

Marek Szulakiewicz
UMK Toruń

FILOZOFIA I ŚWIAT WAŻNOŚCI.

Perspektywizm, transcendentalizm i hermeneutyka w poszukiwaniu prawdy

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.

L. Szestow

Wstęp. Problem ważności, jako pytanie o to, co nadaje ważność naszemu poznaniu i działaniu, sztuce i religii, wszystkiemu temu, co nazywamy kulturą, naszym światem, pojawiał się w różnych wariantach, ale stale jako podstawowy temat myślenia filozoficznego. Wynikał on ze struktury bytu ludzkiego i uznawania, że człowiek nie tylko **jest** w świecie, lecz też **ma** świat. Troska o "ważności" oznaczała zawsze podejmowanie zabiegów o umocnienie podstaw naszego rozumienia bytu, świata i siebie samego. W trosce tej wyrażały się najgłębsze nadzieje filozofii, dotyczące pryncypiów, warunków legitymizacji, w których człowiek mógłby znaleźć fundamenty swojej pewności, odnośnie do rozumienia świata, własnej w nim drogi i podejmowanych działań. W obrębie tego problemu doniosłą rolę odgrywa również pytanie o prawdę.

1. Perspektywizm. Jeśli jednak w tym kontekście spojrzymy na współczesną filozofię, to jej centrum określa często punkt widzenia **perspektywizmu**, jako stanowiska, w którym horyzont rozumienia prawdy wyznaczony jest uznaniem zmienności historyczno-kulturowej, zaś wartościowań dokonuje się ze względu na modę, użyteczność, praktykę¹. Oznacza to wszystko, że warunkiem rozpoznania prawdy jest "miejsce", "kontekst", "okoliczność", *hic et nunc*. „W centralnym punkcie filozofii perspektywizmu znajduje się myśl – stwierdza F. Kaulbach - że prawda o naszym świecie zależna jest od miejsca, które zajmujemy wobec bytu i widziana jest ona zawsze zgodnie z rodzajem i sposobem naszej interpretacji świata”². Lecz ceną, jaką się za to płaci, jest uznanie, że prawda jest zawsze „prawdą tego miejsca” „tego kontekstu”, „tej okoliczności”. Tym zatem, 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. Perspektywizm dokonuje redukcji tego, co ogólne, do tego, co jednostkowe; tego, co bezwarunkowe, do tego, co warunkowe

¹ Na temat filozofii perspektywizmu por.: F. Kaulbach, *Philosophie des Perspektivismus*, Tübingen 1999.

² Tamże, s. 1.

i wskazuje, że jest wiele prawd i każda z nich znajduje swoje ugruntowanie w aktualnie przeżywanym świecie, stając się głosem człowieka i historii. Stąd też często zamiast o prawdzie i ważnościach mówi się o analizie znaczeń, poglądów, układów odniesienia, przeprowadzanych teraz, dzisiaj, dla nas. Filozofia ta próbuje uwolnić człowieka od poszukiwań absolutnej prawdy o obiektywnym bycie i redukuje cały świat ważności do świata historii, kultury i czasu.

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 niekiedy zwykłą obojętność. Takie stanowisko "perspektywizmu" jest rewolucją w myśleniu filozoficznym i często odbierane jest jako koniec filozofii, która traci swą dotychczasową rolę poszukiwania prawdy. Dla myślenia filozoficznego, rozumianego tradycyjnie, po grecku, stanowisko takie wydaje się szczególnie niebezpieczne. Wskazuje ono bowiem, że filozofia osiąga kolejny etap swego rozwoju. Na początku, pojawiając się w kulturze Zachodu, filozofia poszukiwała „świata prawdziwego”, który ukazywała jako fundament i „świat dodany do rzeczywistości”, stanowiący o prawdzie i wartościach³. Na kolejnym etapie zrezygnowała z idei tego świata, ale nadal próbowała chronić prawdy i wartości, jednak już bez ufundowania myślenia na takich pozaświatowych podstawach, które określają świat, lecz same nie są przez świat określane. Współczesne myślenie to etap kolejny, na którym do rezygnacji ze „świata prawdziwego” dodana została rezygnacja z prawdy. Oznacza on przyjęcie, że prawda jest zależna od miejsca (sytuacji), w którym się właśnie znajdujemy i kontekstu kulturowego. Niebezpieczeństwo tego etapu nie polega jednak na tym, że tracimy absolutyzm (to już się stało w przeszłości), lecz na tym, że zezwala się (a nawet stwarza konieczność) ciągłego "przepisywania" kultury na nowo, zrywając więzi z przeszłością i budując izolacyjny sposób naszej obecności w świecie. Jest to świat zrujnowanej ortodoksji, a jednocześnie świat, w którym wszystko jest dozwolone⁴. 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". Perspektywizm zmierza do tego, aby uwolnić człowieka, kulturę, filozofię od podwójnych roszczeń dotychczasowego myślenia. Po pierwsze od tego, że są jakieś absolutnie obowiązujące prawdy o obiektywnym bycie i po drugie, od roszczenia, że są "jakieś" prawdy konieczne dla człowieka, w których i przez które może on realizować siebie samego.

³ Warto tu przypomnieć niewielki tekst F. Nietzschego *Jak 'świat prawdziwy' stał się w końcu baśnią*, w: F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz czyli jak filozofuje się młotem*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa 1907.

⁴ Por. F. Fernandez-Armesto, *Historia prawdy*, tłum. J. Ruszkowski, Poznań 1999, s. 221.

Lecz ta perspektywistyczna tendencja współczesnej filozofii, będąca historyzacją i aktualizacją prawdy, nie jest oczywiście niczym nowym w jej dziejach. Wystarczy przypomnieć tu presokratyków, którzy często podkreślali, że przed większością ludzi prawda jest na zawsze ukryta, gdyż sytuacja, w jakiej się znajdują ma właściwości zasłaniania, a nie odsłaniania⁵. Tak bardzo są oni "uwięzieni" w codzienności, że właśnie ta niewola jest trwałym doświadczeniem człowieka i wyznacza stały sposób jego bycia. Lecz współczesna filozofia nadaje tym dążeniom niebezpieczną skłonność do preferowania własnych upodobań, gdy nie tylko każdy z nas, każda z kultur ma własną rzeczywistość. Więcej nawet, przez spotkanie z innymi światami, innymi ludźmi z ich ocenami moralnymi, obyczajami, postawami wobec świata, rodzi się coraz częściej przekonanie, że jeśli w różnych miejscach istnieją i mogą istnieć różne prawdy, to jest to dowód tego, że prawdy w ogóle nie ma i nie warto zaprzętać sobie głowy poszukiwaniami. Różnorodność, zamiast być budującą i twórczą, zamiast otwierać i prowadzić do poszukiwań prawdy, staje się destrukcyjną i zagrażającą naszemu własnemu bytowi. Kiedy słyszymy zatem częste współczesne 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; kiedy podkreśla się, że „Inny” musi stać się obcy (czytaj obojętny) albo nawet wrogi, gdyż każdy żyje w świecie swoich znaczeń, to musimy też dostrzec, że sytuacja ta w efekcie musiałaby oznaczać aprobatę i gloryfikację izolacjonizmu. Nie tylko nic nas już nie łączy jako ludzi, ale nie ma też możliwości porozumienia światów i kultur, gdyż wszyscy mówią językami różnych prawd.

W tym kontekście współczesnej filozofii perspektywistycznej, która uwolniła się od metafizycznego fundamentalizmu, lecz uczyniła to za cenę utraty prawdy, zapomina się o dwóch propozycjach, które nie wykluczają różnorodności, ale jednocześnie nie rezygnują z prawdy, chroniąc jednocześnie kulturę przed nakreślonymi niebezpieczeństwami. Są to idee transcendentalizmu i hermeneutyki. Obie te filozofie, z pozoru tak odległe od siebie, rozwiązują dwa istotne problemy, jeśli chodzi o współczesne pytania o prawdę. Pierwszym z nich jest pytanie o to, jak można zachować różnorodność a jednocześnie bronić prawdy? Drugim pytanie o to, jak ustrzec się od fałszywych i niebezpiecznych ‘absolutyzmów’, które tworzą zamknięte systemy norm i wartości, i przekształcają się często w fanatyzm i nietolerancję? W kulturze pluralizmów i różnorodności te dwie odpowiedzi są szczególnie ważne. Dostrzec można bowiem niebezpieczny mechanizm różnicowania się prawdy, który sprawia, że mamy do czynienia coraz częściej z „prawdami dla” (kogoś), czy też „prawdami miejsca”. Niejednokrotnie wydaje się, że jest tyle prawd, ile pytających umysłów. Takie zróżnicowanie jest odbierane jako deabsolutyzacja, ale też wiąże się z innymi zagrożeniami. Bowiem różnorodność może bardzo łatwo przekształcić się w chaos

⁵ W platońskim dialogu czytamy: „...jaką się każda rzecz mnie wydaje, taka też jest i dla mnie, a jaka się wydaje tobie, taką jest znowu dla ciebie”. Por. Platon, *Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1959, s.

wielości albo też w jakąś niebezpieczną formę uniformizmu. Powtórzmy tu, że coraz częściej zaczyna się sądzić, że skoro jest wiele prawd, to w rzeczywistości nie można mówić o prawdzie i filozofia powinna zrezygnować z tej kategorii. Wielość i zróżnicowanie zostają tu postawione w sprzeczności z uznaniem prawdy i nie rodzą już pytania o to, który pogląd (sąd) jest prawdziwy, lecz prowadzą do przekonania, że prawdy w ogóle nie ma. Należy zapytać, czy w tej różnorodności można jednak ocalić prawdę? Jest to pytanie również o to, czy możliwa jest jedność w różnorodności? Filozofia transcendentálna i hermeneutyka wyznaczają takie myślenie, w których nie odrzuca się tej różnorodności, pokazując że jest wiele obszarów ważności, ale jednocześnie nie wykorzystuje się tej różnorodności do tego, aby zrezygnować z prawdy.

2. Transcendentalne poszukiwania prawdy. Filozofia transcendentálna wyrasta z takiego myślenia, w którym chce się pokazać, że bez zniewalania innych do naszego odbioru świata, możemy jednak zrozumieć, jak świat przedstawia się innym i to nie tylko "świat percepcji", lecz tak samo "świat wartości i znaczeń". Filozofia ta bada nasze myślenie, wartościowanie i wolę szukając w nich warunków ogólnego i koniecznego obowiązywania. Poszukuje ona źródeł pojęcia prawdy, jednoznacznie wskazując, że źródłem takim nie jest sam świat doświadczenia. Indywidualistyczny punkt widzenia filozofia ta przewycięża zawsze „powinnością”. W ten sposób jej przedmiotem zainteresowania nie jest „prywatny stosunek do rzeczywistości”, lecz „świat ważności”⁶, w którym mieści się również prawda. Myśl transcendentálna we wszystkich swych wydaniach wskazywała na istnienie „konieczności”, które oznaczały zawsze, że świat jest naszym wspólnym światem, bez względu na to, w perspektywie jakiej kultury jest odbierany, zaś człowieczeństwo (bez względu na wychowanie, kolor skóry ...) ma wspólną dla nas „godność”, niezależną od porządku politycznego, prawnego, kulturowego. Ustalając warunki poznania teoretycznego i praktycznego myślenie to rezygnowało z uwarunkowań antropologicznych, na rzecz uwarunkowań transcendentálnych. Innymi słowy, myśl ta podkreśla wspólny nam wszystkim horyzont przekonań, ogólnego i koniecznego obowiązywania, który jest warunkiem koniecznym do zrozumienia naszego świata i kultury, jak też świata obcego i obcej kultury⁷. Rzeczywistość „naszego świata” nie stanowi całości świata i kto świat do tego sprowadza, lub – co gorsze – wyprowadza stąd wartości, ten musi zagubić się w swoim życiu. „Bezsensowne jest uznawanie, że sens życia byłby samym życiem” – powie H. Rickert⁸. Idee transcendentalizmu zawsze przekonywały, iż w naszym byciu i odnoszeniu się do świata więcej jest "zbieżnego", niż konfliktowego i odmiennego. Dlatego podstaw, „warunków pewności”, „ostatecznych ugruntowań”, „praw-

32.

⁶ Pojęcie „ważność“ (Geltung) do słownika filozofii transcendentálnej wprowadził po raz pierwszy H. Lotze w swej *Logik. System der Philosophie* (1874).

⁷ Por. W. Windelband, *Was ist Philosophie?*, w: tenże, *Präludien*, Bd. I, Tübingen 1915, s. 26.

⁸ H. Rickert, *Lebenswerte und Kulturwerte*, w: „Logos“, Heft 2, 1911, s. 131.

dy”, należy szukać po stronie samego człowieka, który tak odnosi się do świata, że udziela mu ważności. Podejmując zadanie namysłu nad doświadczeniem filozofia transcendentalna poszukuje jego warunków możliwości, legitymizacji, ugruntowania⁹. Formy i kategorie, w których postrzegamy świat, zasady moralne w których żyjemy, nie są wytworami historii, kultury, ani też cechami pewnych ludzi, czy też kultur. Są one koniecznościami, „ważnościami”, wszelkiego doświadczenia, wszystkich istot rozumnych i moralnych.

Jak łatwo dostrzec, jest to myślenie, które pozostaje wierne poszukiwaniu prawdy, zasad i fundamentu doświadczenia, lecz zmienia dotychczasowy (metafizyczny) kierunek tych poszukiwań¹⁰. Zamiast przekraczać doświadczenie w kierunku "tamtego świata", nadmysłowego, transcendentnego, który „gwarantował prawdę”, filozofia ta zwraca się wstecz, sięgając ku temu, co jest "przed doświadczeniem". Pisze Kant: „Człowiek sam jest źródłowo twórcą wszystkich swych przedstawień i pojęć, i powinien być jedynym sprawcą wszystkich swych czynów”¹¹. Zmiana kierunku jest tu istotnym czynnikiem określającym całą drogę poszukiwań ważności i prawdy. Tracąc "tamten świat" filozofia ta odsłania nowy obszar, przed doświadczeniem, który przyjmuje podstawową rolę w określaniu samego doświadczenia i staje się jego racją dostateczną, „ostatecznym ugruntowaniem”. Kto stoi na gruntach filozofii krytycznej odwraca się od dogmatycznej metafizyki i rozumienia prawdy jako „obiektywnej rzeczywistości z góry dodanej do świata”. Ale odwraca się również od psychologicznych prób „pseudougruntowania”, w których uznaje się, że podstawy roszczeń co do ważności tkwią po stronie psychiki ludzkiej i kultury, i są tym samym zagrożone relatywizmem¹². Zastąpienie prawdy wspólnym stanowiskiem jakiejś społeczności podobnie myślących (Rorty) jest tu rażąco niezgodne z transcendentalnym poszukiwaniem. Tam bowiem nie tylko neguje się konieczności wskazywania struktur kategoryalnych, ale zakłada się coś więcej. To mianowicie, że prawda i cały świat ważności wyrasta z życia, rzeczywistości, historii. Inaczej wskazuje filozofia transcendentalna. Dla Kanta pozostawał oczywisty absolutny charakter prawdy i to, że prześwieca ona w konkretnym doświadczeniu, oczywiste pozostawało również to, że powinniśmy skończyć z próbami „wydobycia” prawdy z doświadczenia, lecz przyjrzeć się tej szczególnej sytuacji „dodawania” jej do doświadczenia¹³. Ta-

⁹ Na temat filozofii transcendentalnych (w liczbie mnogiej) por. np.: N. Hinske, *Verschiedenheit und Einheit der transzendentalen Philosophien*, w: „Archiv für Begriffsgeschichte“, Band XIV, 1970, s. 43 i n.

¹⁰ Jeszcze na początku XX wieku W. Windelband pytał: „To właśnie filozofia powinna pytać, czy w światopoglądzie jest coś takiego, co może zostać uświadomione i jest czymś innym niż tylko życzeniem, uczuciem, wiarą”. Por. W. Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen 1914, s. 253.

¹¹ I. Kant, *Spór fakultetów*, tłum. M. Żelazny, Toruń 2003, s. 121.

¹² Na ten temat: H. Rickert, *System der Philosophie*, Tübingen 1921, s. XII.

¹³ Taka twórcza rola jest dostrzegana również w religii. Pisze Kant: „Nie uczoneść w Piśmie i to, co za jej pomocą można dzięki wiedzy filologicznej **wyciągnąć** z Biblii, a co często staje się nieudacznymi domysłami, lecz to, co wywodzi się z moralnego sposobu myślenia (zatem zgodnego z duchem bożym), co **wkładamy** w Biblię i nauki, które nigdy nie popadają w błąd i nigdy nie pozostają bez zbawiennego

jemnicą człowieka było to, że jest on jednością między intelligibilnym światem, światem absolutnej prawdy, a konkretnym światem zmiennego doświadczenia. Dlatego jest on prawodawcą natury, Demiurgiem, sprowadzającym przeciwieństwa do jedności. Lecz taki człowiek nie mógł być konkretnym, pojedynczym człowiekiem, lecz "czystym", "człowiekiem w sobie", "podmiotem transcendentalnym". To była cena kantowskiego i transcendentalnego rozwiązania, za którą pokonany zostawał empiryczny sceptycyzm i nie była utracona możliwości ostatecznego ugruntowania. Filozofia transcendentalna wskazała, że tylko w ten sposób może człowiek rozpoznać prawdę, że sam w niej uczestniczy, jest prawodawcą; tylko w ten sposób nie traci uniwersalności i może dostrzec rację rzeczywistości, że sam jest transcendentalnym podmiotem, niepodatnym na zmienności świata. Perspektywa transcendentalizmu oznaczała, że filozofia zwraca się ku ukonstytuowanemu obszarowi, który nazywa się „obszarem możliwego doświadczenia”, aby w nim właśnie odnaleźć warunki możliwości¹⁴. Odkryte w ten sposób warunki mają charakter transcendentalny, określają doświadczenie w obrębie jego samego, organizują je, pozostając „przed doświadczeniem”.

Transcendentalne „pozostanie w świecie” nie oznaczało zatem ani rezygnacji z poszukiwań koniecznych warunków doświadczenia i prawdy, ani też dowolności ich uznania. Filozofia ta pozostaje myślą „ostatecznego ugruntowania”, „absolutnej prawdy”, gdy przyjmuje, że warunki te muszą mieć taką samą dozę konieczności (ważności), jak miało to miejsce w przypadku „tamtego świata”. One również muszą mieć charakter nieempiryczny, jako takie nie mogą być z niego wyprowadzone. Nie tylko jest to próba pozostawanie w obrębie doświadczenia, lecz również konieczność odnajdywanie właśnie w nim koniecznych, apriorycznych warunków, wartości, gdyż – powie Rickert – tu właśnie „osadziła się różnorodność wartości”¹⁵. Mówiąc nieco metaforycznie można powiedzieć, że postawa taka oznacza konieczność wskazywania tego, jak w doświadczeniu, w świecie przejawiają się wartości i ważności, zaś człowiek pozostaje w kręgu absolutnych prawd.

Można teraz zapytać, jak można jeszcze mówić o różnorodności świata ważności, skoro filozofia transcendentalna tak bardzo „stawia na absolutną ważność”? Gdzie jest tu miejsce na „pluralizm” i docenienie różnorodności, skoro prawda jest aprioryczną ważnością, nie wynika z doświadczenia i to właśnie ono musi się do niej stosować? I, wreszcie, skoro prawda jest niezmienna, to czy nie jest to jednocześnie ulegnięcie pokusie totalizacji rzeczywistości i konieczność negacji różnorodności?

wpływu jest tym, czym powinien kierować się kaznodzieja”. Por. I. Kant, *Spór fakultetów*, wyd. cyt., s. 120.

¹⁴ Na ten temat: M. J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, Warszawa 1977, s. 63.

¹⁵ H. Rickert, *Vom Begriff der Philosophie*, „Logos”, 1910/11, s. 17.

Problem ten znajduje łatwe rozwiązanie w transcendentalnej filozofii neokantowskiej, która absolutyzm świata ważności łączy z różnorodnością obszarów takich ważności. W programie krytyki rozumu już Kant stawiał sobie zadanie, aby rozumowi filozoficznemu nadać taki stan, na gruncie którego mógłby być zażegnany spór perspektyw i afirmowany wieczny ład moralny i poznawczy. Na tym gruncie spierające się pozycje nie są ważne jako dogmatyczne. Raczej każda z nich powinna być rozumiana jako jedna z możliwości znaczenia świata, która ustala swe obszary ważności, ale jednocześnie i swe granice. Zadaniem filozofii staje się odkrycie tych granic. Neokantyzm (Windelband, Rickert) dostrzegł, że każdy z obszarów kultury, każda ludzka działalność w jego obrębie, realizowana jest ze względu na absolutne wartości, ale określające tylko ten, a nie inny obszar. Poznanie teoretyczne organizowane jest ze względu na wartość prawdy, sztuka ze względu na piękno, religia ze względu na świętość. W ten sposób każdy z nich otrzymywał absolutne, ale własne „warunki możliwości”. W konsekwencji transcendentalne rozwiązanie problemu ważności nie doprowadza do totalizacji i dogmatyzmu, wskazując na konieczność różnorodności. Absolutyzm został zachowany, ale ujawniony został pluralizm obszarów ważności i odrębny charakter legitymizujących wartości. Transcendentalne pytanie o warunki możliwości poznania przedmiotów ujawniło bowiem, że filozofia może i powinna zająć się nie tym, aby odnaleźć uniwersalne podstawy ważności "wszystkiego" jako "całości", lecz przede wszystkim tym, aby rozpatrywać w sposób niezależny od siebie poszczególne obszary naszej kulturowej działalności, szukając dla nich i tylko im przynależnych, ale zawsze absolutnych podstaw do obowiązywania. Efekty takiego nastawienia widoczne są w oddzielnych trzech krytykach filozofa z Królewca, a później w sposób wyraźny w neokantowskim sięganiu do absolutnych wartości, fundujących różne obszary naszej obecności w świecie.

Taka postawa transcendentalna w konsekwencji doprowadziła do pewnej koncepcji filozofii i określonego spojrzenia na problem ważności i prawdy. Filozofia konstytuuje tu samą siebie jako taką instancję, która pyta o to, ile warte są wszystkie osiągnięcia ludzkiego myślenia, zaś cały obszar ważności zostaje rozczłonkowany na różne "pola ważności"¹⁶. Dotychczasowe, uniwersalne pytanie "pod jakimi warunkami?" i uniwersalna odpowiedź "dlatego, że" pojawia się w nowej postaci. Okazało się bowiem, że błędem dotychczasowej filozofii było nie tyle poszukiwanie absolutnych ważności i prawdy, lecz poszukiwanie jednego porządku dla różnych obszarów ludzkiej działalności.

3. Hermeneutyczne poszukiwania prawdy. Zygmunt Bauman w jednej ze swoich prac podkreśla, że nasze dzieje „upstrzone są zbrodniami w imię wiary niezachwianej, prawdy jedy-

¹⁶ Por. na ten temat: S. Mathisen, *Transzendentalphilosophie und System. Zum Problem der Geltungsgliederung in der Transzendentalphilosophie*, Bonn 1994, s. 10 i nn.

nej i absolutnej,¹⁷. To bezsporne twierdzenie nie może jednak przysłańać tego, że właśnie poszukiwanie jedynej i absolutnej prawdy, która miałaby ponadkulturowe znaczenie, nadawało naszej kulturze wyróżniający charakter i stanowiło o jej samoświadomości. Już Platon wskazywał, że „niczego innego nie wypada szukać człowiekowi /.../ jak tego, co jest najlepsze, najdoskonalsze”¹⁸. Historia i dzieje ludzkości, mimo częstych zbrodni popełnianych w imię absolutnej prawdy, nie dowodzą wcale, że wartości (w tym i prawda) są relatywne. Dowodzą zaś tego, że człowiek zawsze poszukiwał takiej prawdy absolutnej. Problem nie polega zatem na tym, jak sprawić, aby przestał on szukać, ale na tym, jak sprawić, aby pochopnie nie sądził, iż ją znalazł. Niestety, stanowisko perspektywizmu – o którym mówiliśmy – lękając się zbrodni popełnianych w imię rzekomo absolutnej prawdy, rezygnuje również z samej idei poszukiwań. Taki kierunek łatwo zrozumieć, ale nie można się z nim zgodzić. Łatwo zrozumieć, gdyż u podstaw tego myślenia tkwi często uzasadniona troska, wynikająca z lęku przed przekształceniem świata wielości i różnorodności w świat „wielości absolutyzmów” (co byłoby kulturową katastrofą). Lecz nie można się z nim zgodzić, gdyż perspektywizm zastępuje poszukiwanie prawdy przez osłabianie tendencji absolutystycznych, a nawet podejmuje walkę z próbami lokalnego absolutyzmu.

Filozofią, która nie dopuszcza do takiej rezygnacji z poszukiwań jest właśnie hermeneutyka. Hermeneutyka jest taką filozofią, która zdaje sobie sprawę z niebezpieczeństwa kontynuacji w pluralistycznym i różnorodnym świecie idei o „posiadanej już absolutnej prawdzie” i „wszechogarniającym całościowym spojrzeniu”, ujawnia cząstkowość i różnorodność prawdy, lecz nie pozbawia człowieka nadziei i poszukiwań. Jeśli jakaś filozofia to właśnie ta – stale podejmując proces rozumienia – jest w stanie nauczyć człowieka ostrożności przed pochopnymi sądami na temat absolutności, uniwersalności, niezmienności i fundamentalności¹⁹. Za sprawą hermeneutyki kultura uczy się ujawniania cząstkowości prawdy, ale nie odrzuca ważności i prawdy. Pisze H.-G. Gadamer: „Należy starać się zrozumieć innego, co oznacza, że trzeba być nastawionym na to, że samemu jest się w błędzie”²⁰.

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. 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 zapy-

¹⁷ Por. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 11.

¹⁸ Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 112.

¹⁹ Szerzej na ten temat piszę w: *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń 2004, s. 35 i n.

²⁰ 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.

tać jednak: co oznacza takie właśnie określanie hermeneutyki, w polu znaczeniowym *hermeneuein* i w odwołaniu do Hermesa, dla pytania o ważności i prawdę?

Za patrona hermeneutyki uznawany jest zatem Hermes, objaśniający wolę bogów, ale i filozoficznie wskazujący na obszar, w którym wszystko jest „ruchome”, zmienne, niejasne. Przypomnijmy tu kilka cech greckiego Hermesa, które są szczególnie istotne dla hermeneutycznego spojrzenia na prawdę. Pierwszą jego cechą nie jest bowiem funkcja, jaką przypisali mu bogowie (interpretacja), lecz - znacznie donioślejsza pod względem filozoficznym - zmienność i pewnego rodzaju figlarność. 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"²¹. Hermes był wędrownikiem, który przychodzi i już go nie ma, przedstawiając w ludzkim świecie ruch, przekraczanie, zmianę stanu, przejście, kontakty między obcymi elementami. W tym wszystkim zawieszal logikę i osłabiał absolutne roszczenia do prawdy pokazując, że możemy wchodzić w proces rozumienia i komunikacji ze światami, które różnią się od naszego, z ludźmi o odmiennych poglądach i postawach wobec rzeczywistości. Hermes, symbolizujący nieokreśloność doświadczenia, jego kruchość i niestałość, staje się nosicielem ważnej idei metafizycznej, filozoficznie wyrażanej modelem antyeleackim. Jest nią zmienność, ruch, różnorodność i stałe burzenie tych prawd, które prezentują się jako „już absolutne”.

Ten obszar rozważań, odkryty wraz z rolą Hermesa, ujawnia się coraz wyraźniej w filozofii współczesnej i hermeneutyce. Podejmowana jest 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 prawdy i sposobu bycia człowieka w świecie. Człowiek współczesny nie tylko przypomina sobie o zapomnianych dotychczas (lub pomijanych) doświadczeniach, lecz dostrzega również ich wartość dla doświadczenia rzeczywistości. „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, będący poszerzaniem zakresu ludzkich doznań i wskazywaniem na konieczność uwzględnienia roli pozanaukowych doświadczeń w poszukiwaniu prawdy, zmienił dotychczasowe spojrzenie na cały kontekst pytania o prawdę i świat ważności. W takiej rzeczywistości wyrastają też hermeneutyczne poszukiwania prawdy, obecne szczególnie w filozofii Gadamera. Jego pytanie nie jest teraz wskazywaniem prawdy, lecz brzmi:

²¹ U. Eco, *Interpretacja i historia*, w: U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch. Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, Kraków 1996, s. 31.

"Czy jednak słusznie zastrzega się pojęcie prawdy tylko do poznania pojęciowego? Czy nie musimy uznać, że prawda odnosi się również do dzieła sztuki?"²². Odpowiedź jest nowa i znacząca dla zmiany koncepcji prawdy: "/.../ w doświadczeniu sztuki mamy do czynienia z prawdami, które w sposób zasadniczy przekraczają obszar poznania metodycznego"²³. W takim punkcie wyjścia łatwo dostrzec, że Gadamer odchodzi od całej tradycji i próbuje uzupełniać prawdę naukowego poznania o nowe wymiary. Ale jest tu coś więcej: konieczność zachowania ostrożności w absolutyzacji dzisiejszych ważności i konieczność autokrytyki. "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"²⁴.

Kierunek hermeneutyki jest zatem nowy, jest wskazaniem na konieczność ponownego spojrzenia na prawdę poznania naukowego, jego charakterystykę. Skoro poza nim, w doświadczeniu sztuki (ale przecież nie tylko) również mamy do czynienia z prawdami, to granica między poznaniem a pozostałymi obszarami ludzkiego doświadczenia zostaje przekroczona, staje się mniej ostra. Hermeneutyka podważa sens dotychczasowej granicy między doświadczeniem nauki, a innymi doświadczeniami, które są udziałem człowieka. Ale uczy również ostrożności w absolutyzacji i traktowaniu naszego świata jako „jedynego i uniwersalnego”. Należy zapytać: skąd mierze się taka hermeneutyczna zasada ostrożności? Dlaczego świat ważności i prawdy nie może się stać światem ograniczania, totalizacji, zniewalania itp.? Odpowiedź jest tu jedna: hermeneutyka poważnie traktuje czas i historię. Od Arystotelesa historię pojmowano jako obszar tego, co zmienne, przejściowe, przygodne. I właśnie historyczność doświadczenia wskazuje, że należy zmienić dotychczasowe poglądy na temat świata ważności i prawd. Skoro bowiem świadomość ludzka jest zawsze kształtowana przez dzieje, to musi zmienić się rozumienie naszej obecności w świecie. Zamiast cofania się do jakiegoś elementarnego punktu wyjścia, filozofia musi zabiegać o odzyskanie doświadczeń człowieka i przeszłość, gdyż bez nich nasze poszukiwania są zawsze ograniczone. Prawda ujawnia się zawsze w związku z przeszłością i tradycją. "Słuchać tradycji i stać w tradycji - mówił Gadamer w roku 1953 - to właśnie jest otwarta droga prawdy /.../"²⁵.

Łatwo dostrzec, że w ten sposób postulatem hermeneutyki staje się odzyskanie tradycji i wskazanie innego kierunku spojrzenia na doświadczenie, niż jako transcendentálny akt spostrzeżeniowy. Dziejowość doświadczenia jest zaprzeczeniem możliwości oglądu przedmiotu bez za-

²² H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 70.

²³ Tamże, s. 34.

²⁴ Por. H.-G. Gadamer, *Klassische und philosophische Hermeneutik*, w: *Gesammelte Werke*, Bd. II, *Hermeneutik II*, Tübingen 1986, s. 116.

²⁵ H.-G. Gadamer, *Wahrheit in den Geisteswissenschaften*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, T.II, Tübingen 1986, s. 40.

pośredniczenia. Więcej nawet: próby idące w tym kierunku wydają się teraz pomyłką, błędem. Żadne doświadczenie nie jest czyste, nie jest bez uprzedzeń. Nasze doświadczenie świata jest procesem i zdarzeniem, nie zaś czymś określonym „na zawsze”, mającym czyste dane, które należy tylko ujawnić. W ten sposób nie może ono utracić charakteru niepowtarzalnego, prywatnego, osobistego.

3. Hermeneutyka, transcendentalizm i doświadczenie. Myśl transcendentalna przyznaje aprioryczne pierwszeństwo świata ważności i prawd przed doświadczeniem: prawda nie ma kulturowego charakteru. Jeśli jest coś prawdą, to dowiadujemy się o tym „w doświadczeniu”, ale bez zwrotnego oddziaływania określonego doświadczenia na prawdę. To znaczy, że prawdy określają świat, lecz same nie są przez świat określane, znaczenia nie wiążą się z przeżyciami i empirycznie pojmowaną psychiką. Tak jak bez pomocy doświadczenia stwierdzamy, że dwa plus dwa jest cztery, tak też nie potrzebujemy go, aby stwierdzić o prawdzie. Mieć „ważność” oznacza w tym myśleniu być uznawanym ze względu na coś innego, niż normy wytwarzane w trakcie rozwoju kultury. Filozofia transcendentalna zdecydowanie wskazuje, że prawdy, powinności, dobra i zła nie można wyprowadzać z doświadczenia, kultury, z tego zatem, co ludzie i kultury „chcą” uznawać za prawdę, dobro i zło. Można powiedzieć, że filozofia transcendentalna unika niebezpieczeństwa poszukiwania prawdy w uwarunkowaniach historycznych, antropologicznych czy też psychicznych. Z jednej strony, dokonuje wyraźnego oddzielenie norm i wartości od podłoża empirycznego, wskazując że powinności nie mogą być wyprowadzane w odwołaniu do tego, co ludzkość uznaje za słuszne i prawdziwe. Z drugiej zaś, wskazuje na transcendentalne warunki prawdy i nie zezwala na sprowadzenie jej bogactwa do jakiejś całości i jedności. I ten motyw wymaga podkreślenia. Chociaż mamy do czynienia z absolutnością, niezmiennością prawdy, to mamy jednak zawsze do czynienia ze zmiennością, różnorodnością świadomości prawdy. Chociaż mamy do czynienia ze absolutną ważnością, to jednak nigdy nie jest to jeden świat, lecz różne obszary obecności ważności. Wskazując transcendentalny charakter ważności filozofia ta stwarzała aprioryczną możliwość uzasadnienia kultury i działań w jej obszarze. Działania te (poznanie, religia, sztuka) otrzymywały swój sens ze względu na „odniesienie do wartości”. Oznacza to, że chociaż ujawniały się one zawsze w rzeczywistości podlegającej procesom historycznym, to jednak same wartości miały zawsze charakter transhistoryczny i nie poddawały się relatywizmowi. Ale oznacza to coś więcej: różnorodność świata, kultur, odbioru rzeczywistości, możliwości doświadczenia świata nie kłóciła się tu z absolutyzmem. Zawsze bowiem w takich pluralistycznych obecnościach świata przejawiał się aprioryczny obszar „przed doświadczeniem”, który nie podlegał historii, samemu doświadczeniu i relatywizmowi.

Inaczej jest z hermeneutyką: nie ucieka ona przed doświadczeniem, i nie może stąd przyznać pierwszeństwa jakiemuś „obszarowi przed doświadczeniem”. Wskazuje ona jednak, że

choć żadne z naszych obecnych, ale i przeszłych doświadczeń nie może być uznane za jakąś „sytuację *a priori*”, w której prawda ukazywałaby się w „całości”, to jednak żadne z tych doświadczeń nie może być pominięte i przekreślone, jako „czas marny”. Podejmując stale próby rozumienia hermeneutyka uczy nas, abyśmy ciągle byli przygotowani na to, aby móc przemodelować nasze doświadczenia. Prawda jest tu zawsze częścią świata aktualnego, ale jednocześnie świat ten przekraczającą: jest możliwa w tej mierze, w jakiej dopuszczają ją wcześniejsze prawdy, ale również w tej mierze, w jakiej otwiera rzeczywistość ku nowym światom.

Lecz jest jeszcze jeden motyw, który wymaga podkreślenia przy transcendentalnym i hermeneutycznym spojrzeniu na prawdę. Dla filozofii transcendentalnej prawda związana jest z teorią poznania i stąd pytanie o prawdę zostaje uteoretycznione. Dla hermeneutyki prawda nie redukuje się do poznawczego uchwycenia, jest prawdą życia. Kryzys nauki w wieku XX, historyzm przełomu wieków, dialogiczny charakter doświadczenia określają takie myślenie, w którym prawda nie „jest”, lecz „dzieje się”. Poszukując możliwości legitymizacji doświadczenia hermeneutyka nie może pominąć tego, że świat doświadczenia jest zawsze już światem zinterpretowanym i musi być światem otwartym ku nowym możliwościom. Doświadczenie nierozdzielnie 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 i jego prawdy musi zrezygnować z kategorii „odkrytej absolutności”, uniwersalnych warunków organizujących doświadczenie, pozostaje to bowiem w sprzeczności tak samo z otwartością, jak też z interpretacją i ciągłym odczytywaniem na nowo. Hermeneutyka nie może już „obwieszczać prawd”, „wskazywać świat ważności” 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 gotowych 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, prawdy, to zatem, co legitymizuje doświadczenie. „Nasz pluralistyczny świat, w którym żyjemy – pisze Gadamer – jest jak wieża Babel. Lecz świat ten zawiera też w sobie pewne zadanie. Nie polega ono na racjonalnym planowaniu i rozplanowaniu, lecz na spostrzeżeniu wolnych przestrzeni ludzkiego współbycia, także w odniesieniu do obcych”²⁶.

²⁶H.-G. Gadamer, *Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt*, w: *Sprache. Studium General – Ruprechts – Karls – Universität. Sommersemester 1990*, Heidelberg 1991, s. 174.

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. Tylko w ten sposób może zachować wymóg otwartości doświadczenia, tylko w ten sposób pozostawia się możliwość dalszych doświadczeń. Filozofia transcendentálna 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. Rozumienie, w którym pozostawia się zawsze szansę na doświadczenie nowe, inne, staje się podstawową kategorią, która określa doświadczenie, ale nie ogranicza, nie zamyka. Jednocześnie jednak podkreślić należy, iż sama hermeneutyka nie jest tylko teorią dziejowości prawdy, staje się ona - co często podkreśla G. Vattimo - prawdą dziejową²⁷. Hermeneutyka to raczej rozważne uznanie ograniczoności wszelkich ludzkich roszczeń, co do prawdy absolutnej i absolutnych roszczeń, co do ważności. Lecz nie jest to przekreślenie takiej prawdy i takich ważności. Gadamer stwierdza: "Hermeneutyczne doświadczenie nie jest już tego rodzaju, że coś jest z zewnątrz i domaga się wpuszczenia do środka: to raczej my jesteśmy przez coś ujmowani i właśnie przez to, co nas ujmuje jesteśmy otwierani na nowość, inność, prawdę"²⁸. 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 uznania ciągłej gotowości na nowe doświadczenia, pozostawiając możliwość poszerzania horyzontu, a razem z tym uznania, że "prawda może być czymś jeszcze". Razem z tym jest protestem wobec oświeceniowej idei homogenizacji doświadczenia, nadawaniu jemu jednorodnego, a tym samym jakiegoś uniwersalnego charakteru.

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

²⁷ Por. G. Vattimo, *Jenseits der Interpretation. Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie*, Frankfurt a. Main 1997, s. 20 i n.

²⁸ Por. H.-G. Gadamer, *Die Universalität des hermeneutischen Problems*, w: „*Philosophisches Jahrbuch*”, 1965/66, Jahrgang 73, s. 220.

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. Zmierając do uwolnienia człowieka od złudzeń i niejasności, hermeneutyka również jest swoistym apelem do człowieka, aby podjął on trud wewnętrznego odrodzenia. Nie można bowiem podejmować zadań „nasłuchiwania” i „rozumienia” świata bez odrodzenia i przemiany siebie samego.

Zakończenie. Zamknięty system norm i wartości niekiedy był przyczyną kulturowych tragedii. Lecz współczesna ucieczka kultury od nietolerancji, fanatyzmu, dogmatyzmu ma często u swych podstaw utratę wartości, w tym i prawdy. Paradoksalnie możemy powiedzieć, iż kulturą tolerancji, wolności może być też taka kultura, która jest „kulturą budowaną na metafizycznej Nicości”. Nie może być przecież mowy o nietolerancji, jeśli samemu utraciło się wartości, nie może być mowy o fanatyzmie, jeśli w życiu nie kieruje się żadnymi ideami, nie może być mowy o zniewoleniu, jeśli jest już „wszystko jedno”. Wydaje się tu, iż zwaśniony świat potrzebuje Nicości, jako ratunku przed nietolerancją, fanatyzmem, dogmatyzmem. Lecz osobliwa to walka ze złem przez zatracenie prawdy, wartości, siebie samego.

Hermeneutyka pojawiła się w rzeczywistości rozbicia absolutnych twierdzeń tradycji i absolutnych twierdzeń tych, którzy żyją w terażniejszości. Jako taka jest wyrazem utraty wieczności w terażniejszości i razem z tym odpowiedzią na zanik idei i ideałów. „Hermeneutyka jest repliką na ludzką skończoność”²⁹. Lecz za jej sprawą dokonuje się w naszym świecie również rewolucji na miarę nowożytnego odkrycia podmiotu. Razem z nią ujawnia się bowiem wolność i otwartość w tym świecie, o którym sądziliśmy, iż jest zamknięty, skończony, „spełniony”. Tym światem jest nasza przeszłość, która nie istnieje ontologicznie, lecz tylko jako nasze rozumienie. Hermeneutyka otwiera ten świat przeszłości, pokazuje w ten sposób, iż nie tylko przyszłość jest otwarta ku nowym, nieznanym możliwościom. To samo dzieje się z przeszłością, która przez każde pokolenie, przez każdego z nas musi być odkrywana na nowo i nigdy nie jest zniewalającym ciężarem. W swym zadaniu poszukiwania rozumienia hermeneutyka staje się niezbędną do życia, pomagając odnaleźć się człowiekowi w sytuacjach przygodnych, konkretnych, codziennych. Buduje świat na nowo. To jednak nie hermeneutyka jest przyczyną sytuacji, w jakiej znalazła się współczesna kultura: sytuacji utraty i zagubienia sensu. Lecz hermeneutyka jest też interesującą reakcją na to zjawisko rzeczywistości pozbawionej wieczności i uniwersalności, absolutnej prawdy, na świat uprzedmiotowiony, który dany jest tylko z zewnątrz. Jest ona filozofią

²⁹ O. Marquard, *Pytanie o pytanie, na które odpowiedzią jest hermeneutyka*, w: idem, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 123.

sposobów bycia człowieka w zmiennym, płynnym, wieloaspektowym i historycznym świecie. Uczy ona, iż rysem charakterystycznym każdej filozofii jest ograniczenie przez ducha swoich czasów i nie ma możliwości wyzwolenia się z tej ograniczoności. Jej rysem charakterystycznym jest aktualizm, jako takie stanowisko, w którym rezygnuje się z podejścia uniwersalistycznego na rzecz terażniejszości. Będąc zainteresowana rozumieniem takich sposobów bycia człowieka, kultury, bytu, doprowadza ona do konieczności budowania stale nowego obrazu świata. Wolność i otwartość, które często odnoszone były tylko do przyszłości, za sprawą hermeneutyki odnajdywane są również w przeszłości. Takie uwolnienie i otwarcie przeszłości, sprawienie iż przeszłość zostaje przemieniona w świat wolności a nie determinowania, oznacza, że wszystko, co w niej realne i bytowe wnika w terażniejszość.

Cechą charakterystyczną filozofii hermeneutycznej nie jest już zatem "strategia panowania" nad światem przez jedną „absolutną prawdę”, lecz „strategia nasłuchiwania” i pozwolenie, aby świat przemawiał do człowieka swoim istnieniem. Hermeneutyka jest często demistyfikacją i restauracją sensów. 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, nam, którzy mamy zawsze ludzką zdolność słuchania i rozumienia a nie boską stwierdzania i oznajmiania.

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, 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". 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, czy też przestrzenią prawdy. Doświadczenie zamknięte poddawało się łatwemu porządkowaniu jego elemen-

tów 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. Poszukując warunków możliwości doświadczenia bez granic, prawdy absolutnej, na którą „można wskazać”, stajemy przed porażką: świat jest bowiem w swej istocie czymś niepełnym, zaś prawda to zawsze tylko „fragment” ujawniony w temporalnym biegu dziejów. Nie możemy uwiarygodnić całości doświadczenia, gdyż zawsze jest ono otwarte ku nowym możliwościom. Lecz otwierając doświadczenie, czy lepiej: pozostawiając szanse na nowe wymiary doświadczenia, hermeneutyka nie niszczy postawy obiektywizmu i bezstronności, nie niszczy nadziei. Myślenie hermeneutyczne pokonuje tym samym skłonność do myślenia unifikującego, w którym byłaby odrzucona wszelka odmienność.

Biorąc to wszystko pod uwagę należy powtórzyć jeszcze raz: hermeneutyka nie jest ani nihilizmem, ani postmodernizmem i jako taka nie zamyka drogi przed podjęciem pytania o prawdę. Wprowadza jednak idee prawdy jako wydarzenia, nie eliminując wcale absolutyzmu prawdy. I prawda wydarzenia staje się podstawową ideą prawdy w sytuacji otwartego doświadczenia. Jest to prawda sensu danego właśnie doświadczenia. Wybór między transcendentalnym poszukiwaniem prawdy a poszukiwaniem hermeneutycznym 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 hermeneutyka podejmują ten sam problem warunków możliwości doświadczenia. Radykalizując transcendentalny 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 spojrzeniu na prawdę³⁰. 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

³⁰ 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.

poznania) ujawnia się ono i unika niebezpieczeństwa ograniczenia. Tylko rozumiejąc mamy świat, tylko w rozumieniu pozostajemy otwarci i tylko rozumiejąc odsłaniamy prawdę. Prawda staje się doświadczeniem człowieka i jest wydarzeniem w dziejach, który właśnie człowiek jest w stanie odkryć, gdyż wydarza się on tak samo, jak prawda. Jest też programem dalszej pracy, nieskończoną wizją drogi, która wiedzie ku głębszym wymiarom rzeczywistości. Dlatego hermeneutyczne poszukiwania odwracają uwagę filozofów od oznajmiania rzeczy pierwszych, fundamentów, zasad, a zwracają je ku ciągłym poszukiwaniom i nasłuchiwaniami. Hermeneutyka korzysta z uwolnienia przygodności, ale jednocześnie nie naucza nihilistycznej destrukcji, pokazuje że prawda musi być owocem wolności i otwartości.