie jest ono przedmiotem. Logika kantowska w sposób wyraźny nie może tu być zastosowana. Łatwo też dostrzec, że kantowska logika transcendentálna nie może sobie z tym problemem poradzić, stawiając tu tylko jedną alternatywę: aprioryczność i ogólność albo jednostkowość i historyczność. Lecz nie oznacza to, że w tej różnorodności przeżyć możemy mieć wiedzę tylko o czymś pojedynczym, o naszym własnym życiu. Dilthey właśnie w rozumieniu znajduje drogę ograniczenia indywidualnego przeżycia. Rozciągając się na wielu ludzi, na twory i wspólnoty duchowe, rozumienie poszerza horyzont indywidualnego życia otwierając to, co wspólne, drogę ku temu co powszechne, ogólne. Oznacza to jednak, że logika hermeneutyczna ujawniła wraz z tym nowe spojrzenie na poznanie. Nie tylko więc indywidualny charakter przeżyć nie pozostaje już w sprzeczności z powszechną ważnością, ale również przedmioty poznania dane są teraz w nowym systemie, od wewnątrz. Dilthey powie wyraźnie, że tu wychodzi się od rzeczywistości i dochodzi do rzeczywistości. To, co dane z zewnątrz powiązane jest z biegiem mojego życia i może być zrozumiane tylko dzięki dotarciu ku temu od wewnątrz. A zatem, nie ma tu mowy o ujmowaniu zjawisk przy pomocy układu abstrakcyjnych pojęć, lecz tylko jako ich rozszyfrowywanie od wewnątrz.

Hermeneutykę Diltheya można więc scharakteryzować nie tylko jako filozofię, która odkryła dla badań nad poznaniem nowy przedmiot (rozum historyczny, nauki o duchu), ale również która wskazała na możliwość nowego ugruntowania samego poznania i logiki poznania. Właśnie tu okazało się, że tradycyjna epistemologia nie traci swej podstawowej funkcji, mimo tego, że zwraca się

ku indywidualnemu podmiotowi poznania i poddaje analizie jego przeżycia. Razem z tym otwarta została droga dla filozofii, która nie musi już zaczynać od podmiotu i mimo tego nie neguje podstawowego zadania filozofii.

Logika hermeneutyczna wskazuje więc na możliwość hermeneutykacji filozofii nie negując samej filozofii. Logika ta nie jest jakimś systemem teoretyczno-objektywizującym, który mógłby umożliwić obserwacje życia, historii, konkretności z jakiegoś niezależnego od nich dystansu. Jest to raczej logika, w której i przez którą „rozumie” się samo życie, konkretność, historia. Czyni to w taki sposób, iż wskazuje na niemożliwość „fundamentów”, „absolutności” tej „samorozumiejącej” się, dziejącej konkretności. Możemy powiedzieć, że logika hermeneutyczna odsłania logiczność filozofowania, ale jednocześnie wskazuje, iż jej fundamentem jest tylko doświadczenie określone historycznie i egzystencjalnie.

W tym kontekście należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden element logiki, który pojawił się wraz ze szkołą hermeneutyki Diltheya: G. Mischa i H. Lippsa⁶⁰. Jest to szczególnie mocno postawiony problem stosunku poznania i życia. Logika hermeneutyczna ugruntowuje skierowanie filozofii ku sferze intersubiektywnej. Już Dilthey w sposób wyraźny odsłaniał właśnie taką drogę myślenia filozoficznego i czynił to z perspektywy transcendentalnego pytania o warunki możliwości doświadczenia. Stwierdzał on:

Rozumienie wyrasta przede wszystkim w interesie życia praktycznego. W takim życiu osoby są zdane na wzajemne porozumienie. Muszą one właśnie tak, wzajemnie się rozumieć. Jedna

⁶⁰ Por. H. Lipps, *Untersuchungen zur hermeneutischen Logik*, Frankfurt am Main 1959.

musi wiedzieć, czego chce druga. Przede wszystkim w taki sposób powstają (entstehen) elementarne formy rozumienia⁶¹.

Dilthey wskazał, iż myślenie i logika myślenia nie może wykroczyć poza życie. Logika jest wyrazem tego życia. Logika hermeneutyczna konstruuje swe zasady na założeniu niemożliwości sięgnięcia do rzeczywistości i uznaniu, że rzeczywistość może tylko prezentować się człowiekowi przez mity, symbole, dzieła kultury. Misch jeszcze bardziej podkreśla tezę, iż życie jest niezgłębione, bez „fundamentalnych” podstaw. Oznaczało to, że logika hermeneutyczna powinna poszukiwać nie zasad i warunków poznawalności, lecz „niepoznawalności” życia⁶². Lipps z kolei zmierzał wyraźnie do tego, aby tradycyjną logikę zastąpić typiką mowy (Typik der Rede), dowodząc, iż nie da się mowy codzienności przedstawić jako wypowiedzi w sensie logicznym. Stąd też logika hermeneutyczna miała wg Lippsa swoje zadania. Jej celem było nie tyle stworzenie nowych zasad myślenia, lecz ujawnienie wewnętrznych możliwości mowy. Zakładał bowiem Lipps, iż każde słowo wprowadza określony ład w rzeczywistość.

Trzeba zatem stwierdzić, że logika hermeneutyczna wyrasta z próby nowego określenia stosunku między życiem a wiedzą, życiem a poznaniem. Próbuje pokazać, że obok myślenia dyskursywnego, w którym najważniejsze są znaczenie, komunikowalność i twierdzenia będące efektem rozumowania, istnieje jeszcze inne myślenie, w którym ważne są subiektywne czynności umysłu. W myśleniu tym prowadzony dyskurs jest również znaczący, jest on też komunikowalny. Problem tej logiki i tego myślenia pojawia się dopiero wtedy, gdy chcemy szukać w

⁶¹ Por. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*. . . , Bd VII, s.207.

⁶² Por. H. Ineichen, *Philosophische Hermeneutik*, Freiburg 1991, s. 201 i n.

nim twierdzeń, które miałyby być efektem tego dyskursu. Akcent w logice hermeneutycznej nie pada na te twierdzenia. Zakotwiczenie tego myślenia w czasie w sposób nieuchronny narzuca jemu historyczną skończoność. Twierdzenia są zawsze zakorzenione w temporalnym istnieniu. I ważniejszy jest sam dyskurs, niż owe twierdzenia.

ROZDZIAŁ DRUGI

Z HISTORII HERMENEUTYKI

Wiek dwudziesty, tworząc hermeneutykę filozoficzną, nawiązuje również do wcześniejszych form myślenia hermeneutycznego w naszej kulturze. Termin *hermeneutyka* wywodzi się z języka greckiego. W języku tym *hermenein* oznacza: czynić zrozumiałym, wyjaśniać, odkrywać. W tradycji hermeneutycznej łączony on jest również z greckim bożkiem Hermesem, który, z racji swego sprytu, był patronem złodziei, znał się na handlu, ale oprócz tego w mitologii greckiej odgrywał ważną rolę posłańca i tłumacza bogów, nie tylko informując ludzi o ich woli, ale też przekładając język bogów na - zrozumiały przez człowieka - język ludzi. Hermes określa też istotny związek hermeneutyki z językiem. Greckie *ei-rein*, źródłosłów imienia Hermes, znaczy "posługiwać się słowem". Ten mistrz języka, mowy i słowa wskazuje, iż również w hermeneutyce język musi odgrywać podstawową rolę.

Lecz nie jest to jedyny powód częstego odnoszenia się do greckiego Hermesa, podejmowany przy próbach etymologicznego wyjaśnienia terminu hermeneutyka. Ten posłaniec bogów przedstawia sobą również ideę przekraczania granic i otwierania wzajemnie na siebie wrogich często światów, poglądów, kultur. Dzięki Hermesowi w

kulturze greckiej pokonywana została zasada obcości i wrogości, i ustanawiana nowa zasada: porozumienia. Stąd też hermeneutyka, podejmując zadanie rozumienia, zawsze umacnia i rozwija również ideę otwartości kultur, ludzi, doświadczeń świata. Bowiern horyzont hermeneutyczny porusza się wraz z nami i musimy być zawsze otwarci na nowe doświadczenia.

W dziejach nowożytnej hermeneutyki często wskazuje się dwie linie rozwoju⁶³. Pierwsza prowadzi od W. Diltheya, przez kierunek fenomenologiczny, aż do „hermeneutki Dasein” Heideggera i Gadamera. Drugi kierunek, który również sięga do filozofii Diltheya, prowadzi przez G. Mischa i O. F. Bollnowa, aż do H. Lippsa. Ten drugi kierunek stwarza swoistą alternatywę wobec tradycji Heideggera i Gadamera, odróżniając się od „hermeneutyki Dasein”. Jego celem jest wskazywanie genezy filozoficznych pojęć w życiu i wyjaśnienie relacji między poznaniem a życiem.

1. Hermeneutyka Wilhelma Diltheya

Filozofia W. Diltheya należy niewątpliwie do dziedzictwa kantowskiego, a jednocześnie odwołuje się w sposób wyraźny do hermeneutyki. Dilthey nie tylko podjął problem poznania historycznego (humanistycznego), nie tylko próbował rozwiązać ten problem rozwijając hermeneutykę, ale również czynił to jako przedstawiciel i kontynuator filozofii kantowskiej. W filozofii tego myśliciela chodzi bowiem o coś więcej niż tylko o historyczne nakreślenie powstania nauk humanistycznych, o więcej nawet niż o rozwiązanie metodologicznego problemu istnienia tych nauk. Problem humanistyki jest

⁶³ Por. H. Ineichen, *Philosophische Hermeneutik*, Freiburg 1991, s. 200.

problemem teorii poznania i chodzi tu o teoriopoznawcze, dokonane z perspektywy filozofii, ufundowanie samodzielności humanistyki. W przedmowie do *Einleitung in die Geisteswissenschaften* stwierdza Dilthey:

Wszelka nauka jest nauką doświadczenia (Erfahrungswissenschaft), lecz wszelkie doświadczenie ma swój pierwotny kontekst i swoją przez to określoną ważność w warunkach naszej świadomości, wewnątrz których ono występuje, w całości naszej natury⁶⁴.

Lecz mimo kantowskiego „kontekstu” poszukiwania Diltheya biegły w innym kierunku niż odkrywanie „czystego Ja” i apriorycznych form intelektu, jako podstawy poznania. Właśnie ta zmiana kierunku pozwoliła na włączenie hermeneutyki do poszukiwań warunków pewności naszego poznania i uczynienia z niej metody poznania humanistycznego (historycznego). Spójrzmy na drogę myśli Diltheya i miejsce hermeneutyki.

W filozofii Diltheya ulega zmianie przede wszystkim klasyczne spojrzenie na poznanie jako uniwersalną, czystą działalność podmiotu. Wskazując na życie jako niezbędny warunek poznania, filozof ten nie mógł już odwoływać się ani do takiego Ja, ani też do czystego poznania.

W żyłach poznającego podmiotu, który skonstruowali Locke, Hume, Kant, nie płynie rzeczywista krew - pisał Dilthey - lecz rozcieńczony sok rozumu jako sama myślność (Denktätigkeit)⁶⁵.

W sposób wyraźny Dilthey próbuje włączyć wszystkie strony ludzkiej świadomości w problem poszukiwa-

⁶⁴ Por. W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, w: tenże, *Gesammelte Schriften*. Band I, Leipzig 1922, s. XVII.

⁶⁵ Tamże, s. XVIII.

nia warunków poznania i powrócić do całego człowieka. Najwyższy punkt poznania nie jest już zarysowany jako *Ich denke* (myślę), lecz jako *Ich, das sich verhält* (odnoszę ku).

Ten nowy punkt umożliwia ujęcie w jedność dotychczas rozdzielanych funkcji świadomości: poznania, uczucia i chcenia. Rzeczywistość poznania ujawnia się dopiero w relacji do uczucia i woli. O tym nowym punkcie wyjścia powie wyraźnie, że jeszcze nigdy tego rodzaju „nieokaleczone (unverstümmelte) doświadczenie nie było poddawane filozoficznemu zainteresowaniu”⁶⁶.

Metafizyką nazywa on każdą próbę poszukiwania obiektywnego poznania świata w oderwaniu od życia, tak jakby była to obiektywność niezależna od niego. Będąc w życiu myślenie nie może poza nie wykroczyć.

Najważniejsze pojęcia, za pomocą których pojmujemy świat, są kategoriami życia⁶⁷.

Podstawą jedności staje się człowiek, a życie uniwersalnym elementem stanowiącym podłoże kultury, poznania.

Życie - stwierdza Dilthey - jest faktem podstawowym, który stanowić musi punkt wyjścia filozofii⁶⁸.

Myślenie tylko wypowiada życie, ono samo pozostaje zagadką, nie poddaje się analizie, lecz w nim właśnie tkwią korzenie wszelkiego poznania.

Łatwo spostrzec, że założenie takie (życie) stanowiło wielkie zagrożenie dla dotychczasowej idei poszukiwa-

⁶⁶ Por. W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften...*, s. 123.

⁶⁷ Por. W. Dilthey, *Gesammelte Werke...*, s. 346.

⁶⁸ Por. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd.7, Stuttgart 1958-82, s. 261.

nia pewności i warunków możliwości doświadczenia. Transcendentalizm jakby tracił tu grunt, gdyż z góry zakładało się, że wszelka próba oparcia poznania na czymś leżącym poza człowiekiem okazuje się niemożliwa do przeprowadzenia. Na klasyczny obszar transcendentalny wydawało się nie być już miejsca. Ostateczną daną jest bowiem życie, przeżywane przez człowieka, zaś doświadczenie ma charakter historyczny i jako takie jest zawsze otwarte, jest zawsze w drodze i nie może być poddawane badaniom transcendentalnym.

Gdyby zatem chcieć nadal postępować tak jak Kant, rozpatrywać poznanie jako czynność autonomiczną podmiotu, poszukiwać warunków możliwości poznania przyrodniczego, sięgać ku doświadczeniu w jego transhistorycznym a priori, i jednocześnie uznać życie za uprawomocniające poznanie, stanowiące jego niezbędny warunek, to idea transcendentalizmu byłaby zagrożona psychologizmem albo też popadała w sprzeczność. Wydaje się, że alternatywa jaka się tu wyłoniła jest wyraźna: albo postępujemy tak jak filozof z Królewca i jest to droga transcendentalizmu albo tak jak wskazuje Dilthey, rozpoczynamy od życia, i jest to droga prowadząca ku degradacji myślenia kantowskiego i jego psychologizacji.

Dilthey omija jednak niebezpieczeństwo tak ostrej alternatywy, w której musi się odrzucić transcendentalizm albo też poddać psychologizacji. Ideą, która się tu pojawia jest właśnie hermeneutyka ze swą kategorią rozumienia. Począwszy od 1900 roku i w późniejszej pracy *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* rozwija Dilthey oryginalną koncepcję hermeneutyki, realizującą ideę poszukiwania pewności, mimo nowego punktu wyjścia. Hermeneutyka przejmując zadanie transcendentalne, zapewnienia obiektywności w tym co pozostaje indywidualnym i historycznym

momentem ludzkiego istnienia. Właśnie ona realizuje teraz transcendentalną funkcję określania warunków możliwości doświadczenia w sytuacji uznania życia za niezbędny warunek poznania i historyzacji rozumu. Jako taka jest nowym transcendentalizmem. Problem, który podnosi hermeneutyka, brzmi bowiem:

...czy rozumienie tego co jednostkowe może zostać podniesione do rangi powszechnej ważności (Allgemeingültigkeit)?⁶⁹.

I jest to, jak łatwo spostrzec, pytanie pozostające w wyraźnej analogii do pytania Kanta, od którego rozpoczynał swą krytykę rozumu⁷⁰. Dilthey zakłada pozytywną odpowiedź na to pytanie i jest to kolejny transcendentalny motyw. Nie pozostawia tu (tak jak Kant wobec nauk) wątpliwości odnośnie do tego, że osiągnięcie powszechnej ważności wobec tego co jednostkowe jest możliwe. Oczekuje właśnie od hermeneutyki rozwiązania problemu naukowego poznania tego, co ma walor indywidualności, a zatem powszechnie ważnych reguł ze względu na które to, co jednostkowe otrzymałoby wymiar naukowy. Należy podkreślić, że właśnie uznanie życia za nowy punkt wyjścia stwarza teraz możliwość sformułowania transcendentalnego pytania o warunki możliwości poznania historycznego i transcendentalizacji hermeneutyki. Bez takiego podłoża problem indywidualizującego poznania pozostaje poza transcendentalizmem albo też skierowany zostaje w stronę aksjologii (neokantyzm badeński). Bez takiego podłoża również

⁶⁹ Por. W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, w: *Gesammelte Schriften*, Bd. V, s. 317.

⁷⁰ Problem źródłowy Kanta to, jak wiadomo, pytanie o metafizykę, wyrażone w postaci „Czy też coś takiego jak metafizyka jest w ogóle możliwa?”. Por. I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1993, s. 4.

hermeneutyka mogłaby pozostać tylko techniczną nauką o interpretacji.

Dilthey - stwierdza G. Scholtz - ... w związku ze swoim projektem krytyki historycznego rozumu nie kontynuuje tradycji hermeneutyki technicznej, lecz pyta o warunki możliwości rozumienia i interpretowania i pracuje nad hermeneutyką filozoficzną, teoriopoznawczą, teorią, która w rozumieniu rozpoznaje bazę nauk humanistycznych i sprawdza nośność tej bazy⁷¹.

Tak więc wraz z życiem, które zostało uznane za niezbędny warunek poznania, uzasadniający działalność poznawczą, nadający prawomocność naszemu myśleniu, poznanie utraciło charakter autonomiczny, a tym samym uniemożliwiona została możliwość jego rozważania poza życiem, w jakiejś czystej formie. Wydawało się, że tu właśnie tkwi antytranscendentalny impuls. Skoro bowiem wszelkie myślenie wyrasta z tej niezbadanej rzeczywistości, to trudno odnaleźć jakieś warunki pewności, trudno rozwiązać problem transcendentálny, więcej nawet: sam problem wydaje się być pozbawiony sensu. Razem z tym w myśli Diltheya zostało stworzone miejsce dla hermeneutyki i jej transcendentalizacja. Uległa zmianie dotychczasowa funkcja hermeneutyki jako czynienia zrozumiałym tego, co inni w mowie i tekście mieli na myśli (Schleiermacher). Uznanie życia za niezbędny warunek poznania, historyzacja, nadawało tego rodzaju czynieniu zrozumiałym szerszy charakter niż tylko wąskie interpretowanie niejasności. Klasyczna, nietranscendentálna, idea hermeneutyki wskazywała zawsze na jakieś elementarne rozumienie świata, do którego się odwoływano. W nim żyjemy z poczuciem oczywistości, bezpiecznie. Lecz jeśli pojawiają się niepewności, jeśli dochodzi do zakłóceń w tym oczywistym rozumieniu, tam

⁷¹ G. Scholtz, *Czym jest i od kiedy istnieje ...*, s. 51.

potrzeba specyficznej sprawności, aby uczynić zrozumiałym ten niejasny element w naszym życiu. Tu właśnie wkraczała tradycyjna hermeneutyka ze swą funkcją „czytania zrozumiałym” przywracając tym samym stan bezpieczeństwa, to co niejasne czyniąc jasnym i zrozumiałym. Taka idea hermeneutyki pozostawała jednak wyrażnie poza transcendentálním pytaniem o warunki możliwości doświadczenia. Te ostatnie były bowiem określone wcześniej, stanowiąc to, co jasne (w tym, co niejasne), do nich hermeneutyka nie mogła być zastosowana, koncentrując się zawsze na tym co niezrozumiałe. Możemy powiedzieć, że tylko tam, gdzie było już coś jasnego, zrozumiałego, pewnego, zaś w jego obrębie pojawiało się coś niejasnego, niezrozumiałego, wkraczała hermeneutyka, jako nietranscendentalna sztuka interpretacji, doprowadzając niejasne do jasności i zrozumiałości.

Lecz odwołując się do życia, właśnie w nim widząc niezbędną warunek poznania, Dilthey zniósł tradycyjny podział na to, co „jasne i niejasne”, zrozumiałe i niezrozumiałe, trwałe i zmienne⁷². Kategorie te straciły swój pierwotny sens. Życie, w myśli Diltheya, dane jest w przeżyciu, które jako strumień przeżyć przepływa w czasie. Strumień ten ma zdolność zwracania się wstecz i wykształcenia pewnych całości. Przeżycie stanowi najmniejszą jednostkę życia. Dilthey koncentruje się na zrozumieniu pewnego zdarzenia w spojrzeniu wstecz, lecz ponieważ terażniejszość ciągle posuwa się naprzód znaczenie nigdy nie może spełnić się do końca, nigdy nie można powiedzieć, iż jest jasne, zrozumiałe. Oznacza to, że życie nie ma niezmiennych struktury, nie może być

⁷² Np. tradycyjną, filozoficzną kategorię „istoty” określa Dilthey jako: „trwanie w zmianie”. Por. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd.7, Stuttgart 1958-82, s. 263.

rozwiązania zagadki życia⁷³. Właśnie dlatego, że jest życiem podlega ciągłemu ruchowi, przewartościowaniu, przemianom, rozwija się i kształtuje w swoich uzeńtrznieniach i poprzez nie stwarza świat historyczno - duchowy.

Wydaje się, że w tych tezach nie może być już miejsca na poszukiwanie pewności. Tam bowiem, gdzie życie poznaje życie, a poznający i cały proces poznania należą do życia, tam gubi się odróżnienie podmiotu od przedmiotu, a tym samym zacierają się różnice między warunkami poznania a samym poznaniem. A jednak właśnie teraz dopiero mogła pojawić się hermeneutyka, w nowej funkcji, niż tylko jako sztuka wykładania. Ta nowa idea hermeneutyki ma wyraźnie transcendentalne zabarwienie, broni „pewności rozumienia przed sceptycyzmem historyka i subiektywną samowolą”⁷⁴. Dotrzeć do pewnego poznania świata historyczno - duchowego nie można bowiem na drodze generalizacji. Podstawą ujęcia życia jest idea tożsamości twórcy i interpretatora. Oznacza to, że interpretujący jest w stanie zrozumieć indywidualną manifestację życia kogoś należącego już do przeszłości tylko dlatego, że sam jest indywidualnością. Musi przenieść się w czas, do którego należy interpretowana, zobjektywizowana forma życia. Rozumienie jest więc dla Diltheya rekonstruowaniem procesu kreacji sensu, rekonstruuje się świat duchowy autora. Życie ducha polega na tym, że się on eksterioryzuje w obiektywizacjach i jednocześnie powraca do siebie za pośrednictwem refleksyjnego ujęcia tych eksterioryzacji. Rozumienie ma za

⁷³ „Istnieje pewne stare, nieszczęsne powiązanie - powie Dilthey. Filozof poszukuje powszechnie uznawanej wiedzy, a poprzez nią decyzji o zagadkach życia. To powiązanie musimy usunąć”. Por. W. Dilthey, *Gesammelte Werke...*, Bd.VIII, s. 224.

⁷⁴ Por. W. Dilthey, *Der Aufbau...*, s. 217 i n.

zadanie ujawnienie sensów jakie nadawali swym wytworom ich twórcy.

Celem hermeneutyki jako naukowo - metodycznej teorii rozumienia jest wyznaczenie techniki interpretacji życia, to jest reguł, według których powinno przebiegać jego właściwe rozumienie. Lub też, inaczej mówiąc, odnalezienie trwałych punktów oparcia w ruchu życia, uwolnienie przeżyć z tego wszystkiego, co historyczne i ciągłe podnoszenie ich na poziom uniwersalnego wyrazu życia.

Hermeneutyka Diltheya chce wskazać kategorie, jakimi posługuje się rozum historyczny badając życie. Lecz kategorie rozumu historycznego, który chce zrozumieć dzieje, nie mogą już mieć charakteru kantowskich kategorii a priori. Uznanie życia za podstawę myślenia taką sytuację wyklucza. W takiej sytuacji nie byłoby to bowiem rozumienie dziejów, lecz ich konstytuowanie, tak jak miało to miejsce z kantowskim przedmiotem poznania. Kategorie te nie mają teraz charakteru apriorycznego ani też nie tkwią w czystym podmiocie. Tkwią one w samym życiu, dzięki nim jest możliwy proces rozumienia⁷⁵. Należą do nich przykładowo: znaczenie (Bedeutung), cel, wartość. Właśnie dzięki nim historia otwiera się jako obszar poznania.

Mimo pędu życia, zmiany terażniejszości, możemy zawsze zwrócić się do przeszłości i zrozumieć sens przeszłych wytworów, wydarzeń itp. Przez pryzmat znaczenia możliwe jest zrozumienie przeszłości. Oznacza to, że proces życia, ruch życia zmusza do ciągłego odkrywania sensu przeszłości dla terażniejszości. Można powiedzieć, że to, **jaki** sens odkrywamy, dzieje się zawsze z

⁷⁵ Por. W. Dilthey, *Der Aufbau...*, s. 232.

perspektywy terażniejszości, lecz sam **sens** pozostaje kategorią uniwersalną.

Transcendentalny charakter hermeneutyki mógł zatem pojawić się dopiero wraz z uniwersalizacją historyzmu, co w myśli Diltheya należy utożsamić z uznaniem życia za punkt wyjścia filozofii. Ale mógł się pojawić również dopiero wtedy, gdy uległo zmianie kartezjańskie spojrzenie na poznanie i na samo doświadczenie, gdy zamiast faktów świadomości podstawową jednostką poznania stało się przeżycie. Zarówno Kartezjusz, jak i później filozof z Królewca, właśnie w faktach świadomości poznanie poddawali analizie. Dilthey czyni to w przeżyciu, które staje się nośnikiem treści, poznania, prawdy.

Przeżycie - powie Dilthey - nie stoi naprzeciw mnie jako przedmiot /.../. Przeżycie nie posiada relatywności danych zmysłowych⁷⁶.

W przeżyciu odnosimy się z góry do świata, a to oznacza, że przewyciężone zostaje przeciwstawienie sobie tego, co wewnątrz, i tego co na zewnątrz, spostrzeżenia wewnętrznego i zewnętrznego. Nie można już zatem, tak jak widział to E. Husserl, uznać hierarchicznej struktury poznania i wychodzić od czystej świadomości. W miejsce takiej klasycznej, transcendentalnej postawy, pojawia się konieczność uznania postępowania kolistego, wychodzącego od całości, jaką jest życie i z tej perspektywy rozumienie tego, co jednostkowe, co jest elementem życia. Hermeneutyka mogła przejąć transcendentalną rolę poszukiwania pewności, gdy uznana została radykalna zmiana punktu wyjścia do analizy poznania: z faktów świadomości na przeżycie.

⁷⁶ Por. W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, w: *Gesammelte Schriften*, Bd.VII, Stuttgart 1958-82, s. 139.

2. Martin Heidegger - hermeneutyka bytu ludzkiego

Filozofem, którego myśl zadecydowała o sytuacji hermeneutyki w dwudziestym wieku i określiła wskazany powyżej kierunek hermeneutyki filozoficznej był Martin Heidegger. Za jego sprawą hermeneutyka została ściśle związana z filozofią, odrywając się od filologii i metodologii humanistyki. Lecz nie tylko to wskazuje na szczególne miejsce myśli Heideggera. Również samo pytanie o rozumienie, które w przeszłości wyznaczało miejsce hermeneutyki w filozofii, nie jest już przez niego łączone z kwestią rozumienia tekstu, a tym samym z epistemologią. Hermeneutyka Heideggera pyta o sens bycia i przyjmuje charakter ontologiczny. Spójrzmy na czym polegała ta nowa sytuacja hermeneutyki.

W roku 1927 Heidegger opublikował pracę *Sein und Zeit*⁷⁷, która stała się dziełem epokowym. Podkreślał w niej, iż rozumienie nie jest tylko - jak się sądzi - jednym z możliwych rodzajów poznania, lecz stanowi podstawowy modus ludzkiego bytowania w świecie. Heidegger „zawraca” tym samym filozofię, która przez fenomenologię Husserla zwrócona została ku „istotom”, ponownie ku kontekstom czasowym, społecznym, historycznym. Ten zwrot i uwzględnienie kontekstu historycznego oznaczał, że filozofia musiała stać się interpretacją. Stąd w *Byciu i czasie* Heidegger projektuje nową filozofię, właśnie filozofię jako hermeneutykę i przedstawia też szczegółowe refleksje hermeneutyczne. Jedną z nich była fundamentalno-ontologiczna teoria rozumienia.

W ten sposób hermeneutyka przestała być wiązana z epistemologią i skierowana została w stronę ontologii (teorii bytu). To właśnie był ten decydujący moment w

⁷⁷ Tłumaczenie polskie: M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.

rozwoju hermeneutyki, który określił cały jej rozwój w dwudziestym wieku. Rozumienie - wg Heideggera - należy do podstawowej struktury samego bytu "człowiek", zwanego przezeń jestestwem (Dasein). Rozumienie jest sposobem bycia Dasein. To właśnie "jestestwo", interpretujący i rozumiejący człowiek, jest źródłem wszelkich interpretacji świata. Wszelkie rozumienie jest pojmowaniem jego własnego sposobu bycia. Człowiek bytuje w ten sposób, że jakoś "rozumie" znaczenie swego świata, rzeczy, przedmiotów, zdarzeń, siebie samego. Ale może to czynić dlatego, że odkrywany przez niego sens jest zakorzeniony w naszej przeszłości. Bowiem zawsze to, co już zrozumiałe, wpływa na ujęcie tego, co jeszcze jest "do zrozumienia". W ten sposób Heidegger wskazał na koło hermeneutyczne rozumienia, które nie jest jednak "błędnym kołem". Kolisty charakter rozumienia oznacza, że nasze rozumienie nigdy nie rozpoczyna się od zera, nie ma myśli bez założeń. Ważna nie jest tu zatem chęć "wydobycia" się z tego "koła" (o czym marzyła wcześniejsza filozofia), lecz odwrotnie: "wejście wń". Bowiem zrozumieć coś można tylko wtedy, gdy rozumiejący i rozumiane mają ze sobą coś wspólnego.

Heidegger tworzy zatem hermeneutykę, która nie pyta już o samo rozumienie jako nastawienie poznawcze, lecz o ontologiczne warunki możliwości rozumienia.

3. Hans-Georg Gadamer - prawda i metoda

Całe odbywanie się naszej egzystencji jest przeniknięte czasowością.

H.-G. Gadamer

Gadamer (1900-2002) należał do największych filozofów XX wieku, którego rola w filozofii i kulturze pozostaje nadal wpływowa. Stworzył on hermeneutykę

filozoficzną, która jest teorią poznania wzbogaconą o wymiar ontologiczny. Jest to jednocześnie taki pomysł na hermeneutykę, który wyrasta z opozycji wobec światopoglądu scjentyistycznego. Przez niego również do hermeneutyki został wprowadzony etyczny wymiar.

Sam Gadamer podkreśla, iż nie jest kontynuatorem tej metodologicznie zorientowanej hermeneutyki, której twórcą był w XIX wieku Wilhelm Dilthey. Jego zamiarem nie było też odnowienie dawnego sporu o różnicę metod nauk przyrodniczych i humanistycznych. Jest zaś myślicielem, który formułuje dawne, kantowskie, pytanie o "warunki możliwości", lecz czyni to w nowej postaci. Nie chodzi teraz o to, aby dowiedzieć się: Jak jest możliwe poznanie? (o co pytał Kant), lecz o to, aby filozofia spróbowała odpowiedzieć na pytanie: Jak jest możliwe rozumienie? Konieczność tego nowego pytania zostaje jasno uzasadniona. Właśnie rozumienie (a nie poznanie) wyznacza najszersze pole epistemologicznych poszukiwań, jest pierwotną formą bycia człowieka w świecie i związane jest też z bardziej podstawowym wymiarem doświadczenia, niż doświadczenie nauki. Zadanie, podjęte przez Gadamer, oznacza zatem konieczność wypracowanie takiej teorii, która mogłaby ogarnąć wszystkie rodzaje ludzkiego poznania. Właśnie hermeneutyka jest teraz uznana za teorię całościowej relacji człowieka do świata i wskazuje na to, jak człowiek rozumie świat i jakie są warunki tego rozumienia. Przyjmując ontologiczny charakter rozumienia hermeneutyka Gadamera podejmuje próbę rozpatrzenia konsekwencji tego dla poznania.

Najważniejszym dziełem Gadamera jest *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Her-*

*meneutik*⁷⁸ (1960) Formułuje w niej autor ważny dla hermeneutyki i rozwoju kultury problem relacji między prawdą i metodycznym poznaniem naukowym. Należy przypomnieć, iż dosyć często pojawiało się w kulturze przekonanie, iż z kategorią prawdy mamy do czynienia tylko w nauce zorientowanej metodycznie, czyli w sytuacji abstrakcji od konkretnej sytuacji historycznej. Z góry oznaczało to, iż religia, sztuka nie mogą zgłaszać roszczeń do prawdy. Konsekwencje takiego założenia dla kultury były tragiczne. Nie przeciwstawiając prawdy metodzie Gadamer wskazuje jednak, iż metodyczne poznanie nie wyczerpuje sobą kategorii prawdy. Wypracowując ontologiczne struktury rozumienia Gadamer dokonuje rewolucji w nowożytnej teorii ujmowania wszelkiego doświadczenia w ramach opozycji podmiot-przedmiot. Problem pokonania tej opozycji pojawił się na przełomie XIX/XX wieku. Dla filozofii oznaczało to poszukiwanie nowej możliwości dotarcia do świata. Hermeneutyka Gadamera stwarza nową jakość w rozwiązaniu tego problemu. Jest nim inne spojrzenie na samo doświadczenie, poza wspomnianą opozycją. Przywykliśmy do tego, iż świat doświadczany jest w postaci przedmiotu (czegoś zewnętrznego), który w jakiś sposób staje na przeciw podmiotowi. Gadamer pokazuje jednak, iż ta nowożytna teoria doświadczenia powinna być pokonana przez koncepcję doświadczenia hermeneutycznego, która jest pierwotną koncepcją. Jej punktem wyjścia nie jest powyższa opozycja, lecz struktura ontologiczna danej sytuacji historycznej. To znaczy, historyczna sytuacja wyznacza podstawę naszego doświadczenia świata, a nie opozycja podmiot-przedmiot. Tylko odwołując się do tej sytuacji jesteśmy w stanie sprostać bogactwu do-

⁷⁸ Tłumaczenie polskie: H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Kraków 1993.

świadczenia. Człowiek nie jest bowiem czystym podmiotem poznania, lecz istotą osadzoną w historii. Jego świat, jego doświadczenie jest zawsze określone przez historię i tradycję. Zerwanie z nimi prowadzi do zagubienia i zapomnienia wielu wątków naszej tradycji, bez których nie jesteśmy w stanie zrozumieć siebie i świata.

Gadamer swoją hermeneutykę zwraca się szczególnie ku przekazom tradycji, pytając o możliwość jej zrozumienia wtedy, gdy z jakichś powodów staje się ona dla nas obca i niezrozumiała. Dokonuje też - tak ważnej w kulturze kryzysu i niejasności - rehabilitacji tradycji, autorytetu, przed-sądów, przesądów wskazując, iż wszystko to nie może być pominięte, zapomniane, czy wręcz wyrzucone z kultury. To właśnie tradycja, przeszłość, historia, otwiera nas na to, co jest możliwe do zrozumienia i umożliwia rozumienie. Wtedy zatem, gdy kultura coraz bardziej staje się kulturą "niejasności" i "niezrozumienia" Gadamer zaproponował ocalenie tradycji i postawę otwartości, gdyż to jest droga do rozumienia siebie i świata.

4. Paul Ricoeur - hermeneutyka refleksyjna

Już Gadamer wskazał, iż hermeneutyka jest projektem antynekrologicznym, gdyż jej zadaniem jest przywracać życie dziedziczonej kulturze. Zadanie to jeszcze w większym stopniu podejmuje francuski myśliciel Paul Ricoeur (ur. 1913) tworząc swoisty system interpretacji. Niekiedy podkreśla się, iż filozof ten rozwija nowy nurt w hermeneutyce, nazywany "hermeneutyką humanistyczną". Jego wkład w teorię interpretacji oznacza wskazywanie na konieczność lepszego rozumienia człowieka i więzi między nim a bytem. Stworzona przez niego hermeneutyka i teoria interpretacji jest rozpozna-

waniem symboli, znaków, tekstów i wysiłkiem przyswojenia sensu. Zmierza Ricoeur jednak ku temu, aby interpretację uwolnić od tradycyjnego pojęcia, które funkcjonowało jako "operacja subiektywna" i ująć ją jako proces obiektywny. Ta "obiektywizacja" interpretacji nie polega jednak na stworzeniu zasad, lecz na zmianie spojrzenia na sam proces. Chodzi o to, iż przestaje ona być działaniem skierowanym na tekst, lecz działaniem samego tekstu, który interpretacji jest poddawany.

Podstawowym problemem, który wyznacza hermeneutykę Ricoeura, jest możliwość poszerzenia horyzontu naszej kultury, naszego doświadczenia świata i samoświadomości człowieka. W okresie naukowego zacieśniania doświadczenia, filozof francuski zamierza ocalić tradycję wraz z niesionymi przez nią światami i w ten sposób nasz świat uczynić bogatszym i wartościowszym. Jako definicję hermeneutyki przyjmuje Ricoeur myśl następującą:

Hermeneutyka jest to teoria operacji rozumienia w ich odniesieniu do interpretacji tekstów⁷⁹.

Akcentuje przy tym, iż przynależność do tradycji odbywa się właśnie przez interpretację znaków, tekstów, dzieł. Właśnie przez interpretację zobiektywizowanych ekspresji innych ludzi, wytworów kultury, w których pozycję wyróżnioną zajmują teksty pisane, filozof francuski chce poszerzyć wymiar naszego doświadczenia świata ale i wskazać na możliwość samopoznania człowieka. Naszym zadaniem jest wszystko to odszyfrować, gdyż droga samopoznania jest zawsze drogą okrężną, prowadzi przez przyswajanie znaków, dzieł sztuki i dawnej kultury.

⁷⁹ P. Ricoeur, *Zadania hermeneutyki*, w: tenże, *Język, tekst, interpretacja*, tłum. P. Graff, Warszawa 1989, s. 191.

Wczesna hermeneutyka Ricoeura zwracała się w tym celu do symbolu, gdyż on właśnie wyznaczał źródła naszej kultury. Ricoeur dokonuje interpretacji symbolu dostrzegając, iż język symbolu jest językiem pierwotnym naszego doświadczenia. W późniejszym okresie przedmiotem hermeneutycznego namysłu staje się tekst.

W roku 1974 wydaje Ricoeur, jako rezultat swoich wykładów w Teksasie, zbiór esejów pt. *Interpretation Theory* (wydanie polskie w tomie: *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa 1989), który miał decydujące znaczenie dla rozwoju hermeneutyki. W książce tej podjął się podwójnego zadania. Po pierwsze, stworzył zarys teorii mowy (dyskursu), dowodząc, iż mowa nie jest ani strukturą, ani też zdarzeniem, lecz przechodzeniem jednego w drugie za pośrednictwem wypowiedzi. Ricoeur dowodził autonomii dyskursu w stosunku do systemu językowego, gdyż sens zdania transcenduje zawsze samo zdarzenie mowy. Po drugie, Ricoeur zaprezentował własną teorię interpretacji tekstów pisanych dowodząc, iż potrzeba interpretacji pojawia się razem z pismem, gdyż tam właśnie, w piśmie, manifestują się własności mowy. Pismo zachowuje wszystkie własności mowy, ale jednocześnie umożliwia oddalenie znaczenia od zdarzenia, tekst staje się samowystarczalny. I wymaga też interpretacji. Jej celem jest przyswojenie tekstu, aktualizacja jego zobiektywizowanego znaczenia jako skierowanego do tego, który go właśnie czyta.

Hermeneutyka Ricoeura, zajmując się przede wszystkim interpretacją tekstów pisanych, zmierza do przezwyciężenia obcości płynącej z dystansu historycznego. Interpretacja staje się w niej drogą do "ożywienia" tekstu na nowo i uczynienia z niego narzędzia naszego samopoznania. Niezwykle interesujące i nowe na gruncie hermeneutyki jest uzasadnienie zwrotu hermeneutyki ku

tekstom, jak również wskazanie możliwości interpretacji tekstu. Należy przypomnieć, iż w tradycji hermeneutycznej interpretacja „tekstów” naszej przeszłości najczęściej była połączona z odczytaniem świata autora i wskazaniem „co autor chciał powiedzieć”. Taka hermeneutyka oznaczała jednak, że tekst ma tylko „jedno życie”, nadane mu przez swego autora. Zadaniem interpretującego było dorównać autorowi, stać się mu współczesnym. Interpretacja musiała być powrotem do tamtego autora, tamtej epoki i tamtych wydarzeń. Zasługą Ricoeura jest „uwolnienie” tekstu od autora przez uwzględnienie dystansu, który stał się warunkiem rozumienia. Tekst, którym chce teraz zająć się hermeneutyka, zyskuje niezależność. Ta refleksja Ricoeura związana jest też z niezgodą na alternatywę, jaką wprowadził do hermeneutyki Gadamer. Było to, przypomnijmy, wskazanie na ostrą różnicę między postawą metodologiczną, a „postawą prawdy”. W pierwszej akcentowany był dystans wobec świata, w drugiej jego przyswojenie i „współobecność”. Refleksja Ricoeura wyrasta z niezgody na ową alternatywę. Interpretacja tekstów, ku której się zwraca, nie jest bowiem przypadkowym zwrotem hermeneutyki. Właśnie w tekście dostrzec można przełamanie tej Gadamerowskiej alternatywy.

Tekst – wskaże Ricoeur – jest dla mnie czymś znacznie więcej niż konkretnym przypadkiem komunikacji między ludźmi; jest modelowym przypadkiem komunikacji na dystans. Tym samym przez tekst objawia się podstawowy rys doświadczenia ludzkiego – jego historyczność: fakt, że jest ono komunikacją obcych i na odległość⁸⁰.

Obcość okazuje się teraz warunkiem rozumienia. Najpierw pismo (zapisanie mowy) sprawia, że przekazana

⁸⁰ P. Ricoeur, *Hermeneutyczna funkcja dystansu*, w: tenże, *Język, tekst, interpretacja...*, s. 225.

informacja zyskuje niezależność od zamiaru autora. Ricoeur wskazuje tu, że znaczenie tekstu nie pokrywa się już z tym, co autor chciał powiedzieć. Tym samym pojawia się - dopiero teraz - zadanie hermeneutyczne. Nie jest nim jednak zrozumienie intencji autora, lecz zrozumienie samego tekstu. Również dopiero teraz znaczenie tekstowe i znaczenie psychologiczne zostają rozdzielone, mają różne losy. Odległość, wyodrębnienie się tego, co wypowiedziane, od aktu wypowiedzenia autora umożliwia zaistnienie hermeneutyki. Tu właśnie dostrzec można odmienne niż u Gadamera spojrzenie na dystans, różnice, obcość.

Zarówno z pozycji psychologicznej, jak i socjologicznej tekst powinien móc uwolnić się od swego kontekstu, tak aby dać się następnie umieścić w odmiennym kontekście, w nowej sytuacji⁸¹.

Efekt dystansu nie jest zatem niczym groźnym dla rozumienia tekstu, lecz odwrotnie, jest on konstytutywny dla samego tekstu, ale i produktywny dla hermeneutyki. Ricoeura interesuje teraz nie autor i intencje ukryte „za tekstem”, ani epoka pojawienia się tekstu, lecz sam „świat tekstu”. Interpretować oznacza objaśniać rodzaj i sposób bycia tekstu w świecie.

Albowiem – pisze Ricoeur – to, co w tekście trzeba zinterpretować, to propozycja świata, jakiegoś świata, który mógłbym zamieszkiwać, aby weń wcielić jedną z owych możliwości⁸².

Hermeneutyka Ricoeura jest protestem przeciwko psychologicznym teoriom interpretacji i wskazaniem na świat tekstu, który mówi i wymaga aktywności rozumienia. Zamiast pytać teraz „skąd wiemy” co mówi tekst, hermeneutyka wskazuje na konieczność pytania o to, jaki jest sposób bycia tekstu, który chcemy zrozumieć.

⁸¹ Tamże, s. 237.

⁸² Tamże, s. 241.

5. Jürgen Habermas - hermeneutyka i teoria krytyczna

Jürgen Habermas (ur. 1929) należy do czołowych filozofów niemieckich i przedstawicieli drugiego pokolenia Szkoły Frankfurckiej, która oddawała się krytyce istniejącej rzeczywistości i wysoko rozwiniętych społeczeństw przemysłowych. Przedstawiciele tej szkoły dokonali radykalnej zmiany w filozoficznym spojrzeniu na poznanie, rezygnując z jego „czystej analizy” i wskazując, że jest ono zależne od historycznie uwarunkowanych potrzeb ludzkich. W roku 1968 opublikował Habermas pracę *Erkenntnis und Interesse*⁸³, w której interes, produkcja i zysk zostały włączone do analizy poznania.

W latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku w rozprawie *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1967) zwrócił się Habermas ku hermeneutyce, pytając o możliwość związania prezentowanej przez Szkołę Frankfurcką teorii społecznej z hermeneutyką. Uznaje on, iż nauki społeczne nie mogą przemilczeć wymiaru badań hermeneutycznych. Chce zatem, aby właśnie hermeneutyka wyznaczała jeden z paradygmatów badawczych w obrębie nauk społecznych.

Zwrócenie się Habermasa ku hermeneutyce oznaczało też konieczność ustosunkowania się do istniejącej już hermeneutyki Gadamera. Stąd też polemika z twórcą *Prawdy i metody* wyznacza często podstawy jego hermeneutyki. Polemika ta dotyczyła przede wszystkim rehabilitacji przesądów dokonanych przez Gadamera. Filozof z Heidelbergu – przypomnijmy - podkreślał związek rozumienia z wcześniej uznawanymi przesądami, które stały się jego warunkiem. I tu pojawiła się krytyka Habermasa. Wskazuje on, że takie rozpoznanie przesądów

⁸³ J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main 1968.

oznacza odbieranie tradycji autorytetu⁸⁴. Przesady, które Gadamer rozpoznał w swej hermeneutyce, utraciły tym samym swą rangę i zostały poddane racjonalizacji. Obaj są zatem przekonani, że nasza relacja ze światem ma miejsce za pośrednictwem języka i obaj też dostrzegają, iż nasze doświadczenie ma charakter hermeneutyczny. Również tak jak Gadamer określa Habermas rozumienie w kontekście rozmowy. Jeśli jednak Gadamer ujmuje rozumienie w odniesieniu do tradycji i historii, to Habermas zmierza do tego, aby rozumienie uwolnić od tych związków i ująć je w odniesieniu do komunikacji. Rozumienie nie oznacza już zatem ani rozmowy z duchową przeszłością, ani też przyswojenia tradycji, lecz zwraca się ku porozumieniu między ludźmi w teraźniejszości. Celem doświadczenia hermeneutycznego jest wytworzenie zgodności, "prawdziwego konsensusu". Rozumienie oznacza dążenie do zagwarantowania, wewnątrz tradycji kulturowych, samorozumienia jednostek i grup, jak również wzajemnego porozumienia między różnymi jednostkami i grupami.

Nie tylko jednak inne spojrzenie na rolę przesądów decyduje o nowym charakterze hermeneutyki Habermasa. W jego filozofii dostrzegamy, iż hermeneutyka czyni jeszcze krok dalej i przyjmuje tezę, iż właśnie rozumienie umożliwi dotarcie do faktów społecznych⁸⁵. Zaslugą Habermasa jest przeorientowanie hermeneutyki z ontologii, ku filozofii praktycznej, etyce i stosunkom społecznym. Hermeneutyka zostaje przez Habermasa włączona w teorię działania komunikacyjnego. Są to działania będące interakcją przynajmniej dwu podmio-

⁸⁴ Por. J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Tübingen 1970, s. 174.

⁸⁵ Por. H. Ineichen, *Philosophische Hermeneutik*, Freiburg 1991, s. 215.

tów, w trakcie których zmierza się do osiągnięcia porozumienia. Działając komunikacyjnie nie możemy obejść się bez hermeneutyki jako teorii rozumienia.

6. Karl-Otto Apel – hermeneutyka transcendentálna

Hermeneutyka dwudziestego wieku nie ustrzegła się od związków z filozofią transcendentálną. Co prawda Heidegger zwrócił się przeciwko filozofii transcendentálnej z powodu ukrytego w niej warunku subiektywności, lecz w trakcie rozwoju hermeneutyki sytuacja uległa wyraźnej zmianie. Już u Gadamera odnajdziemy widoczne odwołanie się do tej filozofii. Filozof z Heidelbergu podkreśla na przykład rolę Fichtego w rozwoju hermeneutyki⁸⁶. Ujawniony przez Gadamera "uniwersalny wymiar hermeneutyki" każe ją uznać już nie za jeszcze jedną teorię nauk humanistycznych, lecz za podstawową dyscyplinę filozoficzną. Właśnie hermeneutyka może pozwolić na poszukiwanie warunków możliwości doświadczenia pojętego już nie jako wiedza podmiotu o przedmiocie.

Hermeneutyka nie rezygnuje wcale z kwestii transcendentálnych podstaw poznania, lecz zmienia obszar pytania. Ma to być teraz doświadczenie w wymiarze uniwersalnym. W tym sensie dziedziczy ona transcendentálną tradycję pytania o "warunki możliwości doświadczenia". Żadnych też wątpliwości, jeśli chodzi o związek hermeneutyki z transcendentalizmem, nie pozostawia już K.-O. Apel. Im bardziej hermeneutyka koncentruje się na kategorii "rozumienia", tym bardziej też zbliża się do

⁸⁶ Por. H.-G. Gadamer, *Hermeneutik*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, Bd. II, Tübingen 1986, s. 426.

myślenia transcendentnego⁸⁷. Można łatwo też wskazać, iż takie zbliżanie się tych obszarów przybrało w naszych czasach dwojaki charakter. Jest to próba nadania hermeneutyce charakteru transcendentnego (transcendentalna hermeneutyka) albo też próba swoistej hermeneutykacji myślenia transcendentnego (hermeneutyczny transcendentalizm)⁸⁸. Pierwsza źródło znajduje w przemianach samej hermeneutyki, która od czasów F. Schleiermachera coraz bardziej zwraca się ku kategorii "rozumienia", przestając być tylko literacką sztuką interpretacji i nadając tej kategorii uniwersalny charakter, w którym obecne jest nasze całe doświadczenie świata. Ta droga, od hermeneutyki, ku filozofii transcendentnej budowana jest zatem jako rozpoznawanie przez samą hermeneutykę swego uniwersalnego znaczenia. Jeśli uniwersalny wymiar hermeneutyki był w myśli Schleiermachera jedynie postulatem, to w wieku XX został on spełniony. Ten obszar zbliżania wyznaczony jest szczególnie filozofią G. Vattimo, który widzi w hermeneutyce wspólny styl myślenia współczesności, pragnąc kulturą przyszłość ugruntować na hermeneutyce⁸⁹. Uniwersalność nadaje hermeneutyce swoiście transcendentną rolę, gdyż rozumienie staje się warunkiem możliwości wszelkiego doświadczenia świata.

Nieco inaczej wygląda sytuacja w hermeneutycznym transcendentalizmie. O ile w zbliżaniu hermeneutyki do filozofii transcendentnej chodziło o to, aby rozwijać hermeneutykę jako swoiste przedłużenie, dokończenie,

⁸⁷ Por. na ten temat: Th. Grethlein, *Reservate der Geltung. Untersuchungen zum Verhältnis von Transzendentalphilosophie zu Hermeneutik und Pragmatik*, Würzburg 1993, s. 47 i n.

⁸⁸ Tamże, s. 38 i n.

⁸⁹ Por. G. Vattimo, *Ergebnisse der Hermeneutik*, w: tenże, *Jenseits vom Subjekt. Nietzsche, Heidegger und die Hermeneutik*, Wien 1986, s. 43.

filozofii transcendentalnej, to hermeneutyczny transcendentizm XX wieku przyjmuje inny kierunek. Chodzi w nim o to, aby konsekwencje rozwoju hermeneutyki przenieść do filozofii transcendentalnej. To znaczy, przyjmuje się tu - jak np. w filozofii Gadamera - transcendentálny obszar filozofii Kanta i dzięki hermeneutyce zmierzają się do tego, aby obszar ten rozszerzyć na nowe możliwości. Twórca hermeneutyki filozoficznej mówi tu wyraźnie o "supremacji kantowskich Krytyk"⁹⁰. Supremacja ta oznacza swoiste podporządkowanie idei Kanta, aby nadal poszukiwać "warunków możliwości". W centrum takiej "hermeneutycznej filozofii transcendentalnej" tkwi zatem żądanie nowego spojrzenia na transcendentizm i nowego rozumienia przedmiotu jego zainteresowań. Ze względu na hermeneutykę, transcendentizm nie może być tylko kantowską krytyką rozumu. Musi uwzględniać hermeneutyczny obszar, a to znaczy przede wszystkim to, że rozum zakorzeniony jest w historii i obszarze społecznym. To spotkanie transcendentizmu i hermeneutyki wyraźnie można dostrzec w filozofii Apła.

Karla-Otto Apel należy do tych filozofów niemieckich, którzy wskazują w sposób wyraźny, że filozofia "znowu musi powrócić do Kanta"⁹¹. Ów powrót nie może być naturalnie czystym przypomnieniem myśli filozofa z Królewca, ani też ich odnowieniem. Jest on raczej powrotem przez ich przekształcenia, będący "transformacją filozofii transcendentalnej". Apel sądzi, że pytanie o warunki możliwości doświadczenia nie może być już sformułowane tak, jak czynił to Kant, czyli w odniesieniu do

⁹⁰ Por. H.-G. Gadamer, *Kant und hermeneutische Wendung*, w: tenże, *Heideggers Wege. Studien zur Spätwerk*, Tübingen 1983, s. 46.

⁹¹ Por. K. -O. Apel, *Transformation der Philosophie. Band 1, Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1973, s. 35.

poznania świata. Pytanie to musi zwrócić się w stronę badania warunków możliwości obiektywnie ważnej lingwistyki. Podstawę tych przemian stanowi nowe spojrzenie na odrzucenie filozofii osamotnionej świadomości, jako dotychczasowej podstawy filozoficznych poszukiwań. Filozofia transcendentálna dokonuje tu odkrycia transcendentálnej interubiektywności, drogą do tego jest hermeneutyka.

Należy przypomnieć, że klasyczna filozofia transcendentálna nie posługuje się takim pojęciem. Wystarcza jej "egotyczna" koncepcja podmiotu. Więcej nawet, "ego" wydaje się tu zupełnie wystarczające do rozwiązania problemu warunków możliwości doświadczenia. Takie warunki, odkryte po stronie "świadomości w ogóle", wydają się być tymi samymi, które określają doświadczenie w wymiarze intersubiektywnym. Lecz współczesna filozofia dokonała przewartościowania tej myśli. Naturalnie nie w tym kierunku, aby wskazywać jakieś sprzeczności między wymiarem "czystego ego" i wymiarem intersubiektywnym. Przewartościowanie to wynika z uwzględnienia społecznego, kulturowego i językowego uwarunkowania podmiotu i uznania, że struktura "czystego podmiotu" jest wtórna (sztuczna) w porównaniu z podmiotem intersubiektywnym. Teoria dyskursu otrzymuje tym samym pierwszeństwo w porównaniu z klasyczną transcendentálną teorią doświadczenia. Dla tej filozofii oznacza to, że w miejsce transcendentálnej jedności apercepcji wkracza apriori wspólnoty komunikacyjnej i interpretacji. Jest to droga pragmatyki transcendentálnej Apla.

Wychodząc od hermeneutyki i filozofii języka proponuje Apel oryginalną próbę zastąpienia podmiotowych warunków możliwości doświadczenia przez "apriori wspólnoty komunikacyjnej" (Apriori der Kommunikationsgemeinschaft), w którym kantowskie Ja

transcendentalne zostaje zastąpione przez “my” (Wir), mające również charakter transcendentalny. W miejsce podmiotu, który ulega destrukcji, wkracza wspólnota argumentujących i komunikujących.

Mamy tu do czynienia ze zmianę charakteru “warunków możliwości”. Zamiast w obszarze czystego rozumu, pojawiają się one w obszarze języka, wspólnoty argumentacji. Gatunek ludzki jest teraz ujęty jako “quasi – transcendentalny podmiot prawdy” i zastępuje kantowski podmiot. Podmiotowość zostaje zniesiona przez intersubiektywność. Chce zatem Apel powiązać tradycyjną refleksję transcendentalną z nowym, intersubiektywnym paradygmatem filozofii.

Lecz metoda transcendentalna skierowana ku intersubiektywności nie jest naturalnie pomysłem samego Apła. Wskazuje on tu wyraźnie, że korzenie tej koncepcji tkwią w filozofii Ch. Peirce’a, “Kanta filozofii amerykańskiej”⁹². Peirce – przypomnijmy – wykształcony na filozofii Kanta, prowadzi jego myśl w innym kierunku niż neokantyzm europejski szkoły marburskiej. Ten ostatni zmierzał ku absolutyzacji obszaru czystej myśli i ograniczania poznania do czysto immanentnej przedmiotowości. Peirce zmienia ten kierunek, dokonując “semiotycznej transformacji Kanta”⁹³. Polega ona na pewnym zakorzenieniu myśli w rzeczywistości przez wskazanie, że każda myśl jest znakiem. Istotą znaku jest jednak to, że nie może on istnieć samodzielnie, w oderwaniu od innych znaków. W ten sposób filozof amerykański wskazał, że myśl nie tworzy sama swego przedmiotu. Doświadczenie nie może być teraz rozumiane jako

⁹² K. O. Apel, *Transformation der Philosophie. Band 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt am Main 1973, s. 164.

⁹³ Tamże, s. 175.

jednostkowe wrażenie. Jest ono znakiem w systemie innych znaków. W konsekwencji poznanie, myśl ludzka, okazuje się być łańcuchem znaków, które wzajemnie się interpretują. W ten sposób – jak stwierdza Apel – zmienia się radykalnie spojrzenie na poznanie i doświadczenie. Poznanie nie jest już reakcją na przedmiot, lecz interpretacją, zapośredniczoną zawsze przez znaki. W tym sensie diadyczny schemat poznania zmienia się na triadyczny, w którym między podmiotem a przedmiotem zjawia się obszar znaków i interpretacji⁹⁴.

Rezultatem semiotycznej transformacji transcendentalizmu przez Peirce'a była zatem radykalna zmiana spojrzenia na doświadczenie i poznanie. Ego jest teraz interpretatorem, a nie twórcą poznania. Podmiot znajduje się wobec świata znaków, a jego rola polega na zrozumieniu znaczeń. Nie można już zatem, tak jak Kant, poszukiwać obiektywności i konieczności naukowych sądów. Należy więc zastąpić kantowską "transcendentalną syntezę apercpepcji" postulatem "ostatecznego przeświadczenia" (letzte Überzeugung), w którym wspólnota uczonych osiągnęłaby zgodność w wypowiedzanych sądach⁹⁵. Lecz to oznacza zamknięcie drogi przed transcendentalizmem jako badaniem świadomości. Przedstawiając swe programowe tezy w rozprawie *Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendente Voraussetzung der Sozialwissenschaften* stwierdzi Apel wyraźnie:

⁹⁴ Tamże, s. 188.

⁹⁵ Apel cytuje znamienne słowa Peirce'a: "... *consensus catholicus*, który konstituuje prawdę, nie może w żadnym razie być ograniczony do człowieka w jego ziemskim byciu, czy też do gatunku ludzkiego. Rozciąga się on na wspólnotę wszystkich istot rozumnych, do której należymy i która prawdopodobnie obejmuje również tych, których świat znaczeń jest bardzo różny od naszych, tak że w owym konsensusie predykcja sensownej jakości może następować tylko wśród ustępstw i podrażnienia jakiegoś rodzaju znaczeń". Tamże, s. 191.

Inaczej niż przedstawiciele kantyzmu ortodoksyjnego sądzą, że rozwiązanie pytania sformułowanego przez Kanta nie może dzisiaj prowadzić do ‘świadomości w ogóle’. Odpowiedź na pytanie o transcendentalny podmiot nauki musi raczej – jak myślę – być zapośredniczona przez autentyczną zdobycz filozofii naszego wieku tj. przez wgląd w transcendentalną wartość języka i razem z tym języka wspólnoty⁹⁶.

Apel stwarza “refleksyjną transcendentalną filozofię intersubiektywności”⁹⁷, która – w przeciwieństwie do Kanta – pyta już o warunki możliwości samej filozoficznej postawy, a nie o warunki możliwości czegoś odmiennego od tej postawy, czym była nauka. Niwelując – tak jak Fichte – różnice między rozumem teoretycznym i praktycznym, stwarza płaszczyznę uniwersalnego pytania o warunki możliwości, w którym procedura transcendentalna rozciągnięta zostaje na obszar praktycznego użycia rozumu.

Ta nowa filozofia transcendentalna, na skutek tych działań, nazwana zostaje pragmatyką transcendentalną, łącząc sobą transcendentalizm, hermeneutykę i filozofię języka. Staje się ona uniwersalną procedurą filozoficzną, w której poszukuje się uniwersalnych możliwości uprawomocnienia. Jako taka jest “fichteanizmem intersubiektywności”⁹⁸, gdyż – tak jak Fichte – nie chce pytać już o

⁹⁶ Tamże, s. 220.

⁹⁷ Na ten temat por. V. Höhle, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letzbe-gründung, Ethik*, München 1990, s. 109.

⁹⁸ Porównania filozofii Fichtego i Apła dokonuje: V. Höhle, *Die Transzendentalpragmatik als Fichteanismus der Intersubjektivität*, w: “Zeitschrift für Philosophische Forschung” Bd. 40, 1986, s. 237 i n. Píše on: “W przeciwieństwie do irrefleksyjnej filozofii transcendentalnej Kanta, która chciała ugruntować coś, co było zewnętrznego wobec niej samej (możliwość doświadczenia), fichteanizm jest filozofią refleksyjną, w której zakładający i zakładane są tym samym, są czymś, siebie samego ujmującym myśleniem”. Tamże, s. 239.

warunki możliwości doświadczenia, (pojętego jako nauka) lecz, w sposób ogólniejszy, chce pytać o warunki myślenia, takie jednak, poza które nie można wykroczyć, gdyż zawsze muszą być zakładane właśnie w argumentacji. W takiej “transformowanej” filozofii transcendentalnej chodzi o sam transcendentalizm. Pisze Apel:

Chodzi o hermeneutyczną “przedstrukturę” filozofii transcendentalnej, która nie wychodzi już, jak transcendentalny idealizm Kanta, od hipostazowanego ‘podmiotu’ lub ‘świadomości w ogóle’ jako metafizycznych gwarantów intersubiektywnej ważności poznania, chodzi o taki warunek /.../, w którym jesteśmy skazani na intersubiektywne porozumienie⁹⁹.

K.-O. Apel nie może jednak w swych poszukiwaniach odwołać się do podmiotu (Kant), gdyż ten uległ destrukcji ani też do rozumu (Fichte), gdyż hermeneutyka postawiła przed filozofią innego rodzaju doświadczenia. Cel ten chce Apel osiągnąć przez odwołanie się do sytuacji dyskursu i argumentowania w tej sytuacji. Zadaniem pragmatyki transcendentalnej jest wskazanie warunków możliwości i ważności ludzkiego argumentowania¹⁰⁰. Filozofia ta odróżnia się zatem wyraźnie od klasycznej filozofii transcendentalnej Kanta przez odnalezienie “wyższego punktu”. Nie jest ona już zwrócona ku świadomości przedmiotu ani też ku samej świadomości, lecz ku “intersubiektywnej jedności interpretacji” odnalezionej w obszarze wspólnoty argumentujących. Wspólnota argumentujących przedstawia się tu jako szerszy obszar niż “wspólnota uczonych” i dlatego może być owym “wyższym punktem”. W apriori argumentacji zawarte jest bowiem roszczenie uprawomocnienia nie tylko twierdzeń

⁹⁹ K. -O. Apel, *Transformation der Philosophie. Bd. 1...*, s. 59-60.

¹⁰⁰ K. -O. Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*, w: *Transformation...*, Bd.2, s. 411.

nauki, lecz również wszelkich innych roszczeń człowieka.

Kto argumentuje – mówi Apel – ten implicite uznaje wszelkie możliwe roszczenia członków wspólnoty komunikacyjnej, które mogą być uprawomocnione na drodze rozumnych argumentów, /.../ i jednocześnie zobowiązuje się uprawomocnić za pomocą tych argumentów własne roszczenia wobec innych¹⁰¹.

Droga myślenia Apła rozpoczyna się od krytyki Heideggera, który – w przekonaniu filozofa – mimo tego, że “przez radykalizację refleksji na ‘rozumieniu’ odkrył quasi- transcendentalną strukturę, która w starym schemacie kartezjańsko - kantowskiej relacji podmiot – przedmiot nie była do pomyślenia”¹⁰², to jednak w swych późniejszych pracach opuścił drogę transcendentalną¹⁰³. Heideggerowska ‘egzystencjalna przedstruktura’ rozumienia implikowała konieczność przekroczenia tradycyjnej teorii poznania, ale jednocześnie wskazywała jej nowy obszar, jakim jest język, określający teraz apriori rozumienia (Verstehensapriori). Heidegger nie poszedł jednak tą drogą, pytając o “sens bycia”. Lecz właśnie nią należy dalej podążać, tylko ona jest kontynuacją filozofii transcendentalnej, nie zaś – jak w wypadku Heideggera po “zwrocie” – takie myślenie, które gubi problem prawdy i ważności, oddzielając problematykę konstytucji, od problematyki uprawomocnienia. Dlatego też podkreśla Apel:

Filozofia transcendentalna w sensie Kanta może być przekroczona przez filozofię ‘losu bycia’ (Seinsgeschicks), lecz rozszerzona, wzg. pogłębiona, może być tylko w sensie ‘hermeneutyki transcendentalnej’¹⁰⁴.

¹⁰¹ Tamże, s. 424 - 425.

¹⁰² K. -O. Apel, *Transformation der Philosophie. Bd. 1...*, s. 24.

¹⁰³ Tamże, s. 273.

¹⁰⁴ Tamże, s. 43.

Jak zatem widać filozofia transcendentálna zostaje tu postawiona przed koniecznością swego pogłębienia, znalezienia "wyższego punktu", przez włączenie problematyki języka, lecz wcale nie jako elementu relatywizującego i osłabiającego, odwrotnie: dopiero przez włączenie tej problematyki (Sprachproblematik) może transcendentalizm podjąć ponownie problem warunków możliwości na nowym, szerszym, obszarze. Język nie jest tu jednak jedynie narzędziem komunikacji, lecz staje się wyznacznikiem sfery transcendentalnej. Dlatego pragmatyka transcendentálna nie jest prostym zabiegiem dołączenia języka do transcendentalizmu. Apel poddaje krytyce dotychczasową filozofię języka, jako narzędzia poznania. Ale też takiej krytyce poddaje filozofię świadomości, filozofię podmiotu. W niej bowiem język będzie odgrywał zawsze rolę relatywizującą. Apel wskazuje na semiotyczny warunek doświadczenia. Nie jest ono już zapośredniczone przez przedstawienie, jest zaś zapośredniczone przez znaki, tak jak chce tego filozofia Peirce'a i hermeneutyka. W następstwie tego pragmatyka staje się podstawą teorii¹⁰⁵. Pragmatyka transcendentálna może dlatego być tylko "filozofią przetransformowaną". Zwraca się ona bowiem ku transcendentalnej podmiotowości, pojętej z góry jako komunikacyjna (kommunitär). W porównaniu z transcendentalną teorią doświadczenia prymat ma teraz teoria dyskursu, chodzi o podstawy ważności dyskursu.

Apel pokazuje swą filozofią, że dotychczasowa relacja w obrębie transcendentalizmu, relacja podmiot (czysty) - przedmiot, zmierza ku relacji podmiot (wspólnoty) – podmiot (wspólnoty). Jest to relacja wzajemnego

¹⁰⁵ "Pragmatyka – stwierdza Apel – zajmuje się relacją: znaki i ich użytkownik, człowiek". K. -O. Apel, *Transformation....*, Bd. 2 ..., s. 178.

zrozumienia. Stąd też zamiast tradycyjnego “x wyjaśnia y” wprowadza do relacji trzeci element: “ x wyjaśnia y dla z”¹⁰⁶.

Możemy zatem powiedzieć, że Apel nie tylko wiąże ze sobą filozofię transcendentálną, hermeneutykę i filozofię języka. Powiązanie to oznacza wyraźne skierowanie przeciwko tradycyjnej, subiektywistycznie pojętej, idei transcendentalizmu, lecz bez odrzucenia jej podstawowej problematyki, jaką jest idea legitymizacji. Poddając analizie tradycyjne idee transcendentalizmu wyraźnie wskazuje na niemożliwość włączenia do niej języka:

Każdy, kto chce w ogóle poznawać, musi uznawać siebie za podmiot poznania prawdy, a to jednocześnie znaczy, że musi siebie zakładać jako krytyczną instancję refleksji na temat ważności. /.../ Jeśli jednak złudzeniem nowożytnej teorii poznania jest uwolnienie z uwikłania w język, to pojawia się problem: Jak może, wraz z uznaniem powszechnego użycia języka, zostać przeprowadzona refleksja na temat uniwersalnego roszczenia do ważności myślenia i poznania o charakterze subiektywnym?¹⁰⁷.

W konfrontacji z filozofią języka Apel stawia transcendentalizm wobec konieczności transformacji. Wynika ona z odkrycia, że właśnie język jest ostatnim szczeblem poznania.

Musi się zatem wyjść od tego - pisze Apel - że pytanie transcendentalne dwojako doprowadza do języka: po pierwsze, gdy musi uwzględnić językowo-komunikacyjne warunki możliwości intersubiektywnie ważnego poznania empirycznego, i po drugie, o ile,

¹⁰⁶ Por. K. -O. Apel, *Die Erklären – Verstehen – Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Frankfurt am Main 1979, s. 267.

¹⁰⁷ K. -O. Apel, *Transformation der Philosophie. Band 2*, s. 317-18.

będąc refleksją teoriopoznawczą, zakłada sam język jako swe intersubiektywne medium¹⁰⁸.

W takiej sytuacji nie można już mówić o apriori czystego rozumu. Rozum artykułuje się w języku. I to jest jedyna konkretyzacja transcendentального pojęcia rozumu. Zamiast kantowskiej jedności apercpepcji pojawia się jednak nowego rodzaju “apriori”, warunkujące nasze doświadczenie, jest to “apriori wspólnoty komunikacyjnej”. Całą swoją działalność w tym względzie nazywa “sprachphilosophischen Transformation der Idee der Transzendentalphilosophie”¹⁰⁹. Jest to jakby pozytywna strona zwrotu dokonanego w filozofii przez Heideggera. Jej istotą jest uznanie (za Wittgensteinem), “że język jest warunkiem możliwości doświadczenia ważnego intersubiektywnie”¹¹⁰. Zaś problemem nie jest już byt, ani też jego historia, lecz właśnie apriori wspólnoty komunikacyjnej (Apriori der Kommunikationsgemeinschaft), jako normatywne elementy w językowej komunikacji. Doświadczenie może być bowiem określone jako zapośredniczone przez znaki tylko na gruncie konwencji w obrębie wspólnoty komunikacyjnej. Tylko pod warunkiem uznania takiej wspólnoty można przyjąć koncepcję doświadczenia zapośredniczonego przez znak. W tym

¹⁰⁸ K.-O. Apel, *Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen*, w: tenże (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt am Main 1976, s. 11.

¹⁰⁹ Tamże, s. 333. “/.../ pierwsza filozofia – pisze Apel – nie jest już badaniem ‘natury’ lub ‘istoty’ rzeczy, nie jest też refleksją na temat ‘przedstawień’ lub ‘pojęć’ świadomości, czy też ‘rozumu’ (teoria poznania), jest natomiast refleksją nad ‘znaczeniem’ lub ‘sensem’ językowych wyrażen (analiza języka). Dochodzi do tego, że nie tylko ‘pierwsza filozofia’ w sensie ‘filozofii teoretycznej’, lecz również ‘filozofia praktyczna’ – np. etyka jako ‘metaetyka’ musi być metodycznie zapośredniczona przez filozoficzną analizę użycia języka i o tyle również przez filozofię języka”.

¹¹⁰ K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie. Bd. 1*, s. 311.

sensie istnienie wspólnoty komunikacyjnej zostaje ujęte jako warunek możliwości doświadczenia.

Zwrócenie się transformowanego transcendentalizmu ku językowi prowadzi zatem do wskazania intersubiektywnego porozumienia (komunikacji) w obrębie wspólnoty komunikacyjnej jako nowej transcendentalnej instancji ważności i uprawomocnienia doświadczenia. Nie w podmiocie zatem należy szukać warunków możliwości doświadczenia. Obszar poszukiwań ogranicza się (lub rozszerza) do “apriori realnej wspólnoty komunikacyjnej”, która “praktycznie jest identyczna z ludzkim gatunkiem lub społeczeństwem (Gesellschaft)¹¹¹.

Możemy zatem powiedzieć, że tradycyjna filozofia transcendentalna prowadziła nasze poznanie w sferę idealnej, “ponadświatowej świadomości”, w niej szukając warunków prawomocności doświadczenia. Apel zmienia ten kierunek. W miejsce abstrakcyjnej świadomości wkracza, ukazany przez hermeneutykę, świat otwierany zawsze językowo we wspólnocie komunikacyjnej. Jeśli jednak hermeneutyka, właśnie przez ów zwrot językowy, wydawała się już nie podążać tradycyjną drogą poszukiwań legitymizacji doświadczenia, to pragmatyka transcendentalna ponownie na nią wkracza i to właśnie przez język. Przenosi ona perspektywę hermeneutyczną wyrażenie w stronę transcendentalizmu. Językowa komunikacja, a nie pozbawiona związku z językiem, czysta świadomość, staje się teraz tematem refleksji transcendentalnej. Zaś podstawowe pytanie takiej pragmatyki transcendentalnej nie jest już badaniem naszej władzy poznawczej czy też badaniem samego rozumu. Teraz brzmi ono:

¹¹¹ Tamże, s 60.

Jakie są warunki możliwości i prawomocności naszego myślenia jako argumentowania?¹¹².

W takim skierowaniu pragmatyki transcendentalnej ku apriori wspólnoty komunikacyjnej, mimo tego, że nadal stanowi poszukiwanie warunków możliwości, może się wydawać, że sfera transcendentalna nie jest już “obecna” w jakiejś czystej, abstrakcyjnej formie. Jej podstawę stanowi realny obszar społeczno - historyczny. Tam bowiem ma miejsce komunikacja, tam właśnie odbywa się realny proces argumentowania. I pytając o warunki argumentowania zawsze zwraca się ku tej realnej wspólnocie.

Apel idzie jednak dalej w swym rozumowaniu, pokazując, że argumentujący zakłada jednocześnie “dwie rzeczy”. Z jednej strony jest to realna wspólnota komunikacyjna (reale Kommunikationsgemeinschaft), czyli taka, której członkiem stało się w procesie uspołecznienia, z drugiej zaś idealna wspólnota komunikacyjna (ideale Kommunikationsgemeinschaft), na gruncie której w sposób zasadniczy można adekwatnie zrozumieć sens swego argumentu, jak też ocenić jego prawdziwość¹¹³.

Poszukując warunków możliwości naszego myślenia jako argumentacji wychodzi Apel od spostrzeżenia, że mówiąc, natrafiamy już na aprioryczne normy uznania ważności. Jeśli przy argumentowaniu nie wiedzielibyśmy co czynimy, to nasze słowne wypowiedzi nie mogłyby być uznane za argumenty w dyskusji i komunikacji. Lecz, aby o tym wiedzieć, należy być świadomym tego, czym jest błąd i czym też jego korekta. Przykła-

¹¹² Por. K. -O. Apel, *Rationalitätskriterien und Rationalitätstypen*, w: A. Wüsthube (Hrsg.), *Pragmatische Rationalitätstheorien. Studies in Pragmatism, Idealism and Philosophy of Mind*, Würzburg 1995, s. 39.

¹¹³ K. -O. Apel, *Transformation der Philosophie. Band 2*, s. 429.

dowo, bez uznania normy prawdziwości nie jest możliwy żaden dyskurs. Jeśli zdania wypowiedane w naszej komunikacji są argumentami, to nie jesteśmy ich w stanie zrozumieć bez uwzględnienia roszczeń do ważności, stąd też możemy i musimy poszukiwać warunków, które zakładamy, jeśli porozumiewamy się z innymi. To jest nowa droga transformowanej filozofii transcendentalnej.

7. Gianni Vattimo – hermeneutyka łagodnego nihilizmu

Hermeneutyka włoskiego filozofa oznacza próbę przezwyciężenia tej perspektywy, która była wyznaczona przez Diltheya i związana z teorią poznania. Jest to jednocześnie hermeneutyka uprawiana w postmodernistycznym nurcie kultury współczesnej. Vattimo należy do tych filozofów, którzy próbują wyprowadzić wnioski, jakie wynikają dla hermeneutyki z postmodernistycznego rozwoju kultury. W tym sensie uprawiana przez niego teoria rozumienia wydaje się tracić ściśle filozoficzny profil, zwracając się do analizy współczesnej sytuacji kultury. Vattimo odpowiada na pytanie o hermeneutykę jednocześnie dostrzegając postmodernistyczną zmianę w filozofii. W ten sposób przyjmuje ona już wyraźnie charakter analizy kultury, dokonywanej w perspektywie nihilizmu¹¹⁴. Wraz z hermeneutyką zajmuje Vattimo nową pozycję w ważnej dla dwudziestego wieku debacie, który można nazwać „dyskusją nad projektem moderny”. Jego program „słabego myślenia” chce rozjaśnić nihilistyczny charakter hermeneutycznej konstytucji Dasein.

¹¹⁴ Por. np. G. Vattimo, *Hermeneutik und Nihilismus*, w: tenże, *Das Ende der Moderne*, (aus dem Italienischen übersetzt von R. Capurro), Stuttgart 1990, s. 121 i n.

Vattimo studiował w Heidelbergu u K. Löwitha i H.-G. Gadamera¹¹⁵. Lecz nie ci dwaj filozofowie wydają się wyznaczać jego spojrzenie na hermeneutykę. Wyznacza je filozofia Nietzschego i dokończenie tej filozofii przez Heideggera. Dzięki nim właśnie hermeneutyka ujawnia wyraźnie „nihilistyczne powołanie” gdyż – począwszy od nihilistycznych elementów Nietzschego, przez hermeneutyczną teorię Heideggera, aż po współczesny postmodernizm – ciągle ukazuje, że:

/.../ podmiot stale odnajduje siebie jako egzystujący, jako umierający, który w tej zdolności do umierania doświadcza bytu¹¹⁶.

Nihilizm jest zatem losem hermeneutyki, tak samo jak jest on losem kultury. A dokładniej mówiąc: hermeneutyka zaświadcza o nihilizmie. Lecz nihilizm nie oznacza tu wcale światopoglądu. Jest on raczej wydarzeniem historycznym. Dlatego Vattimo stwierdza:

Nihilizm jest rzeczywistością. Właściwie nie można go bilansować, lecz można i należy starać się zrozumieć, w jakim stopniu on już jest, w jakim sensie już nas dotyczy, do jakich możliwości wyboru i sposobów zachowań nas zmusza¹¹⁷.

Hermeneutyka jest świadkiem takiego nihilizmu likwidując teorie prawdy jako korespondencji.

Pierwszy nihilistyczny element teorii hermeneutycznej Heideggera znajduje Vattimo w jego analizie Dasein

¹¹⁵ G. Vattimo urodził się w 1936 roku w Turynie, tam też studiował filozofię i literaturoznawstwo. W latach 1963-1964 przebywał na uniwersytecie w Heidelbergu, gdzie studiował hermeneutykę u Gadamera. Od roku 1982 kieruje na uniwersytecie w Turynie jednostką, która prowadzi badania nad hermeneutyką (Dipartimento di ermeneutica filosofica e tecniche dell'interpretatione).

¹¹⁶ G. Vattimo, *Hermeneutik ...*, s. 138.

¹¹⁷ G. Vattimo, *Der Nihilismus als Schicksal*, w: tenże, *Das Ende der Moderne...*, s. 23.

jako „hermeneutycznej totalności”¹¹⁸. Heidegger ukazuje mianowicie, iż świat jest dany Dasein zawsze jako „rzucenie” (Geworfenheit) w rzeczywistość historyczno-kulturową.

Wszystko to znaczy, że Dasein zakłada siebie jako hermeneutyczną totalność tylko o tyle, o ile żyje ciągłą możliwością „już – niebycia – Dasein” (Nicht-mehr-Dasein)¹¹⁹.

Wychodząc od nietzscheńskiego pomysłu, iż nie istnieją fakty, lecz tylko interpretacje hermeneutyka nie jest w stanie powiedzieć już czegokolwiek na temat bytu. Jest ona tylko teorią historyczności prawdy, ale również w autorefleksji musi wskazywać, że sama jest prawdą radykalnie historyczną. Hermeneutyka jest drogą i wyrazem kulturowej równości, zrównuje wszystkie możliwości znaczeniowe.

Vattimo jest jednak filozofem, który łączy namysł nad hermeneutyką z namysłem nad najważniejszym polem filozofii, jakim jest metafizyka. I tu - ponownie jak w przypadku nihilizacji kultury - hermeneutyka odgrywa rolę destrukcyjną.

¹¹⁸ Tamże, s. 123.

¹¹⁹ Tamże, s. 125.

ROZDZIAŁ TRZECI

HERMENEUTYKA I FILOZOFIA

Analiza dziejów hermeneutyki pozwala jednoznacznie wskazać, iż w swym rozwoju zmierzała ona od praktyki rozumienia niejasnych fragmentów, przez próbę wskazania ogólnych reguł rozumienia tych niejasności, aż po przekształcenie w najogólniejszą naukę o rzeczywistości. Tym samym coraz bardziej zbliżała się do filozofii. Zbliżenie to przyjmuje dwojaki charakter, związany ze strukturą zadania hermeneutycznego. Przypomnijmy, iż zadanie hermeneutyczne przedstawia się zawsze dwojako: po pierwsze, jest to praktyczna próba zrozumienia tego, co przedstawia się jako "ukryte", "niejasne" - jest to **praktyka rozumienia**. Po drugie, jest to teoretyczne wypracowanie zasad samego rozumienia, czyli **teoria rozumienia**. Odpowiednio do tych zadań w szeroko rozumianej hermeneutyce odróżnić można jej dwa związki z filozofią, którym często nadaje się oddzielne nazwy. Pierwszy nazywa się filozofią hermeneutyczną, drugi hermeneutyką filozoficzną. O **filozofii hermeneutycznej** mówimy wtedy, gdy mamy na uwadze taką filozofię, która postępuje w sposób hermeneutyczny, zaś pod pojęciem **hermeneutyka filozoficzna** rozumiemy taką hermeneutykę, która dokonuje praktycznego rozumienia tekstów filozoficznych oraz

zajmuje się ludzkim rozumieniem świata. Odróżnienie powyższych dwojakich związków hermeneutyki i filozofii jest ważne, zaś jego pomijanie prowadzi często do nieuzasadnionej krytyki hermeneutyki filozoficznej przy użyciu zarzutów, które odnoszą się do filozofii hermeneutycznej. Spójrzmy najpierw na filozofię hermeneutyczną.

1. Filozofia hermeneutyczna

Człowiek, mimo swego rozumu,
pozostaje istotą znajdującą się we
władaniu chwili.

L. Szestow

Filozofia hermeneutyczna (czy też hermeneutyczne filozofowanie) jest próbą hermeneutycznego uprawiania filozofii, czyli takim filozofowaniem, w którym wskazuje się, iż zasady rozumienia i interpretacji odnoszą się już nie tylko do ludzkich znaków, symboli, pism, lecz również przenoszone są na świat przedmiotowy, przyrodę, wydarzenia historyczne, sam byt. Można powiedzieć, iż cała filozofia (filozofia bytu, epistemologia, aksjologia), wszystkie jej problemy, realizuje się w niej jako hermeneutyka: wszystko jest już tylko interpretacją. Wszelki byt jest zawsze bytem zinterpretowanym i „jest” tylko to, co poddaje się interpretacji: istnieć oznacza „być zinterpretowanym”. Centralny punkt takiej filozofii wyznacza twierdzenie, iż prawda o naszym świecie zależy od miejsca, jakie możemy zająć wobec bytu. A że nie ma żadnego „absolutnego miejsca”, to i świat jest zawsze „światem interpretacji i perspektywy”.

Filozofia ta realizuje postulat Nietzschego, przez którego pojęcie interpretacji wkroczyło w centrum współczesnej filozofii a który stwierdzał:

Im gruntowniej ktoś rozumie życie, tym mniej będzie też wyśmiany, tylko że on na koniec zostanie wyśmiany z warunków swego rozumienia¹²⁰.

Nietzsche wyraźnie pojmuje interpretację jako ciągłe przewartościowywanie. Przez swą filozofię jest też określany jako „zły duch hermeneutyki”¹²¹. Interpretacja nie jest nigdy ostateczna, ale też nie istnieje jedyna uszczęśliwiająca interpretacja. Świat daje się ujmować zawsze i tylko jako konstrukt interpretacyjny. Poza interpretacją nie mamy żadnej możliwości dostępu do rzeczywistości.

Filozof hermeneutyczny to nie tylko zatem ktoś dokonujący wykładni i rozumienia, ale przede wszystkim przyjmujący założenie o historycznym i perspektywistycznym charakterze świata w całości. A nawet założenie, iż rzeczywistość jest „interpretacją”.

Interpretacja – powie G. Vattimo – jest jak wirus, infekuje wszystko, z czym się styka¹²².

Podłożem takiej filozofii hermeneutycznej w wieku dwudziestym była świadomość historyczna XVIII/XIX wieku, czyli dostrzeżenie wielości i zmienności a przede wszystkim tego, że nasze działanie i myślenie nie przebiegają w jakimś "czystym", "idealnym" świecie, lecz ich podłożem jest zawsze świat historyczny. Skoro jednak wszystko jest uwikłane w historię, to przed filozofią staje tylko jedno zadanie, jest nim podejmowanie próby interpretacji i rozumienia. I to podejmowanie takich prób

¹²⁰ F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, w: tenże, *Kritische Gesamtausgabe. Studienausgabe*, München 1980, Bd. 2, s. 202.

¹²¹ Por. J. Greisch, *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, München 1993, s. 15.

¹²² Por. G. Vattimo, *Wirklichkeit, wo ist deine Wahrheit? Das Christentum im Zeitalter der Interpretation*, w: „*Neue Züricher Zeitung*“, 15. Juni 2002.

ciągłe na nowo, gdyż wszystko można rozumieć inaczej, jeszcze inaczej, i jeszcze inaczej itd. Taka filozofia hermeneutyczna jest wyrazem sceptycyzmu w dwudziestym wieku i wynika z kryzysu tradycyjnego rozumienia prawdy. Nie tylko odkrywa ona wiele możliwości sensu, prawdy, lecz coś znacznie więcej. Przede wszystkim zakłada się tu, iż sens i prawda są po prostu czymkolwiek, co za nie uchodzi, wedle danego systemu przekonań w danym okresie rozwoju kultury. W tej perspektywie postuluje się też hermeneutyczną przemianę filozofii. Oznacza to, iż filozofia musi skończyć z poszukiwaniem prawd i staje się interpretacją teraźniejszości, staje się hermeneutyką pluralizującą i relatywizującą, akcentując przemianę, zmianę i względnosc, niwelując idee absolutnej prawdy i sensu. Filozofia hermeneutyczna uznaje historyczną i kulturową względnosc każdej formy ludzkiego dyskursu. Można w niej widzieć pewną formę zanegowania filozofii w tradycyjnym, metafizyczno-epistemologicznym, sensie.

W filozofii niemieckiej wskazać można filozofię, która, idąc w tym kierunku, chce wyraźnie wykorzystać historyczne i hermeneutyczne doświadczanie świata i uczynić z tego samą filozofię. Jest nią transcendentalny interpretacjonalizm Hansa Lenka¹²³. Nie powinniśmy dać się zwieść pojęciu „transcendentalny”, lecz skoncentrować na „interpretacjonalizmie”.

Należy przypomnieć, że w latach siedemdziesiątych rozwinął Lenk swoją nową metodę "konstruktu interpretacyjnego". Pytał wtedy w jednej z prac:

¹²³ Por. H. Lenk, *Philosophie und Interpretation. Vorlesungen zur Entwicklung konstruktionistischer Interpretationssätze*, Frankfurt am Main 1993. Wybór tekstów w języku polskim: H. Lenk, *Filozofia pragmatycznego interpretacjonalizmu. Filozofia między nauką i praktyką*, tłum. Z. Zwoliński, Warszawa 1995, s. 26.

Czy upadek filozofii rozumu jest nieuniknionym upadkiem zachodniej kultury i optymizmu /.../¹²⁴.

Wskazywał już wtedy, że ideał rozumu, ukazany przez Kanta był tylko ideą regulatywną. A to znaczy, nie był żadną obietnicą i gwarancją tego, że oświecenie się powiedzie. Błędem było zatem uznawanie tej idei za realną podstawę przemian epoki oświecenia i za podstawę filozofii. Rozum oświecenia to tylko "apel", "idea regulatywna". Kulturowy kryzys rozumu, tak niebezpieczny dla filozofii, zostaje tu pozbawiony znaczenia, gdyż "oświecenie rozumu może być zastąpione apelem, programem bez emfaticznego optymizmu"¹²⁵.

W ostatnich latach swej filozofii nadał Lenk charakter transcendentálny, kontynuując filozofię transcendentálną w duchu interpretacjonizmu.

Zwrot filozofii XX wieku do interpretacji i rozwój hermeneutycznego filozofowania nie jest oczywiście niczym wyróżniającym się. Dostyc często filozofowie - idąc tropem Nietzschego - wskazują, że wszystko, co jest, to tylko interpretacja. Lenk wyprowadza jednak swą filozofię od innej tezy. Zakłada, że wszystko, co jest (świat, rzeczywistość, sens), **ujmowane** jest tylko jako interpretacja. Oznacza to, że interpretacja musi być rozpoznana jako aktywność "interpretującego podmiotu". Mówi on jednoznacznie, że chce kontynuować filozofię Kanta za pomocą innych, nowocześniejszych środków¹²⁶. Wszystko pozostaje tu tak, jak widział to Kant, a

¹²⁴ Por. H. Lenk, *Pragmatische Philosophie. Plädoyers und Beispile für eine praxisnahe Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Hamburg 1975, s. 47.

¹²⁵ Tamże, s. 48.

¹²⁶ Por. H. Lenk, *Filozoficzny zarys transcendentálnego interpretacjonalizmu*, w: tenże, *Filozofia pragmatycznego interpretacjonalizmu*, tłum. Z. Zwoliński, Warszawa 1995, s. 26.

zatem: nie ma możliwości dotarcia do samych rzeczy, nie istnieje możliwość opisanie rzeczy poza interpretacją, wszelki kontakt z rzeczywistością uwarunkowany jest przez formy interpretacyjne, poznanie jest zawsze konstruowaniem itp. Są to więc idee, które mieszczą się w tradycji kantowskiej i filozofii oświecenia. Z jedną wszak różnicą: podmiot, Ja, jest też konstruktem interpretacyjnym. Porzuca się zatem roszczenie do "jedyności" i "uniwersalnej ważności" interpretacji, i czyni to jako efekt filozoficznych przemian XX wieku. Ujawniający się tu perspektywizm zakłada, że właśnie interpretacja określa nasz elementarny stosunek do świata. Wszystko, co poznawalne, może być ujęte tylko interpretacyjnie. Co prawda są różne poziomy takich interpretacji, lecz zawsze są tylko interpretacje. Lenk odróżnia sześć szczebli interpretacji, które pojawiają się jako konstrukt podmiotu, który sam jest konstruktem samego siebie. Są to: interpretacje pierwotne (Primärinterpretationen), które są umożliwiające wraz z naszą konstrukcją biologiczną; interpretacje wzorcowe (Musterinterpretationen); interpretacja społeczna i kulturowa; interpretacja porządkująca; interpretacja rozumiejąca i wreszcie "metainterpretacja", odkrywająca "że wszystko, co jest, jest ujmowane tylko jako interpretacja".

Łatwo tu dostrzec, że tak jak klasyczny transcendentalizm pozostawiał otwartą kwestię "świata samego w sobie", tak czyni też transcendentalny interpretacjonizm, szukając "warunków możliwości" interpretacyjnego uchwytowania świata. Różnica polega tylko na jednym. Kant nie miał wątpliwości, że tworzy system filozoficzny, który ma jeszcze wolne miejsca, ale które trzeba wypełnić i "doprowadzić rozum ludzki do pełnego

zadowolenia" ¹²⁷ . Interpretacjonizm transcendentálny chce (i musi) pozostać transcendentalizmem otwartym, szukając stale, w nieskończoność, warunków i możliwości interpretowania. Jako taki umacnia kantowską decyzję opuszczenia perspektywy bytu i zwrot do świadomości, lecz świadomości nie traktuje już po kantowsku. W sposób wyraźny zachowuje się tu transcendentálny paradygmat i nadaje jemu postać nieprzekraczalną, wskazując konieczności nieskończonego poszukiwania warunków interpretacji, gdyż wszystko, co "jest", jest ujmowane tylko jako interpretacja. Wszelkie poznanie i mówienie o świecie są możliwe tylko w jakiejś formie. Droga do bytu jest na zawsze zamknięta.

Na przykładzie filozofii Lenka dostrzec można, że filozofia hermeneutyczna, zarówno epistemologicznie, jak i metafizycznie, byt podporządkowuje punktowi widzenia historii. Sama filozofia staje się w ten sposób „filozofią perspektywy”, w której byt, prawda, człowiek jawi się w zależności od jej własnego punktu widzenia. Kategoria „perspektywy” nie jest oczywiście w filozofii niczym nowym. Dość przypomnieć, iż również epoka nowożytna poszukiwała takiej perspektywy, w której można było ujrzeć całość natury. Lecz perspektywizm filozofii hermeneutycznej jest szczególnego rodzaju.

2. Hermeneutyka filozoficzna

Prawda jest typowo młodzieńczym ideałem.

H. Hesse

Inaczej jest z hermeneutyką filozoficzną. Wyznacza ona drugi obszar obecności hermeneutyki w obszarze filozofii i stanowi też centralną postać rozważań her-

¹²⁷ Por. I Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 600.

meneutycznych dwudziestego wieku. Dziedzicząc zarówno praktyczne zadanie rozumienia, jak też teorie rozumienia XIX wieku, hermeneutyka filozoficzna przedstawia się też jako główna dziedzina filozoficzna dwudziestego wieku.

Hermeneutyka – pisze H. Ineichen – jest tu czymś więcej niż tylko nauką o rozumieniu i wykładaniu tekstów, więcej nawet niż nauką o ludzkich dziełach i w ogóle o działaniu. Filozofia sama jest tu rozumiana jako hermeneutyka Dasein. W ten sposób filozofia zostaje skierowana w stronę hermeneutyki i odwrotnie, hermeneutyka zostaje zwrócona ku najogólniejszym filozoficznym obszarom pytań¹²⁸.

Określenie „hermeneutyka filozoficzna” obejmuje sobą trzy ważne dla filozofii obszary: obszar rozumienia i wykładania tekstów, obszar rozumienia ludzkich działań i dzieł, i rozumienie Dasein jako ludzkiego sposobu bytowania¹²⁹.

Chcąc zrozumieć sens tej nowej filozofii należy odpowiedzieć na pytanie: Jak to się stało, iż hermeneutyka, mająca rodowód religijny i zajmując się dotychczas praktyką i teorią rozumienia, mogła być przekształcona w hermeneutykę filozoficzną?

Korzenie hermeneutyki filozoficznej tkwią w porzuceniu podmiotu, jako podstawie wcześniejszej filozofii, odkryciu języka i jego roli w sposobie wykładania świata oraz historyzmie. Krytyka świadomości subiektywnej i wskazanie, iż język poprzedza zachowania refleksyjne, doprowadziła do ukształtowania nowych podstaw dla filozofii, które zbliżone zostały do istniejącej już sztuki wykładania i rozumienia, jaką była hermeneutyka. Coraz mocniejsze wskazywanie przez filozofię, że całe

¹²⁸ H. Ineichen, *Philosophische Hermeneutik*, Freiburg 1991, s. 22.

¹²⁹ Tamże, s. 24.

doświadczenie świata jest zapośredniczone przez język i historię (dzieje) zmuszało myśl filozoficzną do poważnego potraktowania hermeneutyki. Hermeneutyczne doświadczenie interpretacji i rozumienia okazało się być tym samym, jakie odkryła filozofia i ku któremu prowadziła swe rozważania. Stąd zbliżenie filozofii i hermeneutyki zaowocowało narodzinami hermeneutyki filozoficznej. Określenie "hermeneutyka filozoficzna" obejmuje trzy obszary. Po pierwsze, jest to rozumienie i wykładanie tekstów, działań i dzieł człowieka. Po drugie, jest to ogólna teoria rozumienia i poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: Jak możliwe jest rozumienie? Po trzecie - i najważniejsze - jest to badanie sposobów, na jakie świat jawi się człowiekowi.

Dopiero w dwudziestym wieku udało się rozwinąć hermeneutykę jako teorię filozoficzną. Filozofia, która występuje w postaci hermeneutycznej staje się często refleksją historyczną. W częstym sięganiu do przeszłości dokonuje rekonstrukcji sensu i tropi jego wypaczenia w dziejach ludzkości. Ale jednocześnie jest przedsięwzięciem, w którym przywraca się życie dziedziczonej kulturze. Przyjmuje się w niej, iż żyjemy, działamy, myślimy w świecie uprzednio danym historycznie. Wśród głównych przedstawicieli takiej filozofii wymienić należy między innymi: Martina Heideggera, Hansa-Georga Gadamera, Paula Ricoeura, Jurgena Habermasa.

3. Hermeneutyka i metafizyka

Nie o tamten, ale o ten świat chodzi przecież.

D. Bonhoeffer

W literaturze filozoficznej często wskazuje się na przeciwieństwo między myśleniem metafizycznym a

myśleniem hermeneutycznym. Antynomia ta jest budowana często przez wskazywanie na znoszenie się dwóch sposobów filozofowania: metafizyka chce sięgać ku fundamentom, hermeneutyka fundamenty podważa.

Myślenie metafizyczne jest próbą odkrywania ostatecznych racji i koniecznych uwarunkowań bytu i poznania. Pojawienie się metafizyki stanowiło stworzenie takiego spojrzenia na świat, w którym całość doświadczenia ujmowana była z perspektywy tego, co jest poza nim. Bowiem metafizyka myśli byt w ogólności i w całości¹³⁰. Taki sposób myślenia o rzeczywistości (metafizyczny) stwarzał teorię doświadczenia, w której podejmowano próby dotarcia do istoty i sensu rzeczywistości, zakładając z góry konieczność odniesienia ku temu, co owo doświadczenie przekracza, co jest "inne". Postawa taka umożliwiała również stworzenie światopoglądu, jako całościowego, powszechnie ważnego systemu, organizującego obszar doświadczenia. Myślenie filozoficzne, które było organizowane paradygmatem metafizycznym, koncentrowało się na bycie, zaś najważniejszym jego efektem stała się metafizyka, jako teoria bytu, zmierzająca do sformułowania koniecznych i najogólniejszych prawd o rzeczywistości. Inne problemy, które pojawiały się w obszarze tego myślenia, zależne były od rozwiązania problemu bytu, od teorii bytu. Podporządkowanie całości filozofii, wszystkich jej problemów, metafizyce wyznaczało podstawowy rys paradygmatu metafizycznego. Bez względu na wykładnię samego bytu w filozofii, pojętego czy to jako duch w filozofiach spirytualistycznych, czy też jako materię w materializmie lub też jako stawanie się, wola, życie itp. wszędzie tam mamy do

¹³⁰ " Por. M. Heidegger, *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki*, w: *Drogi Heideggera*, red. i tłum. J. Mizera, "Principia" T. XX (1998), s. 174.

czynienia z metafizyczną organizacją myślenia filozoficznego. Myślenie metafizyczne implikuje ideę filozofii jako teorii bytu, rozumiejąc naturę jako naśladowanie czegoś, co ją przekracza i wskazując na byt najwyższy, który wszystko ugruntowuje. Metafizyka wyznaczała obraz świata szkicowany “z zewnątrz”, przyjmując ponadświatowy punkt widzenia, rodząc przeświadczenie o wyłącznej prawdziwości określonego obrazu świata i sprowadzając “wszystko do jednego”. Do jej struktury należało pytanie o podstawę wszystkich rzeczy oraz odpowiedź na nie, określająca to, co “naprawdę rzeczywiste”. W ten sposób oferowała bezpieczną gradację zobiektywizowanej rzeczywistości.

Jeśli w tym kontekście tradycyjnie pojętej metafizyki spojrzymy na hermeneutykę to łatwo dostrzec, iż metafizyka jest myśleniem przedmiotowym, zwróconym do bytu, hermeneutyka zaś myśleniem historycznym, „czasowym”, którego podstawową kategorią jest czas¹³¹. Lecz taka radykalna odrębność tych filozofii zostaje nieco złagodzona, gdy zwrócimy uwagę, iż hermeneutyka wkracza w sam środek dyskusji na temat metafizyki. Hermeneutyka powstaje właśnie wtedy, gdy metafizyka poddawana jest radykalnej krytyce¹³². Wielokrotnie prowadzi to do sądów, iż właśnie ona jest spadkobierczynią metafizyki, czy też wykonawczynią jej testamentu.

Lecz w jaki sposób hermeneutyka mogłaby być dziedzicem metafizyki? Można na to pytanie odpowiedzieć rozważając hermeneutyczny problem metafizyki, czyli

¹³¹ Por. na ten temat: E. Coreth, *Zur Beziehung zwischen Hermeneutik und Metaphysik*, w: V. Warnach /Hrsg./, *Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft*, Salzburg 1971, s. 55.

¹³² Por. J. Greisch, *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, München 1993, s. 18.

próbę rozwiązania problemu metafizyki przez hermeneutykę. Ważne staje się w tym kontekście zagadnienie, czy i w jakim sensie hermeneutyka jest filozofią bytu?

Inny obszar rozważań pojawia się wtedy, gdy spróbuje się wskazać wspólne obszary doświadczenia hermeneutycznego i metafizycznego, czyli sformułować metafizyczny problem hermeneutyki.

Jeśli chodzi o pierwszy obszar, to trzeba wskazać, że próba zrozumienia metafizyki jest również zadaniem hermeneutycznym. To stąd właśnie, z chęci zrozumienia metafizyki wynikają we współczesnej filozofii pytania o sens metafizycznych rozważań i ich miejsce w filozofii. I ta perspektywa określa często przeciwieństwo między myśleniem metafizycznym (zorientowanym przedmiotowo i całościowo), a hermeneutycznym (zorientowanym historycznie i jednostkowo). Ten problem był wielokrotnie omawiany, przyjmując najczęściej taką opcję, w której prezentuje się hermeneutyczne spojrzenie na metafizykę albo metafizyczne spojrzenie na hermeneutykę. Pytanie o hermeneutykę jest jednak zawsze - jak dowodzi O. Marquard - hermeneutycznym pytaniem. Łatwo się domyślać, że opcje te z góry prowadzą do rozjeżdżenia się dróg tych postaw. Jeśli bowiem założymy, że metafizyka jest nie tylko zajmowaniem się bytem, ale też zajmowaniem się nim w szczególny sposób, w którym bada ona „obiektywnie istniejący byt” i szuka jego „ostatecznych racji”, to hermeneutyka z pewnością nie zajmuje się tak pojętym bytem.

W takich poglądach dostrzec można coś więcej, niż tylko zarysowanie ostrej alternatywy: metafizyka albo hermeneutyka, metafizyczny punkt widzenia albo historyczny. Mamy tu również do czynienia z wyraźną tendencją do wzajemnego ich znoszenia, gdy, z jednej strony, wskazuje się na to, że prawda nie może mieć hi-

storii, gdyż jest zawsze „absolutna” i „cała”, z drugiej zaś podkreśla się, że w historii nie ma logosu. Oznacza to, że przewyciężenie hermeneutyki przez metafizykę prowadzi do pojmowania bytu jedynie jako "gry wykładania sensu", przekreślenia „niewzruszonych zasad” i całego esencjalizmu. Z kolei zachowanie metafizyki i odrzucenie hermeneutyki oznacza, że chce się powrócić do *philosophia perennis*. Lecz w tak ostro sformułowanej alternatywie filozofia wydaje się znosić samą siebie.

Czy jednak obszar problemowy wyznaczony tą alternatywą wypełnia całość zagadnienia? Czy nie warto zmienić spojrzenia i zamiast wyboru "metafizyka albo hermeneutyka", wskazać filozofii nową drogę, drogę koniunkcji "metafizyki i hermeneutyki"? Ten, wydawałoby się, prosty zabieg przeorientowania relacji obydwu postaw napotyka na pewną trudność natury historycznej. Faktem jest bowiem, że hermeneutyka w filozofii rozwija się w okresie "kryzysu metafizyki" (jak mówią jedni), lub też "końca metafizyki" (jak mówią drudzy). To właśnie zjawisko stwarza tendencję do takiej interpretacji, w której prezentuje się ją jako wykonawczynię testamentu metafizyki, zastępującą metafizykę itp. Ta ostatnia zatem ukazywana jest jako "przeszłość filozofii", zaś hermeneutyka jako "teraźniejszość i przyszłość". Metafizyka nie spotyka się tu z hermeneutyką. Takie spojrzenie często pojawia się w filozofii współczesnej, i ono też wydaje się być podstawową przyczyną za fałszowania relacji. Próbę jego zmiany podejmuje J. Greisch w książce *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*. Autor pisze:

Właśnie to musi zostać poddane w wątpliwość zarówno od strony metafizyki, jak i hermeneutyki. Z jednej strony spojrzenie na współczesne dyskusje filozoficzne pokazuje, że, ogłoszona za zmarłą, metafizyka okazała się nadzwyczaj żywotna i częściowo przeżyła już niektórych lekarzy, którzy wystawili jej świadectwo

zgonu; z drugiej zaś powierzchowna opinia, że hermeneutykę można wstawić w miejsce metafizyki, nie służyła w istocie jej samorozumieniu¹³³.

Poszukując takiego pozytywnego stosunku, przekraczającego powyższe fałszywe założenie, można też wskazać Gadamera. Ujawniająca się w myśli Gadamera kategoria "przynależności" (Zugehörigkeit), wyznacza pole spotkania metafizyki i hermeneutyki. Od strony metafizyki kategoria ta jest kluczowym pojęciem współczesnej "filozofii pierwszej", ujawniając się jako słuchanie mowy bycia (Heidegger), posłuszeństwa i oddania się Innemu (Levinas), czy też jako idealna wspólnota komunikacji (Habermas, Apel). Gadamera kategoria "przynależności" jest owym "spójnikiem", wyznaczającym nowe pole relacji metafizyki i hermeneutyki. Rozwiązanie tej kwestii wydaje się być wielką potrzebą samej hermeneutyki. Wyraźnie dostrzec to można wśród jej teoretyków, gdy dyskusje toczą się właśnie wokół tego problemu. Przykładowo: H.-G. Gadamer i J. Habermas są przekonani, że ludzka relacja do świata następuje za pośrednictwem języka i obaj widzą w tym podstawę tego, że doświadczenie ze swej istoty jest hermeneutyczne. Lecz interpretują hermeneutyczny charakter doświadczenia na różne sposoby. Gadamer, przypomnijmy, opowiada się za taką hermeneutyką, która łączy "rozumiejącego" i to, co jest "do rozumienia" związkiem tradycji, którego spełnienie i rozjaśnienie tworzy cel samego procesu rozumienia. Habermas z kolei wskazuje na taką hermeneutykę, w której rozumienie nie jest już ujmowane w tradycji, lecz komunikacji. Rozumienie rezygnuje tu z rozmowy z duchową przeszłością i zwraca się ku porozumieniu

¹³³ J. Greisch, *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, München 1993, s. 18.

między ludźmi teraźniejszości. W obu przypadkach różnice dotyczą głównie istoty samego doświadczenia hermeneutycznego.

Jak jest jednak wyznaczone pole hermeneutyki i czy jego wyznaczenie oddziałuje na filozofię pierwszą? Właściwe pole hermeneutyki wyznaczone jest z jednej strony absolutną obcością, z drugiej absolutną bliskością. Rozumienie dzieje się w świecie "między". Nie można jeszcze rozumieć pozostając w całkowitej obcości, nie można już rozumieć pozostając w całkowitej bliskości. Rozumienie jest "ruchem" dziejącym się w polu "między". Pole "między" należy do hermeneutyki. Ale przecież nie jest i nie może być ono obce metafizyce. Należy przypomnieć, że już Arystoteles wymieniał PROS TI jako swoisty sposób bytowania "pomiędzy", uważając jednak ten sposób bytowania za najslabszy w porównaniu z najdoskonalszą formą bytu, jaką jest substancja. Bliższy nam K. Jaspers pisał:

Ponieważ filozofowanie dzieje się na drodze od czegoś tu, ku czemuś tam, jest ono pewnego rodzaju byciem między źródłem a celem, byciem w środku (In der Mittesein), byciem pośrednim (Mittlersein)¹³⁴.

Stwierdzić należy, że tradycyjna metafizyka, rozwijana w paradygmacie "prymatu tego, co własne", czy też "prymatu tego, co obce", nie mogła kategorii tej potraktować w sposób poważny. "Między" prezentowało się tu zawsze jako pozór bytu, nie będąc ani identycznością bytującego "ze sobą", ani jego "identycznością" z tym, co inne. Schematyzm myślenia kartezjańskiego zagrażał bowiem drogę ku relacji, między itp. Dopiero hermeneutyka umożliwia nową filozofię pierwszą, otwierając świat "między", przełamując subiektywizm, ale i

¹³⁴ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, München 1991, s. 962.

strzegąc przed "ucieczką bytu" w obcość i wrogość. Hermeneutyka rozwija się w kontekście metafizyki "między", która jest ograniczona zawłaszczeniem i odrzuceniem, obcością i bliskością.

Jednocześnie hermeneutyczna filozofia bytu rozwija się w przekształcaniu rzeczywistości w znak. Ten motyw pojawił się już w dziejach filozofii. Wystarczy przypomnieć tu św. Augustyna, który wyraźnie wskazywał, iż ważny jest nie sam świat, rzeczy tego świata, lecz ważne jest to, co ukazuje się przez to wszystko. Świat przekształcał się w symbol, „znak” czegoś wyższego i ważniejszego. Pewnego rodzaju „przezroczystość” rzeczywistości była drogą do ujawnienia tego, co naprawdę ważne. Hermeneutyka nie idzie jednak tą drogą.

4. Hermeneutyka i poznanie

‘Wszystko’ jest tematem, na który
nie można wiele powiedzieć.

C. S. Lewis

Każda hermeneutyka jest hermeneutyką skończoności. Z drugiej strony, dosyć powszechnie akceptowana jest teza, że posiada ona również sens poznawczy. Posiada ona taki sens nie tylko niosąc nowe odpowiedzi na wiele tradycyjnych problemów poznawczych (prawda, prawomocność poznania, obiektywność poznania...), ale też sens taki posiada kreując nową teorią poznania. Rozumienie jest bowiem w różny sposób uwikłane w poznanie i interpretowane często jako kategoria *sui generis* poznawcza. Pozycja epistemologiczna rozumienia jest bezsporna¹³⁵. A skoro rozumienie jest kategorią epi-

¹³⁵ Por. np. D. Gierulanka, *Pozycja epistemologiczna rozumienia*, w: *Szkice filozoficzne. Romanowi Ingardenowi w darze*, red. Z. Żarnecka, Warszawa 1964, s. 141 i n.

stemologiczną, to i sama hermeneutyka jest jakąś teorią poznania. Podkreślić jednak należy, że właśnie związanie się hermeneutyki ze „skończonością” i „przygodnością” sprawia, że jej sens epistemologiczny budzi kontrowersje.

Do podstawowych tez, idących w kierunku podkreślania epistemologicznego sensu hermeneutyki, należy wskazanie, iż przecież rozumienie zmniejsza dystans w stosunku do tego, co jest obce, nieznanne, i wyzwala (ujawnia) nowe możliwości. Gadamer wyraźnie podkreślał, iż proces rozumienia zakłada istnienie jakichś trudności, obcości, dezorientacji, zaś samo rozumienie spełnia rolę pokonywania tych kłopotów¹³⁶. Jeśli dzięki takiemu procesowi rzeczywistość ujawni coś, czego nie znaleźliśmy wcześniej i dzięki czemu będziemy bliżej świata, „bogatsi o coś”, to bezsprzecznie proces taki ma znaczenie poznawcze i może być przedmiotem zainteresowań epistemologii. Stąd też hermeneutyka wydaje się być epistemologią.

Z drugiej jednak strony, hermeneutyka nie zezwala na traktowanie rozumienia i interpretacji jako poznania w sensie tradycyjnym, i nakazuje ostrożność w przekładzie wyników rozumienia na kategorie epistemologiczne. Pytając o wartość poznawczą rozumienia znajdujemy się w innej rzeczywistości niż ta, którą tworzyła klasyczna teoria poznania. Przyczyn takiej ostrożności jest wiele. Tradycja ta najczęściej odrzucała historyczne formowanie podmiotu poznania i stawała się teorią jedyne go i doskonałego umysłu. Poznanie, chociaż miało służyć praktyce i życiu, nie mogło wynikać z takiej praktyki i życia. Teoria była tu zawsze bogatsza od praktyki, a może nawet czymś „dodanym” do praktyki. Inaczej

¹³⁶ Por. H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*, tłum. B. Sierocka, w: tenże, *Język i rozumienie*, Warszawa 2003, s. 7.

jest z rozumieniem. Teoria nie może tu być rozdzielona od praktyki. Przedmiot, ku któremu zwraca się hermeneutyka, ma odmienny status ontologiczny, niż to miało miejsce zarówno w przypadku poznania nauk przyrodniczych jak i nauk historycznych. Rozumienie indywidualizuje i konkretyzuje zarówno podmiot, jak i przedmiot poznania, i nie daje wglądu w ich niepowtarzalny kształt: jest zawsze wtargnięciem jednostkowego w to, co ogólne. Warunek włączenia tego, co jednostkowe, konkretne, historyczne, „żywe” jest w hermeneutycznej teorii poznania podstawą czynności poznawczej. Z kolei, eliminacja wszystkiego, co jest wkładem indywidualnym, subiektywnym, społecznym, historycznym jest tworzeniem sztucznego świata poznania. Hermeneutyka próbuje usprawiedliwić takie poznanie, którego kryteria i warunki są zawsze ludzkie, a nigdy absolutne i boskie. Poznanie traci tu wymiar ogólny, konieczny i ostateczny, zyskując wymiar konkretny, historyczny, kulturowy i ludzki.

Jako drugi warunek przekreślenia epistemologicznego znaczenia hermeneutyki można wskazać efekt procesu rozumienia. Dosyć łatwo wskazać, że w procesie tym nie realizuje się wcale epistemologiczne przejście od mniej znanego, do „bardziej znanego”. Rozumienie nigdy bowiem nie zamyka ani ogranicza, lecz zawsze otwiera i pozostawia świat w „nieokreśleniu”. Jako taka hermeneutyka jest działaniem raczej samowyzwalającym rzeczywistość, a nie ograniczającym i zamykającym ją w gotowych formułkach naiwnego realizmu. Jeśli mielibyśmy uznać ów realizm, czyli uznać przekonanie, iż rzeczy są takimi właśnie, jak się je widzi, to hermeneutyka wskaże wyraźnie, że są one zawsze **jeszcze** czymś innym, zaś realizm jest niebezpiecznym stanowiskiem epistemologicznym, gdyż zatrzymuje przy tym, „co

jest”. Tym samym hermeneutyka uniemożliwia stworzenie kopii, która byłaby jakąś ostateczną repliką rzeczywistości i wskazywała na zamknięcie, skończenie poznania.

Wiele problemów pojawia się również przy pytaniach o cel i wynik poznawczy, który miałby być efektem działań hermeneutycznych. Hermeneutyka broni się przed wskazaniem jakiegoś ostatecznego celu poznania i ostatecznej wiedzy. Stwarza za to przekonanie, iż rzeczy są rozpoznawane nie w tym i nie przez to, co mają ogólnego, uniwersalnego i absolutnego, lecz w tym, co mają jednostkowego, zmiennego, nietrwałego. W tym sensie hermeneutyka podnosi wartość tego, co przygodne, historyczne i nietrwałe, próbując ocalić to wszystko i ujawnić, że dla człowieka świat oznacza właśnie to ostatnie. Hermeneuta odnosi się z tak wielkim szacunkiem i powagą do przedmiotu rozumienia, samego procesu rozumienia, czytelnika, słuchacza, okoliczności itp., iż w tym „szacunku” zatracą się często prawda i ukryty zostaje cel tych wszystkich działań. Bliższe tej hermeneutycznej postawie są słowa L. Szestowa:

Prawda – mówi on – jak skarb wymyka się z rąk. Za każdym razem wydaje się, że jeszcze tylko jeden wysiłek i uda się opanować prawdę, i za każdym razem nowy wysiłek nie doprowadza do niczego, jak nie doprowadzały poprzednie wysiłki. /.../ Nie ulega tymczasem wątpliwości, że prawda – mówię oczywiście o prawdzie ostatecznej – jest pewnym żywym istnieniem, które nie stoi obojętnie i bezczynnie przed nami i nie czeka biernie, aż podejmiemy do niej i ją sobie weźmiemy. Niepokoiśmy się, męczymy się, rwiemy się do prawdy, ale i prawda potrzebuje czegoś od nas. Prawdopodobnie z taką samą przenikliwością jak my obserwuje nas i szuka¹³⁷.

¹³⁷ L. Szestow, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa 2003, s. 183-184.

Łatwo tu dostrzec rezygnację z klasycznego pojęcia prawdy. Nie jest to już „coś” przez nas poszukiwanego, lecz „coś”, co samo się szuka. A lepiej mówiąc, nie jest w ogóle „czymś”, przedmiotem, celem, lecz samym poznaniem, dzianiem się, „nieskrytością”.

Przede wszystkim należy jednak podkreślić, że hermeneutyka zmienia sam problem poznania. Zmierza do tego, aby epistemologię przekształcić w ontologię. „Trzeba, by umarł idol, po to, by przemówił symbol bytu” – powie P. Ricoeur¹³⁸. Odkrywa ona, iż poznanie, do którego zdolny jest człowiek, ma charakter interpretacyjny a nie teoretyczny, egzystencjalno-ontologiczny a nie metafizyczno-fundamentalny. Słowem: nie o odsłonięcie bytu może tu chodzić, lecz jedynie o jego interpretację, uzależnione od historii, człowieka itp. Byt obecny jest w symbolach, a nie w przedstawieniach. W podejmowaniu prób rozumienia odkrywa się przyczyny twierdzeń, źródła jakichś koncepcji, lecz nie jest się w stanie już wskazać prawdę tych twierdzeń i koncepcji. Nie istnieje zasada poznania, która byłaby drogą do absolutnej prawdy: nie jest nią ani sama rzeczywistość, która jest już tylko interpretacją, ani też nie jest nią „czysty podmiot”, który sam stał się tworem interpretacji i historii. Podstawą tej nowej teorii poznania nie jest już „podmiot”, lecz egzystencja człowieka, która jest zawsze konkretna i czasowa. Bezzałożeniowość poznania z jednej strony, z drugiej bezpośredniość dostępu do bytu - dotychczasowe wyznaczniki teorii poznania - zostają odrzucone lub przynajmniej zawieszono. Tryumfująca teoria poznania, która szczyciła się ujawnianiem pewności poznania, zastępowana jest przez teorię sceptyczną

¹³⁸ Por. P. Ricoeur, *Religia, ateizm, wiara*, w: tenże, *Egzegeza i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1985, s. 57.

lub relatywizującą, w której nie można już wysledzić początku poznania, fundamentu, elementarnych punktów wyjścia. Nasze poznanie jest zawsze wiedzą zapośredniczoną przez przeszłość, tradycje, znaki, symbole. Hermeneutycznej teorii poznania obce jest wycofywanie się ku początkom poznania. Jedyłą „żywą” podstawą jest teraz istniejąca już myśl i kultura. Poznawczy stosunek do świata jest teraz określony zawsze i tylko z „wewnątrzświatowego” punktu widzenia.

Jeśli zestawimy hermeneutyczną teorię poznania z teoriami zrodzonymi w nowożytności, to kierunki są wyraźnie odmienne. Nowożytna epistemologia wskazywała, iż wszystkie umysły mają możliwość dotarcia do prawdy, jeśli tylko użyją właściwej metody i potrafią zdecydowanie odrzucić wszystkie kulturowo i historycznie określone złudzenia. O ile epoka nowożytna była „epoką pewności”, o tyle o wieku XX mówi się jako o wieku interpretacji, epoce hermeneutycznego rozumu. Hermeneutyka wydaje się zantropologizowaną epistemologią. I często również w tym filozoficznym zwrocie ku rozumieniu i interpretacji, dostrzega się symptomy choroby epistemologii, mówiąc tym razem o hermeneutycznej chorobie.

Symptomem tej choroby jest przeświadczenie - stwierdzał H. Schnädelbach - że filozofowanie polega na czytaniu dzieł filozofów, i że tam ma się do czynienia z filozofią, gdzie są interpretowane teksty filozoficzne¹³⁹.

W ten sposób w literaturze filozoficznej wskazuje się na przeciwieństwo między myśleniem epistemologicznym, transcendentalnym, zorientowanym apriorycznie, a hermeneutycznym, zorientowanym historycznie i an-

¹³⁹ Por. H. Schnädelbach, *Morbus hermeneutikus - Thesen über eine philosophische Krankheit*, w: tenże, *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*, Frankfurt/Main 1987, s. 279.

tropologicznie. To ostatnie charakteryzowane jest nie tylko jako konkurencyjny wobec teorii poznania styl myślenia, ale wręcz jako ją znoszący, czy też czyniący niemożliwym. Wystarczy przypomnieć tu myśl jednego z filozofów współczesnych R. Rorty'ego:

...hermeneutyka to wyraz nadziei, że puste miejsce pozostałe w kulturze po epistemologii nie będzie już zapełniane ...¹⁴⁰.

Hermeneutyka oznacza tu koniec epistemologii, nie w taki jednak sposób, iż jest jej „dokończeniem”, lecz w taki, iż jest jej „eliminacją” z kultury filozoficznej. W takich poglądach dostrzec można coś więcej, niż tylko zarysowanie alternatywy: tradycyjna teoria poznania, w której poszukiwano elementarnych i pierwotnych fundamentów poznania albo hermeneutyka; transcendentálny punkt widzenia albo historyczny. Mamy tu również do czynienia z wyraźną tendencją do wzajemnego ich znoszenia, gdy, z jednej strony wskazuje się na to, że nie może być zmienności w prawdzie, z drugiej, że nie ma logosu w historii. Hermeneutyka, pokonując aprioryzm, wydaje się prowadzić do pojmowania bytu jedynie jako gry wykładania sensu (G. Vattimo), jeśli nie opowiada się jawnie, to przynajmniej daje oręż relatywistom. Z kolei tradycyjna teoria poznania, która nie oddzielała prawdy od rzeczywistości, chce znieść hermeneutykę i powrócić do *philosophia perennis*, poszukiwać i wskazać jeszcze raz na uniwersalne warunki możliwości naszego poznania. Właśnie w tak ostro sformułowanej alternatywie hermeneutyka prezentuje się jako kapitulacja teorii poznania i filozofii ukierunkowanej na to, co uniwersalne, absolutne itp.

Wszystko to oznacza, że konfrontacja apriorycznej teorii poznania, w której było ono działaniem czystego

¹⁴⁰ Por. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury...*, s. 281.

podmiotu, dokonywanym bez uprzednich założeń i sięgającym do prawd absolutnych, z hermeneutyką, nie jest tylko zabiegiem historycznym, lecz wyznacza współczesny obszar sporów filozoficznych. Czego dotyczy ten spór? Jeden z jego uczestników pisze:

Hermeneutyka nie jest ani nauką, ani epistemologią, jeśli przez naukę rozumie się, jak to czyni nowożytna episteme, „poprawną” reprezentację „obiektywnej” rzeczywistości, a przez epistemologię, jak to się zwykle przyjmuje, dyscyplinę teoretyczną, której zadanie polega na określeniu warunków epistemicznych, koniecznych, aby w jakiegokolwiek dziedzinie można było utrzymać, że się głosi prawdziwe twierdzenia o rzeczywistości. Hermeneutyka to raczej rozważne uznanie ograniczoności wszelkich ludzkich roszczeń co do wiedzy, uznanie historycznej i kulturowej względności każdej formy ludzkiego dyskursu, odrącenie, destrukcja tego, co Rorty nazywa „ideą uniwersalnej współmierności”. Jest to więc odrzucenie odwiecznego metafizycznego przesądu na temat nauki¹⁴¹.

Spór ten dotyczy przede wszystkim podstawowego dla tradycyjnej teorii poznania zagadnienia. Brzmi ono: jaki jest charakter naszego doświadczenia, a ściślej czy mamy szansę na określenie jego uniwersalnych warunków możliwości?

Hermeneutyka wprowadza na teren filozofii poznania nową kwestię, która dotyczy możliwości spełnienia roszczeń nowożytnej teorii poznania, tego zatem, czy można jeszcze (w ogóle) poszukiwać takich warunków możliwości pewnego poznania. Gadamer stwierdza:

Hermeneutyczne doświadczenie nie jest już tego rodzaju, że coś jest z zewnątrz i domaga się wpuszczenia do środka: to raczej my

¹⁴¹ G. B. Madison, *Hermeneutyka Husserla jako przyczynek do dyskusji na temat wyjaśniania i rozumienia*, w: Z. Krasnodębski (red.), *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*, Warszawa 1993, s. 208-209.

jesteśmy przez coś ujmowani i właśnie przez to, co nas ujmuje jesteśmy otwierani na nowość, inność, prawdę¹⁴².

W związku z tym nowym pytaniem i z nową teorią doświadczenia problemem staje się już nie to, **Jakie** są aprioryczne warunki możliwości doświadczenia?, lecz to, **Czy** doświadczenie ma charakter aprioryczny? Albo też: **Jaki jest charakter doświadczenia?** Możemy powiedzieć, że nowożytna teoria poznania stoi na stanowisku możliwości określenia warunków pewności, akcentując aktywność podmiotu w formułowaniu sądów i właśnie w nim poszukując podstaw doświadczenia. Hermeneutyka zaś akcentuje jego kulturowy charakter, widząc właśnie w kulturze wyznaczanie obowiązujących sposobów myślenia i możliwość charakterystyki doświadczenia. W tym punkcie właśnie należy widzieć podstawę sporu między hermeneutyką, a tradycyjną epistemologią.

Łatwo dostrzec, że pytanie hermeneutyki (Jaki jest charakter doświadczenia?), wyprzedza problem nowożytnej teorii poznania. Nie redukuje jednak pytania klasycznej teorii poznania: Jakie są warunki możliwości doświadczenia? W ten sposób nowożytny problem poznania nie zostaje zanegowany, lecz musi zostać zawieszony. Pytanie o charakter doświadczenia wydaje się bardziej pierwotne, niż poszukiwanie warunków możliwości.

Problem epistemologicznej roli hermeneutyki był w filozofii współczesnej wielokrotnie podejmowany. Lecz nową rolę hermeneutyki w teorii poznania najłatwiej można zaobserwować poddając analizie epistemologiczne znaczenie filozofii transcendentalnej i zestawia-

¹⁴² Por. H.G. Gadamer, *Die Universalität des hermeneutischen Problems*, w: „Philosophisches Jahrbuch”, 1965/66, Jahrgang 73, s. 220.

jąc ją z ideą hermeneutyki¹⁴³. Chcąc łatwiej ująć sytuację, w jakiej hermeneutyka sytuuje problem poznania zwróćmy najpierw uwagę na hermeneutykę filozoficzną M. Heideggera. Myśl Heideggera umożliwia bowiem spojrzenie na tradycyjną teorię poznania i hermeneutykę w nowej perspektywie.

Heideggera hermeneutyka poznania. W dziejach badań nowożytnych, w których realizuje się nowożytny problem poznania, łatwo można dostrzec pewien kierunek. Począwszy od kantowskiego pytania o warunki możliwości i krytykę czystego rozumu, przez Fichtego *Wissenschaftslehre*, czystą fenomenologię E. Husserla i ontologię fundamentalną M. Heideggera każda z tych konkretyzacji przedstawia się jako krytyka poprzedniej, ale i przejmująca podstawowe zadanie epistemologii: poszukiwanie warunków możliwości doświadczenia, tego zatem, na jakiej podstawie możliwe jest doświadczenie. Na uwagę zasługuje jednak ostatnia z tych propozycji (Heidegger), która umożliwia zrozumienie relacji epistemologii i hermeneutyki. Musimy zapytać, na czym polegało to nowe spojrzenie Heideggera na tradycyjne problemy teorii poznania, otwierające drogę ku hermeneutyce i nowym zadaniom epistemologii.

Pomijając całą kontrowersyjność interpretacji Heideggera - na którą w literaturze filozoficznej wielokrotnie wskazywano¹⁴⁴ - stwierdzić należy, że nadawała ona problemom epistemologii nie tylko nowe znaczenie (ontologiczne), lecz w równej mierze wskazywała na

¹⁴³ Szerzej na ten temat por. M. Szulakiewicz, *Od transcendentalizmu do hermeneutyki*, Rzeszów 1998.

¹⁴⁴ Por. np. E. Cassirer, *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant Interpretation*, w: „Kant-Studien” XXXVI; A.L. Zachariasz, *Martina Heideggera pojmowanie transcendentalizmu Immanuela Kanta*, w: „Philosophon Agora”, Lublin, Z.I 1990.

obecną w niej ideę samoprzekroczenia, jako podstawową wartość tego stylu myślenia. Było to zatem nie tylko wyraźne opowiedzenie się przeciwko neokantowskiej tradycji epistemologizacji dzieła filozofa z Królewca i odzyskanie przez transcendentalizm jego kantowskiego sensu: pytanie o warunki możliwości sformułowane w interesie metafizyki. Lecz było to też wskazanie na zakończenie transcendentalizmu, jako filozofii świadomości. Wskazanie przez Heideggera na ontologiczny sens kantowskiej analizy transcendentalnej można zatem odczytać jako pierwszy element tej nowej interpretacji.

Drugi element jest konsekwencją pierwszego i wskazuje na konieczność wykroczenia poza transcendentalizm, jeśli w sposób poważny chcemy traktować samo to myślenie. Ten element jest też szczególnie interesujący, gdyż nakłada na tę filozofię obowiązek samozniesienia przez otwieranie ku nowej problematyce. W interpretacji Heideggera transcendentalizm musi być zawsze skierowany poza siebie, jest żądaniem swego przekroczenia, samoznoszącym się, czy też – mówiąc obrazowo – jest filozofią, która musi cofać się, chcąc iść do przodu. Używając terminologii samego Heideggera można powiedzieć, że jest to filozofia, która przypomina stale o zapomnieniu, lecz nie formułuje problemu tego co (jak) zapomniane, jest filozofią, która żyje z zapomnieniem bycia. Na to jednak, aby myśleć „co zapomniane” filozofia ta jest za ciasna. I jako taka wymaga przewyciężenia, będącego „przypomnieniem niepamięci” o byciu. K. Michalski stwierdza:

...pytanie o podstawę jawności bycia jest pytaniem transcendentnym - ono samo zakłada więc jawność bycia, o możliwość

której się pyta. Analiza transcendentálna zawsze zakłada ju¿ jawnoœæ bycia - sama nie mo¿e wiêc o niã pytaæ¹⁴⁵.

Postawa Heideggera, koncentruj¹c siê na byciu, ewoluowa³a w sposób wyra¿ny od klasycznych, neokantowskich i epistemologicznych idei transcendentalizmu, w których bycie uznane zosta³o za aprioryczny warunek poznania przedmiotowego, przez wskazywanie warunków jego ujawniania siê w Dasein, a¿ po filozofiê (po zwrocie), ujmuj¹c¹ bycie jako rodzaj anonimowej energii, okreœlaj¹cej dzia³anie i myœlenie jednostki. By³a to droga znoszenia transcendentalizmu.

Heidegger przedstawia siê jako filozof, który zakoñczy³ nurt nowo¿ytnego myœlenia epistemologicznego, wyczerpa³ jego mo¿liwoœci itp. Ale równie¿ jako filozof, który ideê zniesienia transcendentalizmu dostrzega w samej filozofii odwo³uj¹cej siê do Kanta. Filozof z Freiburga jest przekonany, ¿e pytanie o otwartoœæ bycia, o warunki mo¿liwoœci tej otwartoœci, nie mo¿e pojawiæ siê z perspektywy transcendentálnej, ¿e jest (musi byæ) ju¿ z nowego obszaru: posttranscendentalizmu. Heideggerowska interpretacja kantowskiego transcendentalizmu ewoluuje wyra¿nie ku jego traktowaniu raczej jako zjawiska historycznego, który spe³ni³ rolê otwierania nowej problematyki i wskazywa³ na koniecznoœæ swego przekroczenia. Odejœcie od nowo¿ytnego transcendentalizmu nastêpuje na skutek sprowadzenia nauki o kategoriach do nauki o znaczeniu¹⁴⁶. Heidegger rezygnuje tym samym z badania œwiadomoœci. Filozofia mo¿e byæ ju¿ tylko ods³anianiem sensu, i jako taka jest hermeneutyk¹. W takiej sytuacji nie mo¿e byæ mowy o kontynuacji

¹⁴⁵ K. Michalski, *Heidegger i filozofia wspó³czesna*, Warszawa 1978, s. 178.

¹⁴⁶ Na ten temat: M. Riedel, *Hören auf die Sprache. Die akromatische Dimensionen der Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1990, s. 98.

myślenia kantowskiego i nowożytniej epistemologii, gdyż oznaczałoby to powstrzymywanie konieczności zamknięcia transcendentalizmu i jego przekroczenia. Słowem: epistemologiczna analiza transcendentalna zawodzi i musi zawodzić wobec swoich własnych podstaw (jawności bycia). Oznacza to konieczność porzucenia transcendentalizmu i pytania o warunek możliwości bytu, na rzecz filozofii bardziej podstawowej, zwracającej się ku samemu byciu. Analiza ta zbudowana była na ukrytym założeniu, brzmiącym najogólniej, że byt „jest”, a w szczególności, że problem doświadczenia jest już rozwiązany. Pytając o samo bycie, o to, co znaczy „jest”, próbując wyjaśnić „bytowanie będącego” (das Sein des Seienden), nie można już odwoływać się do pytania o warunki możliwości. Filozofia musi cofnąć się przed pytanie i podjąć sam problem naszego doświadczenia przed problemem warunków jego możliwości. Zniesienie transcendentalizmu przez Heideggera oznaczało nie tylko nową filozofię, lecz również zmieniło spojrzenie na poznanie. Już filozofia życia poddawała krytyce epistemologiczny kierunek filozofii, lecz czyniła to niejako w obrębie samej teorii poznania. Heidegger, znosząc transcendentalizm, dokonuje krytyki samej epistemologii, dostrzegając ontologiczne założenie poznania i wskazując tym samym metateoriopoznawcze jego podstawy. Nie była to już zatem krytyka wewnątrz teorii poznania, lecz z zewnątrz, nie była krytyką w jakimś punkcie, lecz w ogóle krytyką teorii poznania. Pytając o to, jak jest możliwe ontyczne poznanie (tego co jest, Seiende) Heidegger wskazał, że jest ono możliwe na gruncie ontologii (samego jest, Sein), zaś filozofia

transcendentalna rozpoznana została jako nowożytna postać ontologii¹⁴⁷.

Pierwszą właściwością ufundowania poznania przez Heideggera jest to, że problem dotychczasowy, sformułowany w obszarze starej refleksji (jak jest możliwe poznanie ontyczne) zostaje rozwiązany przez ontologię, ontologia jest ujęta jako refleksja, która nie prowadzi ku sądom, lecz ku byciu (Sein)¹⁴⁸.

Dla relacji transcendentalizmu i hermeneutyki ważne jest jednak nie tyle zniesienie transcendentalizmu przez Heideggera, lecz zagadnienie, czy razem z tym ma miejsce zanegowanie podstawowego pytania tej filozofii: Jak jest możliwe doświadczenie? Filozofia Heideggera wskazuje, że tak nie jest. Zniesienie to wskazywało raczej na konieczność sformułowania tego pytania po raz drugi, tym razem jednak w nowym spojrzeniu na doświadczenie, które swój fundament odnajdywało nie po stronie epistemologii i rozbicia na podmiot i przedmiot, lecz teorii bytu. Razem z filozofią Heideggera doświadczenie straciło dotychczasowy, wąski wymiar uobecniania się w teoriopoznawczej relacji podmiotowo - przedmiotowej. Ani podmiot, ani przedmiot nie stają się już wyróżnikami doświadczenia. Zamiast tego pojawia się Dasein, pytające o bycie i rozumiejące bycie. Tradycyjne doświadczenie nie oznacza już bycia poznanym, lecz **być**. Wraz ze zwrotem ku ontologii przekroczony został prymat teorii poznania w wyznaczaniu horyzontu prezentacji doświadczenia, lecz samo pytanie nie zostało tym samym porzucone. Heidegger jest filozofem, który nakreśla nowy horyzont doświadczenia. Ten nowy,

¹⁴⁷ Por. M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, tłum. M.J. Siemek, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977, s. 288.

¹⁴⁸ Por. na ten temat: M. Brelage, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, Berlin 1965, s. 33.

ontologiczny horyzont ukazuje konieczność przekroczenia całej filozofii, która co prawda odpowiadała na pytanie „Jak jest możliwe doświadczenie?”, lecz czyniła to wobec doświadczenia wyznaczonego horyzontem epistemologicznym. Ontologia fundamentalna staje się radykalizacją filozofii transcendentalnej¹⁴⁹. Nie tylko w tym sensie, że zmienia horyzont uobecniania się doświadczenia z epistemologicznego na ontologiczny, lecz również w tym, że w miejsce odnoszenia się podmiotu do samego siebie (samoświadomości) i podmiotu do przedmiotu pojawia się wykładanie rozumienia bycia (Sein). Już zatem nie podmiot znajduje się w relacji do czegoś w świecie, lecz samo bycie funduje kontekst poznania. Píše Heidegger:

Poznanie jednakże nie tworzy dopiero `comercium` podmiotu ze światem, ani też nie powstaje ono z oddziaływania świata na podmiot. Poznawanie to ufundowany w byciu-w-świecie modus jestestwa. Dlatego też bycie-w-świecie jako ukonstytuowanie podstawowe wymaga wcześniejszej interpretacji¹⁵⁰.

Radykalizacja transcendentalizmu, czy też przekroczenie jego epistemologicznego charakteru, zmieniała jednak nie tylko spojrzenie na doświadczenie. W równej mierze zmieniała ona sens odpowiedzi na transcendentalne pytanie. Nie można już, biorąc pod uwagę ontologiczne określenie doświadczenia, poszukiwać apriorycznych jego podstaw, jako koniecznego stosunku między podmiotem a przedmiotem, świadomością a rzeczą. Razem z utratą epistemologicznego charakteru zmieniał się i ten aspekt transcendentalizmu. Ta nowa postać

¹⁴⁹ Por. na ten temat: J. Habermas, *Die metaphysikkritische Unterwanderung des okzidentalern Rationalismus*; Heidegger, w: tenże: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main 1991, s. 175.

¹⁵⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 88.

odpowiedzi przekracza zatem epistemologiczne odwołanie się do kategorii i zwraca się ku byciu, ku temu „co właściwie mamy na myśli mówiąc `bycie`”¹⁵¹. Odpowiadając na pytanie transcendentalne filozofia nie może już poszukiwać kategorii określających przedmiotowość, lecz musi pytać o sens bycia, gdyż tam właśnie utrzymuje się zrozumiałość czegoś¹⁵². Transcendentalny warunek możliwości zostaje utożsamiony z sensem bycia, a odpowiedź na fundamentalne pytanie o „sens bycia” rozwiązuje problem doświadczenia. Wymownie pisze M. Müller:

Myślenie bycia (Seins-Denken) jest `empirycznym aprioryzmem`, ponieważ zawsze chodzi w nim o doświadczenie właściwego i jedyne go `transcendentalnego a priori` jakim jest bycie (Sein)¹⁵³.

Jak łatwo dostrzec przedstawiona tu modyfikacja sensu transcendentalizmu dotyczy tak samego doświadczenia, wobec którego formułowano dotychczas pytanie transcendentalne, jak i możliwości odpowiedzi na to pytanie. Ta przemiana nie przekreślała jednak samego pytania Jak jest możliwe doświadczenie? Więcej nawet: filozofia po Heideggerze, nie mogła nie dostrzec zmiany horyzontu doświadczenia i sensu pytania i domagała się myślenia, które problem ten podejmie w tej nowej sytuacji. Właśnie hermeneutyka filozoficzna Gadamera wydaje się to czynić. Prezentuje się ona jako filozofia, która łączy dwa nurty myślenia: z jednej strony podejmuje tradycyjny, transcendentalny problem poszukiwania warunków możliwości doświadczenia, z drugiej jednak, wyrastając ze szkoły Heideggera nie może już pominąć

¹⁵¹ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 16.

¹⁵² Tamże, s. 215.

¹⁵³ Por. M. Müller, *Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik*, Freiburg 1986, s. 118.

nowego, ontologicznego horyzontu prezentacji doświadczenia. Hermeneutyka i transcendentalizm znajdują tu pole do koniunkcji.

Gadamer i poznanie. Łatwo dostrzec, że Gadamer w centralnym punkcie swej filozofii stawia problem nauk nowożytnych, naukowości, prawdy i doświadczenia¹⁵⁴, co może już tu wskazywać na nowożytny rodowód tej filozofii. W przedmowie do drugiego wydania *Wahrheit und Methode* znajdujemy nie tylko odwołanie się do filozofa z Królewca, lecz jednocześnie opowiedzenie się za pewną formą interpretacji myśli tego filozofa. Wskazując zaś na zadania hermeneutyki podkreśla, że:

Zwrot krytyczny Kanta nie może być zapomniany również w hermeneutycznej filozofii¹⁵⁵.

Gadamer w swej filozofii wielokrotnie odwołuje się do epistemologii Kanta. Filozof z Królewca pojawia się jako myśliciel, który zapytał o to, jakie są warunki naszego poznania¹⁵⁶. Lecz jednocześnie Gadamer podkreśla, że pytanie odnosiło się tylko do nowożytnej nauki. Powrót do Kanta w drugiej połowie XIX wieku interpretuje Gadamer wyraźnie jako sprzeciw wobec: materializmu, naturalizmu i psychologizmu¹⁵⁷. To wszystko każe w nim widzieć myśliciela, który chce przejąć z epistemologii kantyizmu to, co ma wymiar uniwersalny odrzucić zaś (przekroczyć) jego wymiar historyczny. Do tego ostatniego należy to wszystko, co wymagało

¹⁵⁴ A. M. Cota, *Das Problem einer transzendentalen Hermeneutik in Wahrheit und Methode von H.G. Gadamer*, Frankfurt/ Main 1977, s.49.

¹⁵⁵ H.-G. Gadamer, *Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, T. II, Tübingen 1986, s. 403.

¹⁵⁶ Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 25.

¹⁵⁷ Por. H.-G. Gadamer, *Kant und die philosophische Hermeneutik*, w: "Kant-Studien", 66/1975, s. 395.

potraktowania filozofii kantowskiej jako pytania o doświadczenie określone tylko przez naukę. Wymiar uniwersalny zaś wyznacza kantyizm jako pytanie o warunki możliwości doświadczenia w ogóle, doświadczenia w całości. Właśnie ten ostatni znajduje odbicie w hermeneutyce filozoficznej.

Możemy powiedzieć, że Gadamer jest kontynuatorem tradycji myślenia kantowskiego w tej mierze, w jakiej filozofia ta przedstawia się nie jako myśl normatywna, lecz krytyczna. O ile Kant odczytany zostaje nie jako filozof, mający na celu stworzenie nowożytnemu przyrodoznawstwu norm postępowania (to więc, jakie powinno być), lecz jako formułujący pytanie filozoficzne o warunki, możliwości poznania, o tyle myśl Gadamera ukazuje kontynuację problematyki transcendentalnej.

W takim właśnie kontekście filozoficzna hermeneutyka przedstawia się jako próba podjęcia tematyki transcendentalnej w nowej filozoficznej sytuacji uwzględniającej całość ludzkiego doświadczenia, ontologiczny i dziejowy charakter rozumienia.

Problem filozoficznej hermeneutyki byłby zatem problemem doświadczenia, poszukiwaniem warunków jego możliwości, lecz w nowej sytuacji. Ta nowa sytuacja pojawiła się wraz ze wskazaniem na konieczność przekroczenia transcendentalizmu przez Heideggera. Samo doświadczenie nie tylko nie zostaje już tu ograniczone do poznania naukowego. W filozofii Heideggera uwidoczniła się bowiem nowa kategoria, odkrywająca ontologiczny wymiar doświadczenia w całości. Kategorią tą jest rozumienie. Pisze K. Michalski:

Rozumienie jest możliwością: pozwala być rozumiejącemu (tzn. Dasein) i temu, co rozumiane, w ten czy inny sposób. Samo ro-

rozumienie nie jest tedy bytem, nie jest właściwością rozumiejącego, lecz określaniem samego bycia¹⁵⁸.

Rozumienie wydobywa na jaw to, co Dasein napotyka. Jako takie określa doświadczenie.

Wskazane powyżej podstawy, z jakich wyrasta hermeneutyka Heideggera i Gadamera, prowadzą do szerokiego i otwartego pola doświadczenia. Nie tylko poznanie naukowe mieści się w dziedzinie określanej tym pojęciem. Znajduje się tu całe ludzkie doświadczenie świata: tak samo refleksyjne, jak potoczne; tak samo naukowe, jak i przednaukowe. Obszar, ku któremu zwraca się Gadamer, stanowi całe ludzkie doświadczenie świata i praktyki życia. Rozumienie, w przeciwieństwie do poznania, jest bowiem kategorią otwierającą doświadczenie. Tu właśnie, wobec tego obszaru formułowany jest kantowski problem: Jak jest możliwe doświadczenie?

Jeśli więc filozofię transcendentálną zrozumiemy jako metateoretyczną refleksję nad warunkami możliwości doświadczenia, to hermeneutyka filozoficzna Gadamera - kontynuując tradycję kantowską - przedstawia się jako transcendentálne pytanie o rozumienie, widząc właśnie w nim (za Heideggerem) kategorię określającą doświadczenie w całości. Filozofia ta nie zanegowała problemu podkreślanego przez epistemologię transcendentálnizmu, jakim jest problem warunków możliwości doświadczenia. Gadamer dostrzegł nowy horyzont doświadczenia, aby zastosować do niego stare, kantowskie pytanie o warunki możliwości. Możemy powiedzieć, że epistemologia transcendentálnizmu znajduje tu kontynuację, lecz w nowej sytuacji, po przekroczeniu kantowskiej idei doświadczenia, ukształtowanej przez subiektywizm i odwołanie się do nauki. Hermeneutyka odkrywa, że

¹⁵⁸ Por. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna...*, s. 81-2.

człowiek dysponuje „wcześniejszymi”, pozapoznawczymi możliwościami docierania do świata. Jednym z nich jest rozumienie. A skoro tradycyjnie rozważane poznanie nie jest pierwotne, jedyne i wyróżnione, to epistemologia nie może uzurpować sobie prawa do wyznaczania jedynej drogi obecności świata. Pisze A. Bronk:

Poznanie dochodzi do skutku tylko dzięki temu, że człowiek zanurzony jest w świecie, dziejach, tradycji, języku, że ‘podmiot’ ma w sobie coś z ‘przedmiotu (pozytywna rola przesądów), że jest dialogiem i grą, gdzie nie istnieje ani grający podmiot, ani grany przedmiot, tylko – gdy gra jest udana – samo granie¹⁵⁹.

W tym właśnie kontekście pojawia się problem „zamknięcia” poznania i „granicy doświadczenia”. Klasyczna epistemologia niezwykle często poznanie utożsamiała z metodycznym poszukiwaniem prawdy, zmierzając do wskazania warunków osiągnięcia właściwego poznania. Również Kant, dokonał ograniczenia doświadczenia i jego możliwości. Konsekwencją tego kantowskiego manewru było stworzenie szans na poszukiwanie warunków pewności w obszarze tak zamkniętego doświadczenia. Inaczej mówiąc: pewność w obszarze doświadczenia była możliwa dzięki wykrojeniu z całości doświadczenia wyszczególnionego obszaru. Droga Gadamera jest w tej kwestii odmienna. Gadamer wskazuje na filozofię, która nie tylko pozostaje otwartą na wszelkie doświadczenia, lecz która również niszczy granice, otwiera doświadczenie.

Tak więc - powie Gadamer - hermeneutyka jest czymś więcej niż metodą nauk, czy też wyróżnieniem jakiejś grupy nauk. Ma ona na uwadze pewną naturalną zdolność człowieka¹⁶⁰.

¹⁵⁹ A. Bronk, *Epistemologiczny charakter filozofii Hansa-Georga Gadamera*, w: „Studia Filozoficzne”, 1985/1, s. 29.

¹⁶⁰ H.-G. Gadamer, *Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, T.II, Tübingen 1986, s.301.

Otwieranie doświadczenia ukazuje się u Gadamera jako nadawanie rozumieniu zawsze dziejowego charakteru. Właśnie hermeneutyka ma zdać sprawę z dziejowości rozumienia¹⁶¹.

Jeśli chcemy zatem rozważyć relację hermeneutyki filozoficznej i epistemologicznego transcendentalizmu, należy podkreślić, że filozofia ta podejmuje klasyczne zadanie transcendentalne. Więcej nawet, chce je podjąć w najszerszej postaci. Chce ona zapytać o warunki doświadczenia w całości, a nie w jakimś wąskim jego rozumieniu, doświadczenia nie tylko zamkniętego w „teraz”, ale również z włączoną weń przeszłością (tradycją) i otwartego na przyszłość. Dlatego problemem wydaje się nie być to, czy filozofia ta chce być teoria poznania. Problemem jest dopiero to, czy nim być może. Skierowanie hermeneutyki filozoficznej ku historii i tradycji, które dokonało się jako zmiana kierunku analizy całej sfery poznania, nie może już być kantowską refleksją nad podmiotowymi formami świadomości. W myśleniu tym nie ma już świadomości poza tradycją (historią), ale nie ma też przedmiotu wolnego od oddziaływania tradycji. Podmiot i przedmiot nie są już możliwe do odróżnienia. Przedmiot historyczny, znajdujący historyczne uzasadnienie, jest jednością tego, co inne i co własne, relacją, dziejącym się rozumieniem¹⁶². Właśnie w tej perspektywie należy sformułować pytanie: Czy hermeneutyka, mimo tego, że formułuje pytanie o warunki możliwości, że poszukuje podstaw doświadczenia i chce być kontynuacją epistemologii, może jeszcze udzielić na te pytania odpowiedzi w duchu klasycznej teorii poznania?

¹⁶¹ Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 256.

¹⁶² Por. H.-G. Gadamer, *Vom Zirkel des Verstehen*, w: tenże, *Kleine Schriften* T.IV, Tübingen 1977, s. 61.

Hermeneutyka oferuje zatem program niemetafizycznej teorii wiedzy i teorii poznania.

5. Hermeneutyka i polityka

Interpretacja jest zawsze aktem politycznym. Bo-
wiem dokonuje jej zawsze „ktoś”, „dla kogoś” i „w ja-
kimś celu”.

Każdy program hermeneutyczny – pisze S. Rosen – jest zarazem politycznym manifestem albo konsekwencją manifestu politycznego¹⁶³.

Stąd powiązania między hermeneutyką a polityką stano-
wią trwałe element współczesnej filozofii. Można nawet
powiedzieć, iż filozofia polityki zawdzięcza swą rangę
wcześniejszej hermeneutyce filozofii. Filozofia poli-
tyki jest teraz przeniesiona z uniwersalnego i absolut-
nego obszaru w stronę antropologii.

Filozofia polityki – pisze M. Szyszkowska - jest to refleksja nad
polityką w kategoriach antropologicznych i aksjologicznych¹⁶⁴.

Pojawienie się hermeneutyki oznaczało wskazanie na
taki model polityki i stosunków społecznych, w których
podstawowymi wyróżnikami stają się komunikacja i dia-
log. Z tej hermeneutycznej perspektywy dokonuje się za-
równo diagnozy realnie panujących stosunków politycz-
nych, jak też i wyznacza ich cele. Można powiedzieć, iż
właśnie za sprawą hermeneutyki antagonistyczna kon-
cepcja polityki zastępowana jest przez „kulturę

¹⁶³ S. Rosen, *Hermeneutyka jako polityka*, tłum. P. Maciejko, Warszawa 1998, s. 185.

¹⁶⁴ Por., M. Szyszkowska, *Filozofia polityki, filozofia prawa, filozofia twórczości*, Warszawa 1993, s. 7.

hermeneutyczną”. To właśnie hermeneutyka zmienia antropologię panowania, na antropologię uznania¹⁶⁵.

Hannah Arendt, jeden z najprzenikliwszych politologów XX wieku, argumentowała, że kryzys dzisiejszego świata ma przede wszystkim charakter polityczny. W wieku XX rozeszła się też wieść, że filozofia została unieważniona. Wydawało się, że drogi polityki i filozofii rozeszły się, więcej nawet, że polityka może się obejść bez filozofii. Jeśli spojrzymy jednak na związek hermeneutyki i polityki to jasne się staje, że możemy mówić raczej o pewnej trwałości kontekstu filozoficznego w polityce, lecz określonego już teraz innymi zasadami. Polityka chętnie sięga do hermeneutycznego filozofowania. A i sami hermeneutyki nie stronią od politycznych powiązań. F. Bacon podkreślał, iż filozofowie zawsze tworzyli wymyślone prawa dla wymyślonych rzeczypospolitych. Hermeneutyka polityczna zrywa z takim postępowaniem. Nie chce już ani wymyślonych praw, ani tym bardziej "wymyślonych rzeczypospolitych". Jeśli chce się na relację "polityki i filozofii" spojrzeć z perspektywy nadrzędności jednej z tych sfer naszego życia, to wydaje się, że w epoce hermeneutycznej stoimy na progu pierwszeństwa polityki wobec filozofii¹⁶⁶. Ta zmiana nie jest jednak tylko prostą zamianą ważności. Mogła ona mieć miejsce tylko wtedy, gdy filozofia właśnie za sprawą hermeneutyki przestała być użytecznym instrumentem kształtowania świata. Instrumentem takim staje się właśnie polityka. Odrzuconym wydaje się być polityczny autorytet filozofii, lecz nie jest to tożsame z

¹⁶⁵ Por. J. B. Metz, *Teologia polityczna*, tłum. A. Mosurek, [Kraków 2000.

¹⁶⁶ Por. np. R. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, w: tenże, *Obiektywność, relatywizm, prawda. Pisma filozoficzne*, t. I, tłum. J. Margański, Warszawa 1999, s. 261 i n.

tym, że polityka uwolniła się od "filozoficznego wstępu". Pierwszeństwo polityki przed filozofią oznacza, iż górę bierze ocena polityki w jej skuteczności, czyli kryteriów empirycznych, zaś o działaniach politycznych wydają się decydować cele doraźne. Lecz pierwszeństwo takie jest też często związane z hermeneutycznymi hasłami zrzeczenia się zdolności filozofii do odsłaniania prawdy. Zawieszając pewność, absolutność hermeneutyka musi oddziaływać na całe pole polityki. Rozwój demokracji też może być interpretowany jako efekt kultury hermeneutycznej. Dowodzi się czasem, iż demokracja jest zinstytucjonalizowana formą publicznego uznania niepewności¹⁶⁷.

Z jednej strony, polityka nie chce już filozofii absolutystycznej, fundamentalistycznej, z drugiej, sama filozofia rezygnuje ze swej roli społecznej poddając się pierwszeństwu polityki. Odrzucenie filozofii przez politykę łatwo zrozumieć, gdy przypomni się często niechlubną, czy wręcz utopijną jej rolę w polityce przeszłości. Ale wydaje się, iż jest też inny powód tej niechęci. M. Horkheimer dowodził, iż prawdziwa społeczna funkcja filozofii polega na krytyce stanu obecnego¹⁶⁸. Krytyka ta nie polega jednak na tym, że zgłasza się wątpliwości, zastrzeżenia itp.

Głównym celem tej krytyki - pisał Horkheimer - jest niedopuszczenie do zagubienia się ludzi w ideach i sposobach postępowania, jakie oferuje im społeczeństwo w jego obecnej formie¹⁶⁹.

¹⁶⁷ Por. H. Dubiel, *Ungewissheit und Politik*, Frankfurt a. M., 1994, s. 178.

¹⁶⁸ Por. M. Horkheimer, *Spoleczna funkcja filozofii. Wybór pism*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1987, s. 235.

¹⁶⁹ Tamże, s. 235.

Jako taka jest filozofia niewygodna, nie tylko nie przynosi bezpośrednich korzyści, ale często też staje się powodem zgorzsenia .

Lecz w tym hermeneutycznym kierunku polityki dostrzec też można częsty powrót do „idei uniwersalnych i absolutnych”. Politycy ciągle potrzebują "wielkich teorii". Jest bowiem pewna polityczna potrzeba poszukiwań nowej wizji unitarnej, tendencja uniwersalizująca, która pozwoliłaby odnaleźć zjednoczoną wizję sensu istnienia, wobec której filozofia, nauczona przykładem oświecenia, pozostaje sceptyczna. Filozofia wskazuje na koniec wielkich teorii i - wydaje się - nie spełnia tym samym oczekiwań polityków i politologów, ostrzegając, że w nowych "wielkich teoriach" można stracić ów wielki przywilej Europy, o którym mówił Gadamer, że oto "mogła i musiała nauczyć się żyć z innymi". Gdy zatem politycy poszukują podstaw jedności Europy, to filozofia odpowiada ironicznym dystansem do wszystkich światopoglądów "prorokując" okres "po wielkich teoriach". Z tej perspektywy politycznej płynie często w stronę filozofii potrzeba, aby odnaleźć to, co ludzi łączy, znaleźć zasadę asocjacji, gdyż całościowy obraz świata może wydawać się bardziej atrakcyjny niż rozdrobniony, filozofia ostatnich dziesięcioleci mówi bezapelacyjnie "nie". Mówienie o jedności, tożsamości musi zakładać miejsce na inność, odrębność "Kultura własna jako kultura innego" (Derrida).

"Patrzec wstecz, aby móc patrzeć wprzód" Gadamer.

Historia idei politycznych naszego wieku sprowadza się w dużej mierze do konfliktu między starą tradycją XIX wieku związaną z przekonaniem, iż potrzeba jedynie dostatecznego potencjału intelektualnego i moralnego, aby móc uporać się z politycznymi problemami, a ideami umocnionymi w XX wieku, iż o tym jaka jest

polityka, decyduje zawsze chwila i codzienność. Ten konflikt wydaje się zmieniać ideę polityki jako narzędzia kształtowania świata, wyrażanej czy to w próbach jego zmiany, czy też utrwalenia istniejącego ładu społecznego, w politykę jako narzędzie przystosowania się człowieka do świata, czy dokładniej, do jego .

Wolność, jako idea polityczna, pojawiała się zarówno w wymiarze "humanitarnego indywidualizmu" jak i "romantycznego nacjonalizmu"¹⁷⁰. Łączyło je przekonanie, że problemy jednostek i społeczeństw można rozwiązać, gdyby rozum i etyka wzięły górę nad głupotą i nikczemnością. Ta wiara w rozumne podstawy polityki i racjonalność działań politycznych utwierdzona była w pojmowaniu samych dziejów jako pola walki dwu sił: rozumu i ciemnoty, postępu i reakcji. Z tych też przyczyn wiek XIX stworzył ideę polityki jako pewnego obszaru "do realizacji", który pozostawał poza realnym (konkretnym) życiem jednostki. Miał on niewiele wspólnego z prawdziwym życiem i tworzył odrębny, dodany do rzeczywistości i ją wyprzedzający, polityczny świat idei, który powinien być urzeczywistniony.

Zmianę taką widać zarówno w sposobie uprawiania dyskursu politycznego pod koniec wieku, jak też w coraz częściej głoszonej i obserwowanej dominacji polityki nad filozofią. W tradycji filozoficznej dosyć wyraźnie przeciwstawiano mądrość filozofa - intuicji polityka. Grecy podkreślali nawet, iż polityk cechuje się jakąś szczególną zdolnością, potrafiąc odsłonić ukryty przed filozofami "wspólnotowy obszar świata"¹⁷¹. I jeśli filozof

¹⁷⁰ Por. I. Berlin, *Idee polityczne XX wieku*, w: tenże, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, tłum. H. Bartoszewicz, Warszawa 1991, s. 51.

¹⁷¹ Czyni to między innymi Arystoteles, gdy rozsądek, czyli mądrość praktyczną, utożsamia z polityką, czyli umiejętnością rządzenia

świat przekraczał, to właśnie polityk był tym, który potrafił pokonać subiektywne zdeterminowanie i dotrzeć do świata publicznego, świata, który dzielimy z innymi. Dawało to politykowi nawet pewną przewagę nad filozofem w sytuacjach, gdy polityczne "opinie z rynku" wydawały się żyć bardziej w kulturze, niż teoretyczne prawdy filozoficzne. Lecz mimo tego, że filozof poszukiwał prawdy na drodze teoretycznej, zaś polityk posługiwał się często opinią i pogłoską, to jednak nie były to światy skierowane przeciwko sobie, a raczej komplementarne, spotykające się w przestrzeni prawdy. Pojawiający się czasem konflikt między prawdą filozofii a osądzającą intuicją polityka wynikał nie tyle stąd, że polityk nie stosuje się do rad filozofa, lecz raczej z tego, iż nie potrafi on wykorzystać swej politycznej intuicji, że jest złym politykiem.

Wiek XX intensywnie pracował nad tym, aby zlikwidować odmienne podstawy działań filozofa i polityka, osłabiając odrębność prawdy filozofii i intuicji politycznej. Czyniono to na różnych drogach. Jedną z nich była hermeneutykacja świata polityki. Dla filozofii związek ten oznaczał, iż filozofia polityki stawiała się "myśleniem z tego świata", gubiąc swój nadrzędny wobec niego charakter i często z refleksji przekształcała się w narzędzie indoktrynacji i propagandy. Natomiast w obszarze władzy politycznej związek ten wprowadzał dezorientację dotyczącą samej natury polityczności.

Można by sądzić, że taki związek filozofii i polityki jest zjawiskiem nienaturalnym. Nietrudno bowiem dowieść, że prawda i polityka nie pozostają ze sobą w dobrych stosunkach. Więcej nawet, często właśnie kłam-

państwem a to z kolei przeciwstawia mądrości teoretycznej. Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982, s. 219.

stwo, czy też manipulacja, uznawane jest za bardziej owocne narzędzie w rzemiośle polityka, niż prawda. Trudno naturalnie wątpić i w to, że idee filozoficzne odgrywały podstawową rolę w polityce nie tylko w XX wieku. Zarówno wielkie projekty organizacji życia społecznego (demokracja, liberalizm, komunizm, faszyzm), jak i projekty reform mają korzenie w teoretycznych rozważaniach filozofów¹⁷². Z tych też względów ani filozofowie, ani politolodzy nie zdołają się uchylić od rozwinięcia teorii tego stosunku. W nim bowiem wydaje się tkwić klucz do epoki, która miała być jednością "myślenia i działania". Niewątpliwie pole relacji filozofii i polityki w przeszłości naszej kultury określone było pewnym rozumieniem samej filozofii i działań politycznych. Sens tego rozumienia łatwo wyświecić. Polityka w Starożytnej Grecji, ale i w okresie późniejszym, była dziedziną, w której rozważano kwestie dobra wspólnego, zaś wszelkie działania polityczne - jak dowodzi L. Strauss - miały na celu zachowanie istniejącego stanu, albo też jego zmianę¹⁷³. W pierwszym, zachowawczym działaniu polityki, chodziło o to, aby nie dopuścić do zmiany na gorsze, w drugim, aby zmienić na lepsze. W obu przypadkach jednak polityka nie mogła uchronić się przed jakąś formą udziału w wartościach, odróżniając "lepsze od gorszego", zakładając świadomość dobra itp. Cele działania politycznego musiały być określone ze względu na taką świadomość i - wydaje się - że powinny być właśnie tak określane. Lecz problem, jaki się pojawia, dotyczy samej tej świadomości. Co ma być racją za lub przeciw

¹⁷² Na ten temat: T. Buksiński, *Filozofia w polityce*, w: T. Buksiński (red.), *Idee filozoficzne w polityce*, Poznań 1998, s. 7 i n.

¹⁷³ Por. L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki*, w: tenże, *Sokratejskie pytanie. Eseje wybrane*, tłum. P. Maciejko, Warszawa 1998, s.

takiemu działaniu? Skąd to rozróżnienie na lepsze, które można zrealizować i gorsze, którego należy unikać? Filozofia przeszłości bezsprzecznie odpowiadała, że taką racją nie może być opinia publiczna, emocje polityka, jego pragnienia, lecz powinna wynikać ona z wiedzy o dobru. Taką wiedzę może dać tylko filozofia, która jest zdolna do przekraczania rzeczywistości. Tylko ona była w stanie utwierdzić polityka w tym, że jego projekty i działania nie wynikają z egoistycznego pragnienia władzy i realizacji własnych celów, ani też nie są i nie muszą być zależne od opinii i oczekiwań mas. Dzięki takiemu związkowi z filozofią możliwe też było odróżnienie między tym, co polityk powinien uczynić, a tym, co jedynie uczynić może, wsłuchując się w opinię publiczną. Konieczność filozofii dla polityki była zatem potrzebą nadania działaniom politycznym nowego sensu i wskazania, iż z tego jak jest, nie można wnosić, jak być powinno. Ale w tym też tkwiło wielkie niebezpieczeństwo, wielokrotnie rozpoznawane przez filozofów i samych polityków. Jest to niebezpieczeństwo uwiedzenia polityki przez filozofię. Oferując działaniom polityka aprioryczny sens filozofia była w stanie narzucić, czy też zaoferować, taki obraz świata, którego nie ma, a który być powinien. Problem nie polegał tu jednak na tym, że to od polityka żądano, aby świat taki urzeczywistniał, ani nawet na tym, że z czasem świat taki okazywał się pomyłką i widowiskową kompromitacją filozofa. Problem polegał raczej na tym, że świat istniejący poddawany był ocenie i interpretacji ze względu na ten wyśniony, idealny świat filozofów. Tu tkwiły właśnie korzenie państwa ideologicznego, które koniec XX wieku próbuje piętnować.

Wiek XX miał przebudzić filozofię do życia owocnego. Wiek XX zmieniał tradycyjną zależność konkret-

nego życia od filozofii, na zależność filozofii od konkretnego życia. Lecz proces ten miał również swoją cenę, którą przyszło zapłacić pod koniec wieku. Jednym z bardziej charakterystycznych rysów filozofii przełomu wieków jest postępujące zjawisko odwracania się od „rzeczy pierwszych”, kategorii, konieczności, na rzecz „zjawiskowości”, interpretacji i względności. Filozof nie może już być „moralnym doradcą”, gdyż sam jest z tego świata, nie może sięgać do fundamentów, gdyż - wydaje się - kultura nie potrzebuje już „fundamentów filozoficznych”. Jako nowe pole filozofii wskazuje się teraz, że „nie chodzi już o to, co robimy, nie o to co powinniśmy robić, lecz o to, co dzieje się z nami niezależnie od naszej woli i działania”¹⁷⁴. Paradoksalnie zatem, chęć włączenia filozofii do świata doprowadziła do zamknięcia tradycyjnych możliwości filozofowania jako **poszukiwania**, na rzecz jedynie **opisywania** tego, jak jest. Ta sytuacja nie pozostała jednak bez znaczenia dla samej praktyki, dla życia, codzienności wreszcie dla polityki. Należy dostrzec istnienie ścisłego związku między procesem upracticznienia filozofii XX wieku a zjawiskami, które zagrażają kulturze degradacją i umacniają postawę instrumentalną. Dotychczasowa funkcja filozofii w kulturze polegała na tym, że – nie uczestnicząc w konkretności – wyposażała życie w dodatkowy sens zachęcając do poszukiwania i przekraczania rzeczywistości z jednej strony, z drugiej zaś stabilizując różnice między dobrem a złem, wojną i pokojem, prawdą i fałszem, rozumem i szaleństwem, wiedzą i ignorancją itp. Filozofia „żywa”, z tego świata, takiej funkcji już nie może spełniać a nawet sama przyczynia się do rozkładu pojęciowego, zacierania granic i różnic wprowadzając elementy nie-

¹⁷⁴ Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 24.

ostrości. Nie może tego czynić, gdyż oddając się światu, kulturze, praktyce, perspektywie „teraz” ulega praktycznemu stanowisku, że wszystko może być zniesione i zdyskredytowane z innej praktyki, innej kultury, innego „teraz”.

Można powiedzieć, że teoretyczna ważność filozofii XIX wieku eliminowała, lub przynajmniej czyniła nieistotny, moment indywidualno-historyczny, zaś jej ważność praktyczna XX wieku wydaje się dostrzegać już tylko taki moment. Szkody związane ze spełnieniem marzenia poprzedniego wieku, aby „filozofia wykazała się praktycznymi owocami” są zatem w myśleniu filozoficznym naszych czasów niezmiernie. Lokalny wymiar ważności, zerwanie z tradycyjnym systemem pojęć, a w efekcie odczucie samotności człowieka, który pozbawiony trwałych miar zostaje zmuszony do działania, lecz nie potrafi już odpowiedzieć na pytanie "dlaczego?" - to tylko niektóre konsekwencje zmniejszenia dystansu między teorią i praktyką. Zamiast zyskać "praktyczną wartość" filozofia utraciła "teoretyczną doniosłość".

Wiek XX określa idee polityczne inaczej. Przede wszystkim załamał się, wywodzący się z greckiej filozofii, system pojęć utrzymujący ciągłość myśli europejskiej, który na świat polityki kazał patrzeć jako na racjonalną rzeczywistość. Oznaczało to, że dyskurs polityczny nie musi już być prowadzony na płaszczyźnie filozoficznej i nie musi być też moralną krytyką władzy. Filozofom, którym spieszno do zmieniania świata grozi teraz - pisze O. Höffe - iż "zostaną niedojrzałymi myślicielami i amatorskimi politykami, tj. złymi teoretykami i złymi praktykami jednocześnie"¹⁷⁵.

¹⁷⁵ O. Höffe, *Sprawiedliwość polityczna. Podstawy krytycznej filozofii prawa i państwa*, tłum. J. Merecki, Kraków 1999. S. 24.

Drugi element związany jest z pojawieniem się mas na scenie politycznej i opinii masowej. Na skutek tych przemian zmieniła się przede wszystkim legitymizacja władzy i działalności politycznej. Odsunięta została możliwość i konieczność filozoficznej legitymizacji takich działań. Wiek XX wyraźnie wskazuje, że wszystkie systemy polityczne są niedoskonałe, polityka nie jest polem walki dobra ze złem, lecz wyborem między tym, co lepsze a tym, co godne pogardy. Zaś do tego wyboru nie jest już potrzebna filozofia, ze swym poszukiwaniem podstaw. Wystarczy w tym celu zwrócić się z pytaniem: Potrzeba uprawomocnienia jest zaspokojona na gruncie powszechnego prawa wyborczego, zaś działania polityka w tym względzie, zamiast zwracać się w stronę uniwersalności filozofii, skierowane są w stronę opinii publicznej, której odpowiednie "uformowanie" jest wystarczające, aby uzyskać. Źródłem legitymizacji działań polityka jest wolność człowieka - obywatela, ona jest też źródłem wartości i znaczenia. Często oznacza to, iż dominująca staje się pragmatyczna legitymizacja działań politycznych, w której na poparcie zasługuje ta władza i te działania, która poprawia standard życia, zapewnia bezpieczeństwo, spokój. Ta publiczna rola uzasadnienia połączona została z neutralizmem aksjologicznym i zanikiem powszechnych, publicznych standardów dobrego życia. Polityka nie jest tym samym dążeniem do wspólnych ludziom celów, lecz jest oceniana według kryteriów skuteczności i ekonomiczności stając się "sztuką sprawowania władzy"¹⁷⁶.

Podobnie zmienił się obszar polityki. Umasowienie kultury sprawiło, iż polityka opuściła swe XIX-wieczny, izolowany obszar i stała się regulatorem większości form

¹⁷⁶ Por. S. D. Tansey, *Nauki polityczne*, Poznań 1997, s. 17.

życia społecznego¹⁷⁷. Wpływ polityki na inne dziedziny życia jest tak wielki, iż często dowodzi się, że tzw. apolityczność jest tylko innym wymiarem polityki. Inaczej zatem, niż miało to miejsce w wieku XIX chęć uwolnienia się od polityki jest również działaniem politycznym.

¹⁷⁷ Por. M. Karwat, *Polityka i apolityczność*, w: M. Szyszkowaka (red.), *Interpretacje polityki*, Warszawa 1991, s. 20 i n.

ROZDZIAŁ CZWARTY
HERMENEUTYCZNA EPOKA ROZUMU

Zbudź się i wstań ze swego snu.
Hymn o Perle

W filozofii przeżywamy po raz kolejny w jej dziejach jeden z najistotniejszych zwrotów, który decyduje o rozwoju myślenia filozoficznego, zmienia jego formy i odsłania nowe treści. Zwrot ten dotyczy nowego rozumienia podstawowej dla filozofii kategorii, jaką jest rozum. Będąc przede wszystkim krytyką rozumu, filozofia zawsze ulega radykalnym przeobrażeniom wraz z wyczerpaniem możliwości, jakie niesie ze sobą dotychczasowy paradygmat rozumności (racjonalności). Jeśli można w ogóle mówić o jakichś rewolucjach w filozofii, to mają one miejsce nie wtedy, gdy pojawiają się nowe rozwiązania problemów (to jest codziennością filozofii), lecz wtedy, gdy przemianom ulega samo pojęcie rozumu. Hermeneutyka jest wyrazem poszukiwań, ale i przedstawia sobą nową epokę rozumu.

Poszukiwanie i konstytuowanie się nowego paradygmatu racjonalności przebiega - jak wskazują dzieje filozofii - na dwu etapach. Pierwszy z nich stanowi okres "krytyk szczegółowych", podczas których ma miejsce dekonstrukcja modelu dotychczasowego. Jeśli chcielibyśmy wskazać taki etap dla oświeceniowego paradygmatu racjonalności, to wspomnianą rolę odegrali filozofowie XVII wieku. Analizując krytykę iluzji poznawczych

Bacona, pochwałę "zdrowego rozsądku" Hobbesa, czy też system filozofii *more geometrico* Spinozy, łatwo dostrzec, że klasyczny paradygmat racjonalności zostaje w sposób zasadniczy podważony. Paradygmat ów (św. Tomasz) określony był przez podstawową ideę, w której tłem relacji poznawczej (byt - myślenie) był zawsze byt. Podważanie tego paradygmatu przez wskazanych filozofów doprowadziło do ukształtowania się nowego modelu, w którym relacja poznawcza zostaje uświadomiona już nie na tle bytu, lecz myślenia (czystego podmiotu).

Drugi etap polegał na wyraźnym konstruowaniu i umocnieniu tego nowego paradygmatu, co uczynione zostało na drodze krytyk Kanta.

Te przemiany w przeszłości wydają się nakreślać pewien schemat przekształceń racjonalności i umożliwiają zapytanie o to, na jakim etapie tych przemian znajdujemy się dzisiaj i jaką rolę odgrywa w nich hermeneutyka? Czytając dzieła współczesnych filozofów hermeneutycznych, którzy poszukują miejsca filozofii w kulturze, ma się wrażenie, że poszukiwania "nowej racjonalności" zašły już tak daleko, że po okresach podważania oświeceniowego modelu nadszedł czas przekroczenia etapu destrukcji (dekonstrukcji) i wkroczenia w etap nowej krytyki rozumu.

Hermeneutyka dokonuje destrukcji oświeceniowego ideału racjonalności. Ten etap przebiegał jako długi proces będący - z jednej strony - wprowadzaniem weń idei nieostrości, z drugiej zaś wskazywaniem na jego ukryte założenia, prowadzące do zafałszowania idei rozumności. Pierwsze zadanie takiej krytyki podejmowane było wszędzie tam, gdzie myślenie filozoficzne zwracało się nie ku *quaestio facti*, lecz ku *quaestio juris*, podejmowane było już w myśleniu transcendentálním. W sposób paradoksalny rozwój myślenia transcendentálnego

(wskazującego na aprioryczną strukturę podmiotu jako fundament racjonalności, ale i formułującego problem racjonalności) wcale nie doprowadzał do ugruntowania modelu oświeceniowego, lecz stwarzał przesłanki do jego osłabienia. Druga ze wspomnianych tu idei destrukcji oświeceniowej racjonalności wyrosła jako próba ocalenia racjonalizmu. Nie jest więc przypadkiem, że krytyka ta zbiegała się z odczuciem kryzysu kultury jako czasu odejścia bogów, utraty wartości i zaufania wobec nauki. Właśnie oświeceniowej racjonalności (racjonalności zdeprawowanej) przypisano odpowiedzialność za współczesną sytuację kultury. Poszukiwanie statusu rozumu wskazało na konieczność przemyślenia tych obszarów naszej kultury, którym nadawano racjonalny charakter albo (i) przemyślenie całej kultury Zachodu, wyznaczonej właśnie racjonalizmem. Krytyka rozumu stała się w ten sposób formą zrozumienia kultury nie tylko w postaci "demaskowania tego, co się nazywa rozumem" (Horkheimer), lecz głównie jako poszukiwanie "prawdziwej" istoty racjonalności, czy też jak często się mówi "oświecania oświecenia".

Można sądzić, że ten etap destrukcji oświeceniowego modelu racjonalności mamy już za sobą. Poprzestanie na nim oznaczałoby jednak zamknięcie drogi dla filozofii, która bez idei rozumu traci rację bytu. Dość powszechnie wskazuje się dzisiaj na ujawniającą się utratę zaufania wobec rozumu. Hasło "kryzysu rozumu" jest jednak czymś więcej niż tylko modną rezygnacją z racjonalizmu. Dzieje naszej kultury wskazują, że rozum miał zawsze wrogów i oponentów. Wystarczy wspomnieć krytykę rozumu dokonaną przez Sokratesa wskazującą na pomieszanie "mniemań" z prawdami, średniowieczne niedocenywanie rozumu i oświeceniowe jego przecenianie, aby uświadomić sobie, że problem rozumu (racjonalizmu)

należy do najistotniejszych zagadnień kultury Zachodu. Mimo tego, że racjonalność jest jej podstawowym wyróżnikiem, to jednak właśnie ona stanowiła element krytyki i opozycji.

Tu właśnie pojawia się hermeneutyka i nowa teoria racjonalności. Ze strony samej filozofii pojawiają się idee pluralizacji rozumu, które nadają nową rangę jego krytyce. Idee te ujawniają się w sposób szczególnie w hermeneutyce. Hermeneutyczny racjonalizm otwarty, broniący się przed "racjonalistycznym dogmatyzmem" wydaje się być kierunkiem poszukiwania nowej racjonalności. Nie ma tu mowy o jakimś superrozumie. Koncepcja ta w sposób wyraźny odróżnia się od hierarchicznych koncepcji rozumu, jak też od koncepcji szukających jakiejś całości. Rozum hermeneutyczny jest jednocześnie ograniczony i otwarty. Jest rozumem "w ruchu", "w urzeczywistnianiu się", "rozumem pomiędzy". Jako taki przechodzi od jednej konfiguracji racjonalności do drugiej, artykułuje odróżnienia, łączy związki i zabiega o porozumienia. Idea ta oznacza uwolnienie pojęcia rozumu od wszystkich ujęć substancjalistycznych, całościowych itp. Rozum jest tu metaracjonalną możliwością, lecz jednocześnie jako interracjonalny, nie "jest", lecz "dzieje się".

Hermeneutyka, jako nauka o rozumieniu, rozwinęła się najpierw w postaci specjalistycznej sztuki wykładania tekstów, aby w wieku XX stać się teorią doświadczenia. Jako taka pozostaje w wyraźnym związku z filozofia nowożytną, dziedzicząc teoriopoznawcze problemy tego myślenia, lecz w nowej sytuacji określonej odrodzeniem się historyzmu i apologią pluralizmu. Dla hermeneutyki – tak jak dla filozofii nowożytnej - nie ma już możliwości dotarcia do rzeczy, pozostaje jedynie poszukiwanie rozumienia, znaczenia, sensu.

Należy podkreślić, że taka sytuacja filozofii, którą możemy nazwać hermeneutyzacją, pozostaje w zgodzie z położeniem kultury, w którym dominującym środkiem wyrazu staje się obraz. Wizualizm właśnie w hermeneutyce znajduje swoją filozofię i - wydaje się - musi w niej znaleźć. Hermeneutykacja filozofii idzie w parze z nowym charakterem doświadczenia i utratą idei obiektywizmu na rzecz interpretacjonizmu. Bowiem tylko wtedy mogła rozwinąć się filozofia hermeneutyczna, gdy samo doświadczenie ujawniło charakter hermeneutyczny. Wizualizm staje się najmocniejszym wyrazem nowego, hermeneutycznego, charakteru doświadczenia.

Paradoksalnym jest jednak, że w proces hermeneutykacji doświadczenia włączają się przekształcenia klasycznego rozumienia nauki. Klasyczna idea nauki, sięgająca jeszcze Platona, u swych podstaw miała podstawowe założenie, że jej przedmiotem jest ogólność (to, co powszechne, uniwersalne), zaś do historii (tego, co jednostkowe) nauka się nie odnosi. Ogólne zaś jest to, co ważne jest zawsze, wszędzie, dla wszystkich, koniecznie i absolutnie. Takie założenie implikowało uniwersalność naukowej metody dla wszystkich dyscyplin i umożliwiało stworzenie jednej uniwersalnej odpowiedzi na pytanie o warunki poznania naukowego. Lecz ono właśnie zostało podważone otwierając drogę do hermeneutykacji doświadczenia i hermeneutycznej epoki rozumu, określonej zwrotem do historii.

Należy przypomnieć, że dokonany w XIX wieku zwrot myślenia filozoficznego ku historii Fryderyk Nietzsche odbierał jako historyczną chorobę filozofii. Bowiem wiek XIX był czasem historii. Historyzm świętowało się jako największą rewolucję, jaką przeżyło zachodnie myślenie, zaś światopogląd historyczny jako „uwolnienie ludzkiego ducha od ostatnich łańcuchów,

których jeszcze nie zerwały nauki przyrodnicze i filozofia”¹⁷⁸. Zerwanie takich łańcuchów oznaczało rozwój świadomości historycznej jako przeświadczenia o historycznej zmienności i historycznym uwarunkowaniu działalności człowieka. Lecz za historyzacją tych obszarów szła również historyzacja rozumu i doświadczenia. Epoka historyczna nauczyła nas przede wszystkim tego, że należy cenić również taki rozum, który jest w świecie, a nie tylko taki, który ma charakter absolutny. Oznaczało to wprowadzenie na obszar doświadczenia hermeneutyki, która wkroczyła tam najpierw z próbą rozwiązania problemu poznania historycznego, by później zastąpić teoriopoznawcze rozważania i określić hermeneutyczną epokę rozumu. Rozum historyczny, tak jak kantowski rozum czysty, potrzebował bowiem uprawomocnienia i właśnie hermeneutyka wypełniała taką rolę. Wiek XX zbiera owoce historyzmu otwierając nowe spojrzenie na rozum.

1. Historyzm i hermeneutyka

Żyć w czasie, lecz poza historią.
K. Jenkins

W XIX wieku dostrzec można w sposób wyraźny proces narodzin humanistyki jako nauki, dokonujący się przez połączenie wielu uniwersalnych dyscyplin pod kierunkiem historii. Ta nowa „formacja naukowa” odróżniała się, z jednej strony, od filozofii idealistycznej, z drugiej od nauki przyrodniczej. Rezygnowała z heglowskich spekulacji na temat historii, ale nie przejęła również metody badań przyrodniczych. Lecz najistotniejszym jej elementem, decydującym o jedności, była wła-

¹⁷⁸ V. Steenblock, *Transformationen des Historismus*, München 1991, s. 35.

śnie historia. O ile jeszcze dla Kanta człowiek o historycznym wykształceniu pozostawał tylko na przedpolu wykształcenia, to w wieku XIX sytuacja ulega radykalnej zmianie. Rzeczywiście wykształcony jest właśnie ten, kto jest wykształcony historycznie¹⁷⁹.

Historia określiła nie tylko cały nurt humanistyki, lecz przejęła też funkcję budowania całościowego spojrzenia na świat, światopoglądu, wpływając w sposób zasadniczy na nową ocenę poznania i jego miejsce w kulturze. Stając się pewnego rodzaju ontologiczną kategorią, idea historyczności wiązała sobą wszystkie obszary ludzkiego działania, nie wyłączając obszaru poznania. Podstawowa idea historyzmu¹⁸⁰, aby każde pojedyncze zjawisko kulturowe rozpatrywać w kontekście epoki w której żyjemy, oznaczała nakreślanie nowej sytuacji epistemologicznej. Jeśli bowiem każdą epokę należy wyjaśniać zawsze w kontekście naszej terażniejszości, to teza taka oddziałuje w sposób zasadniczy na ocenę wartości uzyskanej w ten sposób wiedzy. Wiedza uzyskana na takiej drodze zostaje zagrożona relatywizmem i sceptycyzmem. Właśnie historyzm otwierał drogę takiego kierunku badań domagając się nowego spojrzenia na rozum¹⁸¹. Jednocześnie jednak właśnie w ideach historyzmu należy dostrzec wy-

¹⁷⁹ Por. na ten temat: H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992, s. 62.

¹⁸⁰ Na temat samej idei historyzmu por. np. H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992, s. 60 i n.; V. Steenblock, *Transformationen des Historismus*, München 1991, (szczególnie rozdział Typologie des Historismus, s. 22 i n.); V. Steenblock, *Zur Wiederkehr des Historismus in der Gegenwartphilosophie*, w: „Zeitschrift für philosophische Forschung”, Band 45 (1991), 2, s. 208 i n.; J. Kmita (red.), *Historyzm i jego obecność w praktyce naukowej*, Warszawa 1990.

¹⁸¹ Na ten temat por. E. May, *Am Abgrund des Relativismus*, Berlin 1941, s. 128 i n.

rażny impuls do zmiany spojrzenia na doświadczenie nauki i rozum teoretyczny, dostrzec można kierunek ku hermeneutyce.

Filozofia nie mogła pozostać obojętna wobec zagrożenia sceptycyzmem i relatywizmem. H. M. Baumgartner ukazuje, że historyzm znamionuje kryzys, który dotknął samo filozoficzne myślenie, jeśli chodzi o możliwości jego realizacji. Wraz z uniwersalnymi stwierdzeniami o historycznej relatywności filozoficzna, uniwersalna prawda znalazła się w stanie kryzysu¹⁸². Jednak, mimo tego, należy podkreślić pewnego rodzaju fenomen XIX wieku. Rozwój historyzmu i hermeneutykacja filozofii idą tu w parze, jako wzajemnie się uzupełniające procesy w rozwoju kultury. Przyczyny tej bezkonfliktowości tkwią w pewnym wspólnym dla obu temacie zainteresowań. Historyzm XIX wieku odbierany był nie tylko jako „światopogląd historyczny” (L. Ranke)¹⁸³, lecz przede wszystkim jako kreowanie nowego rodzaju poznania (J.G. Droysen¹⁸⁴), które odkryte zostało przez kulturę. Właśnie ku niemu zwraca się hermeneutyka.

Rozwój i akceptacja historyzmu z jednoczesnym odwołaniem się do tradycji myślenia kantowskiego doprowadza do konieczności sformułowania pytania o możliwość obrony prawdy, która nie poddaje się ideom historycznego relatywizmu, prawdy poznania historycznego. Mimo tego, że żyjemy w terażniejszości, a nasze działania są uwarunkowane przez przeszłość, sama przeszłość

¹⁸² Por. H.M. Baumgartner, *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Frankfurt am Main 1972, s. 33.

¹⁸³ Na ten temat np. H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Kraków 1993., s. 204 i n. Ranke porównywał funkcję historyka z funkcją kapłańską.

¹⁸⁴ Por. J.G. Droysen, *Historik*, München 1935, s. 316.; V. Steenblock, *Transformationen des Historismus...*, s. 29 i n.

zaś odczytywana jest z perspektywy terażniejszości, to jednak wierność tradycyjnemu myśleniu prowadzi ku poszukiwaniom warunków pewności poznania i działania, określonego również w ten nowy, historyczny sposób. Rzecznikiem takiej postawy staje się właśnie hermeneutyka. Nadając historyczności charakter ontologiczny historyzm obejmował tą kategorią również poznanie, naukę, która znalazła swój punkt wyjścia w codziennym, zmiennym doświadczeniu życia. Fascynacja tym, co jedyne, niepowtarzalne, zmienne i to w okresie rozwoju nauk przyrodniczych, zwróconych ku temu, co ogólne, uniwersalne, prowadziła do prób ukazania zasad ujmowania tego, co pozostaje zmienne i jednostkowe.

Tezy o historyczności człowieka i rozwój idei historyzmu niejako w sposób naturalny oznaczały odwołanie się do istniejącej już sztuki wykładania i interpretacji. Właśnie hermeneutyka, określała reguły postępowania w interpretowaniu¹⁸⁵. Tam bowiem, gdzie natrafiało się na trudności, tam właśnie hermeneutyka przychodziła z pomocą, uświadamiając reguły i zasady właściwej interpretacji. Rozwój historyzmu, zarówno jako światopoglądu, jak też poznania historycznego, w hermeneutyce widział sojusznika takiej postawy, w której, mimo historyzacji, nie pozostawało się w chaosie niepewności i niejasności. Tak rozumiana hermeneutyka nie tylko bowiem toleruje historyzm i historyczność człowieka, lecz nawet tego

¹⁸⁵ Por. na ten temat np. G. Scholz, *Czym jest i od kiedy istnieje 'hermeneutyka filozoficzna'...*, tłum. D. Domagała, w: "Studia z filozofii niemieckiej" T. 1, Hermeneutyczna tożsamość filozofii, Pod red. S. Czerniaka i J. Rolewskiego, Toruń 1994, s. 43 i n.; H.-G. Gadamer, *Hermeneutik*, w: tenże: *Gesammelte Werke*, Bd. II, Tübingen 1986, s. 426 i n.; A. Bronk, *Hermeneutyka filozoficzna*, w: A. Bronk (Red.), *Filozofować dziś...*, s. 77; M. Potępa, *Hermeneutyka oświecenia a hermeneutyka romantyzmu: Chladenius, Meier, Ast, Wolf*, w: P. Dybel (red.), *Fenomenologia i hermeneutyka*, Warszawa 1993, s. 129 i n.

żąda. Heymann Steinthal stojąc w centrum tych przemian, w sposób wyraźny pisał w roku 1877:

Możemy interpretować w duchu wspólnoty lub jednostki, językowo, rzeczowo lub stylistycznie, lecz zawsze musi być obecne to: w jakim czasie, a więc w jakich historycznych granicach określone zdanie zostało napisane. Słowo i spojenie syntaktyczne nie mają jednakowego znaczenia we wszystkich czasach; /.../wszystko podlega historycznym przemianom, również jednostka podlega rozwojowi. Młody Platon nie jest jeszcze Platoniem starym, lecz stary już jest młody¹⁸⁶.

Im bardziej zatem uhistorycznione stawało się spojrzenie na dzieje i na samego człowieka, tym bardziej też zachwiane zostały fundamenty tego myślenia, w którym sięgało się ku aprioryczności. Ale też im silniejsza stawała się świadomość historyczna, tym mocniej sięgano do hermeneutyki, jako pewnego rodzaju pośredniego etapu na drodze poznania. Przez hermeneutykę, z jej regułami interpretacji, ukazywaniem prawidłowej formy, droga prowadziła do pewności poznania. Świadomość historyczna nie była bowiem tylko świadomością tego, co historyczne, lecz również świadomością siebie samej jako czegoś historycznego.

Świadomość historyczna - stwierdzał H. Schnädelbach - jest zarazem świadomością własnej skończoności i ograniczonej autonomii w stosunku do przewagi historii jako całości¹⁸⁷.

Narodziny takiej świadomości to również wzrost roli hermeneutyki, która dopiero teraz, gdy nie dysponuje się ponadhistorycznymi modelami, zaczyna pojawiać się nie na peryferiach filozofii, lecz w jej centrum. Zwrócona ku interpretacji, jako sztuka wykładania, staje się ona podstawową częścią filozofii w sytuacji, gdy konieczność

¹⁸⁶ Por. H. Steinthal, *Die Arten und Formen der Interpretation*, w: H. Ineichen, *e Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1979, s. 176-7.

¹⁸⁷ H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech...*, s. 68.

wykładania ujawnia się jako podstawowa czynność poznania. Słowem: pod panowaniem historyzmu można już tylko wyklądać, interpretować, rozumieć, ale można to czynić znając reguły, formy takiego działania. Hermeneutyka takie reguły odkrywała. Jak długo bowiem mówi się o historyzmie, jak długo dostrzega się to zjawisko, tak długo pozostawia się zawsze miejsce, do którego idee te nie docierają. Wszak właśnie z takiego miejsca wypowiadamy jakieś pewne tezy o samym historyzmie¹⁸⁸. Ta sytuacja oznacza, że nawet historyzm nie przekreśla idei pewnego poznania przesuując ją w obszar metodologii historii, reguł interpretacji.

Integracja hermeneutyki i historyzmu wymagała jednak zmiany tradycyjnego, oświeceniowego i romantycznego, ideału hermeneutyki. W sytuacji uniwersalnego charakteru historyczności nie może już chodzić ani o niejasności tekstu (hermeneutyka oświecenia), ani o zrozumienie autora (hermeneutyka romantyzmu)¹⁸⁹. Hermeneutyka miejsca (Johann Chladenius), biorąca na siebie zadanie zrozumienia niejasności, trudnych miejsc, czy też powtarzanie procesu tworzenia (Friedrich Ast), pozostawała co prawda w obszarze sztuki wykładania, lecz nie mogła stać się rzecznikiem poszukiwania pewności w obszarze świadomości historycznej. Dopiero nadanie jej

¹⁸⁸ J. Szacki pisze: „Wydaje się, iż termin `historyzm` ma sens jako tako określony jedynie tak długo, jak długo operujemy typem czystego myślenia niehistorycznego, abstrahującego od wszelkich wyznaczników przestrzenno-czasowych, i szukamy nazwy ogólnej dla zasadniczo innego sposobu myślenia”. Por. J. Szacki, *Historyzm a współczesne nauki społeczne*, w: J. Kmita (red.), *Historyzm i jego obecność w praktyce naukowej*, Warszawa 1990, s. 10-11.

¹⁸⁹ Na temat obu hermeneutyk por. M. Potępa, *Hermeneutyka oświecenia a hermeneutyka romantyzmu: Chladenius, Meier, Ast, Wolf...*, ; H. Ineichen, *Philosophische Hermeneutik*, München 1991, s. 120 i n.

metodycznego charakteru i uprawomocnienie w ten sposób naukowości nauk humanistycznych pozwoliło hermeneutyce na pojawienie się w centrum zagadnień filozoficznych XIX wieku, czyli pytania o uprawomocnienie doświadczenia.

Gadamer prezentuje w sposób wyraźny, jak (za sprawą W. Diltheya) nastąpiło przeniesienie hermeneutyki, jako sztuki rozumienia i interpretacji, sztuki zrodzonej na drodze teologicznej i filologicznej, na historię¹⁹⁰. Hermeneutyka stała się podstawą historii XIX wieku poszukując odpowiedzi na pytanie jak doświadczenie historyczne, mimo jednostkowego charakteru, może stać się nauką. Był to problem sformułowany w wyraźnej analogii do Kanta i transcendentalizmu włączając w ten sposób hermeneutykę w nurt poszukiwań transcendentalnych, widząc w niej odpowiedź na transcendentalne pytanie o poznanie i doświadczenie. Wydawało się, że bez hermeneutyki, jako drogi pośredniej, poszukującej kategorii świata historycznego, klasycyzm, kantowski transcendentalizm, jest ideą niepełną i właśnie przez nią musi zostać dopełniony.

Idea takiego uzupełnienia transcendentalizmu stanowiła podstawowy nurt historyzmu XIX wieku, który wydawał się nie tylko nie pozostawać w sprzeczności z transcendentalnym poszukiwaniem warunków możliwości doświadczenia, lecz również w sposób konieczny w nich uczestniczyć. Bez odpowiedzi na pytanie: Jak jest możliwe poznanie historyczne? transcendentalizm nie mógł wypełnić swej roli odkrycia warunków możliwości doświadczenia w sytuacji historyzacji świadomości. Z kolei odpowiedź na to pytanie wprowadzała hermeneutykę w samo centrum filozofii krytycznej, gdyż ona

¹⁹⁰ Por. H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 199 i n.

właśnie tradycyjnie związana była z historią i próbami jej rozumienia. Cały ten proces transcendentalizacji hermeneutyki można wyraźnie zaobserwować w filozofii W. Diltheya, który w sytuacji uhistorycznienia świadomości próbuje poszukiwać jej warunków możliwości zwracając się ku rozumieniu.

Filozofia jako hermeneutyka często zatem zwraca się do historii i nie może rozwijać się bez odniesienia do historii. Lecz współczesne „hermeneutyczne” pisanie historii jest inne niż czyniono to dawniej. Historię pisano z różnych powodów¹⁹¹. Herodot pisał ją, aby kultywować pamięć o dokonaniach Greków, Tukidydes czynił to, aby przedstawić walkę o władzę jako cechę ludzkiej natury, Liwiusz pisał, aby znaleźć w przeszłości wzorce dla współczesności, autorzy historii Izraela czynili to, aby udowodnić istnienie wymiaru boskiego. Hermeneutyka pisze inną historię. Nie ma ona tu żadnego ostatecznego rezultatu.

Arnold J. Toynbee wskazywał niegdyś, iż historyk nie lubi nadmiaru informacji, gdyż przytępia to jego wyobraźnię. Ta myśl ściśle korespondowała ze spojrzeniem na przeszłość. Do niedawna termin "historia" oznaczał bowiem obiektywną wiedzę o zjawiskach zamkniętych, co czyniło z przeszłości świat statyczny i na tyle ustabilizowany, że można było (i należało) świat ten opisywać "bez wyobraźni". Wartość poczynionych ustaleń historycznych uwarunkowana była wydarzeniami przeszłości i istniejącymi źródłami. Takie spojrzenie na historię zamykało drogę przed dialogiem: historia i historyk, opisując przeszłość nie mieli prawa jej zmieniać i kształtować. To, co "już minęło" miało stać się warunkiem obiektywizmu,

¹⁹¹ Por. K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 10 i n.

zaś historia jako nauka skupiała się na funkcji poznawczej, odtwarzając przebieg dziejów zgodnie ze źródłami.

Dopiero od niedawna, za sprawą między innymi hermeneutyki, do historii włączono nie tylko nasze życie (to my tworzymy historię), ale też - co jeszcze ważniejsze - wydarzeniom przeszłości odebrano stabilny charakter. Hasłem historii nie jest już rzeczywistość, lecz możliwość uczynienia ją zrozumiałym (R. Barthes). Zmiana ta możliwa była dzięki nowym zjawiskom w filozofii. Coraz wyraźniej podkreśla się bowiem w filozofii dynamiczne widzenie rzeczywistości, a razem z tym pierwotny charakter świata wyznacza już nie stabilność, lecz procesualność, dzianie się, stawanie. Na czoło wysuwa się w ten sposób zasada indywidualności, której zakres jest niezwykle szeroki: od faktów i procesów, aż po przeszłość i wartości. Ale wysuwa się coś jeszcze, to mianowicie, że na wydarzenia przeszłości nie można spojrzeć inaczej, niż przez historię i znaczenia. Badając przeszłość nigdy nie czyni się tego poza swoim czasem, w którym się żyje i własnymi dziejami (hermeneutyka). Historia - jak mawiał M. Foucault - uczy dzisiaj śmiać się z powagi źródeł.

Utrata przez historię "faktów samych sobie" i dostrzeżenie, iż fakt jest nierozdzielny od znaczenia, oznaczało zmianę zadania historyka. Zadaniem tym nie jest już chęć dostarczenie wiedzy na temat przeszłości, lecz jej zrozumienie przez "zanurzenie się w przeszłość" i jej "ożywienie". Coraz mocniejsze staje się przeświadczenie, iż świadomość ludzka (również świadomość badacza przeszłości) jest zawsze ukształtowana przez dzieje. Przeszłość, której nie ma, odczuwana jest zawsze przez teraźniejszość. I właśnie "odczuwana" bardziej, niż "badana". W efekcie tego triumfu historyzmu i historyczności sama świadomość historyczna, która w przeszłości

utożsamiana była z uniwersalnym i niepoddającym się historii rozumem, stała się zjawiskiem historycznym. Wykorzystanie źródeł i "materiałów przeszłości" zostało uzależnione od intencji badacza i wartości, ku którym on sam zmierza sięgając do tych źródeł. W historii i jej badaniu nie można już się wyrzec postawy wartościującej i rozmowy z przeszłością. Pytania, które stawia się przeszłości, dyskusje, które toczy się z przeszłością, rodzą się z impulsów dostarczanych przez współczesne wydarzenia. Narracja historyczna, dotychczas często uznawana za "odbijanie" przeszłości takiej, jaka była, rozpoznana została w naszych czasach jako "konstruowanie" przeszłości. Takie załamanie się idei "obiektywnego" spojrzenia na historię oznaczało postulowanie ciągłego dialogu z przeszłością (P. Novick). Co oznacza ten "dialog w historii i z historią"? Czym jest historia widziana przez pryzmat wartości? J. Ortega y Gasset wskazywał, że między ludźmi jednej epoki możliwe jest "względne porozumienie". Sytuacja zmienia się kiedy mamy na uwadze porozumienie z przeszłością. Porozumienie staje się wtedy problematyczne i wymaga "techniki szczegółowej, nad wyraz trudnej, która odtworzyłaby całe to podglebie domniemań, przemilczanych już to jako zbyt oczywiste, już to z nieświadomością, że się je pomija, nawet jeśli silnie oddziałują. Te techniki nazywamy "historią"; to sposób rozmowy i przyjaźni ze zmarłymi"¹⁹².

Historia jako dyscyplina naukowa była zawsze formą społecznej pamięci o przeszłości. Bez wątpienia jednak historia jako dialog z przeszłością jest formą buntu przeciwko takiej przeszłości, z której chciało się uczynić cel sam w sobie. Taka "antykwaryczna" przeszłość przynosi człowiekowi więcej szkód, niż pożytku - o czym wiedział

¹⁹² J. Ortega y Gasset, *Velasquez i Goya*, tłum. R. Kalicki, Warszawa 1993, s. 59.

świetnie F. Nietzsche. Historia jako dialog jest próbą przywrócenia wartości badaniu przeszłości. Gdyż tylko przeszłość, która przemawia do człowieka i kultury współczesnej i "daje do myślenia" zwraca i porywa naszą uwagę. Lecz oznacza to też, że nie ma jednej historii. Jest ich wiele, zaś każda próba konstrukcji jakiejś jednej "historii integralnej" jest wybiegiem ideologicznym. Obok historii politycznej - najczęściej utożsamianej z "historią w ogóle" - jest przecież historia gospodarcza, sztuki, literatury, filozofii, myśli itp. Każda z nich rządzi się swoimi prawami. Historia jako dialog prowadzi również do przesunięcia punktów oparcia dla badania przeszłości. Zamiast historii z "wielkimi pojęciami" (wolność, naród) myślenie hermeneutyczne zwraca się ku bliższemu kontaktowi z przeszłością. Ważniejszą rolę zaczyna odgrywać życie codzienne, konkretni ludzie, biografia i biografistyka. Często oznacza to, że dotychczas różnicująca przeszłość staje się - dzięki temu zabiegowi - przeszłością neutralizującą.

Realizując zadanie rozumienia przeszłości hermeneutyka ukazuje, że obraz kultury, jej rozwój i przemiany, systemy wartości, wreszcie kategorie życia codziennego zależą często - obok wielu innych czynników - od dominującej w niej perspektywy czasowej. Podejmując zadanie hermeneutyczne w tym obszarze próbuje ona ocalić przeszłość, ale czyni to zawsze dla „tej” terażniejszości. Potrzeba ta wynika z dwóch powodów. Po pierwsze, u progu ery ponowoczesnej przeszłość staje się coraz większym problemem dla filozofów, politologów i socjologów. Często wynika to z trudności pogodzenia spojrzenia w przyszłość ze spojrzeniem wstecz. Rzadko bowiem hasłem współczesnych przemian staje się znana maksyma H.-G. Gadamera: "Patrzeć wstecz, aby móc patrzeć wprzód". Dla jednych przeszłość staje się często nadzieją

na uratowanie wiecznych prawd, uniwersalnego porządku i zatrzymaniem chaosu postmodernizmu. Dla innych odwrotnie, właśnie w przeszłości odnajdują największe zagrożenie, widząc w niej przyczynę kryzysów politycznych i niosącą sobą niebezpieczne idee uniwersalistyczne w erze pluralizmu.

2. Hermeneutyczna legitymizacja doświadczenia

Nie istnieje nic poza kontekstem.

J. Derrida

Skierowanie myślenia filozoficznego ku hermeneutyce stanowiło w wieku XX długi proces rozwoju samej filozofii, będąc również konsekwencją historyzmu poprzedniego wieku. Był to też długi proces rozwoju samej hermeneutyki, która podlegała zjawisku uniwersalizacji i z obszarów szczegółowych (teologia, filologia, prawo, literatura itp.) została zwrócona ku najogólniejszym problemom filozoficznym. Hermeneutyka stała się filozofią, zaś filozofia hermeneutyką.

Przypomnijmy tu, iż pole znaczeniowe hermeneutyki wyznacza się najczęściej przez odwołanie się do greckiego czasownika *hermeneuein*, co oznacza wyjaśniać, czynić zrozumiałym. Mimo tego, że pojęcie to było w szerokim użyciu w Grecji, to jednak w znaczeniu raczej zbliżonym do sztuki, a nie do filozofii. Platon w sposób wyraźny wskazywał (*Polityka 260d*), że jest to sztuka, która nie obejmuje sobą całego obszaru myśli, lecz jedynie taką wiedzę, która ma charakter nakazowy np. wiedzy władcy. Patronem takiej hermeneutyki był Hermes. Właśnie na niego wskazuje się jako na boga, który był pośrednikiem, interpretującym śmiertelnym wolę bogów. Stąd *hermeneutyka* wiązana jest z interpretacją, wyjaśnianiem, rozumieniem itp. Musimy zapytać jednak: co

oznacza takie właśnie określanie hermeneutyki, w polu znaczeniowym *hermeneuein* i w odwołaniu do Hermesa, dla transcendentalnego pytania o doświadczenie i jego warunki możliwości?

Hermes i hermeneutyka. Za sprawą filozofii Nietzschego postacie Dionizosa i Hermesa na nowo ożyły w kulturze współczesnej. Często właśnie w odwołaniu się do tych bożków próbuje się zrozumieć współczesne przemiany w kulturze. Obaj określają pewien stosunek do rzeczywistości, lecz zawsze jest to stosunek odmienny. Wykorzystanie figury Dionizosa oznacza dostrzeganie w rzeczywistości mocy „wiecznego rodzenia się”. W „tańcu Dionizosa” ma miejsce „unicestwienie rzeczywistości”. Inaczej jest z Hermesem. Odwołanie się do tej postaci oznacza akcentowanie ruchu, przemiany i poszukiwań.

Za patrona hermeneutyki uznawany jest właśnie Hermes, objaśniający wolę bogów, ale i filozoficznie wskazujący na obszar, w którym wszystko jest „ruchome”, zmienne, niejasne. Czynnością Hermesa było nie tylko przekazanie informacji, lecz przede wszystkim wyjaśnianie woli bogów za pomocą przekładu jej na język. Stąd też należy podkreślić związek Hermesa ze „słowem” (językiem)¹⁹³. Związek ten jest bardzo wyraźny w kulturze Greków. Jeśli rozmowa się urywała i „brakowało słowa” starożytni Grecy mówili, że „Hermes obok przechodzi” odbierając możliwość mówienia, „kradnąc język, i skazując na milczenie, takie jednak, które jest „wiele mówiące”.

¹⁹³ Platon słowami Sokratesa stwierdza: „Jak się wydaje, imię Hermesa ma coś wspólnego z ‘wypowiedzią’. Być bowiem tłumaczem, posłańcem, złodziejem i kłamcą, znać się na handlu – cała ta działalność opiera się na potędze słowa”. Por. : Platon, *Kratylos*, tłum. W. Stefański, Wrocław 1990, s. 25.

Przypomnijmy tu kilka cech greckiego Hermesa, które są szczególnie istotne dla hermeneutycznej interpretacji i spojrzenia na doświadczenie. Należy jednak dokończyć pewnego przewartościowania w spojrzeniu na tego boga. Pierwszą jego cechą nie jest funkcja, jaką przypisali mu bogowie (interpretacja), lecz - znacznie donioślejsza pod względem filozoficznym - zmienność i pewnego rodzaju figlarność, widoczna w - przekazanej w mitologii - zabawie w chowanego z Apollinem, bogiem dnia i jasności. Hermes jest „bogiem w ruchu”, „bez stałości”, bogiem, który figlarnie nadaje inny charakter rzeczywistości, niż przysługujący jej dotychczas. Rzeczywistość traci powagę, staje się tym samym nieokreślona.

W micie Hermesa – pisze U. Eco – znajdujemy pogwałcenie zasad tożsamości, niesprzeczności i wyłączonego środka, a łańcuchy przyczynowe owijają się wokół siebie w spirale: „potem” wyprzedza „przedtem”, syn Zeusa i Mai nie zna granic przestrzennych i potrafi, pod różnymi postaciami, być jednocześnie w wielu miejscach¹⁹⁴.

Należy podkreślić, że w kulturze Antyku dostrzega się wszechobecność Hermesa tak bardzo, że nawet w *Dziejach Apostolskich* przemawiającego św. Pawła Ateńczycy biorą za Hermesa (14,12). Hermes święci triumfy w drugim wieku po Chrystusie, w okresie politycznego ładu i spokoju. Jest on tym, który ma swe miejsce między tym, co boskie i ludzkie, jest „między”, stale w ruchu.

Łatwo dostrzec, że w greckiej mitologii Hermes jakby uzupełniał się z Hestią, strażniczką ogniska domowego. Przestrzeń, nad którą panowała Hestia, była przestrzenią domową, której centrum tworzyło palenisko, mające

¹⁹⁴ Por. U. Eco, *Interpretacja i historia*, w: U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch. Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, Kraków 1996, s. 31.

podkreślać to co stałe, niezmiennosc, trwałość. Jeśli Hermes był wędrownikiem, który przychodzi i już go nie ma, przedstawiając w ludzkim świecie ruch, przekraczanie, zmianę stanu, przejście, kontakty między obcymi elementami, to Hestia odwrotnie, zamykała drzwi przed obcymi, pozwalając schronić się w „zaciszu domowego ogniska” i poczuć się bezpiecznie. Lecz w przestrzeni Hestii było również miejsce dla tego co obce, ale jedynie jako gościa, który nie narusza stanu zastanego. Hermes wskazywał, że gościnność przedstawia tylko jeden możliwy sposób obcowania z tym co inne. Miejscem Hermesa, inaczej niż Hestii, była Agora, otwarta przestrzeń, wyraźnie odróżniona od sfery prywatnej, przestrzeń spotkań, otwartego doświadczenia.

J. Greisch ukazuje, że ten związek Hermesa i Hestii nie jest przypadkowy¹⁹⁵. Więcej nawet, że właśnie on powinien stanowić klucz do zrozumienia hermeneutycznej sytuacji podstawowej. Zrozumieć tej sytuacji nie można więc tylko w odwołaniu się do Hermesa ani tym bardziej w odwołaniu się do bogini ogniska domowego. Kluczem takim staje się dopiero komplementarność Hermesa i Hestii. Na co wskazuje tak określony horyzont hermeneutyki? Wskazuje on na obecną polaryzację obcości i swojskości, przynależności (przyjmowanie) i dystansowania (odrzućcie), jako podstawowy rys hermeneutycznej sytuacji podstawowej. Najczęściej jednak - w rozumieniu tej sytuacji - uprzywilejowanym czyni się przynależność, pole Hestii, i wtedy hermeneutyka staje się myśleniem uznania, stałej obecności, unikając doświadczenia obcości i inności. Rozumiana przez świat Hestii, pozostaje hermeneutyka polem interpretacji, takim jednak, na którym przynosi się „boską” prawdę. To co obce, odmienne,

¹⁹⁵ Por. J. Greisch, *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, München 1993, s. 33 -49.

zostaje zawłaszczone jako własne. Różnorodność jest tu unieważniona, więcej nawet, jest stale unieważniana, a doświadczeniu nadawany jest charakter hierarchiczny, w którym musi się odnaleźć podstawy, aby dopiero na nich budować jego gmach. Świat Hestii jest światem bezpiecznym, „oswojonym”, ale zamkniętym, światem, w którym eliminuje się to co obce, niepoznawalne.

Lecz innym niebezpieczeństwem jest oddanie się atrakcyjności Hermesa, jako boga tego co obce, nieznanego, nieokreślonego. Tu hermeneutyka buduje swoją przestrzeń na utwierdzeniu obcości i konieczności braku podstaw, fundamentów. Hermes, symbolizujący nieokreśloność doświadczenia, jego kruchość i niestałość, staje się tu nosicielem ważnej idei metafizycznej, filozoficznie wyrażanej modelem antyeleackim. Jest nią zmienność, ruch, różnorodność. Hermes, przeciwnik Hestii, wydaje się być burzycielem tych prawd, które są zamknięte w „domowym ognisku”. Ale w istocie tylko ukazuje, że prawda „domowego ogniska”, zamkniętego domu, stwarza niebezpieczeństwo pozoru uniwersalności. Pisał Szestow:

Dopóki prawdy szukać będą ludzie prowadzący osiadły tryb życia, nie zostanie zerwane jabłko z drzewa poznania. Za to powinni się brać bezdomni poszukiwacze przygód, urodzeni koczownicy /.../¹⁹⁶.

Hermes symbolizuje właśnie takiego wędrowca, który poszukuje, lecz w innej przestrzeni, niż ograniczony świat „domowego ogniska”.

Grecy wiedzieli jednak, że tak Hermes jak i Hestia określają codzienną sytuację człowieka. Nie ma rzeczywistości Hermesa, bez rzeczywistości Hestii. To co obce

¹⁹⁶ Por. L. Szestow, *Apoteoza nieoczywistości. Próba myślenia adogmatycznego*, tłum. N. Karsow i Sz. Szechter, Londyn 1983, s. 33-4.

i to co własne tworzą pewną całość. Na Agorze Hestia dzieliła miejsce z Hermesem. Kto szukał wyroczni szedł najpierw do jednego końca rynku, do statuy Hestii i kładł tam kwotę za informację; później szedł do drugiego końca placu, do statuy Hermesa, gdzie przedstawiał dopiero swe pytanie. Wreszcie zamykał swe uszy palcami, aby odsonić je dopiero po opuszczeniu rynku. Pierwszy głos, który usłyszał, był odpowiedzią na jego pytanie. Tak właśnie Hermes spotykał się z Hestią, codzienność przebiegała równocześnie w bezpiecznym, określonym, świecie Hestii i otwartym, nieokreślonym, świecie Hermesa.

Hermeneutyczna sytuacja podstawowa określona jest więc komplementarnością świata Hestii i świata Hermesa.

Kryzys nauki w wieku XX, historyzm przełomu wieków, dialogiczny charakter doświadczenia określają współczesne myślenie filozoficzne wskazując, że prawda, której poszukiwała filozofia, nie „jest”, lecz „dzieje się”. Również transcendentalizm i poszukiwanie pewności został ogarnięty tym przewartościowaniem prawdy. Jest to podstawowe założenie, od którego wychodzi współczesna filozofia wskazując, że nie tradycyjne pytania, lecz odpowiedzi muszą zostać poddane weryfikacji. Lecz naturalnie ani w kierunku nihilistycznej destrukcji, ani postmodernistycznej pluralizacji. Poszukując możliwości legitymizacji doświadczenia hermeneutyka nie może również zmierzać w tradycyjnym kierunku, nie może pominąć tego, że świat doświadczenia jest zawsze już światem zinterpretowanym. Doświadczenie nierozzerwalnie splata się z interpretacją, zaś ta z kolei musi być otwarta, tak jak samo doświadczenie. Możliwość błędu jest konieczną składową każdego przekonania o rzeczywistości i właśnie ta możliwość błędu

pozostawia zawsze otwarte pole doświadczanie świata. Oznacza to jednak, że teoria doświadczenia musi zrezygnować z kategorii absolutności, warunków organizujących doświadczenie, pozostaje to bowiem w sprzeczności tak samo z otwartością, jak też z interpretacją i ciągłym odczytywaniem na nowo. Wybór między transcendentalizmem a hermeneutyką jest zatem wyborem między taką odpowiedzią, która ma charakter ograniczający doświadczenie i prawdy totalizującej, a taką, która doświadczenie pozostawia zawsze otwarte ku nowym możliwościom i jest ciągłym odkrywaniem prawdy na nowo. W pierwszym przypadku filozofia ujawniała warunki legitymizacji doświadczenia, lecz zawsze płacąc za to ceną ograniczania i zubożania świata doświadczenia. W drugim zaś takich warunków nie może już wskazywać w postaci kategorii uniwersalnych i totalizujących doświadczenie, ale staje się filozofią żywą, odkrywającą owe warunki zawsze na nowo, w zmieniającym się doświadczeniu. Jako taka nie oferuje prawd, lecz nakłania każdego człowieka do podejmowania wysiłku poszukiwań, które są zawsze „w drodze”. Stawia człowieka przed wyborem obrazu świata. To bowiem jak interpretuje się świat, jak próbuje się zrozumieć, oznacza, że taki właśnie świat został wybrany. I w tym wybranym świecie (przez nas, tutaj, teraz) ujawniają się dopiero warunki możliwości, to zatem co legitymizuje doświadczenie.

Poszukując warunków legitymizacji doświadczenia hermeneutyka musi uznać, że dla człowieka nie ma świata, lecz zawsze są tylko nasze drogi w świecie, tzn. sposoby zjawiania się świata, perspektywy, horyzonty. Tylko w ten sposób może zachować wymóg otwartości doświadczenia, tylko w ten sposób pozostawia się możliwość dalszych doświadczeń. Filozofia transcendentalna również o tym zawsze wiedziała. Wszak przewrót

kopernikański Kanta polegał na tym, że świat zaczął przemawiać językiem podmiotu. Lecz przemawiał językiem uniwersalnym, w postaci jednego zbioru zasad apriorycznych, utożsamianych z kategoriami rozumu, które organizowały doświadczenie. Konsekwentny przewrót kopernikański, dotyczący całości doświadczenia, dokonany zostaje dopiero przez hermeneutykę. Dopiero w niej rzeczywistość, świat, doświadczenie zostaje związany z ludzkim działaniem, jakim jest rozumienie. Poznanie, którym zajmował się I. Kant, oderwane z całości doświadczenia, nie określało elementarnego stosunku do świata. Rozumienie, w którym pozostawia się zawsze szansę na doświadczenie nowe, inne, staje się podstawową kategorią, która określa doświadczenie, ale nie ogranicza, nie zamyka.

Jean Greisch proponuje, aby odróżnić trzy różne użycia wyrażenia „hermeneutyczna epoka rozumu” w wieku XX¹⁹⁷. W pierwszym, czysto deskryptywnym, pojęcie to oznacza, że dopiero w XX wieku udało się rozwinąć hermeneutykę jako filozoficzny, szkolny kierunek. W tym względzie autor odróżnia przynajmniej trzy etapy w rozwoju hermeneutyki, które doprowadziły do jej współczesnej sytuacji. Pierwszym jest hermeneutyka rozumiana jako sztuka interpretacji, będąca dyscypliną praktyczną, realizowaną w obszarze egzegezy Biblii, tekstów prawnych i filologii klasycznej. Druga epoka zaczęła się wraz z XIX wiekiem, kiedy miała miejsce, rozstrzygająca dla następnego okresu, zmiana paradygmatu i dawna specjalna lub ogólna sztuka interpretacji zmieniła się w naukę o rozumieniu i wykładaniu. Trzeci etap ma miejsce w wieku XX, kiedy pod wpływem krytyki historycznego rozumu Diltheya, hermeneutyka zostaje wprowadzona

¹⁹⁷ Por. J. Greisch, *Hermeneutik und Metaphysik...*, s. 9-15.

do filozofii. Dopiero razem z tym powstaje hermeneutyczna filozofia. A zatem rozumiany czysto deskryptywnie rozum hermeneutyczny nie określa nic innego niż fakty, związane z - charakterystycznym dla XX wieku - pojawieniem się nowego kierunku filozofii.

Czym innym jest jednak rozumienie hermeneutycznej epoki rozumu w sensie krytycznym. Pojęcie to wskazuje na debaty reprezentatywne dla tej hermeneutycznej filozofii. Jest to więcej niż tylko ujęcie tych filozofów, którzy przyznają się do hermeneutycznej szkoły: Diltheya, Heideggera, Gadamera. Dochodzą tu też przeciwnicy i oponenti.

W ostatnim wreszcie, heurystycznym sensie, wyraz ten odnosi się do samego rozumu: tzn. do pytania: czy jest rozum pojęty hermeneutycznie i jak może on być określony? Lecz czy można mówić o hermeneutycznym pojęciu rozumu? Czym innym jest tworzenie hermeneutycznego paradygmatu filozofii, mianowicie w postaci pojawienia się pojęć rozumienia i wykładania, czym innym zaś chęć wykazania ich mocy wiążącej dla samego pojęcia rozumu.

Wśród filozofów panuje w zasadzie jednomyślność, że można mówić w sposobie uprawomocnienia o fenomenologicznym pojęciu rozumu¹⁹⁸, tak samo jeśli chodzi o analityczne lub pragmatyczne pojęcie rozumu. Pewne wątpliwości wzbudza jednak samo sformułowanie idei rozumu hermeneutycznego. Hermeneutyka nie może być identyfikowana z samą kategorią rozumienia. Także wśród kategorii „historia”, „życie”, „byt” zostają dyskutowane problemy hermeneutyczne. Dla hermeneutycznej epoki rozumu charakterystyczne jest nie samo pojawienie się kategorii rozumienia, lecz utożsamienie obecności

¹⁹⁸ Fenomenologiczne pojęcie rozumu patrz: 4 rozdział Idee I, paragraf: 136-145, też 19.

człowieka z rozumieniem. Obydwa pojęcia w naszym wieku są łączone (Heidegger), lecz w przeszłości też przeciwstawiane (Nietzsche). W tym znaczeniu Nietzsche byłby „złym duchem” dzisiejszej filozoficznej hermeneutyki. W filozofii tego ostatniego nie ma słowa hermeneutyka, zaś Verstehen pojawia się w negatywnym sensie: im gruntowniej ktoś rozumie życie, - twierdzi Nietzsche - tym mniej będzie wyśmiany, tylko że on na koniec zostanie wyśmiany z warunków swego rozumienia. Nietzsche wyśmiewa zatem samo pojęcie rozumienia dając w zamian „interpretację”, przez niego pojęcie interpretacji wkracza w centrum metafizyki.

Mając to wszystko na uwadze należy zapytać, jak doznało się połączenie tradycji transcendentalnej z hermeneutyką M. Heideggera? W jakiej mierze jest Gadamer i nurt hermeneutyczny kontynuatorem tradycji transcendentalnej? I czy można po Heideggerze uprawiać jeszcze filozofię w kantowskim stylu? Odpowiedź na te pytania jest ważna nie tylko dla przedstawienia relacji transcendentalizmu i hermeneutyki filozoficznej, ale również dla zrozumienia samej hermeneutyki. Dopiero z tej perspektywy można dostrzec możliwości hermeneutyki i znaczenie podejmowanych przez nią problemów.

Transcendentalizm i hermeneutyka. Hermeneutyka może umożliwić poszukiwanie warunków możliwości doświadczenia pojętego już nie jako wiedza podmiotu o przedmiocie. W tym sensie nie mieści się w tradycji nowożytnego myślenia, nie jest filozofią – jak mówi o niej Heidegger – „chce jedynie dzisiejszym filozofom przedłożyć do odpowiedniego rozpatrzenia przedmiot, o którym do tej pory zapomnieli”¹⁹⁹. Jest destrukcją nowożytnej filozofii. Wskazaliśmy wyżej, że pojawia się ona

¹⁹⁹ Por. M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität, Gesamtausgabe* Bd. 63, Frankfurt am Main 1988, s. 20.

wraz z nową ideą doświadczenia, kreując nową teorię doświadczenia, radykalnie odmienną od zamkniętej, podmiotowo – przedmiotowej teorii epoki nowożytnej. Dotychczasowy, epistemologiczny, horyzont zastąpiony został horyzontem ontologicznym, tendencja ograniczania, zamykania zastąpiona została usiłowaniem otwierania, wreszcie hierarchiczny układ, idea doskonałego początku, elementarnego stanu, przekształcona została w doświadczenie zmediatyzowane, będące ciągiem interpretacji. Doświadczenie, które ma na uwadze hermeneutyka jest zatem doświadczeniem otwartym, bez granic, bez początku, zawsze już coś zakładającym. Ale jest też doświadczeniem, w które człowiek wkracza w jakimś momencie, nie mając nigdy do czynienia z pierwszym spojrzeniem, źródłem, podstawą; doświadczeniem, w którym uczestniczymy. Gadamer podkreśla:

Chodzi nie o to, co robimy, nie o to, co powinniśmy robić, lecz o to, co dzieje się z nami niezależnie od naszej woli i działania²⁰⁰.

Ta nowa koncepcja doświadczenia zostaje w hermeneutyce postawiona przed transcendentálním pytaniem: Jakie są warunki, od których zależy możliwość tak pojętego doświadczenia?, przed pytaniem zatem, w którym tradycyjnie poszukiwano apriorycznych warunków możliwości, warunkujących prawdziwą wiedzę, określających transhistoryczną pewność itp. Należy jednak zapytać, czy tak właśnie określone doświadczenie poddaje się jeszcze transcendentálnemu pytaniu? Czy hermeneutyka może odnaleźć transcendentálne warunki możliwości doświadczenia tak właśnie pojętego, otwierającego się ciągle ku nowym możliwościom? Czy może zapytać i odpowiedzieć co jest konieczne, jeśli takie właśnie doświadczenie jest możliwe?

²⁰⁰ Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 24.

Stwierdzić należy, że nie każdy warunek możliwości doświadczenia ma charakter transcendentálny. Kant o tym doskonale wiedział. Stworzona przez niego filozofia transcendentálna miała zajmować się systemem pojęć a priori wszelkiej przedmiotowości. Pojęcia te były niezależne od doświadczenia, przed nim i jako takie je warunkowały. Jeśli zwrócimy się ku owym warunkom pytając o ich status to stajemy przed problemem o jakie „przed” tu chodzi, gdy mówimy przed wszelkim doświadczeniem. Już w filozofii Kanta dostrzec można niebezpieczeństwo pewnego paradoksu. Poznanie ma w tej filozofii do czynienia zawsze z przedmiotami, przedmiotowością. Lecz każda próba, w której chce się zwrócić ku temu, co warunkuje poznanie, co jest przed poznaniem, może sugerować, że pozostaje się zawsze w jego obszarze²⁰¹. W takiej sytuacji „przed poznaniem” rozumielibyśmy jako poznanie tego co umożliwia poznanie albo też poznanie podmiotu poznania.

Lecz oznacza to uwikłanie tej filozofii w paradoks, gdy przy pomocy tej samej czynności (poznania) chcemy odnaleźć podstawy tej czynności²⁰². Jak może bowiem to samo poznanie być jednocześnie poznaniem przedmiotów i poznaniem naszego sposobu poznania?

Uniknąć tego paradoksu można tylko uznając, że przed wszelkim doświadczeniem nie może oznaczać skierowania się ku jakiejś wcześniejszej przedmiotowości albo wcześniejszemu poznaniu. Operacja filozoficzna, której dokonuje Kant, jest raczej zwróceniem się

²⁰¹ Por. H. Krings, *Erkennen und Denken. Zur Struktur und Geschichte des transzendentalen Verfahrens in der Philosophie*, w: „Philosophisches Jahrbuch” 1979/1, s. 3.

²⁰² Na ten temat: J. Hintikka, *Das Paradox transzendentaler Erkenntnis*, w: E. Schaper (Hrsg.), *Bedingungen der Möglichkeit "Transzendental Arguments und transzendentes Denken"*, Stuttgart 1984, s. 123-150.

ku logice doświadczenia pojętego jako wiedza podmiotu o przedmiocie. Filozof z Królewca, poszukując warunków możliwości doświadczenia czyni to w ramach logiki transcendentalnej, która „zajmuje się wyłącznie prawami intelektu i rozumu”²⁰³. Poszukiwania przeprowadzone w tych ramach oznaczają, że warunki te mają charakter logiczny, nie mogą być poznane, lecz muszą być pomyślane. One właśnie doświadczenie czynią możliwym. Tylko dzięki takiemu logicznemu charakterowi warunków możliwości transcendentalizm zostaje wyprowadzony z niebezpieczeństwa wskazanego wyżej paradosu.

Lecz - zapytajmy jeszcze raz - czy hermeneutyka może realizować jeszcze zamiar poszukiwania logicznych warunków możliwości otwartego doświadczenia?

Pytaniu o warunki możliwości doświadczenia nadawano w przeszłości różne znaczenia, szukając uzasadnień antropologicznych, historycznych, psychicznych, religijnych itp. Kant jednak, razem z transcendentalizmem, wprowadził w obszar odpowiedzi znaczenie najbardziej uniwersalne (dodajmy: uniwersalne dla podmiotowo - przedmiotowej koncepcji doświadczenia). Nie wątpiąc już że doświadczenie jest możliwe poszukiwał i wskazywał jego uniwersalne, transcendentalne warunki możliwości, legitymizujące doświadczenie poza wyżej wskazanymi obszarami. Pytanie to stało się w tym kontekście pytaniem o takie konieczne struktury, które muszą przynależeć do naszego poznania (doświadczenia), jeśli mówimy w ogóle o przedmiotach poznania.

Łatwo jednak dostrzec, że warunki, na które wskazywał Kant nie obejmowały doświadczenia jako całości i - rzec można - nie mogły obejmować. Wystarczając do

²⁰³ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t.I..., s. 145.

uzasadnienia matematycznego przyrodoznawstwa nie ogarniały całości doświadczenia, to ostatnie jest bowiem szersze niż przyrodoznawstwo, szersze nawet niż poznanie. Kant powinien był zapytać, czy w spostrzeżeniu zawarte jest wszystko, co może być uznane za nasze doświadczenie. Tylko przy pozytywnej odpowiedzi na to pytanie można było uznać warunki możliwości, które odsłonięte zostały w obszarze relacji podmiot - przedmiot, za odnoszące się do doświadczenia w ogóle. Lecz odpowiedź na to pytanie jest oczywiście negatywna. Ten błąd Kanta, nazywany często arystotelesowskim błędem, miał konsekwencje tak dla idei poznania, jak i doświadczenia. W pierwszym przypadku oznaczało to analizę poznania w sztucznej, wyidealizowanej sytuacji, oderwanej od całości naszych doświadczeń. Zaś dla idei doświadczenia oznaczało to próbę jego ograniczenia do poznania i nadaniu cech, które odkryte zostały w tej wyidealizowanej sytuacji. Wychodząc od kantowskich rozstrzygnięć naturalną tendencją rozwoju transcendentalizmu staje się pokonanie tych pomyłek, widoczne jako poszerzanie zakresu pytania i rozbudowywanie dziedziny doświadczenia, aż do rozbicia jego granic. Hermeneutyka wydaje się tu być filozofią, która kontynuuje ideę powiększania takiego zakresu i osiąga w tej kwestii maksimum możliwości. Jako taka jest filozofią, która poprawia arystotelesowski błąd Kanta, ograniczający doświadczenie do spostrzeżenia. Dopiero tu, wraz z nową ideą doświadczenia, stworzona zostaje potencjalna możliwość otwarcia ku warunkom, które określają nie tylko rozumne poznanie, lecz również rozumne działanie i bycie człowieka. Już zatem nie tylko matematyka, nauki przyrodnicze i metafizyka (Kant), nie tylko nauki humanistyczne (neokantyzm), nauki społeczne (Habermas), nie tylko doświadczenie poznania, lecz również świat życia (Lebenswelt),

religia i wiara, sztuka i inna działalność stawiane są wobec poszukiwań ich legitymizacji. Hermeneutyka pełni w tym względzie funkcję emancypacyjną, wyzwalając te doświadczenia, które dotychczas były przemilczane albo też wykluczane z zakresu, który nakreślony był przez projekt naukowo - technologiczny. Funkcja emancypacyjna idzie w parze z postawą otwartości, której domaga się hermeneutyka.

Wymaga ona ciągłej gotowości na nowe doświadczenia, pozostawiając możliwość poszerzania horyzontu. Razem z tym jest protestem wobec oświeceniowej idei homogenizacji doświadczenia, nadawaniu jemu jednorodnego, a tym samym jakiegoś uniwersalnego charakteru. Tylko określony rodzaj doświadczenia, mianowicie taki, który poddawał się planowaniu i powtarzaniu, był podniesiony do rangi prawdziwego, obiektywnego doświadczenia. Teraz sytuacja ulega zmianie. Hermeneutyka w sposób wyraźny protestuje przeciwko takim tendencjom wychodząc od tego, że doświadczenie uzyskuje charakterystykę przed wszelką racjonalną refleksją, przed rozdzieleniem na podmiot i przedmiot. Wiedza, dotychczas poddawana transcendentálnemu pytaniu, staje się czymś wtórnym i nie stanowi już jedynego pola prezentacji doświadczenia.

Emancypacja doświadczenia, obrona przeciwko zawężaniu jego przestrzeni, protest przeciwko homogenizacji, czynią z hermeneutyki filozofię, która może radykalizować transcendentalizm jako problem doświadczenia. Czym innym jest jednak radykalizacja problemu, a czym innym próba jego rozwiązania w duchu transcendentalizmu, poszukiwania logiki doświadczenia. Zapytajmy zatem raz jeszcze: czy umożliwi ona rozwiązanie problemu tak szeroko ujętego i otwartego doświadczenia, czy umożliwi rozwiązanie jeszcze w duchu logicznych

warunków możliwości? Czy tam, gdzie filozofia ta może formułować swe pytanie w sposób uniwersalny (najszerzy) nie traci tym samym (i musi stracić) uniwersalności odpowiedzi?

Transcendentalny (logiczny) warunek możliwości doświadczenia należy odróżnić od warunków pojętych historycznie, kulturowo, określających doświadczenie w jego historycznym i kulturowym znaczeniu. Naturalnym jest, że nasze doświadczenia legitymizowane są na różne sposoby, odwołują się do różnorodnych podstaw. Badaniem takich podstaw, w jednostkowych, konkretnych doświadczeniach, zajmują się nauki (psychologia, socjologia), szukając motywów, racji itp. W nich właśnie odnajdujemy odpowiedź na pytania: Dlaczego człowiek czyni tak a nie inaczej?, Co powinien zrobić, aby osiągnąć cel (sukces)? itp. Badanie takich warunków prowadzi do racjonalizacji ludzkich postaw i działań. Lecz razem ze zmianami sytuacji, w których się znajdujemy, razem ze zmianami nas samych, przekształceniom ulegają również odkryte uprawomocnienia naszych działań. Mają one właśnie historyczny charakter.

W odróżnieniu od takich historycznych warunków legitymizacji naszych działań i naszej wiedzy transcendentalizm domaga się czegoś więcej, chce pewności nie na dzisiaj, teraz, lecz pewności uniwersalnej, chce stałych i pewnych odpowiedzi na podstawowe pytania człowieka o jego świat, poznanie, działanie. Lecz domaga się tego nie tylko w jednostkowym, konkretnym wymiarze, ale przede wszystkim w wymiarze ogólnym, powszechnym, uniwersalnym. Filozofia transcendentalna poszukuje zatem nie tego, co każdorazowo (tu i teraz) racjonalizuje nasze konkretne działanie i doświadczenie, lecz jej celem jest logika rozumnej postawy w postaci uniwersalistycznych roszczeń rozumu.

Spójrzmy najpierw na to, czy tak właśnie określona hermeneutyka, ze swymi nowymi ideami wobec doświadczenia, zagraża jednak poszukiwaniom, które ma na uwadze transcendentalizm? Jak również: czy transcendentalizm może swe zadania zlecić hermeneutyce?, słowem: Czy hermeneutyka może się stać spadkobierczynią transcendentalizmu?

Podważenie transcendentalizmu jest zabiegiem stosunkowo prostym. Wystarczy poddać w wątpliwość sens poszukiwań warunków możliwości (uprawomocnień, legitymizacji). Sens taki może być podważony w dwojaki sposób. Pierwszy z nich polega na zanegowaniu takich warunków i opowiedzenie się tym samym za chaosem, nieokreślonością. Jest to zatem sytuacja, w której kultura (i filozofia) opowiada się za odrzuceniem wszelkich uprawomocnień, odpowiedzi na dlaczego? i prowadzi w stronę nihilizmu, pozostawiając człowieka w samotności jego wyborów. Sytuacja ta odnosi się nie tylko do sfery poznania, lecz tak samo do sfery działania i życia społecznego. To świat pozbawiony podstaw. Transcendentalizm przedstawia się tu jako opozycyjna filozofia wobec tak pojętego nihilizmu. I dlatego też F. Nietzsche mógł z tej perspektywy nazwać Kanta „wielkim hamulcowym”, filozofem, który odwlekał nadejście epoki nihilistycznej²⁰⁴. Kant bowiem nigdy nie poddawał w wątpliwość wartości prawdy.

Drugi sposób podważenia poszukiwań prawdomocności oznacza sprowadzenie legitymizacji do postaci karykaturalnej i ma miejsce wtedy, gdy k a ż d a racja, każde uprawomocnienie podniesione zostaje do rangi uniwersalnej. Samowola staje się zasadą. Wielość i totalny pluralizm zostaje podniesione do rangi dogmatu. U podstaw

²⁰⁴ Por. na ten temat: G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 1993, s. 100 i n.

takiej postawy tkwi jednak relatywizm, a legitymizacja doświadczenia sprowadza się jedynie do absolutyzacji mojego punktu widzenia, mojej perspektywy.

W obu wskazanych tu przypadkach idea poszukiwania pewności ponosi klęskę. W pierwszym staje się ideą niepotrzebną (nie ma sensu formułować transcendentalnego pytania skoro zakłada się z góry niemożliwość odpowiedzi), w drugim ideą komiczną (każda odpowiedź na to pytanie jest właściwa). Należy jednak stwierdzić, że hermeneutyka nie da się umieścić w żadnym z tych przypadków, nie stoi po żadnej z tych stron. Widzimy to nie tylko w myśli Gadamera, ale również drugiego z klasycznych przedstawicieli hermeneutyki: P. Ricoeura. Zarówno filozof niemiecki, jak i francuski nie pozbawiają wcale sensu transcendentalnego pytania o warunki możliwości. Pierwszy z nich wyraźnie chce pytać jak Kant: Jak jest możliwe rozumienie? Drugi zaś – chociaż obiera inny kierunek hermeneutyki - dokonuje integracji strukturalizmu z transcendentalizmem podejmując próbę nowej redukcji. Zamiast redukcji „do świadomości” redukuje świadomość, dostrzegając jej tendencje do mistyfikacji i konieczność desymbolizacji²⁰⁵. U obu problem transcendentalizmu, poszukiwanie warunków możliwości, zostaje podjęty, chociaż na różnych drogach. Gadamer koncentruje się na rozumieniu jako na restaurowaniu tradycji, Ricoeur podejmuje problem wyjaśniania oczyszczającego tradycję z elementów ukrywających i mistyfikujących prawdę. Obaj jednak czynią to, aby walczyć o sens (podstawy, prawdę), którego już nie rozumiemy (Gadamer) albo który ukryliśmy (Ricoeur), ale którego nie możemy utracić.

²⁰⁵ Por. P. Ozdowski, *Teoria kultury wobec hermeneutyki Ricoeura*, Warszawa 1984, s. 125 i n.

Hermeneutyka również nie mieści się po tej stronie negacji transcendentalizmu, która stawia na pluralizm, wieloznaczność, nieokreśloność, dekonstrukcję doświadczenia. Co prawda współcześni pluraliści (postmoderniści) chętnie sięgają do hermeneutyki widząc w niej nie tylko potwierdzenie własnych postaw, ale również nadzieję zamknięcia dotychczasowych (w tym i transcendentalnych) dróg filozofii i kultury, lecz dokonują tu wyraźnej nadinterpretacji²⁰⁶. R. Rorty - przykładowo - próbuje w hermeneutyce dostrzec to wszystko, czego oczekuje od myślenia ponowoczesnego, czyli uwolnienia od epistemologii²⁰⁷. Lecz nadinterpretacja jest tu widoczna, szczególnie wtedy, gdy - wbrew intencjom Gadamera - hermeneutycznej interpretacji odebrana zostaje idea poszukiwania prawdy na rzecz jedynie samego ruchu, samego poszukiwania, konwersacji²⁰⁸. Podobnie w tej kwestii postępuje klasyczny przedstawiciel postmodernizmu: Jean-Francois Lyotard. Podejmuje on - z punktu widzenia postmodernizmu - podstawowy problem filozofii transcendentalnej i pytanie o autoryzację wiedzy w naszych czasach²⁰⁹. Po to jednak, aby wykazać jego archaiczność. Lyotard prezentuje uprawomocnienie, które ma miejsce w autorytecie małej narracji, gdzie nie potrzebuje się już dodatkowej procedury legitymizacji, gdyż wszystko ma ważność samo z siebie, ale tylko w wąskim

²⁰⁶ Na ten temat por. J. Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 1991, s. 12.

²⁰⁷ Por. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury...*s. 281 i n.

²⁰⁸ Na temat interpretacji filozofii Gadamera przez Rortego por. np. A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław 1996, s. 72 i n.

²⁰⁹ Por. J.F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Übers. O. Pfersmann, Graz 1986.

wymiarze²¹⁰. Transcendentalizm ujawnia się jako meta-narracja, na którą nie ma miejsca wśród narracji małych.

Wielka opowieść - pisze Lyotard – niezależnie od sposobu, w jaki dokonuje unifikacji wiedzy, to znaczy niezależnie od tego, czy jest opowieścią spekulatywną, czy emancypacyjną, straciła wiarygodność²¹¹.

Lecz również i tu hermeneutyka nie może się stać propagatorem takich małych narracji. Oznaczają one bowiem, że każda forma legitymizacji doświadczenia jest albo może być prawomocna, zależy to jedynie od sytuacji.

Można powiedzieć, że im konkretniejsze doświadczenie mamy na uwadze, tym bardziej rośnie możliwość uprawomocnienia. Ale zawsze chodzi tu o jednostkowe, konkretne doświadczenie, pozostające w izolacji od innych. Prowadzi to nie tylko do tego, że musi się propagować dowolność, legitymizację na użytek chwili, ale przede wszystkim do sprzecznej z hermeneutyką idei zamykania (oddzielania, ograniczania) doświadczeń i traktowania jednostkowych doświadczeń w izolacji od innych.

Postmodernistyczne wyrzeczenie się całościującej metanarracji zwraca kulturę ku prywatyzacji doświadczenia, jego rozbijaniu, fragmentaryzacji itp. Lecz to pozostaje w sprzeczności z zadaniem hermeneutyki, która chce - jak mówi Gadamer - „związek znaczenia (Sinnzusammenhang) przenieść z innego świata do świata własnego”²¹². Jest zatem filozofią otwierającą na to co inne, co nie oznacza absolutyzującą to co własne.

²¹⁰ Por. tamże, s. 75.

²¹¹ Por. J. F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa 1997, s. 111.

²¹² Por. H.-G. Gadamer, *Hermeneutik*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd III, s. 1061.

Nie będąc nihilistyczną destrukcją ani też postmodernistyczną dyskwalifikacją, hermeneutyka wskazuje w czasach współczesnych odmienną drogę legitymizacji doświadczenia. Jaką drogą proponuje podążać, aby nie stracić transcendentalnego poszukiwania racji, ale jednocześnie nie popełniać oświeceniowego błędu redukcji doświadczenia, a jednocześnie bronić kulturę przed nihilizmem i dogmatyzmem samowoli? Jak zachować jeszcze ład w krajobrazie otwartości i wolności?

Idea otwartego doświadczenia zmienia w sposób zasadniczy obecność człowieka w świecie i kulturze. Zmienia się coś, co możemy nazwać przestrzenią doświadczenia i naszą w niej obecnością. Doświadczenie zamknięte poddawało się łatwemu porządkowaniu jego elementów ze względu na podstawy, cel, kierunek itp. Określone było linearną przyczynowością, w której przyczyna A wywoływała skutek B. Sięganie do zasad, poszukiwanie racji, często utożsamiano właśnie z odnajdywaniem przyczyn. Inaczej dzieje się przy uznaniu idei doświadczenia otwartego. Rzeczywistość odsłania się teraz przez aktywne tworzenie, w którym uczestniczymy. Dla człowieka oznacza to, że jego racje, motywacje mogą być przypadkowe, wynikiem historycznego procesu. Gdyby jednostka żyła w innym czasie, innym miejscu, innym doświadczeniu (wszak doświadczenie jest zmienne) to jej przekonania mogłyby być odmienne niż te określające jej byt, dzisiaj, tutaj, teraz. Oznacza to jednak, że nie ma uniwersalnej legitymizacji, gdy czas wkracza w obszar doświadczenia. Nie można bowiem zachować nadal czystości i uniwersalności podmiotu. Poszukując warunków możliwości doświadczenia bez granic stajemy przed porażką. Nie możemy uwiarygodnić całości doświadczenia, gdyż zawsze jest ono otwarte ku nowym możliwościom.

Biorą to wszystko pod uwagę należy powtórzyć jeszcze raz: hermeneutyka nie jest ani nihilizmem, ani post-modernizmem i jako taka nie zamyka drogi przed podjęciem transcendentnego pytania. Wybór między transcendentalizmem a hermeneutyką nie polega zatem na wyborze między filozofią poszukującą legitymizacji doświadczenia, a filozofią, która programowo z tego rezygnuje i opowiada się za chaosem.

Tak samo transcendentalizm jak i filozoficzna hermeneutyka²¹³ podejmują ten sam problem warunków możliwości doświadczenia. Radykalizując transcendentálny problem doświadczenia hermeneutyka stwarza i domaga się jednak nowej odpowiedzi, jakościowo odmiennej niż ta, z którą mieliśmy do czynienia w przeszłości. Wybór między nimi dotyczy bowiem samego doświadczenia, a co za tym idzie charakteru warunków możliwości (prawdy). Hermeneutyka chce podjąć ten problem jako filozofia współczesna, wyrastająca na kryzysie nauki, poznania, w konfrontacji z historyzmem i nowym

²¹³ Odróżnia się niekiedy „hermeneutykę” od „filozoficznej hermeneutyki”. Pierwsza odnosi się do konkretnej interpretacji, tego co zostało powiedziane, napisane itp. Druga zaś podejmuje problem rozumienia w ogóle, poszukując jego warunków możliwości. Por. na ten temat np: J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit. Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers*, Hain 1982, s. 131; G. Scholz stwierdza: „Hermeneutyka techniczna uczy prawidłowej interpretacji trudnych do zrozumienia tekstów. /.../ Hermeneutyka filozoficzna rozważa rozumienie i interpretowanie i jego warunki ze względu na ustanowienie podstaw i metodologię nauk humanistycznych. Filozofia hermeneutyczna - lub luźniej formułując: hermeneutyczne filozofowanie - samo jawnie zajmuje się rozumieniem i interpretowaniem”. Por. G. Scholz, *Czym jest i od kiedy istnieje `filozofia hermeneutyczna`?* w: *Studia z filozofii niemieckiej T.I, Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, s. 55.

spojrzeniu na prawdę²¹⁴. Ta sytuacja określa możliwości realizacji stawianych przez nią zadań. Chce ona i może poszukiwać legitymizacji doświadczenia zawsze przy uświadomieniu jego otwartości i założeniu, że jedynie w akcie rozumienia (a nie poznania) ujawnia się ono i unika niebezpieczeństwa ograniczenia.

Doświadczenie w ogóle - stwierdza R. Schäffler - ma charakter sponsoryczny, i na takim charakterze każdego doświadczenia spoczywa możliwość jednostkowych doświadczeń²¹⁵.

Tylko rozumiejąc mamy świat, tylko w rozumieniu pozostajemy otwarci. A zatem tylko pytając o warunki możliwości rozumienia pozostajemy dziedzicami kantowskiego transcendentalizmu w wersji uniwersalnej, zwróconej ku otwartemu, hermeneutycznemu doświadczeniu. Ku takim warunkom zwrócona jest filozofia w epoce hermeneutycznej.

3. Doświadczenie i hermeneutyka

Przed każdym pokoleniem stoi zadanie zbudowania własnego obrazu świata, w którym przyszło jemu żyć, stworzenia „orientującego narzędzia” pomocnego w wysiłkach opanowania życia. Jeszcze nie tak dawno styl myślenia nauk przyrodniczych, który ukształtował się najpierw w obszarze poznania przyrody, aby później rozszerzyć się na wszystkie obszary i uzurpować sobie możliwość prezentacji całości doświadczenia, określał w sposób zasadniczy obecność świata dla człowieka Zachodu. Wraz z tą przyrodniczo – technologiczną wizją

²¹⁴ Gadamer pyta: „Czym jest prawda, jeśli jest ona zależna od czasowo - historycznego ruchu naszego Dasein”? Por. H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften, Tübingen 1967, s. 17.*

²¹⁵ Por. R. Schaeffler, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg 1995, s. 282.

rzeczywistości świat naszego doświadczenia został określony koniecznością teoretycznego ujęcia relacji między zdarzeniami, opracowaniem takiej teorii przy pomocy logiki i matematyki, jak też koniecznością wskazania i posługiwania się metodą. Elementy greckie (teoretyczność, poszukiwanie koniecznych związków) połączone zostały z nowożytną „mierzalnością” (Galileusz) i metodycznością (Bacon). Doświadczenie otwierało się ku nowym możliwościom tylko przez naukową strukturalizację, a świat człowieka wydawał się wzbogacać o nowe treści (sięgając w odległą przeszłość i daleką przyszłość) tylko w naukowej teorii doświadczenia.

Ujawniana tu jedność nauki i metafizyki sprawiała, że właśnie nauka wydawała się zastępować potrzebę metafizyki oferując prawdę absolutną odkrywaną na drodze poznania i niosąc sobą pojęcie bytu statycznego, który gwarantował bezpieczeństwo, stabilność i całościowy ogląd rzeczy.

Bez względu na ocenę tego obrazu świata stwierdzić należy, że model określony metodycznym poznaniem, którego treść jest powszechnie ważna i apodyktycznie pewna, załamał się. Orientacja w świecie z perspektywy nauki i próba budowy całościowego obrazu doświadczenia okazała się być niebezpiecznym redukcjonizmem. Upadek ten był nie tylko wynikiem działań filozofów, dostrzegających to niebezpieczeństwo redukcji i zubożenia rzeczywistości na skutek metodycznych badań (H.-G. Gadamer), jak też niebezpieczeństwa jego upowszechniania się dla kultury (Th. Adorno), ale również skutkiem rozwoju samej nauki. Jej teorie ewoluują dzisiaj w sposób wyraźny ku wielości, czasowości, złożoności, jakby osłabiając i rozbijając wizję stabilnej rzeczywistości nauki klasycznej. Wydaje się zatem, że świat (przyroda), ukazywana w klasycznej idei nauki jako martwa,

pasywna, ahistoryczna, z perspektywy samej nauki zaczyna dzisiaj być prezentowana jako aktywna²¹⁶. Wszystko to prowadzi do kryzysu zaufania i podważenia światopoglądu naukowego. Jeśli chce się nadal oczekiwać trwałego i stabilnego obrazu świata, to nie można już tego oczekiwać ze strony nauki; jeśli chce się szukać środka redukującego lęk, to nauka takim środkiem już nie jest, gdyż tłumiąc lęk wobec świata zewnętrznego nie potrafiła uczynić tego wobec niepokojów wewnętrznych człowieka, a nawet wielokrotnie je potęgowała²¹⁷. Nie może dziwić zatem, że człowiek końca XX wieku odwraca się od nauki. Ona sama bowiem, wskazując (przykładowo), że większość cząstek elementarnych (a może wszystkie) są cząstkami nietrwałymi, odchodzi od swoich dotychczasowych prób budowy stabilnego obrazu świata na drodze mikroskopowego rozdrobnienia ciał i wyjaśnienia z tej perspektywy całości. Mechanika kwantowa z kolei osłabia postulat ścisłości, czyli możliwość dokładnego określenia zdarzenia, wskazując jedynie na możliwość ukazania jego przybliżonego położenia. Razem z tym przekreśla swój dotychczasowy paradygmat, jakim była substancja, zachowywana masa, czy też energia, na rzecz niestabilnych relacji, komunikacji, czasu. Wnioski, które miały być „ściśle i konieczne” (Galileusz)

²¹⁶ Ta tendencja w nauce widoczna się stała wraz z wprowadzeniem przez Eddingtona odróżnienia praw pierwotnych, odnoszących się do pojedynczych cząstek, i wtórnych, które stosują się do zbiorów atomów lub cząsteczek. W ten sposób wskazana została możliwość „wymknięcia” się świata jako całości. Por. A.S. Eddington, *Nowe oblicze natury. Światopogląd fizyki współczesnej*, tłum. A. Wundheilera, Warszawa 1934, s. 70 i n.

²¹⁷ Na ten temat por: W. Lepenies, *Niebezpieczne powinowactwa z wyboru. Eseje na temat historii nauki*, tłum. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1996, s. 36 i n.

tracą taki charakter dopuszczając dowolność sądu²¹⁸. Również obiektywizm nauki, dotychczas podważany jedynie w różnych ideologiach, zaciera się dzisiaj z perspektywy jej samej²¹⁹.

Mając na uwadze ten zmierzch porządkującej i stabilizującej roli nauki dla budowy obrazu świata rodzi się pytanie w jakim świecie żyje współczesny człowiek? Wreszcie, co dzieje się z naszym doświadczeniem, w dobie zmiany paradygmatu cywilizacyjnego i pozbawienia stabilizacji z perspektywy nauki.

Pytanie o obraz i postrzeganie świata w epoce kryzysu nauki, czy też zmiany sposobu jej uprawiania, nie może być rozważone jednak bez nakreślenia losów filozofii i metafizyki. Historyczne losy filozofii wskazują bowiem, że pierwotnie wcale nie nauka (daleko późniejsza), lecz właśnie filozofia, przekraczając potoczne ujmowanie świata i próbując sięgać ku „bytowi jako bytowi” (Arystoteles) była twórcą światopoglądu, dawała podstawy, zgłaszała wypowiedzi o rzeczywistości jako całości będąc albo metafizyką (stwarzając teorie doświadczenia), albo też będąc filozofią krytyczną (poddając analizie

²¹⁸ Galileusz - przypomnijmy – marzył o nauce której „...wnioski są ściśle i konieczne i gdzie nie dopuszcza się dowolności sądu”. Por. Galileo G., *Dialog o dwu najważniejszych układach świata Ptolemeuszowym i Kopernikowym*, Warszawa 1953, s. 55.

²¹⁹W „rozmowach z Hitlerem” czytamy taką oto wypowiedź: „Idea wolnej, nie skrepowanej uwarunkowaniami nauki mogła powstać jedynie w epoce liberalizmu. Jest absurdalna. Nauka jest zjawiskiem społecznym i jak każde takie zjawisko porusza się w ramach wyznaczonych przez korzyść, bądź szkodę, jaką przynosi ogółowi”. Por. H. Rauschning, *Rozmowy z Hitlerem*, Warszawa 1994, s. 240. Współczesny fizyk mówi podobnie: „Prawidłowości dostrzegane w przyrodzie przez uczonych wiążą się ściśle z budową ich umysłów, z ich strukturami pojęciowymi, myślowymi oraz systemem wartościowania” Por. F. Capra, *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*, tłum. E. Woydyłło, Warszawa 1987, s. 125.

istniejące teorie doświadczenia, światopoglądy, pytając o ich warunki ważności, wzbudzając wątpliwości, niepokój, pobudzając zawsze jednostkę do aktywności). Pojawienie się metafizyki, szczególnie w platońskim wydaniu, stanowiło stworzenie takiego spojrzenia na świat, w którym całość doświadczenia ujmowana była z perspektywy tego, co jest poza doświadczeniem²²⁰. Taki sposób myślenia o rzeczywistości (metafizyczny) stanowił teorię doświadczenia, w której podejmowano próby dotarcia do istoty i sensu rzeczywistości zakładając z góry konieczność odniesienia ku temu, co owo doświadczenie przekracza. Postawa taka umożliwiała stworzenie światopoglądu i orientacją człowieka w obszarze doświadczenia.

Upadek naukowej teorii doświadczenia zbiegł się z utratą metafizycznej funkcji filozofii. Skończyła się ona razem z pytaniem o możliwość wypowiedzi o rzeczywistości jako całości i wskazaniem, że wypowiedzanie takich sądów jest nieprawomocne. Konsekwencje tych metafizycznych stwierdzeń wybiegały jednak daleko poza filozofię. Razem z nimi filozofia stanęła na stanowisku, że również wobec funkcjonujących teorii nie jest ona również prawomocna w uznawaniu jednej z nich za prawdziwą i przekreślaniu innych jako nieprawdziwych rezygnując z funkcji tworzenia światopoglądu. Tak zatem myślenie filozoficzne nie może już oznaczać ani podejmowania prób budowy teorii rzeczywistości, ani też „zdzierania zasłony Mai” ze świata, aby „odsłaniać prawdziwy świat”. Pozostaje jedynie krytyka.

Upadek metafizycznej roli filozofii musi prowadzić jednak do pytania o to, co dzieje się z doświadczeniem,

²²⁰ „Metafizyka - mówił Heidegger – myśli byt jako taki, tzn. w ogólności. Metafizyka myśli byt jako taki, tzn. w całości”. Por. M. Heidegger, *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki*, w: *Drogi Heideggera*, red. i tłum. J. Mizera, „Principia” T. XX (1998), s. 174.

gdy filozofia nie podejmuje już wysiłku tworzenia całościowego jego obrazu stając się co najwyżej . Nie podejmując takich działań z przyczyn teoretycznych i wewnątrz filozoficznych nie jest naturalnie w stanie wyeliminować tej tematyki z życia. Nawet to co „niemyślne” daje bowiem „do-myślenia”²²¹. Upadek metafizycznej funkcji filozofii nie oznaczał zatem, że przestała istnieć potrzeba takich „teorii doświadczenia”, w których człowiek nie próbowałby zawrzeć jego całości, budując uniwersalny obraz świata. Nauka niewątpliwie należała do jednej z nich, nigdy nie była wolna od metafizyki²²². Przed filozofią, która świadomie rezygnuje z metafizyki, wie o relatywności naszego obrazu świata i pomija pytanie o podstawę absolutnej jedności rzeczywistości, staje zadanie namysłu nad istniejącymi teoriami doświadczenia, tego zatem, co „ludzka świadomość zdoła swą działalnością wydobyć z rzeczywistości”²²³.

4. Doświadczenie i teorie doświadczenia

Jeśli poznanie przedmiotów jest zadaniem nauk szczegółowych, to teorie doświadczenia nie dotyczą konkretnego poznania, lecz warunków pod którymi jest ono możliwe. W teoriach takich poszukuje się odpowiedzi na pytania o warunki, od których zależy możliwość doświadczenia jako poznania. Jednak doświadczenie nie

²²¹ Por. M. Heidegger, *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki*, w: *Drogi Heideggera*, red. i tłum. J. Mizera, „Principia” T. XX (1998), s. 170.

²²² „Nauka wolna od metafizyki jest na najlepszej drodze do przekształcenia się w dogmatyczny system metafizyczny” - pisał Feyerabend. Por. P. K. Feyerabend, *Jak być dobrym empirystą*, tłum. K. Zamiara, Warszawa 1979, s. 27.

²²³ Por. L. Windelband, *Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus*, w: „Logos” I, 1910/11, s. 187.

jest tylko „materiałem poznania”, dlatego filozofia doświadczenia nie może zatrzymać się przy teorii poznania. Filozoficzny problem doświadczenia może i musi podążać dalej niż tylko wskazywanie takich warunków możliwości doświadczenia rozumianego jako poznanie. W sensie ogólniejszym oznacza on namysł nad teoriami i ma metateoretyczny charakter. W tym znaczeniu filozofia doświadczenia byłaby namysłem nad ważnymi kulturowo teoriami doświadczenia.

Jeśli któraś z epok bardziej niż inna jest skoncentrowana na opracowaniu teorii doświadczenia, to jest nią epoka nowożytna. W sposób szczególny właśnie dzieje filozofii nowożytnej, przedstawiane są jako próby opracowania takiej teorii²²⁴. W filozofii nowożytnej rozwiązanie tego problemu ujawnia się jako skierowanie myślenia filozoficznego ku warunkom transcendentálnym, transcendentálnej subiektywności (Kant). Stworzone wówczas ramy oznaczały wychodzenie od faktu doświadczenia nauki, aby wkroczyć tą drogą ku doświadczeniu w całości²²⁵. W ten sposób doświadczenie pozostawało w ścisłym związku z nauką. Ta bliskość zaowocowała w sposób skrajny częstym utożsamieniem doświadczenia z obszarem (poznania) nauki²²⁶. Nic dziwnego zatem, że problem doświadczenia i problem nauki

²²⁴ W. Röd rozumie pytanie o warunki doświadczenia jako podstawowe pytanie filozofii w ogóle. Por na ten temat: W. Röd, *Erfahrung und Reflexion. Theorien der Erfahrung in Transcendentalphilosophischer Sicht*, München 1991, s. 10.

²²⁵ Por. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neuzeit*, Bd. III, Darmstadt 1974, s. 462.

²²⁶ Arystoteles jakby był świadomy tego niebezpieczeństwa twierdząc: „Wydaje się, że doświadczenie jest czymś podobnym do wiedzy i umiejętności, ale w rzeczywistości wiedza naukowa i umiejętności praktyczne wypływają u ludzi z doświadczenia”. Por. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 4.

pojawiał się zamiennie i oznaczał wielokrotnie ten sam problem. W konsekwencji tej identyfikacji filozofia, chcąc podjąć ten problem, była często skazana na zawężenie swych badań. Jeśli chciała jednak nadać problemowi temu charakter filozoficzny, musiała uwolnić się od ograniczenia spowodowanego tą tożsamością. Właśnie filozofia Kanta, stając się metateorią doświadczenia, miała prowadzić filozofię w tym kierunku: uwolnić doświadczenie przed identyfikacją z nauką. Stworzona przez niego filozofia transcendentálna nie tylko bowiem ugruntowywała jedną z teorii doświadczenia (naukę), ale też stanowiła swoistą metateorię mając na celu analizę funkcji teorii doświadczenia, wyjaśnienie ich założeń, wskazanie koherencji, porównania z teoriami alternatywnymi²²⁷. Kant co prawda rozpoczynał od naukowej teorii doświadczenia, chcąc jednak stąd dotrzeć do „koniecznej prawidłowości samego doświadczenia”, ale też stwarzając w ten sposób metodę namysłu nad teoriami. Taka droga w XVIII wieku nie była naturalnie przypadkowa. Wynikała ona nie tylko z popularności nauki, wiary Kanta w naukę, lecz też z przekonania, że właśnie ta ostatnia umożliwia dostęp do doświadczenia w całości. Droga ta, rozpoczynanie od naukowej teorii doświadczenia, wydawało się zatem prostsza, zgodne z roszczeniem XVIII wieku, aby metafizykę zastąpić przez naukę. Pierwszą z tych trudności stanowi problem, czy konieczne warunki, odkryte przy odwołaniu się do nauki, mają rzeczywiście moc określania wszelkiego możliwego doświadczenia? Drugą zaś wyznaczyło zagadnienie przejścia od konkretnego (podmiotowo - przedmiotowego) doświadczenia nauki, ku doświadczeniu w ogóle. Rozwiązanie tych problemów określiło filozofię

²²⁷ Na ten temat: W. Röd, *Erfahrung und Reflexion...*, s. 16.

doświadczenia wieków następnych budując dwie, odrębne i często wykluczające się filozofie doświadczenia. W pierwszej koncentruje się ona na poszukiwaniu „ostatecznego ugruntowania”. W drugiej zaś, zwraca się ku treści doświadczeń, w taki sposób, że poddaje analizie ich różnorodność, odkrywając coraz więcej możliwości stojących przed człowiekiem, zachęcając do ekspansji (pozyskiwania nowych doświadczeń) i widząc w tym poszerzaniu (im więcej, tym lepiej) najlepszą drogę ku budowy bezpiecznego świata człowieka. Łatwo dostrzec, że te dwie idee, które stanowią część nowożytnej tradycji filozoficznej, są do pewnego stopnia niezgodne. Pierwsza z nich, stanowiąc zasadniczy nurt tej filozofii. Druga zaś, która pojawiła się wraz z filozofią życia i została odnowiona i wzmocniona w XX wieku przez postmodernizm, wskazuje na otwarty i pluralistyczny charakter doświadczenia (doświadczeń) z góry zamykając drogę przed unifikacją i stwarzając możliwość (a nawet konieczność) niepewności, niestabilności, nieokreśloności. Lecz w tych odmiennych założeniach badawczych zawarte są nie tylko dwie metodologicznie różne możliwości uprawiania filozofii, ale też odmienne idee doświadczenia. W pierwszym przypadku mamy na uwadze podkreślanie transcendentalnego charakteru doświadczenia, w drugim zaś jego charakteru kulturowego wraz z próbą włączenia świata teoretycznego do świata życia.

Transcendentalna teoria doświadczenia

Pytanie o doświadczenie w wymiarze transcendentalnym wyznacza ten swoisty obszar filozofii, w którym dokonuje się redukcji, albo przynajmniej ujednoclenia, całego doświadczenia do jakiejś uniwersalności (podstaw). W ten sposób rodzi się tendencja do poszukiwania jednej wizji świata wyrażonej przez warunki (prawa, normy..). Nie neguje się różnorodności doświadczeń,

lecz wskazuje, że mimo tej różnorodności filozofia powinna koncentrować się na poszukiwaniu praw, logicznych warunków możliwości, „ostatecznego ugruntowania”²²⁸. Filozofia doświadczenia w tej postaci oznacza podjęcie podwójnego zadanie: po pierwsze jest to konieczność wskazania czym jest transcendentalna struktura określająca doświadczenie (świadomością – Kant,) jak też, po drugie, wskazanie jej podstaw ważności. Zawsze jest to jednak uznanie, że niezależnie od tego do jakiej kultury należymy możemy mieć doświadczenie tylko na gruncie tej transcendentalnej struktury, czyli nawet wtedy, gdy - przykładowo - warunkiem doświadczenia jest transcendentalna subiektywność (Kant), to jej ważność musi mieć charakter obiektywny.

Naturalnie kantowską próbę wskazania apriorycznych warunków możliwości doświadczenia, będącą teorią transcendentalnej subiektywności, można potraktować jako tylko jedną z możliwości, jako wariant filozofii poszukującej ostatecznych ugruntowań²²⁹. U Kanta chodzi o konstytucję doświadczenia, która jest umożliwiona przez funkcję subiektywną. Dopiero te funkcje czynią doświadczenie możliwym. Czyli nie ma doświadczenia, które nie byłoby efektem działań owej transcendentalnej subiektywności. Na tę samą drogę wkraczają te wszystkie filozofie, które co prawda osłabiają konstytutywną rolę transcendentalnej subiektywności, ale nie negują

Wprost bez dowodu przyjmowało się, że nauka z zasady musi wiązać się z taką jedną, uniwersalną wizją

²²⁸ Na ten temat: R. Schaeffler, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg 1995, s. 23.

²²⁹ Na ten temat np.: M. Milovic, *Subjektivität und Kommunikation. Transcendentale Philosophie Kants versus transcendentale Sprachpragmatik*. Frankfurt am Main 1986, s. 17 i n.

świata, że nauka jest i musi być zwolenniczka uniwersalizmu. Ten faszywy obraz nauki został w XX wieku odrzucony. „Nie ma /.../ niczego w historii nauki - twierdzi H. Putnam – co sugerowałoby, że nauka zmierza lub powinna zmierzać do jednej a b s o l u t n e j wersji świata. Wprost przeciwnie, taki cel, jaki wymagałby, aby sama nauka rozstrzygała, która z empirycznie równoważnych i skutecznych taorii jest w kazdym danym kontekście ‘rzeczywiście prawdziwa’ jest sprzeczny z duchem działalności, ktorej strategia od początku polegała na ograniczeniu się do twierdzeń o wyraźnym znaczeniu empirycznym”²³⁰.

Hermeneutyczny charakter doświadczenia – czyli ucieczka w irracjonalność Kulturowy (potoczny) charakter doświadczenia

6. Hermeneutyka i dialog z rzeczywistością

Transcendentalna i hermeneutyczna teoria doświadczenia uwikłane są w problem uniwersalności. Obie jednak odmiennie rozstrzygają ten problem stanowiąc wobec siebie swoistą antytezę. Pierwsza z nich zakłada i poszukuje uniwersalnych warunków możliwości doświadczenia bez względu na jego momenty indywidualno-historyczne. Druga z kolei, koncentrując się na tych ostatnich, traci z oczu ów moment uniwersalny. W pierwszym wypadku ma się wrażenie, że konkretność, indywidualność, historyczność nie ma żadnego znaczenia dla uniwersalnych warunków określających nasze doświadczenie, w drugim zaś dostrzega się tylko to co historyczne. Stworzenie filozofii doświadczenia w przypadku idei

²³⁰ Por. H. Putnam, *Dlaczego nie ma gotowego świata?*, tłum. T. Szubka, w: T. Szubka /red/, *Metafizyka w filozofii analitycznej*, Lublin 1995, s. 370.

hermeneutycznej utrudnione jest przez uznanie tezy, że świat mógłby być inaczej niż jest, istnieją światy możliwe, inne od tego w którym jesteśmy, zaś nasze doświadczenia nie wyczerpują obecności świata.

Transcendentalna i hermeneutyczna teoria doświadczenia stanowią też próbę przewyciężenia dualizmu poznania i życia. Dualizm ten, ujawniony przez filozofię w momencie uzyskania jej samoświadomości, wyznacza podstawowy problem filozoficzny wskazując, z jednej strony na pozaczasową ważność prawdy (uniwersalność), z drugiej zaś na historyczność (czasowość) bytu. Transcendentalna teoria doświadczenia próbuje dualizm ten przewyciężyć przez wskazanie apriorycznego elementu w naszym doświadczeniu, wprowadzając jednak kulturę na niebezpieczną drogę potraktowania świata z perspektywy uniwersalności i totalności. Takie doświadczenie i tylko takie wydaje się uchodzić za cały świat. Immanentne prawa tego „świata uniwersalności” stają się prawami „świata w jego całości” gubiąc to co „jeszcze nieobecne”.

Inaczej jest z hermeneutyczną teorią doświadczenia. Zakłada ona z góry, że wszelkie próby przebiccia się do konkretnego, historycznego bytu z wnętrza tego uniwersalnego świata są skazane na niepowodzenie. Z góry bowiem teoria ta odrzuca to co dla konkretnego bytu najważniejsze, moment indywidualno – historyczny. Dualizm poznania i życia teoria ta próbuje przewyciężyć przez zmianę opcji: moment indywidualno – historyczny traktując jako wyznacznik całości doświadczenia.

Można sądzić, że teorie te jako skierowane przeciwko sobie doprowadzają do destrukcji

A jednak obie z nich zawierają u swych podstaw ukryty element, który . Spójrzmy najpierw na transcendentalną teorię doświadczenia w klasycznej formie filo-

zofii Kanta. Mysliciel z Królewca przy pytaniu o warunki możliwości doświadczenia i uznaniu konstytutywnej roli transcendentalnej podmiotowości pozostaje przy relacji podmiot – przedmiot, nie poddając jednak analizie relacji podmiotu do siebie samego i do innych. Lecz transcendentalna subiektywność, będąc podstawą obiektywności doświadczenia, nie jest wcale ważna tylko subiektywnie (w sensie pojedynczego podmiotu), lecz również intersubiektywnie. Poddając analizie ten pozostawiony przez Kanta obszar i pytając o to jak jest możliwa taka relacja do samego siebie, jak możliwa jest identyfikacja i charakteryzowanie naszego doświadczenia, wreszcie jak możemy rozumieć myśli i działania „drugich” wprowadzamy nowe elementy do transcendentalnej idei doświadczenia²³¹.

²³¹ Por. D. Böhler, *Rekonstruktive Pragmatik*, Frankfurt am Main 1985, s. 41 i n.

ROZDZIAŁ PIĄTY

TEORIA DOŚWIADCZENIA HERMENEUTYCZNEGO

Doświadczenie nie jest samą nauką,
ale stanowi jej konieczną prze-
słankę.

H.-G. Gadamer

Filozofia Diltheya umożliwiła hermeneutyzację filozofii nie negując jej samej. Dilthey poszukiwał hermeneutycznego a priori w symbolicznych formach eksterioryzacji życia. Łącząc poznanie, uczucie i wolę w jeden kompleks wprowadzał również nowe spojrzenie na doświadczenie. Lecz jego filozofia zwrócona była jednak na samo poznanie, chociaż w tej nowej idei doświadczenia. Mimo tego zatem, że pojęcie doświadczenia zaczęło funkcjonować w jedności trzech obszarów, to jednak Dilthey koncentrował się na zmianie spojrzenia na samo poznanie w obrębie tej całości (poznanie - uczucie - wola). Rzeczywistość poznania ujawniała się teraz w relacji do uczucia i woli. Oznaczało to, że chociaż nie było już poznania izolowanego od owego kompleksu, to jednak ani uczucie, ani wola nie zostały podniesione do rangi poznania. Pozostawały nadal poza nim. Filozofia XX wieku podejmuje próby odzyskania tych obszarów dla poznania przez zmianę spojrzenia na doświadczenie, odkrywając

jego inny charakter, niż określony relacją „podmiot - przedmiot”.

Początek XX wieku, wraz z narastającym kryzysem poznania naukowego, ujawnia coraz mocniej nowe zadanie filozofii. Kryzys nauki z jednej strony, z drugiej zaś narastająca świadomość niemożliwości rozwiązania problemów natury egzystencjalnej przez naukowo zorientowaną filozofię, (prowadząca do irracjonalizacji kultury), stawiają filozofię w nowej sytuacji. Obok badania struktury poznania, pytań o możliwości poznania, itp. filozofia zostaje postawiona przed koniecznością pogodzenia doświadczenia naukowego z doświadczeniami ujawnianymi w tym nowym położeniu. Zadanie to ujawniało się tym bardziej, im bardziej spojrzenie naukowe zdawało się wyrzucać na margines inne (codzienne, estetyczne, mityczne, religijne itp.) doświadczenia. Postawa taka oznaczała bowiem koncentrację na jednej, naukowej, postaci doświadczenia i rezygnacji z prób pogodzenia z doświadczeniami często odmiennymi, a czasem nawet sprowadzała się do uznania tego jednego za całość ludzkiego przeżywania świata. Ideą, która ufundowała europejską kulturę stała się myśl, iż nic nie może uciec przed potęgą naukowego rozumu, a świat może być widziany jedynie oczyma poznania. Filozofia transcendentna, skoncentrowana na badaniu poznania i ograniczająca je do poznania naukowego potwierdzała taką postawę. Stąd też w sposób poważny traktowano doświadczenie naukowe zaś filozofia transcendentna ograniczała się do poszukiwania warunków możliwości doświadczenia tak właśnie pojętego. Cały obszar pozanaukowego doświadczenia, którego rola w kulturze XX wieku rośnie, był przed nią zamknięty. XIX-wieczny bunt przeciwko tej pozytywistycznej postawie widoczny był już w filozofii Diltheya i zmierzał do nadania ludzkiemu doświadczeniu

świata szerszego charakteru i uwolnienia od tego ograniczenia. Początek wieku XX można odczytać jako czas dalszego przypominania o świecie (światach), który dotychczas pojawiał się jedynie jako antyteza myśli pozytywistycznej, to czas przypomnienia o sztuce, religii, nieświadomości, przeżyciu itp. i wskazywanie, że również w nich świat ujawnia jakąś swoją stronę, a to oznacza, że nie jest poznawczo obojętny. Dla transcendentalizmu to również czas metodologicznego szoku, gdy okazuje się, że analiza doświadczenia nauki i dostrzeganie w nim jedynego prawdziwego odbioru świata, zostaje zachwiane wraz z kryzysem nauk i ich światobrazu. To również czas, w którym dzieje się coś znacznie poważniejszego, niż tylko ponowne dostrzeżenie ważności pozanaukowych doświadczeń dla człowieka. Nikt nie może kwestionować faktu, że nawet w okresie pozytywistycznym, w czasach dominacji naukowości, człowiek nie utracił żadnego z tych pozanaukowych doświadczeń. Kultura, zdominowana ideą naukowości, odbierała im jednak pozytywną rolę w poznawaniu świata, co najogólniej można określić jako ich wyłączenie z dziedziny, do której mogłyby przynależeć kategorie prawdy lub fałszu. Świat doświadczeń religijnych, estetycznych nie był ani prawdziwy, ani fałszywy, nie mieścił się w strukturach poznania, był zawsze poza nimi. Oznaczało to, że pozostając poza obszarem poznania nie może być poddawany badaniom transcendentalnym. Z jednej więc strony idee te ograniczały sam obszar doświadczenia, z drugiej zaś czyniły z transcendentalizmu filozofię wąskiego obszaru poznania, pozostawiając poza nim obszar, który nie poddawał się tym badaniom. W wieku XX ujawnia się systematyczna praca nad poważnym potraktowaniem wszystkich doświadczeń człowieka i pogodzeniem ich z doświadczeniem poznania. Nie chodzi już tylko o to, aby

skończyć z fałszywą ideą absolutyzacji doświadczenia nauki i przypisywaniu jemu nadrzędnej roli w określaniu sposobu bycia człowieka w świecie. Człowiek XX wieku nie tylko przypomina sobie o zapomnianych dotychczas (lub pomijanych) doświadczeniach, lecz dostrzega również ich wartość dla poznawania rzeczywistości. Nie tylko zatem są one przypominane, lecz też odsłania się ich rolę w poznawaniu świata. Ślepa religia zaczyna widzieć, nieme sny zaczynają mówić, abstrakcja sztuki zaczyna opisywać, a przeżycie jednostki, konkretnego człowieka, otrzymuje nie mniejszą wartość niż abstrakcyjnego, powszechnego podmiotu poznania. Właśnie ten trend, zapoczątkowany przy końcu XIX wieku, będący poszerzaniem zakresu ludzkich doznań i wskazywaniem na konieczność uwzględnienia roli pozanaukowych doświadczeń do poznania świata, zmienił dotychczasowe spojrzenie na doświadczenia, które jest udziałem człowieka. Doprowadziło to również w wieku XX do konieczności przejęcia przez transcendentalizm nowej roli, związanej z nową ideą doświadczenia. Ujawnia się ona w filozoficznej hermeneutyce H.G. Gadamera, stanowiąc próbę zapytania o całość ludzkiego doświadczenia.

1. Uniwersalność hermeneutyki

Otwieranie się kultury ku całości ludzkiego doświadczenia, bez wyróżniania którejs z jego postaci i wskazywanie na ważność pozanaukowego odbioru świata, zbiegło się z kolejnym przekształceniem w obrębie hermeneutyki, dokonany przez Heideggera. Wraz ze skierowaniem hermeneutyki ku faktyczności ludzkiego jestestwa uległo zmianie spojrzenie na rolę hermeneutyki w filozofii. Przede wszystkim zyskała ona szersze znaczenie, niż tylko techniczne i epistemologiczne. Był to następny etap na drodze jej rozwoju, na którym z obszaru epistemologii

(Dilthey), wkroczyła w sferę ontologii. Hermeneutyka została postawiona przed podstawowym problemem filozofii jakim jest byt. Heidegger był filozofem, który nawiązując do ujawnienia przez Diltheya życia jako najbardziej podstawowego podłoża, w którym się konstytuuje rzeczywistość, skierował hermeneutykę w innym kierunku niż epistemologiczny²³². Próbuąc rozwiązać podstawowy problem (sens bycia²³³) podkreśla on (jak Dilthey), że filozofia powinna wychodzić od faktyczności życia. Lecz jednocześnie przekracza myśl Diltheya. Jeszcze dobitniej niż ten ostatni wskazał Heidegger na fundamentalność tego obszaru, jego przeddaność (Vorgängigkeit) wobec poznania dyskursywnego. Zaznaczając, że hermeneutyka jest pytaniem o sens bycia, o ontologiczne warunki możliwości rozumienia, M. Heidegger umieścił ją na nowym poziomie. Rozumienie przestało już być ujmowane jako kategoria epistemologiczna (sztuka wykładania tekstów, niezrozumiałych miejsc, metodologia humanistyki) stając się kategorią ontologiczną. Ta nowa postać hermeneutyki była szczególnie istotna dla budowy innej relacji między hermeneutyką i transcendentalizmem. Ten ostatni, jak wiemy, uznawany był za filozofię, która, niejako programowo, nie angażuje się w problematykę bytu, lecz poznania. Włączenie rozumienia w nurt myślenia transcendentalnego przez Diltheya wydawało się być możliwe tylko dlatego, że kategoria ta została rozpoznana jako kategoria epistemologiczna. W ten sposób zmianie nie ulegała istota

²³² Por. na ten temat np. E. Kaleri, *Das hermeneutische Moment in Martin Heideggers Analytik des Daseins*, w: H. Lenk (Hrsg.), *Philosophie und Interpretationen. Vorlesungen zur Entwicklung konstruktivistischer Interpretationsansätze*, Frankfurt am Main 1993 s. 101.

²³³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 3.

transcendentalizmu, pozostawał on nadal teorią poznania pytając o warunki możliwości doświadczenia w jego znaczeniu poznawczym. Nie zmieniało się też spojrzenie na poznanie i poszukiwanie jego warunków pewności. Rozumienie u Diltheya zostało włączone w proces poszukiwania właśnie takich warunków.

Wraz z myślą Heideggera okazało się jednak, że tak nie jest. Rozumienie zostało rozpoznane nie jako sposób zachowania się podmiotu poznania, lecz jako ludzki sposób bycia-w-świecie. Zaś sama hermeneutyka stała się w ten sposób wykładnią sensu ludzkiego istnienia w świecie. Oznaczało to, że chociaż była ona już czymś więcej niż epistemologią, to jednak, jakby zwrotnie, radykalnie zmieniała tematykę samej teorii poznania. Stwarzało to nawet pewnego rodzaju paradoks myślenia. Zwróćmy uwagę, że tylko wypełniając zadanie epistemologiczne hermeneutyka została włączona do transcendentalizmu przez Diltheya, tylko jako kategoria epistemologiczna rozumienie miało sens w filozofii zwróconej ku poznaniu i jego a priori. Teraz jednak, wraz z Heideggerem, hermeneutyka rozpoznana została jako „odsłanianie sensu bycia”²³⁴.

Ontologizacja problemu rozumienia przez Heideggera była zatem nie tylko odkryciem nowego oblicza hermeneutyki, ale również wymagała konieczności zmiany relacji między hermeneutyką a transcendentalizmem w jego znaczeniu epistemologicznym. Nie można już było usunąć rozumienia z filozofii transcendentalnej i problemu poznania. Wszak właśnie ono umożliwiała obiektywny charakter wiedzy historycznej. Z drugiej jednak strony zontologizowane rozumienie nie mogło funkcjonować w obszarze klasycznego spojrzenia na

²³⁴ Tamże, s. 53.

poznanie, jako poszukiwania warunków pewności, a priori poznania. Jedynym kierunkiem stało się przemyślenie na nowo samych problemów poznania w tej nowej sytuacji, z perspektywy ontologizacji problemu rozumienia.

Uniwersalny charakter kategorii rozumienia wskazywał zatem na konieczność zmiany spojrzenia na cały obszar poznania i doświadczenia. Właśnie to zadanie podejmuje Gadamer próbując znaleźć rozwiązanie podstawowych problemów teoriopoznawczych w sytuacji tej nowej roli, jaka przypisana została rozumieniu.

Tradycyjne, hermeneutyczne, pytanie o rozumienie doświadczenia, o to, jak jest ono możliwe, otrzymuje zatem zupełnie inny sens po fundamentalno - ontologicznej teorii Heideggera. Sprawa sformułowania takiego pytania w tym nowym, heideggerowskim horyzoncie, staje się podstawowym zagadnieniem filozoficznym, staje się „sprawą Gadamera”²³⁵ otwierając nowy rozdział w rozwoju hermeneutyki: hermeneutykę filozoficzną²³⁶.

Heidegger - pisze Gadamer - podjął problematykę historycznej hermeneutyki i krytyki tylko po to, by od tej strony rozwinąć dla celów ontologii teorię prestruktury rozumienia. My natomiast badamy kwestię, jak hermeneutyka uwolniona od ontologicznych

²³⁵ Sam Heidegger, w znanym liście do O. Pöggelera z 5 stycznia 1973 roku stwierdzał: „Filozofia hermeneutyczna jest sprawą Gadamera”. Por. O. Pöggeler, *Heidegger und hermeneutische Philosophie*, Freiburg 1983, s. 395.

²³⁶ „Filozoficzna hermeneutyka - stwierdza Ineichen - obejmuje jednocześnie trzy obszary tradycyjnej hermeneutyki: obszar ogólnej nauki o rozumieniu i wykładaniu tekstów, obszar rozumienia ludzkich dzieł i działań w ogóle, jak też obszar rozumienia jako ontologiczne określenia człowieka”. Por. H. Ineichen, *Philosophische Hermeneutik*, Freiburg 1991, s. 22.

hamulców naukowego pojęcia obiektywności mogłaby zdać sprawę z dziejowości rozumienia²³⁷.

Hermeneutyka w tym sensie nie może oznaczać już metodologii humanistyki, lecz musi stać się hermeneutyką uniwersalną, gdyż rozumienie jest czymś więcej niż tylko zapewnianiem obiektywności poznania humanistycznego. Rozumienie jest pierwotną formą spełniania się jestestwa będącego byciem-w-świecie²³⁸.

Hermeneutyka jest dlatego filozofią - stwierdza Gadamer - że nie pozwala się ograniczyć do sztuki wykładania/.../. Kto rozumie, ten nie przyjmuje wcale jakiejś wyniosłej pozycji, lecz uznaje, że własna rzekoma prawda jest wystawiona na próbę. Ma to miejsce w każdym rozumieniu i dlatego każde rozumienie przyczynia się do tego, aby wykształcać świadomość efektywnodziejową²³⁹.

Nauki humanistyczne, dotychczas związane z kategorią rozumienia, prezentują się tylko jako pewnego rodzaju punkt wyjścia dla teorii rozumienia w ogóle. Uniwersalny charakter hermeneutyki odsłania doświadczenie w nowej postaci.

2. Hermeneutyczna teoria doświadczenia

Uniwersalny charakter kategorii rozumienia stwarzał jedyną, niepowtarzalną szansę zwrócenia filozofii ku doświadczeniu w całości²⁴⁰. W tym celu należało jednak

²³⁷ Por. H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 259. (Korzystamy tu z polskiego tłumaczenia odwołując się, przy niektórych pojęciach, do wydania niemieckiego: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1972).

²³⁸ Tamże, s. 251.

²³⁹ Por. H.G. Gadamer, *Klassische und philosophische Hermeneutik*, w: *Gesammelte Werke*, Bd. II, Hermeneutik II, Tübingen 1986, s. 116.

²⁴⁰ Por. H.G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 332.

przekroczyć metodologiczny krąg, określający dotychczas spojrzenie na ludzkie poznanie i doświadczenie, należało znieść granice, które ograniczały obszar doświadczenia, nadawały z góry określony charakter, wartościowały itp. Obszar taki, jako skutek długiej drogi rozwoju filozofii i nauki, idei Keplera i Galileusza, XIX - wiecznych poszukiwań idei naukowości, określony został z jednej strony kategoriami nauki, poznania, prawdy, z drugiej potoczności, przeżycia, bez związku z prawdą. Była to więc pierwsza granica, przebiegająca między, traktowanym poważnie, doświadczeniem badań metodycznych, a wszelkim innym doświadczeniem, któremu - jak wskazywał już twórca idei nauki nowożytnej F. Bacon - „nie należy dowierzać”²⁴¹. Lecz takie rozgraniczenie nie było jednak jedyne. Granica biegła również w samym obszarze poznania, nauki metodycznej. Chociaż zjednoczony ideą metody, obszar ten rozdzielały dwie jej idee: metoda nauk przyrodniczych i nauk humanistycznych, które na różne sposoby ukazywały nasze doświadczenia świata.

Właśnie ten odziedziczony schemat ludzkiego doświadczenia poddaje Gadamer w wątpliwość, próbując jeszcze raz spojrzeć na zasadność pierwszego podziału i odbieranie możliwości poznawania obszarowi leżącemu poza nauką i ucieczki kultury przed takim doświadczeniem.

W filozofii Gadamera drogę takich działań wyznacza dwojakiego rodzaju przewartościowanie, dotyczące tak samego poznania, jak i problemu nauk humanistycznych i odstąpienie konieczności ich nowego ugruntowania, bez odwoływania się do wzorca przyrodoznawstwa. Problem tych nauk pojawia się zatem po raz drugi w dziejach

²⁴¹ Por. F. Bacon, *Novum Organum*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa 1955, s. 76.

filozofii (po jego transcendentálním sformułowaniu w pytaniach Diltheya i neokantyzmu badeńskiego), lecz w innym kontekście i mającym do spełnienia odmienne zadania. Przez analizę tego zagadnienia nie chce Gadamer (jak czynili to poprzednicy) rozwiązywać problemu metodologicznego. Chce zaś przebić mur oddzielający dotychczasowe doświadczenie nauki, określone przez metody i uznawane za poznanie, i pozostałe doświadczenia, do których nie stosuje się nastawienie metodyczne i pokonać idee miary całego doświadczenia za pomocą kategorii wywodzących się z poznania, a dokładniej z nauk przyrodniczych. Chce zatem Gadamer otworzyć filozofię na wszelkie doświadczenie, aby móc sformułować problem całości ludzkiego doświadczenia²⁴². Dopiero taka otwierająca filozofia może być w stanie sformułować problem doświadczenia. W tym widzi jedno z zadań hermeneutyki, która ma pokazać, że

...dopiero integracja poznania nauki z osobową wiedzą jednostki może być nazwana doświadczeniem²⁴³.

Lecz w filozofii Gadamera dostrzec można nie tylko próbę powrotu do całości doświadczenia. Istotna jest tu droga, którą kroczy autor *Warheit und Methode*. Autor wie, że nauki przyrodnicze nie stwarzają szans na przekroczenie tego obszaru poznania metodycznego, nie stwarzają możliwości otwierania ku innemu doświadczeniu. Punktem wyjścia staje się zatem humanistyka, która, pozostając w obszarze poznania metodycznego, skierowana była zawsze ku jego granicom. To właśnie ze strony humanistyki wiedzieliśmy zawsze w naszej kulturze, że jest coś jeszcze, jakoś inaczej, niż tylko mierzalny i podlegający klasyfikacji świat przedmiotów.

²⁴² Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 25.

²⁴³ H.-G. Gadamer, *Klassische und philosophische ...*, s. 112.

Celem tych rozważań jest - powie Gadamer we *Wprowadzeniu* - poszukiwanie takiego doświadczenia prawdy, które przekracza obszar kontrolowany przez naukową metodykę poszukiwanie wszędzie tam, gdzie ono występuje, i pytanie o jego prawomocność. Tak więc humanistyka wiąże się z postaciami doświadczenia, które pozostają poza sferą nauki: z doświadczeniem filozofii, z doświadczeniem sztuki i z doświadczeniem samych dziejów²⁴⁴.

Należy podkreślić, że próbę ujawnienia prawdy tego pozametodycznego doświadczenia rozpoczyna Gadamer nie od filozofii, lecz od sztuki. Dotychczas wydawało się, że to filozofia pełniła rolę poszerzania ludzkiego doświadczenia, prowadziła poznanie dalej niż metodyczna nauka, a nawet otwierała doświadczenie. Gadamer jednak sam problem filozofii, jej miejsca w obszarze poznania, pozostawia jakby na uboczu. Wie co prawda, że filozofia jest związana z tymi postaciami doświadczenia, które pozostawały poza obrębem metodycznej nauki. Lecz koncentruje się na sztuce, a nie na filozofii. Koncentracja ta ma u niego istotną przyczynę. H.-G. Gadamer jest świadomy, że w filozofii dochodzi często do uznania nauki o filozofii za filozofię, a więc do sytuacji, w której zastępuje się samą filozofię przez naukę filozofii. Inaczej jest ze sztuką. Każda próba uprawiania „nauki o sztuce” nigdy nie traci z oczu wyraźnej różnicy między taką nauką, a samym doświadczeniem sztuki. Dlatego też krytyka świadomości estetycznej (a nie krytyka rozumu filozoficznego) wyznacza drogę ujawniania prawdy tego pozametodycznego doświadczenia świata.

Czy jednak słusznie - pyta Gadamer - zastrzega się pojęcie prawdy tylko do poznania pojęciowego? Czy nie musimy uznać, że prawda odnosi się również do dzieła sztuki?²⁴⁵.

²⁴⁴ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 33-4.

²⁴⁵ Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 70.

Odpowiedź brzmi:

/.../ w doświadczeniu sztuki mamy do czynienia z prawdami, które w sposób zasadniczy przekraczają obszar poznania metodycznego²⁴⁶.

W takim punkcie wyjścia łatwo dostrzec, że Gadamer odchodzi od całej tradycji próbującej uzupełniać naukowe poznanie, czy też w jakiś sposób je poszerzać. Jeśli przypomnimy takie próby (np. rozum uzupełniony wiarą, nauka dopełniona filozofią) to wszędzie znajdziemy tam wyraźnie zarysowaną granicę i wskazywanie na możliwość pójścia dalej, lecz nową drogą. Kierunek Gadamera jest nowy, jest raczej wskazaniem na konieczność ponownego spojrzenia na poznanie naukowe, jego charakterystykę. Skoro poza nim, w doświadczeniu sztuki, również mamy do czynienia z prawdami, to granica między poznaniem a pozostałymi obszarami ludzkiego doświadczenia zostaje przekroczona, staje się mniej ostra. Gadamer podważa tu sens pierwszej granicy: między doświadczeniem nauki, a innymi doświadczeniami, które są udziałem człowieka. Mamy teraz do czynienia tylko z jednym doświadczeniem lub też - jak sam mówi - z doświadczeniem w całości.

Konsekwencje tych estetycznych rozważań mają jednak doniosłe znaczenie nie tylko dla estetyki i nowego spojrzenia na całość doświadczenia²⁴⁷. Każą one również w nowym świetle widzieć metodyczną charakterystykę humanistyki i samoświadomości nauk humanistycznych. Słowem: burzą drugą granicę w obrębie nowożytnej idei doświadczenia, granicę w obszarze samej nauki, rozbitej na humanistykę i przyrodoznawstwo. Analiza

²⁴⁶ Tamże, s. 34.

²⁴⁷ Na temat filozofii sztuki Gadamera por. np. F. Chmielowski, *Sztuka, sens, hermeneutyka. Filozofia sztuki H.-G. Gadamera*, Kraków 1993.

świadomości estetycznej, a dokładniej kantowskiego ugruntowania sądu smaku, doprowadza Gadamera do pytania o nauki humanistyczne. Filozof z Królewca w taki sposób ugruntował sąd smaku - dowodzi Gadamer - że sąd ten utracił rolę poznawania przedmiotu, przestał funkcjonować w sferze poznania. Subiektywne ugruntowanie estetyki oznaczało zamknięcie drogi przed poszukiwaniem w niej możliwości poznania, a to pozostawiało tylko jedną możliwość dla humanistyki: próbę jej zrozumienia w odwołaniu do modelu nauk przyrodniczych. To była konsekwencja transcendentального ujęcia sfery estetyki przez Kanta.

Ograniczenie przez Kanta sądów odnoszących się do *sensus communis*²⁴⁸, jako głównego pojęcia humanistyki, ograniczenie tych sądów jedynie do estetyki, subiektywizacja tej idei i, wreszcie, zamknięcie poznania tylko do wiedzy pojęciowej, nie pozostawiało przed humanistyką innej drogi jak próbę jej wyjaśnienia ze względu na metodologię nauk przyrodniczych. I rzeczywiście, jeśli przypomnimy tu drogę diltheyowsko - neokantowską to łatwo dostrzec właśnie ten kierunek podjęcia próby wyjaśnienia statusu nauk humanistycznych. Sama metoda była tu co prawda nowa, lecz była jednak metodą. W filozofii Gadamera sytuacja ulega zmianie. Nowe spojrzenie na sztukę oddziałuje na obraz poznania i charakterystykę dotychczasowego obszaru takiego poznania. Rzeczą oczywistą jest bowiem, że uznanie sztuki za poznanie nie jest (i być nie może) zwykłym dołączeniem jej do metodycznego poznania nauk przyrodniczych, czy też humanistycznych. Myśl ta każe zatem spojrzeć na poznanie w odmienny sposób niż czyniła to dotychczasowa, zorientowana na metodę, filozofia poznania. Nie chcąc

²⁴⁸ Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 51 i n.

stracić poznania sztuki należy dokonać zmiany spojrzenia na poznanie. Tam bowiem gdzie zostaje ono określone tak jak dotychczas, w odniesieniu do metody, całość doświadczenia zostaje rozbita na wspomniane wyżej obszary. Rozważania estetyczne i odkrycie poznania po stronie sztuki pozbawiają metodę uniwersalnego charakteru w określaniu obszaru poznania. W ten sposób i druga granica, między różnymi metodami zostaje przekroczona, przed filozofią staje problem całości doświadczenia. Lecz jaki charakter ma doświadczenie, w którym przekroczone zostały dotychczasowe granice?

Chcąc wskazać nową ideę doświadczenia, która pojawiła się u Gadamera po rozbiciu granic dotychczasowych koncepcji, należy odwołać się ponownie do myśli Heideggera. W jego filozofii ujawniła się bowiem podstawowa kategoria określająca doświadczenie. Twórca *Sein und Zeit* radykalizował diltheyowskie rozumienie człowieka jako istoty historycznej²⁴⁹. W następstwie tej radykalizacji dziejowość (*Geschichtlichkeit*) otrzymała charakter uniwersalnej kategorii²⁵⁰. Jako taka nie tylko już warunkowała poznanie historyczne i uobecnianie przeszłości²⁵¹, ale stała się kategorią ontologiczną, od której uzależnione zostały wszystkie obszary ludzkiego działania²⁵². Wszelkie doświadczenie ostatecznie właśnie w niej odnajdywało swe ugruntowanie. Tym samym problem możliwości nauk historycznych został roz-

²⁴⁹ Por. H. Ineichen, *Philosophische Hermeneutik...*, s. 159.

²⁵⁰ Heidegger stwierdza: „Jestestwo zawsze ma faktycznie swe `dzieje`, a może je mieć, gdyż bycie tego bytu jest konstytuowane przez dziejowość”. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s.535.

²⁵¹ „...teoria nauk humanistycznych - stwierdza Heidegger - ma za przesłankę tematyczną interpretację egzystencjalną dziejowości jestestwa”. Por. tamże, s.555.

²⁵² Gadamer stwierdza: „Teza Heideggera brzmiała: samo bycie jest czasem”. Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 249.

strzygnięty nie przez wskazanie metody jakimi się one posługują i nie na poziomie metodologii. Problem ten rozstrzygał sposób bycia Dasein, jego historyczność. Sama idea dziejowości utraciła swój sens w odniesieniu tylko do nauk historycznych, otrzymując charakter uniwersalny. Radykalizacja dziejowości wyznaczyła ten uniwersalny horyzont w obrębie którego mogły pojawić się tradycyjne problemy filozoficzne wraz z ideą doświadczenia.

Pojęcie doświadczenia nabiera w sposób oczywisty nowego znaczenia, gdyż właśnie dziejowość nadaje tu jednorodny charakter. I do niego właśnie odwołuje się filozofia Gadamera. Ontologiczny charakter dziejowości oznacza, że zmienić się musi spojrzenie tak na poznanie jak i doświadczenie. Nie można poddawać analizie tych obszarów bez uwzględnienia tej nowej kategorii. Dla obu oznacza ona, że chociaż żyjemy w terażniejszości, to jednak to co czynimy, jak i co poznajemy, jest określone przez przeszłość, ale również skierowane ku przyszłości. Człowiek żyje w teraz, lecz treść jego życia określona jest przez przeszłość i ukierunkowana na przyszłość. Czas, historia - dotychczas ujawniany w doświadczeniu i przez nie - staje się tym horyzontem, w którym dzieje się samo doświadczenie. Czas umożliwia je i określa sprawiając, że jest ono uwikłane w dzieje i nie może sytuacji tej przekroczyć. Doświadczenie traci w ten sposób swe zorientowanie jedynie na naukę, traci - jak mówi Gadamer - teoriopoznawczą schematyzację /*erkenntnistheoretische Schematisierung*²⁵³ ograniczającą dotychczas jego pierwotny zakres. Idei doświadczenia naukowego (metodycznego), która stanowiło u Kanta punkt wyjścia

²⁵³ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 324.

transcendentalizmu, odebrana została uniwersalna funkcja określania całego doświadczenia.

Doświadczenie - powie Gadamer - nie jest samą nauką, ale stanowi jej konieczną przesłankę²⁵⁴.

Łatwo spostrzec, że w ten sposób odwróceniu uległa relacja nauka - doświadczenie. Już nie nauka wyznacza obszar doświadczenia człowieka i jego sens, lecz odwrotnie, warunkiem nauki i obrazu świata przez nią prezentowanego staje się ugruntowanie w doświadczeniu, którego podstawowym rysem jest dziejowość.

Lecz nie tylko sam problem poznania uległ istotnej modyfikacji wraz z uniwersalizacją kategorii dziejowości. Podobnym przekształceniom poddana została sama idea doświadczenia. Dostrzegając ważność kategorii dziejowości Gadamer wypowiada krytyczną ocenę dotychczasowej teorii doświadczenia, widząc jej podstawową wadę w tym, że zorientowana jest całkowicie na naukę i nie uwzględnia wewnętrznej dziejowości doświadczenia²⁵⁵. Nowa idea budowana jest jako próba pokonania tych negatywnych cech. Ta nowa teoria nazwana została przez Gadamera doświadczeniem hermeneutycznym²⁵⁶. Takie doświadczenie, które „musi być ciągle

²⁵⁴ Tamże, s. 327.

²⁵⁵ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 324.

²⁵⁶ Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 256 i n. Na temat hermeneutycznej teorii doświadczenia por. np. A. Bronk, *Doświadczenie hermeneutyczne i estetyczne w filozoficznej hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, w: *Estetyka a hermeneutyka*, red. F. Chmielowski, Kraków 1990, s. 17 i n.; S. Takeda, *Reflexion, Erfahrung und Praxis bei Gadamer*, Tübingen 1981; K. Rosner, *Hermeneutyka jako krytyka kultury. Heidegger, Gadamer, Ricoeur*, Warszawa 1991, s. 152 i n.; R. Benedikt, *Das Sprachprinzip in der Hermeneutik Hans Georg Gadamer*, Innsbruck 1989, s. 83 i n.

nabywane i którego nikt nie może uniknąć”²⁵⁷ staje się teraz centrum zainteresowania filozofii.

Jakie jest to nowe doświadczenie? Na czym polega hermeneutyczne doświadczenie świata? Jaka jest nowa koncepcja doświadczenia?

Należy zwrócić uwagę na trzy elementy, które decydują o jakościowo nowej charakterystyce, a które również pozostają o decydującym znaczeniu dla przyszłości transcendentalizmu. Są nimi: podkreślanie podstawowego charakteru doświadczenia hermeneutycznego w porównaniu z doświadczeniem naukowym; wskazywanie dziejowego charakteru doświadczenia hermeneutycznego; i akcentowanie jego językowego charakteru²⁵⁸.

Każdy z tych elementów wyznacza swoistego rodzaju rewolucją w spojrzeniu na doświadczenie i transcendentálny problem jego możliwości. Krytyka scjentyistycznej koncepcji doświadczenia staje się impulsem do nowego spojrzenia na samo doświadczenie. W elementach tych dostrzegamy, że hermeneutyka, inaczej niż klasyczny transcendentalizm, najpierw chce sformułować problem doświadczenia, aby dopiero na drugim etapie sformułować pytanie o warunki jego możliwości.

Uznanie doświadczenia hermeneutycznego za podstawowe, zaś doświadczenia nauki (rozumianego zawsze jako akt spostrzeżeniowy), za wtórne, wskazuje na konieczność przewartościowania dotychczasowej roli nauki w kulturze, a razem z tym transcendentalizmu, skierowanego ku legitymizacji właśnie tego typu doświadczeń. W wydaniu kantowskim legitymizacja ta prezentowała się jako metateoria doświadczenia nauki, koncentrując się na wskazywaniu uprawomocnienia dla aktu spostrzeżeniowego, określaniu podstaw, metod itp. W

²⁵⁷ Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 332.

²⁵⁸ Por. tamże, s. 332 i n.

ten sposób jednak kultura i filozofia przedstawiały się jako zawężone: pierwsza do zamykania się w naukowym odbiorze rzeczywistości, druga do redukcji swojej roli tylko do szukania warunków możliwości aktu spostrzeżeniowego. Przesunięcie akcentów na doświadczenie bardziej pierwotne, jakim jest doświadczenie hermeneutyczne ukazuje, że, chcąc pozostać dyscypliną podstawową, filozofia w ogóle i epistemologia w szczególności muszą zmienić przedmiot swych zainteresowań, muszą sięgać głębiej niż tylko ku nauce, gdyż doświadczenie prezentowane przez tę ostatnią nie jest pierwotne, lecz zawsze zawężone. Więcej nawet: przed filozofią staje teraz nowe zadanie, polegające na konieczności wyzwolenia kultury od tendencji zamykania doświadczenia granicami nauki. Przednaukowość i nienaukowość muszą zostać wyzwolone jako równoprawne obszary ludzkiego doświadczenia, zaś dziejowość, jednorazowość, niepowtarzalność zostają odzyskane dla filozofii. Platónskie mniemanie (doxa) zostaje dowartościowane i nie może już zostać pominięte. Doświadczenie hermeneutyczne, jako otwierające, uzyskuje pierwszeństwo wobec wiedzy naukowej (episteme) i ku niemu właśnie powinna zwrócić się filozofia szukająca warunków możliwości doświadczenia.

Nie mniejszą rewolucją niż wskazywanie na podstawowy charakter doświadczenia hermeneutycznego ma idea związania tego nowego pola zainteresowań z kategorią dziejowości. I tu również dla filozofii, która, tak jak transcendentalizm, poszukuje legitymizacji doświadczenia, odłania się konieczność zajęcia nowej pozycji. Kategoria ta decyduje nie tylko o zmianie ogólnego spojrzenia na doświadczenie, ale również szczególnego jego aspektu, jakim jest poznanie. Problem poznania nie może ujawniać się teraz w klasycznych, nowożytnych ideach,

jako skierowanie podmiotu ku przedmiotowi, ograniczone do aktu spostrzeżeniowego. Gdyż zarówno podmiot, jak i przedmiot ogarnięci są tą uniwersalną kategorią. Oznacza to, że z obszaru filozofii, która rozważa problem doświadczenia, usunięta została kartezjańska idea, w której podmiot poznający stanowił uniwersalny punkt wyjścia. Podmiot taki pojmowany był w oderwaniu od procesu historycznego, uwolniony od dziejów, uprzedzeń, które mogłyby wpłynąć na sam proces poznania. Dziejowy charakter doświadczenia odsłania jednak fałsz tej koncepcji. Poznanie, w sposób niejako naturalny, prezentuje się jako uwikłane w dzieje, tracąc swój aspekt aprioryczny na rzecz hermeneutycznego. Ani podmiot, ani przedmiot nie są wolni od oddziaływań historycznych, nie mogą też wyzwolić się z własnego kontekstu historycznego. Ogarniający charakter historii sprawia, że horyzont podmiotu i przedmiotu zlewają się w jedność. Poznanie nie może już być interpretowane na sposób nowożytny, jako poszukiwanie pomostu między podmiotem a przedmiotem. Ale nie może też być analizowane w klasycznym, transcendentálním, poszukiwaniu podmiotowych warunków poznania. Podmiot i przedmiot, poznający i poznawane pozostają w tym samym horyzoncie oddziaływań historycznych. Lecz poznanie jest możliwe właśnie dlatego, że jest ten wspólny horyzont. Oznacza to, że wszelkie poszukiwanie przez transcendentalizm podmiotowych, apriorycznych warunków poznania ma ostatecznie historyczne ugruntowanie, gdyż nie jest możliwe wyzwolenie się z uwarunkowań, których źródłem jest własna epoka.

Ten element doświadczenia hermeneutycznego świadczy o decydującym zwrocie, jakiego dokonuje hermeneutyka. Historyczność doświadczenia wskazuje, że należy zmienić dotychczasowy, transcendentально -

fenomenologiczny punkt wyjścia. Skoro bowiem świadomość ludzka jest zawsze kształtowana przez dzieje, to musi zmienić się kierunek spojrzenia, w którym analizie poddawane zostaje doświadczenie. Zamiast prób ukazywania samoobecności tego co doświadczane, zamiast cofania się do jakiegoś elementarnego punktu wyjścia, filozofia, formułująca problem doświadczenia, musi zabiegać o odzyskanie przeszłość, gdyż bez niej świat przedstawia się jako obcy.

Doświadczenie hermeneutyczne ma do czynienia z tradycją. To ona powinna być doświadczona. Tradycja nie jest jednak po prostu procesem, który poznajemy poprzez doświadczenie i który uczymy się opanowywać, lecz językiem, tj. mówi ona sama z siebie niczym jakieś ty²⁵⁹.

Słuchać tradycji i stać w tradycji - mówił Gadamer w roku 1953 - to właśnie jest otwarta droga prawdy /.../²⁶⁰.

Łatwo dostrzec, że w ten sposób postulatem hermeneutyki staje się odzyskanie tradycji i wskazanie innego kierunku spojrzenia na doświadczenie, niż jako akt spostrzeżeniowy. Dziejowość doświadczenia jest zaprzeczeniem możliwości oglądu przedmiotu bez zapośredniczenia. Więcej nawet: próby idące w tym kierunku wydają się teraz pomyłką, błędem. Niczego nie można zawieszać (jak czyni to fenomenologia), o niczym nie trzeba wątpić (jak czyni to tradycja kartezjańska), nic nie jest bez znaczenia (jak uważa tradycja kantowska). Żadne doświadczenie nie jest czyste, nie jest bez uprzedzeń. Kategoria dziejowości utwierdza nasze zawieszenie w tradycji, poza którą nie możemy wykroczyć. Doświadczenie jest procesem i zdarzeniem, nie zaś czymś określonym „na

²⁵⁹ H.G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 333.

²⁶⁰ H.-G. Gadamer, *Wahrheit in den Geisteswissenschaften*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, T.II, Tübingen 1986, s. 40.

zawsze”, mającym czyste dane, które należy tylko ujawnić. W ten sposób nie może utracić charakteru niepowtarzalnego, prywatnego, osobistego.

Trzeci, ze wskazanych wyżej elementów doświadczenia hermeneutycznego związany jest z językiem jako medium doświadczenia²⁶¹. Przypomnijmy tu, że transcendentizm poszukiwał w sferze świadomości, tego co stanowi podstawę prawdy pomijając przy tym rolę języka. Gadamer postępuje tu odmiennie: nie tylko dostrzega udział języka w charakterystyce doświadczenia, lecz nadaje mu znaczenie podstawowe²⁶². Nie tylko w tym jednak, że przedmiot doświadczenia hermeneutycznego, będący przekazem tradycji, ma językową naturę²⁶³ (to co się prezentuje, prezentuje się w języku), lecz również w tym, że samo rozumienie, jako proces hermeneutyczny, odnosi się do języka (przekład jest zawsze przekładem na nasz język)²⁶⁴. Dostrzega w sposób wyraźny, że nieobecność języka w filozofii związana jest z tradycją kartezjańską, w której świadomość określona została jako samoświadomość²⁶⁵. Hermeneutyka odkrywa, że

.../ możemy myśleć tylko w jakimś języku i właśnie to zadomowienie naszej myśli w języku jest tą głęboką zagadką, którą język stawia myśleniu²⁶⁶.

²⁶¹ „Język - powie Gadamer - to uniwersalne medium, w którym dokonuje się rozumienie. Sposobem realizacji rozumienia jest interpretacja”. H.-G. Gadamer, *Prawda metoda...*, s. 357.

²⁶² „Język jest naszemu myśleniu tak niesłychanie bliski i w swym funkcjonowaniu tak bardzo nieprzedmiotowy, że sam skrywa swój rzeczywisty byt”. Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 350.

²⁶³ Por. tamże, s. 358.

²⁶⁴ Por. tamże, s. 363.

²⁶⁵ Por. H.-G. Gadamer, *Człowiek i język*, w: tenże, *Rozum, słowo, dzieje*, oprac. K. Michalski, Warszawa 1979, s. 49.

²⁶⁶ Tamże, s.50.

Ów prymat języka oznacza, że język jest czymś więcej dla filozofii niż tylko przedmiotem rozważań, czymś więcej niż tylko dostrzeganiem w nim narzędzia do wyrażenia myśli. Język staje się jej centralnym pojęciem, gdyż umożliwia doświadczenia, jest doświadczeniem, jako taki określa naszą wiedzę, poznanie. Jest więc pewnego rodzaju superkategorią, warunkiem świadomości przedmiotów, gdyż jesteśmy zawsze zdomowieni w języku²⁶⁷.

Ta zmiana spojrzenia na język, a przez to i na doświadczenie, po raz kolejny stanowiła o zamknięciu drogi przed możliwością dotychczasowej (świadomościowej) teorii poznania. Nadrzędność języka wskazuje, że nie można poddawać analizie podmiotu i szukać w nim warunków możliwości przedmiotu, gdyż zarówno przedmiot, jak i podmiot są konstytuowani przez język. Podmiot nie da się już oddzielić od przedmiotu, zaś właśnie język staje się światoglądem (Weltansicht)²⁶⁸. Gadamer chce przypomnieć filozofii o języku, lecz wcale nie w perspektywie psychologii języka, socjologii, czy też współczesnej lingwistyki. Wszędzie tam ma się do czynienia z „zapominaniem języka”, jako procesem, który rozpoczął się już w starożytnej Grecji i oznaczał zerwanie jedności słowa i rzeczy, wyrażanej u Greków pojęciem Logosu. Gadamer chce wrócić do tej jedności. Byt świata jest ukonstytuowany językowo.

Język to nie tylko jedna z rzeczy, w jakie bytujący w świecie człowiek jest wyposażony, lecz podstawa i miejsce prezentacji tego, że ludzie w ogóle mają świat²⁶⁹.

²⁶⁷ Tamże, s.50.

²⁶⁸ Por. H.G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 401.

²⁶⁹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 402. (Die Sprache ist nicht nur eine der Ausstattungen, die dem Menschen, der in der Welt

Lecz to nowe ukierunkowanie filozofii na język, gdy chcemy badać doświadczenie, oznaczało nie tylko przekroczenie prób dotychczasowych, które warunkiem możliwości doświadczenia dostrzegały w podmiocie albo też w przedmiocie. Ten nowy kierunek zmieniał również charakter warunków możliwości. Zmieniał i ograniczał ich zakres obowiązywania. Mimo odkrycia, że świat prezentuje się zawsze jako językowo ukonstytuowany, że język przedstawia się jako superkategoria, że wreszcie samo doświadczenie ma charakter językowy, nie można już mówić o odsłonięciu w ten sposób jakiegś uniwersalnej struktury doświadczenia. Konsekwencją uniwersalności języka i wskazania, że nasze doświadczenie świata dokonuje się zawsze w języku jest swoiste osłabienie ważności transcendentálnych warunków możliwości doświadczenia.

Niewątpliwie - stwierdza Gadamer - wychowani w jednej określonej tradycji językowej i kulturalnej widzą świat inaczej niż należący do innej tradycji. Niewątpliwie następujące po sobie w dziejach historyczne `światy` różnią się od siebie nawzajem i od dzisiejszego świata²⁷⁰.

Język prezentuje się tu jako uniwersalny warunek możliwości doświadczenia, ale jednocześnie jako warunek niemożliwy do określenia, pozbawiony tego wszystkiego co miał na uwadze Kant, gdy dokonywał transcendentálnej dedukcji wszystkich pojęć a priori. Wydaje się, że w języku nie może być już odkryte nic takiego, co byłoby apriorycznym warunkiem możliwości doświadczenia, co mogłoby obowiązywać zawsze, wszędzie, dla każdego doświadczenia. Język jest bowiem zmienną, nie jest niczym zamkniętym, podlega historycznemu

ist, zukommt, sondern auf ihr beruht, und in ihr stellt sich dar, daß die Menschen überhaupt Welt haben. s. 419).

²⁷⁰ Tamże, s.406.

rozwojowi, zaś razem z nim doświadczenie określone na bazie języka. Umożliwia doświadczenie, lecz sam nie poddaje się doświadczeniu, jest światoołgądem, lecz nie wyznacza uniwersalnych granic doświadczenia, otwierając różnorodność światoołgądów. Językowe uwarunkowanie doświadczenia nie może zatem oznaczać uznanie jakiejś wyłączności perspektywy doświadczenia naszego języka. Odwrotnie, uniwersalny charakter języka każe uznać możliwość wkraczania w inne światy językowe, poszerzania w ten sposób doświadczenia związanego z naszym językiem. Wydaje się, że nie możemy już zająć absolutnego stanowiska, określić uniwersalne warunki możliwości doświadczenia, skoro język jest zawsze otwierającym na doświadczenia nowe. Uniwersalność języka wskazuje, że nie może być uniwersalnej charakterystyki doświadczenia.

Podkreślić należy jednak, że zwrot w sferę języka dokonany został przez Gadamera na skutek woli kontynuacji transcendentального problemu o warunki możliwości doświadczenia. Tak samo jak to stało się już w filozofii Heideggera ta kontynuacja może jednak mieć miejsce – paradoksalnie – za cenę ograniczenia, czy nawet zmiany dotychczasowego kierunku transcendentalizmu. Język, jako medium doświadczenia, okazuje się najmocniejszym wyrazem tej zmiany. Z jednej zatem strony Gadamer dokonuje rewolucji w samej filozofii języka, widząc w nim coś więcej niż tylko „narzędzie komunikacji”, protestując przeciwko funkcjonalnemu traktowaniu języka, z drugiej zaś wprowadza język w samo centrum pytania o doświadczenie. Można powiedzieć, że nie traci on hermeneutycznej funkcji, a zyskuje transcendentalną: język ma charakter transcendentalno - hermeneutyczny. Bez języka nie ma doświadczenia. Mówi Gadamer: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache”.

ROZDZIAŁ SZÓSTY
HERMENEUTYKA W RELIGII I TEOLOGII

Filozoficzny rozwój hermeneutyki nie oznaczał wcale jej ograniczenia i zamknięcia do rozważań filozoficznych. Wiek dwudziesty był wiekiem hermeneutyki w różnych wymiarach, często łącząc istniejące już kierunki filozofii z hermeneutyką. W ten sposób powstawały interesujące relacje, które otwierały filozofię ku nowym możliwościom np.: transcendentálna hermeneutyka (K.-O. Apel).

Lecz hermeneutyka filozoficzna oddziaływała również na inne obszary kultury. Szczególnie należy tu podkreślić religię i teologię. Ta ostatnia od dawna była rozdarta między dwiema tendencjami: z jednej strony, była ona zorientowana ku tradycji i wierności źródłom, z drugiej jednak, podejmowała ciągle próby obecności we współczesności. Akceptacja historycznego wymiaru objawienia często oznaczała wskazanie, że jest ono również podporządkowane prawom historii. Ta chęć dochowania wierności tradycji i obecności w świecie teraźniejszym wymagała poważnego potraktowania historycznych

zasad interpretacji. Stąd też świadomość religijna często oznaczała konieczność odzyskiwania z przeszłości utraconych we współczesności sensów i obszarów. W ten sposób uznaje się, że wydarzenie o charakterze religijnym, które mam miejsce w jakimś momencie historii, nie kończy się wcale w danym momencie zajścia, lecz staje się przez interpretację wydarzeniem otwartym i ciągle „dziejącym się”. Popularność hermeneutyki miała zatem osobliwy skutek w badaniach nad religią. Łatwo to dostrzec na przykład w hermeneutycznym określeniu teologii.

Teologia – stwierdzał P. Tillich – tkwi w napięciu między dwoma polami: polem wiecznej prawdy swych fundamentów i sytuacją czasów, w której ta prawda powinna zostać przyjęta²⁷¹.

Właśnie w interpretacji i rozumieniu Pisma spotykały się Objawienie i moment historyczny: pierwsze informujące, drugie zaś aktualizujące. Między Biblijnym Słowem a dzisiejszą sytuacją istnieje związek, korelacja. Rozumienie i interpretacja w tych obszarach nie są czymś, co mogłoby się dokonać w określonym momencie i zachować swą wartość na zawsze. Skoro nie jest możliwe uwolnienie się od wszelkiej determinacji historycznej, to interpretacja i rozumienie, rozumienie przeszłości w świetle terażniejszości, stają się ważnymi zadaniami w świadomości religijnej.

W obszarze religii i teologii są to zadania, które stają ciągle na nowo przed wyznawcą i teologiem. Hermeneutyka odgrywa tu ważną rolę aktualizacji i „przekładania” wiary odpowiednio do danej sytuacji. Ale też wydaje się przełamywać taką jej koncepcję, w której zakłada się, iż ma ona jakąś własną treść, która nie może być sprowadzona do treści świata, sytuacji historycznych i ogarnia

²⁷¹ P. Tillich, *Systematische Theologie I*, Stuttgart 1956, s. 9.

świat zawsze z zewnątrz. Religia ujawnia za sprawą hermeneutyki dwa filary. Jednym jest „filar” metafizyczny, drugim indywidualny, historyczny i kulturowy²⁷². Oznacza to, że w myśleniu „o Bogu” są zawsze obecne elementy „ziemskie, światowe, cielesne, kulturowe”. I nie są one jakiegokolwiek „gorsze”, „przeszkadzające” „niewartościowe” i warte usunięcia. Łatwo dostrzec, iż już autorzy Nowego Testamentu podejmują trud interpretacji i często starają się wyrazić to samo w sposób zrozumiały, ale w nowych, zmieniających się sytuacjach. Jako przykład można tu podać różnicę pojęć, jaka pojawia się w Ewangelii Mateusza i Łukasza. Słowa Jezusa, wypowiedziane w tych samych okolicznościach, u Mateusza brzmią: „Bądźcie więc wy doskonali, jak **doskonały** jest Ojciec wasz niebieski” (Mt. 5, 48). Te same słowa u Łukasza brzmią: „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest **miłosierny**” (Łk 6, 36). Nie jest to zwykła zamiana słów, lecz **konieczność** użycie innego słowa. Aby to zrozumieć, należy bowiem dostrzec, iż Łukasz-Grek zna pojęcie „doskonałości” z filozofii greckiej, i wie też, iż używając tego pojęcia stwarza się niebezpieczeństwo „greckiego” przeniesienia sensu tego pojęcia do religii. Chcąc tego uniknąć „zamienia” zatem „doskonałość” na „miłosierdzie”.

To tylko jeden obszar, w którym hermeneutyka wkraça na teren religii i teologii. Podkreślić jednak należy, iż wiek XX - właśnie na skutek wprowadzania hermeneutyki do teologii - coraz mocniej ukierunkowuje myśl teologiczną w stronę teologii apofatycznej, czyli niezrozumiałości Boga. Hermeneutyka stwarza ową dziwną sytuację dla teologii, o której K. Barth mówił:

²⁷² Por. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München 1970, s. 312.

Jako teologowie powinniśmy mówić o Bogu. Lecz jesteśmy także ludźmi i jako tacy nie możemy o Bogu mówić. Powinniśmy to rozpoznać – naszą powinność i naszą niemożność (Nicht-Können), i właśnie w tym oddawać Bogu cześć²⁷³.

Hermeneutyka staje się tu drogą „uwalniania” od uprzedmiotowiającego i zawłaszczającego poznania i chęci kierowania takiego nastawienia ku Bogu. Zawładnięcie „przedmiotem” zamienia ona na „otwieranie” ku Tajemnicy. Dzięki niej umacnia się ludzkie doświadczenie niepoznawalności Boga. Skończoność nie może poznać nieskończoności, może tylko podejmować hermeneutyczne próby ciągłego rozumienia „z terażniejszości”. Taka hermeneutyka nie jest tylko sprawą rozumienia języka Biblii, lecz staje się sprawą samego życia człowieka wierzącego, w którym Bóg pozostaje Bogiem a świat pozostaje światem.

1. Hermeneutyka i religia

Hermeneutyka dwudziestego wieku nie mogła zatem ominąć teologii i religii. Teologia, jak pamiętamy, historycznie związana była z hermeneutyką. Rozwój praktyk hermeneutycznych związany był z poszukiwaniem wzorów właściwej interpretacji Biblii. Zasady interpretacji opracował w czasach patrystycznych już św. Augustyn. Wskazuje on nie tylko trudności interpretacyjne, jakie pojawiają się przy czytaniu Pisma Świętego²⁷⁴, ale też właściwą postawę, podczas której, dzięki zdaniom już zrozumiałym, usuwa się niepewności z wypowiedzi niejasnych. Św. Augustyn wprowadza „pamięć” (memoria, anamnesis) jako ważną podstawę rozumienia i

²⁷³ K. Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie*, München 1924, s. 158.

²⁷⁴ Por. Św. Augustyn, *De doctrina christiana – O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sulkowski, Warszawa 1989, 2,10.

interpretacji, stając się też zwolennikiem dokładnej językowej analizy tekstu²⁷⁵. Również znajomość realiów życiowych panujących w czasie powstawania Pisma ma być pomocą w interpretacji.

Rozumienie Pisma Świętego wyznaczało też ważny etap w rozwoju hermeneutyki. Razem z pojawieniem się Reformacji, hasłem *sola scriptura* i żądaniem powrotu do czystego słowa Pisma, hermeneutyka wkroczyła w samo centrum teologii umożliwiając też analizę fenomenu wiary. Doniosłą rolę w tym zwrocie odegrał F. D. Schleiermacher. „Człowiek jest istotą skończoną, religia zaś jest czymś nieskończonym” – wskazywał Schleiermacher w swych *Mowach o religii*²⁷⁶. Wszelka konkretna religia staje się tu zjawiskiem historycznym. Stąd właśnie wynika ciągła konieczność interpretacji tekstów religijnych, która przyjmuje w hermeneutyce religijnej różne formy. Jako skrajną postać mogą tu być przypomniane pomysły P. van Burena, który domagał się, aby przy interpretacji tekstów objawionych traktować je jako teksty świeckie²⁷⁷. Takie hermeneutyczne zeświecczenie teologii oznaczało też podjęcie próby dostarczenia chrześcijaństwu zeświecczonego pojmowania Ewangelii²⁷⁸.

Pojawienie się problemu hermeneutycznego w teologii wieku dwudziestego stanowi jednak nie tylko nawiązanie do tradycji, ale też związane jest ze specyficznym wyrazem współczesnej sytuacji teologicznej. Sytuację tę

²⁷⁵ Por. W. G. Jeanron, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, tłum. M. Borkowska, Kraków 1999, s. 35.

²⁷⁶ F. D. E. Schleiermacher, *Mowy o religii dla wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 1995, S. 175.

²⁷⁷ Por. R. Winling, *Teologia współczesna 1945-1980*, tłum. K. Kisielewska-Sławińska, s. 259.

²⁷⁸ Por. na ten temat: E. L. Mascall, *Sekularyzacja chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1970, s. 56 i n.

wyznacza zarówno rozwój teologii dialektycznej, coraz częściej ujawniana zmiana funkcji myślenia teologicznego jak też coraz częstsze uwzględnianie czasu i zawieszanie myślenia o Bogu w kategorii przestrzeni. Myślenie teologiczne nie jest już uwarunkowane strzeżeniem i przechowywaniem Tajemnicy, lecz polega na tym, aby ową Tajemnicę czynić zrozumiałą, czyli „udostępnić człowiekowi”. Hermeneutyka teologiczna staje się stąd nauką o człowieku w jego dziejach i relacji z Bogiem. A nawet więcej: wskazuje się często na pierwotnie hermeneutyczny charakter teologii i dialogiczny charakter religii. Stąd też perspektywa hermeneutyki umożliwia wgląd w całe życie religijne człowieka, traktując je jako całość, którą należy zrozumieć. Jest to też swoista obrona przed formalizacją i skostnieniem teologii, która teraz dopiero może uprawiać nieprzerwany dialog, zarówno z klasyczną dogmatyką, jak i teologią przeszłości.

Z kolei przewartościowanie kultury od przestrzeni, do czasu oznaczało, że religia i teologia coraz częściej musiała pytać o to, jak wskazywać na Boga, skoro kategorie przestrzeni, „tamtego świata”, „miejsca” okazują się nieprzydatne w kulturze „czasu”. Rodzą się zatem pytania o to, jak zdobyć nowe doświadczenie i nowa możliwość mówienia o Bogu, skoro kategorie „tam”, „nadświat” nie przemawia do człowieka, który organizuje swe życie w kategorii czasu. Stąd hermeneutyka z łatwością wkracza w ten obszar poszukiwań.

Nie tylko zasady wiary mają historię swego powstania i nie można nie brać tej historii pod uwagę, jeśli chce się je zrozumieć. Ale w hermeneutyce teologicznej ukazuje się jeszcze coś więcej. Sformułowania (zasady) wiary, obok historii powstania, mają też historię ich oddziaływania, i ta również wymaga zrozumienia. Dopiero wtedy, gdy odtworzy się (zna się) sytuacje powstania

danej zasady wiary, czy myśli religijnej, jak też gdy ukaże się historie jej oddziaływania, stajemy przed możliwością zrozumienia. Po raz pierwszy zatem za sprawą hermeneutyki ujawnia się w teologii nie tylko to, iż ważne są „boskie odpowiedzi”, ale również i to, że ważne są „ludzkie pytania”, które człowiek formułuje w swej historycznej i egzystencjalnej sytuacji.

Taka hermeneutyka w obszarze wiary i religii może być jednak uprawiana w dwu kierunkach. W pierwszym zakłada się, iż wiara nie ma żadnych własnych treści i ma jedynie znaczenie historyczne. Tu interpretacja może być realizowana jako poddanie się w niewolę teraźniejszości i eliminacja wszystkiego, co do tej współczesności nie przystaje. Jest to rozumienie eliminujące. Czym innym jest drugi kierunek. Tu dokonuje się rozumienia z założeniem, że religia ma coś do dania światu i rzeczywiście „daje”, zaś rozumienie polega na tym, aby świat, rzeczywistość, współczesność nauczyć słuchać.

Podkreślić jednak należy, że hermeneutyka pojawia się też w sferze religijnej w związku z ogólniejszą sprawą, która domaga się ponownego spojrzenia na religię. Jest to nowa teoria doświadczenia, właśnie hermeneutyczna teoria doświadczenia. Teologia i religia posługuje się bowiem zawsze jakimś obrazem świata. Odwołanie się do takiego obrazu jest niezbędnym warunkiem dotarcia ze swym przesłaniem do ludzi współczesnych. Już św. Augustyn podkreślał, że ignorancja wobec obrazu świata i filozofii staje się często przyczyną ośmieszania chrześcijaństwa. Religia i teologia musi zawsze podążać „z duchem czasu”. I tu też można dostrzec rolę i konieczność hermeneutyki. Zmieniająca się na naszych oczach umysłowość zachodnia odkrywa na nowo świat doświadczenia człowieka. Ciągłe poszukujemy jeszcze takiego obrazu świata i takiej teorii, która określi jego

naturę i pozwoli tym samym właściwie spojrzeć na świat. Jedno jest wszak już pewne, teoria ta powinna mieć charakter otwierania rzeczywistości, a nie jej zamykania i ograniczania.

Dotychczasowe teorie doświadczenia, zrodzone w Oświeceniu, zostają w tym kontekście rozpoznane jako niebezpieczne dla samego człowieka i kultury. Jednak te poszukiwania naszych czasów zmierzają nie tylko do nowego oglądu, ale również związane są z koniecznością odzyskiwania tych obrazów świata, które jeszcze nie tak dawno wyrzucano na śmietniki kultury. W tym procesie osłabiane są dwie teorie, które dotychczas zdawały się wypełniać spojrzenia na świat. W jednej z nich świat doświadczenia ograniczony był do empirycznych danych poznania, w drugiej do doznań subiektywnych wyizolowanej jednostki, czy też świadomości. Dzisiaj obie rozpoznane zostają jako nieadekwatny jego obraz i poszukuje się nowej teorii.

Zawsze jednak, gdy ulegały zmianom teorie doświadczenia, pojawiała się konieczność przemyślenia na nowo tych jego obszarów, które stanowią integralną część świata człowieka. Jednym z nich jest również religia. Łatwo wskazać, iż w dziejach naszej kultury pojawienie się nowej teorii doświadczenia oznaczało zawsze konieczność poszukiwania nowego miejsca dla religii. Przypomnijmy tu choćby, że w takiej teorii, w której przeważał subiektywizm, obszar religijny rozumiany był jako wewnętrzne stany duszy, co oznaczało jej sprowadzenie do czegoś wyłącznie ludzkiego, zaś przedmiot religijny stawał się przejawem subiektywności, wypełniając się w uczuciach. Z kolei w takiej teorii, w której doświadczenie było sprowadzane do danych ujawnianych przez zmysły, obszar religii był z niego wyraźnie wyłączony. Między

Scyllą negacji pozytywistycznej a Charybdą subiektywnych uczuć nie było miejsca dla religii.

Nasze czasy ujawniają po raz kolejny problem poszukiwań miejsca religii w nowej teorii doświadczenia, jaką jest właśnie hermeneutyczna teoria doświadczenia. I po raz kolejny, jak miało to miejsce w przeszłości, stajemy przed zadaniem znalezienia miejsca dla religii i religijności w tej nowej hermeneutycznej teorii doświadczenia. Teoria ta jest jednak niezwykle trudna, jeśli chodzi o uniwersalia, absolutne prawdy, wartości, ale jest taka również w odniesieniu do świata religii. Bowiem jest ona określona przez historyzm i indywidualizm, to zaś kłóci się często z religijnym absolutyzmem. Teoria ta podkreśla, iż doświadczenie ludzkie nie przejawia się całe w jednym momencie, w jednej myśli, czy też w jednym pokoleniu. Nie ma też możliwości „posiadania” całości, zamknięcia naszego doświadczenia. Ulegamy złudzeniu sądząc, iż taką całość posiadamy. Ale ulegamy takiemu złudzeniu również sądząc, że odkryliśmy jakiś fundamentalny wymiar doświadczenia, który sprowadza je do jedności. Przygodność doświadczenia hermeneutycznego stwarza wiele kłopotów w spojrzeniu na religię. Jeżeli jednak nie chcemy z góry odrzucić religii, czy też przenieść ją w świat subiektywny, próby poszukiwania nowego dla niej miejsca w tej nowej teorii muszą stać się istotnym zadaniem dla współczesnego religioznawstwa. Hermeneutyczna teoria doświadczenia stwarza też nowe perspektywy w badaniach religii, a przede wszystkim w filozofii religii. Z góry musi się bowiem założyć, że ujawniają się stale i będą się ujawniać nowe interpretacje, które będą odpowiadać różnym warunkom odmiennych momentów historycznych.

Związek hermeneutyki i religii nie jest naturalnie niczym nowym. Przypomnieć można tu hermeneutycznych

„filozofów podejrzeń”, którzy poszukiwali różnych „kluczy”, którymi można otworzyć i zinterpretować świat religii. W takim związku chodziło jednak często o to, aby świat ten poddać osądowi jako fałszywą świadomość, złudzenie, ideologię itp. Religie wyjaśnia się tu i rozumie „z zewnątrz”. Sytuacja musi się jednak zmienić, gdy hermeneutyka to nie tylko „filozofia podejrzeń”, lecz nowa teoria doświadczenia. W tym kontekście występuje często pytanie o to, co właściwie się dzieje, gdy pojawia się religijny sens rzeczywistości, w którym człowiek dostrzega ważny element odnoszenia się do siebie samego i do świata? Właśnie to pytanie o „religijny sens rzeczywistości” prowadzi do specyficznej filozofii religii, skoncentrowanej wokół hermeneutycznego doświadczenia.

Dla filozofii religii – jak pisze M. Jung – zbyt mało jest omawiać, nawet z logiczną precyzją, wszystkie argumenty 'za' lub 'przeciw' istnieniu Boga lub też dowodzić niezbędności religii do zwartości społeczeństwa, jeśli niezrozumiałe pozostaje to, co oznacza dla człowieka rozumieć własne życie w świetle wymagań religijnych?²⁷⁹.

To pytanie często staje się podstawą hermeneutycznie inspirowanego spojrzenia na religię.

Jednak teologia i religia pojawiając się w obszarze hermeneutyki, stwarzają też wiele niepokojów. W przeszłości sposób uprawiania teologii często sprowadzał się do racjonalizacji objawienia, dokonywanej w metafizycznej jedności bytu i prawdy. Przekładało się to też na pewną postać teologii, w której zadaniem wiedzy teologicznej było zaspokojenie potrzeby poznawczej człowieka. Teologia wnikała w problemy metafizyczne, zaś teologiczne wypowiedzi o Bogu wyrastały w łączności z myślą metafizyczną. W ten sposób zakładało się moż-

²⁷⁹ M. Jung, *Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie*, Freiburg 1999, s. 9.

liwość badania Boga w nim samym. Bóg był często pomysłany jako „przedmiot”, byt aktualny. Koncepcja Boga-Bytu wydawała się prowadzić ku Temu, który Jest. Tym samym teologia zawsze zakładała „więcej”, niż mamy przed oczyma jako pewną empiryczną realność. Lecz hermeneutyczna koncepcja doświadczenia ujawnia swe religijne znaczenie, gdy pozbawia doświadczenie religijne zarówno niebezpieczeństw immanentystycznych, jak i fundamentalistycznych.

Ważnym osiągnięciem hermeneutycznej analizy doświadczenia jest „remodalizacja” faktyczności, zrozumienie, iż możliwe są zawsze alternatywne interpretacje przeżywanego życia²⁸⁰.

Hermeneutyka uwalnia tym samym teologię od metafizycznych skostnień i zrywa z koniecznością jej metafizycznego uzasadnienia. Mówienie o Bogu nie tylko nie może być związane z uprzedmiotowieniem, ale również z góry przyjmuje się, że mówi się tu zawsze z innego punktu widzenia niż Jego własny. Jest to nasz punkt widzenia. Hermeneutyka nie pozwala jednak zadowolić się człowiekowi Bogiem na jego, ludzką miarę, każe natomiast ciągle „być w drodze”. Objawienie nie może już być „udzielaniem informacji”, z zupełnym pominięciem tego, kto jest jej odbiorcą. Partner (człowiek) słuchacz jest i musi być w niej ‘współujęty’.

Dlatego bez-bożna myśl – powie Heidegger – która Boga filozofii, Boga jako *causa sui* musi odrzucić, jest być może bliższa boskiemu Bogu²⁸¹.

Boga afirmuje teraz myśl ludzka, konkretna, żywa, a nie metafizyczna, „czysta”, nieludzka i uniwersalna. Odkryta przez hermeneutykę otwartość ludzkiego doświadczenia,

²⁸⁰ Tamże, s. 351.

²⁸¹ M. Heidegger, *Identyczność i różnica*, tłum. K. Tarnowski, w: J. Mizera, /red./, *Drogi Heideggera*, „Pronzipia” t. XX, 1998, s. 65

procesualny charakter rzeczywistości uniemożliwia podejmowanie prób zamknięcia doświadczenia, a tym samym wskazuje na konieczności stale nowej teologii. Teologia zostaje połączona ze skończonością i dziejowością ludzkiego doświadczenia. W swoim poszukiwaniu Nieskończoności musi uwzględnić skończoność, która wynika z dziejowości naszego rozumienia.

Objawienie zmienia człowieka – powie M. Bierdiajew – ale także zmieniane jest przez człowieka. Człowiek jest aktywny w przyjęciu objawienia²⁸².

Teologia, która „interpretuje” jest zawsze usiłowaaniem z gruntu ludzkim. Przez hermeneutykę doświadczenie religijne zostaje rozpoznane jako relacja między subiektywnym przeżyciem a religijną, społeczno-kulturową tradycją. Oznacza to, iż doświadczenia tego rodzaju nie mogą być rozłożone najpierw na jakieś pierwotne przeżycia jednostki i później na kulturowo określone interpretacje tych przeżyć. Owa interpretacja odbywa się w doświadczeniu religijnym, określonym zawsze przez kulturowo uznane symbole i jest ona niezbędnym warunkiem samego doświadczenia. Czyli nie jakimś dodatkiem, lecz jego niezbędnym elementem. Takie podstawy doświadczenia religijnego wskazują, że, po pierwsze, niewystarczające jest czysto teoretyczne (absolutystyczne) „dojście” do religii, choćby z tego powodu, iż nie można teraz oddzielić tego doświadczenia od perspektywy pierwszej osoby (ja, moje). Ale i - po drugie - w tak określonym doświadczeniu religijnym nie pojawia się już Bóg-Byt. W religii i teologii, która związana zostaje z hermeneutyką odbywa się ponowna przemiana Boga filozofów, czyli abstrakcyjnego, wyrwanego z

²⁸² M. Bierdiajew, *Głoszę wolność. Wybór pism*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1999, s. 89.

codzienności i życia, w Boga religii, czyli żywego Boga naszego życia i świata. Hermeneutyka umożliwia wskazanie, że immanencja może skrywać transcendencję. Musi jednak odrzucić idee religijności całkowicie obiektywnej i niezależnej od konkretnego człowieka, religijności, uniwersalnej, czystej i nieludzkiej. Religia nie przestaje mieć związku z Objawieniem, lecz to człowiek jest tym, który je rozumie i interpretuje.

Do tego, by informacja została przekazana, nie należy z koniecznością to, że ten, do kogo jest skierowana, zgadza się z nią – wskazuje J. Pieper – należy jednak z pewnością to, że jest ona dla niego zrozumiała, a w każdym razie nie jest zasadniczo niezrozumiała²⁸³.

W rozumieniu i interpretacji odbywa się proces „oczyszczania” Objawienia z fałszywych idolarrii przeszłości. W ten sposób hermeneutyka przywraca właściwy stosunek do religijnej przeszłości, w której oprócz elementów wieczności, jest też wiele elementów „zapożyczonych” z konkretnego czasu i które wymagają oczyszczającego” spojrzenia współczesności. Ale też odbywa się tu znacznie ważniejszy proces aktualizacji, czyli sprawiania, że Objawienie jest stale żywe i obecne.

Jakie są konsekwencje przyjęcia tej hermeneutycznej perspektywy dla opisu doświadczenia religijnego? Należy przypomnieć, że z perspektywą „pierwszej osoby” nie mieliśmy często do czynienia w filozofii i filozofii religii. Najogólniej mówiąc, perspektywa ta oznacza, iż przyjmuje się szczególną możliwość dojścia od osoby do myśli, uczuć, przeżyć, prawdy. Najczęściej krytyka tej drogi związana była z niebezpieczeństwem relatywizacji wszystkiego, co odkryte zostało przez takie konkretne, osobowe Ja. Słowem: wiedza odkrywana „osobowo”

²⁸³ J. Pieper, *O trudnościach wiary dzisiaj*, tłum. T. Kononowicz, P. Waszczenko, Warszawa 1994, s. 117.

stawiała się niepewną, wartości względne, prawda zależna od nastrojów itd. Powstaje pytanie, czy perspektywa pierwszej osoby nie jest takim samym zagrożeniem dla religii? I tu właśnie pojawia się druga kategoria, która każe inaczej spojrzeć na „perspektywę pierwszej osoby”. Jeśli konkretna jednostka zwraca się ku swym własnym przeżyciom religijnym to dzieje się to zawsze przez kulturowe formy symboliczne. Artykulacja staje się drogą przejścia od przeżycia, do wyrażenia. Perspektywa pierwszej osoby nie oznacza zatem, iż konkretne indywidua obserwują siebie jako podmioty jakiejś szczególnej wiedzy, lecz jako twórcy form wyrażania.

Jaka jest hermeneutyczna koncepcja doświadczenia religijnego? Przez artykulację subiektywne przeżycie jednostki i kulturowy symbolizm zostają wzajemnie zwrócone ku sobie i wzajemnie zapośredniczone.

W doświadczeniach religijnych – pisze Jung – manifestuje się perspektywa pierwszej osoby w sposób szczególny, tak mianowicie, że indywidua, które mają takie doświadczenia, w swym odnoszeniu do świata równocześnie doznają siebie jako nie dające się zastąpić podmioty interpretacji. Religijna artykulacja wyostrza przy tym relacje podmiotu do transsubiektywnej rzeczywistości przez swoisty punkt widzenia, jakim jest uznanie²⁸⁴.

Hermeneutyczna teoria doświadczenia znajduje też miejsce dla filozofii religii między teologią a naturalizmem.

Należy teraz zapytać: co hermeneutyczna teoria doświadczenia zmienia w filozofii religii? Przypomnijmy tu, iż św. Tomasz, w ślad za Arystotelesem myślał w takiej teorii doświadczenia, której zasadniczy rys przedstawiał porządek hierarchiczny (wyższy-niższy) i poziomy rzeczywistości. Nie trzeba dodawać, iż religia (czy lepiej: religie) musiała pojawić się również w ramach tego spojrzenia. Hermeneutyczna teoria doświadczenia radykalnie

²⁸⁴M. Jung, *Erfahrung und Religion...* s. 392.

musi zmienić te koncepcje. Jest ona drogą rozumienia religijnego pluralizmu. W koncepcji tej wielość religijnych form wyrazu jest rozumiana w wewnętrznym doświadczaniu struktur życia. Religie ujmowane jako artykulacje przeżywanych doświadczeń przez jednostkę pojawiają się teraz w nowej rzeczywistości pluralizmu. Religia nie jest pełna ani wtedy, gdy jej doświadczenia sprowadza się do empirycznych danych poznania, ani też wtedy, gdy chce się dla niej znaleźć miejsce w wyizolowanym świecie jednostki, czy też świadomości. Z drugiej jednak strony, nie ma religii poza tymi doświadczeniami. Lecz teoria ta może być również poddana łatwej krytyce. Problem Boga i jego rozwiązanie, jak też problem samej religii staje się tu sprawą z zakresu kultury. Religia jest sprawą konkretnego człowieka, w jego kulturze, jego artykulacjach itp. Nie ma tu mowy o „uniwersalnym problemie religii” i „uniwersalnym problemie Boga”. Koncepcja doświadczenia hermeneutycznego wydaje się czytnic niecelowym wrocie porównanie religii, z góry przyznając każdej z nich swoją wartość. Ale też koncepcja ta podejmuje ponowną próbę ocalenia dla religii indywidualnego wymiaru życia człowieka. Żaden człowiek nie może wierzyć za drugiego człowieka, to znaczy, że wymiar indywidualny nie może być pomijany i bagatelizowany w badaniu zjawiska religijności. Indywidualna forma religijna stapia się tu ze wspólnotową, kulturową. Dialog staje się też kategorią religijną.

Trzeba było wielkiej przemiany religijności naszych czasów, aby można było dostrzec, iż wśród źródeł doświadczenia religijnego może być umieszczona również "inna religia" i jej wyznawca. Właśnie ta hermeneutyczna przemiana prowadziła do konieczności wprowadzenia rozumienia i dialogu w obręb religii. Określiła ona też dwojakie jego oblicze. Po pierwsze, przemiana ta

odkryła dialog między religiami i na taki dialog zezwalała. Skoro bowiem spotkanie z inną religią może być źródłem przeżycia religijnego, to nie można już stwarzać barier przeciwko takim spotkaniom. Po drugie jednak - i ważniejsze - przemiana ta zmieniała charakter samego doświadczenia religijnego: "religię we własnym zamknięciu" zmieniała w "religię jako dialog". Tu należy przypomnieć hinduskiego filozofa R. Panikkar, który sam dialog odbiera jako akt religijny, gdyż właśnie w dialogu ujawnia się potrzeba "wyjścia z siebie samego", "przewyższenie siebie", a to jest właśnie cecha aktu religijnego.

Celem dialogu wewnątrzreligijnego jest zrozumienie, – wskazuje R. Panikkar – nie zaś triumf nad innymi bądź też dojście do całkowitej zgodności czy religii uniwersalnej. Ideałem jest porozumiewanie się, aby zasypać przepaść wzajemnej ignorancji i błędnych ocen między różnymi kulturami świata, pozwalając im wyrazić otwarcie ich własne intuicje w ich własnym językach²⁸⁵.

Nie tylko zatem religia jest dialogiem, lecz podejmowanie rozumienia i dialogu ma w sobie wiele z aktu religijnego. Takie doświadczenie wieloreligijne, gdy w obszar „osobistej” wiary wkracza inna religia, wymaga wzajemnego rozumienia i zrozumienia. Przed hermeneutyczną teologią staje zaś zadanie znalezienia w innych religiach analogii, umożliwiających włączenie innej religii w swoją własną. Otwierając się ku rozumieniu innych religii należy zwracać się ku nim w dobrej wierze, i nie zakładać nigdy, że wyznawca innej religii dał się uwikłać w fałsz i zabobon, a tylko my sami jesteśmy na tyle światli, że udaje nam się fałszu i zabobonu uniknąć.

Taka hermeneutyka religii, będąca próbą rozumienia religii swojej i innej prowadzi do ujawnienia religijnych

²⁸⁵ R. Panikkar, *Religie świata w dialogu*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1986, s. 36.

korzeni człowieka. Lecz odkrycie hermeneutyki dla religii doprowadziło przede wszystkim do tego, że pragnienie dialogu zaczęło ożywiać świat religii, stwarzając nowy klimat zaufania, otwarcia i braterstwa. Do tego doszedł jeszcze pluralizm kulturowy, który spór i kłótnię uczynił niewłaściwym środkiem wzajemnego zwracania się do siebie. Dialog stał się warunkiem tego pluralizmu, gdyż prawdziwy pluralizm ma miejsce tylko tam, gdzie ludzie i wspólnoty różniące się sposobem myślenia i należące do różnych kręgów kultury nawiązują między sobą dialog. Nie ma pluralizmu bez dialogu. Religie zaczęły odkrywać jak dużo mają wspólnego i jak dużo też mają sobie wzajemnie do oferowania.

Lecz dialog i hermeneutyka religii nie jest sprawą łatwą. Łatwo się bowiem zezwała na interpretację i dialog w odniesieniu do rzeczy doczesnych. Tu rzecz dotyczy jednak czegoś innego, chodzi o dialog w sprawach najważniejszych. Często w przeszłości wydawało się, że pewien konkretny sposób wyrażenia tego, co ostateczne, musi negować wszelkie inne formy wyrażania nieskończoności. Z drugiej strony, obecny tu był również jakiś lęk przed tym, że mogłoby być prawdziwe inne religijne doświadczenie niż "moje" i "mojej religii". To właśnie czyniło dialog w tym obszarze niemożliwym, stwarzając bariery przed rozumieniem, a nawet każdą próbę idącą w tym kierunku, uznawało za bałwochwalstwo. Lecz właśnie dialog religii kwestionuje samowystarczalność jakiejś religii. Nie oznacza on bowiem tylko dyskusji, nowej organizacji, ale jest przede wszystkim sprawą zmiany usposobienia i samookreślenia każdego wyznania i religii. Z walki, opozycji i często wrogiego nastawienia domaga się postawy rozmowy i rozumienia. Dialog taki wymaga nie tylko uczenia się rozumienia innych, ale przede wszystkim przełamania własnego

zamknięcia religijności, które z kolei często utożsamiane jest z groźbą utraty własnej tożsamości. Wymaga on też dostrzeżenia, że religia nie jest przede wszystkim myślowym systemem, zaś rozumienie nie może oznaczać tylko intelektualnej dyskusji. Przemawianie do siebie nie zawsze oznacza wzajemne wysłuchiwanie. Religia angażuje całego człowieka i to samo musi czynić dialog religijny akt rozumienia religii. Często zatem w przeszłości dialog religijny przybierał formę pozorną w myśl starej maksymy: "mądrze jest pozwolić się czasem pouczyć przez nieprzyjaciela". W tej postawie zamiast współpracy i dialogu mieliśmy do czynienia z zamknięciem i wrogością. Prawdziwy dialog religijny wymaga jednak wolności religijnej i prawa do publicznego świadectwa dla każdej religii. To trudny wymóg i on też stał często na przeszkodzie religijnego otwarcia.

Nie tylko jednak formalizm stoi na przeszkodzie włączenia hermeneutyki w świat religii, i nie tylko dlatego dialog w religii jest sprawą trudną. Jak nigdzie indziej chodzi w nim bowiem o to, aby przez dialog zmieniać samych siebie. Wymaga on zatem nie tylko uznania, iż inna religia mówi "w dobrej wierze", lecz przede wszystkim dobrego rozeznania we własnej wierze i religijności. Nie ma rozumienia i dialogu religijnego bez tej gotowości do określenia i zrozumienia siebie samego i swojej religijności. Takie "przejście" przez religijne doświadczenie i rozumienie innych religii i wyznań, nie może być nigdy z góry uznawane za drogę negacji, lecz przyjmowane z nadzieją, jako droga pogłębionej afirmacji.

Co może być jednak najszerszą podstawą dialogu i międzyreligijnego rozumienia? Nie można mówić o dialogu religii, jeśli się nie zaakceptuje zasady wolności

religijnej²⁸⁶. Każdy człowiek ma prawo określać swój stosunek do Tajemnicy świata zgodnie ze swym sumieniem. Wydaje się też, iż stanowi ją pewne przeświadczenie, które stwarza nadzieję na zaprzestanie walk i wojen religijnych. Jest nim mianowicie uznanie, że nie jest możliwe zrozumienie "mojej" własnej wiary w oderwaniu od wiary drugiego człowieka i jego religii. P. Tillich mówił w tej kwestii, że na przykład chrześcijaństwo dla swojego własnego dobra potrzebuje pobudzającej obecności i rozumienia judaizmu. Kierunek tych działań prowadzi do konieczności uczynienia z dialogu nie źródła "poznania" adwersarza, lecz prowadzi do tego, aby właśnie dialog uznać źródłem odnowy swojej religijności.

Hermeneutyka w dziedzinie teologii i religii jest zaw sze „ludzkiem odkrywaniem Boga” i zerwaniem z poszukiwaniami metafizycznymi, która Boga utożsamiała z bytem koniecznym. Pojawia się ona często jako konsekwencja negatywnej teologii i uznania, że nie można idei Boga wyrywać z naturalnego otoczenia, w jakim żyje w konkretnej religii. Można jednak i należy rozumieć ją w tym ożywiającym otoczeniu. Niewątpliwie wiąże się też ze wzrastającą rolą teologii apofatycznej, w której Bóg pozostaje ukryty i mimo Objawienia pozostaje poza obszarem naszego poznania. W efekcie domaga się ta teologia podejmowania prób zrozumienia, nie zaś poznania Tajemnicy. Wśród przedstawicieli hermeneutyki teologicznej spotykamy przede wszystkim teologów protestanckich, ale również katolickich²⁸⁷. Wśród pierwszych należy wymienić: Rudolfa Bultmanna, Karla Bartha,

²⁸⁶ Jako niezwykle ważny dla dialogu należy ocenić spór o pojęcie wolności religijnej podczas trwania Soboru Watykańskiego II. Por. Z. Czajkowski, *Vaticanum II. Ostatnia sesja*, Warszawa 1966, s. 46 i n..

²⁸⁷ Por. R. Winling, *Teologia współczesna 1945-1980*, tłum. K. Kisielska-Sławińska, Kraków 1990, s. 131 i n.

Gerharda Ebelinga. W hermeneutyce katolickiej na uwagę zasługują: Edvard Schillebeeckx oraz Jean Ladrière.

Hermeneutyka w katolickiej prezentacji jest przede wszystkim próbą poddania analizie samego zjawiska wiary. Ladrière pytając o antropologiczny status postawy wiary stwierdzi jednoznacznie, iż „zawiera ona zasadę interpretacji”²⁸⁸.

Szczególną rolę w przemianie tradycyjnego oblicza teologii odegrał jednak R. Bultmann.

2. Rudolf Bultmann - hermeneutyczna demitologizacja

Rudolf Bultmann (1884-1976) był jednym z najbardziej wpływowych biblistów i teologów pierwszej połowy XX wieku. Jego teorie wzbudziły powszechne zainteresowania i odegrały kluczową rolę w procesie wprowadzania hermeneutyki do religii i teologii. W roku 1933 opublikował ważną dla teologii hermeneutycznej pracę *Glauben und Verstehen*. Związany z M. Heideggerem uprawiał teologię z pozycji znawcy współczesnej filozofii i hermeneutyki.

Pomysł zastosowania zasad hermeneutyki do odczytania Biblii wyrasta w myśli Bultmanna z chęci pokonania niezgodności między historycznie ukierunkowaną teologią i ponadhistorycznym objawieniem. Ten problem został w teologii ukazany przez E. Troeltscha, który zarysował ostrą alternatywę między metodą historyczną a dogmatyczną. Z kolei alternatywa ta nie mogła być

²⁸⁸ Por. J. Ladrière, *Nauka, świat i wiara*, tłum. A. Paygert, Warszawa 1978, s. 122.

zaakceptowania przez teologię i egzegezę²⁸⁹. Bultmann właśnie przez ontologicznie zorientowaną hermeneutykę zamierzał pokonać ową niebezpieczną alternatywę Troeltscha. Historia jest w tej teorii relatywizowana i wprowadzana w proces rozumienia, który wychodzi od praktyki Kościoła i w nią ponownie wkracza.

Bultmann wskazuje, iż sposób myślenia i wyrażania właściwy Pismu Świętemu, jest wyznaczony przez mitologiczny obraz świata. Ukazując świat Nowy Testament prezentuje go zawsze w kontekście kulturowym, w jakim ten obraz powstawał. Mitologiczny obraz świata oznaczał, iż przedstawia się to, co nieświatowe i boskie, jako światowe i ludzkie. Spostrzeżenie to prowadzi Bultmanna do sformułowania ogólnego wniosku, iż doktryny wiary są formułowane w postaci swoistego poglądu na świat, który wymaga zawsze zrozumienia przez następne pokolenia, w których zmienia się obraz świata. Chcąc ochronić i wzmocnić wiarę chrześcijańską należy zatem zdemitologizować Nowy Testament, czyli "usunąć" elementy mitologiczne i odsłonić w ten sposób zasadniczy przekaz Ewangelii. Demitologizacja nie polega jednak na eliminacji wypowiedzi mitologicznych, lecz na interpretacji. I tu właśnie w nowy sposób spotyka się teologia i hermeneutyka. Zadanie, przed jakim staje hermeneutyka teologiczna związane jest z koniecznością przełożenia wypowiedzi Pisma Świętego z języka i obszaru mitologicznego w nasze współczesne rozumienie siebie i świata.

Program Bultmanna składał się z dwu części. Pierwsza wskazywała, iż przedstawienie Ewangelii za pomocą pojęć mitologicznych jest niezrozumiałe i nie do

²⁸⁹ Por. na ten temat: H. Ellermeier, *Karl Barth und Rudolf Bultmann. Die dialektische Grundlegung und ihre hermeneutische Relevanz*, Marburg 1970, s. 211,

przyjęcia przez współczesnego człowieka. Z tej "niezrozumiałości" wynikała konieczność jej odmitologizowania. Druga część programu polega na przywróceniu człowiekowi religii w egzystencjalnym akcie wiary. Pierwsza z tych części wyraźnie wymaga hermeneutyki i teorii rozumienia, czyli odpowiedzi na pytanie: Jak interpretować mit, aby nie utracić treści w nim ukrytej? Bultmann proponuje taką hermeneutyczną zasadę rozumienia Pisma Świętego, która wyraźnie nawiązuje do hermeneutyki Heideggera. Rozumieć mit - również mit obecny w Ewangeliach - oznacza zerwać z kontekstem kosmologicznym i dokonywać takiego rozumienia zawsze antropologicznie, egzystencjalnie. Nie chodzi zatem o to, aby dostrzegać w nim jakieś treści obiektywizujące, lecz takie, w których ujawnia się nasze obecne rozumienie siebie i świata. Rozumieć mit i demitologizować Ewangelie oznacza tu zatem zawsze odpowiedzieć na pytanie: co znaczy to dla mojej, konkretnej egzystencji?

Bultmannowska demitologizacja Nowego Testamentu była reinterpretacją w duchu hermeneutyki. Zadaniem współczesnej hermeneutyki Pisma Świętego staje się pokonanie dystansu między naszą kulturą a kulturą Starego i Nowego Testamentu. Podkreślić należy, iż teologia hermeneutyczna, dokonując reinterpretacji Pisma Świętego, wprowadziła do teologii niezwykle ważny motyw. Wypowiedzi religijne są w niej rozumiane nie pod kątem "treści obiektywizującej", lecz pod kątem ich wpływu na konkretnego, istniejącego człowieka, w "egzystencjalnym" znaczeniu. Posłannictwo Ewangelii próbuje się tu pogodzić ze światem znanym człowiekowi współczesnemu. Teologia hermeneutyczna w zaprezentowanej tu przykładowo teorii Bultmanna, pragnie, aby Ewangelia nabrała większego znaczenia dla człowieka współczesnego. Zmierza w ten sposób do pokonania

dwóch dystansów: po pierwsze, dystansu między naszą kulturą a kulturą Starego i Nowego testamentu i - po drugie - dystansu między świadectwami pisanymi a wydarzeniami, o jakich te świadectwa mówią. Ale podkreślić należy coś więcej. Hermeneutyczna teologia wymaga nawiązania dialogu między egzegetami i czyni z teologii ważne miejsce dyskusji między ludźmi.

ZAKOŃCZENIE

Gdyby siadając do pisania książki
wiedzieć, co powie się na końcu,
czy starczyłoby odwagi do jej napi-
sania?

M. Foucault

Hermeneutyka pojawiła się w rzeczywistości rozbi-
cia absolutnych twierdzeń tradycji i absolutnych twier-
dzeń tych, którzy żyją w terażniejszości. Jako taka jest
wyrazem utraty wieczności w terażniejszości, a razem z
tym odpowiedzią na zanik idei i ideałów. Hermeneutyka
jest interesującą reakcją na to zjawisko rzeczywistości
pozbawionej wieczności. Częstą reakcją na taką właśnie
współczesną rzeczywistość jest postulowanie swoistego
projektu wieczności w przyszłość i oczekiwanie na
„wieczność i uniwersalność przeszłości”. Z hermeneu-
tyką jest inaczej. Jest ona filozofią sposobów bycia czło-
wieka w zmiennym, płynnym, wieloaspektowym i histo-
rycznym świecie. Uczy ona, iż rysem charakterystycz-
nym każdej filozofii jest ograniczenie przez ducha swo-
ich czasów i nie ma możliwości wyzwolenia się z tej
ograniczoności. Jej rysem charakterystycznym jest aktu-
alizm, jako takie stanowisko, w którym rezygnuje się z
podejścia uniwersalistycznego na rzecz terażniejszości.

Będąc zainteresowana rozumieniem takich sposobów bycia człowieka, kultury, bytu, doprowadza do pluralizacji świata i konieczności budowania stale nowego jego obrazu. Jej cechą charakterystyczną nie jest już zatem "strategia panowania" nad światem i instrumentalne jego traktowanie, lecz „strategia nasłuchiwania” i pozwolenie, aby świat przemawiał do człowieka swoim istnieniem. Hermeneutyka wskazuje tym samym na inną postawę człowieka wobec natury: poddaje krytyce pozycję właściciela i pana natury, podkreślając postawę słuchania. Efektem tego jest otwieranie świata i wskazywanie wielu systemów orientacji. Świat, byt, przemawia do człowieka, staje się przezroczysty i mówi językiem symboli, znaków, koniecznych do rozszyfrowania i interpretacji. To sam świat opowiada nam swoje dzieje.

W ten sposób hermeneutyka zmienia sam system myślenia. Myślenie systemowo-teoretyczne, w którym różnorodność i złożoność ulegała ogólnikowości i ograniczeniu, zastępuje tłumaczeniem i odczytywaniem znaczeń. Nie chodzi w nim teraz o to, aby wskazywać absolutną prawdę i dowodzić, iż ludzie byłoby bardziej szczęśliwi, gdyby wszyscy żyli i działali według tej prawdy. Chodzi teraz o to, aby stworzyć otwarty pogląd na świat, otwartą wizję świata, w której byłoby miejsce zawsze na coś innego i nowego, z czego dzisiaj jeszcze nie zdajemy sobie sprawy, a co może być rzeczywistością jutra. W tej hermeneutycznej „strategii oczekiwania” mamy do czynienia z nowym sposobem obecności nas samych, kultur, świata i Transcendencji.

Nowe jest teraz również zadanie człowieka. Hermeneutyka dostrzega, że dzieje ludzkie są procesem rozwoju świadomości, zaś zatrzymywanie się i uznawanie jednego z etapów tego procesu za absolutne, jest niezasadne. Nie chodzi wszak o to, aby świat opanowywać

ideowo, lecz o to, aby słuchać i starać się rozumieć. „Wieczność”, którą chcieliśmy opanować, staje się „wiecznością”, którą możemy usłyszeć i doświadczyć. W tym wszystkim jest zawarte również ważne przesłanie aksjologiczne. Zmierzając do uwolnienia człowieka od złudzeń i niejasności, hermeneutyka również jest swoim apelem do człowieka, aby podjął on trud wewnętrznego odrodzenia. Nie można bowiem podejmować zadań „nasłuchiwania” i „rozumienia” świata, czyli docierania do jego sensu i prawdy (choćby ta prawda nie była absolutną) bez odrodzenia i przemiany siebie samego.

Ocena tego zjawiska, jakim jest hermeneutyka, a szczególnie hermeneutyka filozoficzna, nie jest jednak jednoznaczna. Niekiedy wskazuje się, iż jest to „choroba filozoficzna” myślenia współczesnego. Zauważyć bowiem należy, iż hermeneutyka, przez ciągle wskazywanie na interpretację i rozumienie, wytwarza przekonanie, iż samo filozofowanie polega na czytaniu dzieł filozofów i tylko na interpretowaniu filozoficznej przeszłości, zaś z filozofią ma się do czynienia wtedy, gdy dokonuje się interpretacji dzieł filozoficznych. Takie rozumienie filozofii prowadzi jednak do niebezpiecznego zjawiska jej filologizacji i historyzacji, więcej nawet uniemożliwia stworzenie systemu filozoficznego. Właśnie w hermeneutyce dostrzec można krąg, jaki zatoczyło ludzkie myślenie: filozofia powstała jako wyzwolenie się od mitu, utopii i ideologii, zaś w hermeneutyce wydaje się tam właśnie powracać. Do tej krytyki należy dodać i to, iż filozofia jako hermeneutyka, przemieniając się często w literaturoznawstwo i komentatorstwo, staje się być może tylko formą przetrwania filozofii w kulturze kryzysu, ale z samą filozofią nie ma już wiele wspólnego. Jest to bowiem ciągle ukrywanie się za parawanem wielkich tekstów z przeszłości, zaś przedmiotem badań nie są już

problemy i sprawy, lecz rozwiązania tych problemów przez wielkich myślicieli przeszłości.

Lecz istotniejszy jest zarzut drugi, który każe zastanowić się nad rolą hermeneutyki. Podejmując zadanie zrozumienia, wyjaśnienia, hermeneutyka wydaje się zmierzzać do tego, aby w świecie było jak najmniej spraw problematycznych i tajemniczych. Jej zadaniem jest bowiem "zrozumieć". Ta skłonność wydaje się jasna z perspektywy naszej obecności w świecie. Człowiek tak właśnie chce być w świecie, iż świat ten stara się rozumieć. Należy jednak zapytać o coś innego. Czy nie powinniśmy zmierzać raczej do czegoś odmiennego: zamiast chcieć "wszystko" zrozumieć i czynić z tego kierunek rozwoju kultury, czy nie należałoby próbować wykazać, że nawet tam, gdzie wydaje się nam, iż wszystko jest jasne i zrozumiałe, nawet tam wszystko jest ciągle jeszcze niezwykle zagadkowe i tajemnicze. Hermeneutyka pozbawia rzeczywistość tej tajemniczości. Przecież zgoda na tajemniczość nie oznacza wcale porażki myśli, ani też preferowania irracjonalnej kultury.

Lecz obok tych zarzutów podkreślić należy uznanie dla możliwości poszerzenia horyzontu naszej kultury, naszego doświadczenia świata i samoświadomości człowieka. Hermeneutyka wkracza zawsze tam, gdzie został zakłócony proces porozumienia między ludźmi, porozumienia z samym sobą, bytem. Jednocześnie daje ona możliwość przyswojenia czegoś obcego, innego, prowadząc do tego, iż to, co swojskie, własne i to, co obce zbiega się w nową postać, umożliwiając - jak mówił Gadamer - "fuzję horyzontów". W tym procesie ruchu myśli jest zawsze miejsce dla tego, co inne i obce. Zadaniem hermeneutyki staje się zatem - przez nieustanne rozumienie - pokonywanie duchowego dystansu między ludźmi, kulturami, epokami historycznymi. Jej rola rośnie

szczególnie w okresach pluralizmu, różnorodności poglądów i postaw wobec świata. Uczy ona takiego sposobu bycia, w którym rozpoczyna się od odróżnienia sensu innego od naszego, który dostrzegany jest przez drugiego człowieka i po takim odróżnieniu namawia do rozumienia i stapienia się horyzontów.

Hermeneutyka odgrywa też ważną rolę w zapobieganiu błędnemu rozumieniu i usuwaniu zakłóceń procesu komunikacji. Jej dziedziną jest dziedzina wypowiedzi sensownej. Zmusza tym samym człowieka do ciągłej aktywności w rozumieniu, gdyż wszystko, co przemawia do nas, w najszerszym znaczeniu tego słowa, stawia przed nami zadanie rozumienia. Hermeneutyka, podejmując zadanie rozumienia i namawiając do podjęcia takich zadań pokazuje też, iż nie ma czegoś takiego, co dałoby się wyczerpać w tym tylko znaczeniu, które się właśnie komuś narzuca. Świat, kultura, drugi człowiek, my sami jesteśmy zawsze jeszcze "czymś więcej". Jeśli tylko to byłoby efektem filozoficznej hermeneutyki dwudziestego wieku, to byłby to wystarczający powód, aby uznać ją za ważny i kulturotwórczy kierunek filozofii. Człowiek nie może żyć, nie mając zrozumienia. Hermeneutyka ma takie rozumienie umożliwić, przypomnieć tym, którzy zapomnieli. Dla tych, którzy zapomnieli, przypomnianie jest cnota, chociaż – jak mówił Platon – doskonałi nigdy nie przestają widzieć prawdy i nie potrzebują jej sobie przypominać.