

Andrzej Zalewski

Konstytucja przedmiotu filozoficznego na przykładzie fragmentów artykułu H.-G. Gadamera Uniwersalność problemu hermeneutycznego

Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia nr 9,
11-29

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Sięgnijmy do dwóch pierwszych akapitów wspomnianego artykułu, by w podpunkcie następnym powołać się na jego partie nieco dalsze:

Dlaczego w dzisiejszych dyskusjach filozoficznych centralne miejsce zajął problem języka, tak jak przed około 150 laty pojęcie myślenia czy też myślenia myślącego o sobie? Tym pytaniem chciałbym pośrednio odpowiedzieć na pytanie, które należy określić jako zasadnicze pytanie nowożytności, nasuwa je bowiem istnienie nowoczesnej nauki. Mam na myśli pytanie o stosunek naszego naturalnego obrazu świata – doświadczenia świata, jakim dysponujemy jako ludzie, przeżywający dzieje i los swego życia – do tego niepojętego i anonimowego autorytetu, jaki reprezentuje głos nauki. Począwszy od XVII w. właściwym zadaniem filozofii stało się godzenie tych nowych możliwości człowieka w dziedzinie wiedzy i praktycznego działania z całokształtem ludzkiego doświadczenia życiowego. Wyraża się to na wiele sposobów i obejmuje także próbę podejmowaną przez dzisiejsze pokolenie, które w centralnym punkcie filozofii umieszcza temat języka – podstawowy sposób spełniania się naszego bytu-w-świecie, wszechogarniającą formę porządku świata. Uwzględniamy przy tym wyniki nauki utrwalone w znakach niejęzykowych oraz zadanie powiązania świata przedmiotów, jaki nauka przekazała do naszej dyspozycji i pozostawiła naszej wolnej woli – świata, który zwiemy techniką – z niezależnym od woli, podstawowym ładem naszego bytu, którego nie możemy tworzyć, lecz tylko podziwiać.

Chcę wytłumaczyć kilka prostych rzeczy, unaoczniających uniwersalność tego punktu widzenia, który – zgodnie z terminologią wczesnych prac Heideggera, a tym samym z perspektywą wywodzącą się pierwotnie z protestanckiej teologii, a przekazaną naszemu stuleciu przez Diltheya – nazwałem hermeneutycznym (309, numeracja stron według wydania: „Pamiętnik Literacki”, LXVIII, 1977/4, przeł. M. Łukasiewicz).

[Warum hat in der heutigen philosophischen Diskussion das Problem der Sprache eine ähnlich zentrale Stellung erworben wie vor etwa 150 Jahren der Begriff des Denkens oder des sich selber denkenden Denkens? Ich möchte mit dieser Frage indirekt auf die Frage eine Antwort geben, die wir als die zentrale Frage der Neuzeit, wie sie uns durch die Existenz der modernen Wissenschaft aufgegeben ist, bezeichnen müssen. Ich meine die Frage, wie sich unser natürliches Weltbild, die Welterfahrung, die wir als Menschen haben, sofern wir unsere Lebensgeschichte und unser Lebensschicksal durchleben, zu jener unangreifbaren und anonymen Autorität verhält, welche die Stimme der Wissenschaft darstellt. Seit dem 17. Jahrhundert ist das die eigentliche Aufgabe der Philosophie geworden, diesen neuen Einsatz des menschlichen Wissen-Könnens und Machen-Könnens mit dem Ganzen unserer menschlichen Lebenserfahrung zu vermitteln. Das spricht sich in vielem aus und umfasst auch noch den Versuch, den die heutige Generation zu machen unternimmt, wenn sie das Thema der Sprache, die Grundvollzugsweise unseres In-der-Welt-Seins, als die alles umgreifende Form der Weltkonstitution in den Mittelpunkt der Philosophie rückt. Wir haben dabei immer wie in den sprachlosen Zeichen erstarrende Aussage der Wissenschaften im Auge und die Aufgabe der Rückbindung der durch sie verfügbar gemachten und in unsere Willkür gestellten gegenständlichen Welt, die wir Technik nennen, an die unwillkürlichen und nicht mehr von uns zu machenden, sondern zu ehrenden Grundordnungen unseres Seins.

Ich will eine paar schlichte Dinge explizieren, an denen sich die Universalität dieses Gesichtspunktes, den ich unter Anknüpfung an eine von Heidegger in seiner Frühzeit entwickelte Sprechweise und damit in Fortführung einer aus der protestantischen Theologie ursprünglich stammenden und durch Dilthey in unser Jahrhundert überlieferten

Perspektive „hermeneutisch” genannt habe (101, numeracja stron wg wydania: Gadamer, *Kleine Schriften I*, Tuebingen 1967)].

Już właściwie pierwsze zdanie ma charakter „zmyłkowy”, ponieważ, jako pytanie, dotyczy ono tematyki języka (*Sprache*), która wypłynie dopiero później, w końcowych partiach tekstu. W przejściu między pierwszym a drugim zdaniem natrafiamy na charakterystyczną figurę odwrócenia uwagi od tematu, który właśnie się porusza, ku innemu, który *explicite* bądź *implicite* zapowiada się jako ważniejszy. [W wersji oryginalnej zapowiada się jako ważniejszy *explicite*, przez wypunktowanie go pochyłą czcionką poprzedzającego rodzajnika (*die Frage*). Dzięki temu typograficznemu wyróżnieniu temat drugi zostaje niejako nobilitowany na tle pierwszego, a chybotliwość równowagi tych dwóch tematów jest w ten sposób osłabiona]. Nowym tematem napływającym w miejsce pierwszego jest „nowoczesna nauka” (*Wissenschaft*). Powiedziałem „napływającym” a nie na przykład „ustanowionym”, gdyż tym razem wydaje się to dość precyzyjnie odpowiadać zachodzącemu stanowi rzeczy. Wycofanie się z jednego tematu i zainteresowanie następnym dokonuje się w drodze „miękkiego” przejścia i przypomina nadejście fali, która delikatnie usuwa kształty narysowane na piasku. Czym innym byłoby na przykład stwierdzenie padające po pierwszym zdaniu: „Problem języka jest tu dla mnie na razie problemem pośrednim, gdyż, stawiając go, chciałbym się odnieść...” – czym innym byłoby więc stworzenie takiej frazy zdaniowej stwierdzającej wyraźnie zamiar cofnięcia się poza pierwotną tematykę, która stanowiłaby zarazem performatyw takiego cofnięcia. Czym innym natomiast jest zrobić to samo, ale w sposób „koci” i unikowy, sygnalizując odwrót na drodze pośredniej, przez wpleciony w tok zdania przysłówek „pośrednio” i stwierdzenie czynności mentalnej innej niż ów zwrot tematyczny, mianowicie czynności postawienia pytania, odbiegającego – jak się w polskim tłumaczeniu orientujemy dopiero z dalszego biegu akapitu – od pytania zadanego najpierw. To przearanżowanie biegu rozważań zaawizowane nie wyraźnie, lecz jakby mimochodem, ma charakter atrybutywny. Nie mówię już nawet o sytuacji, w której tok wywodu chcącego wyraźnie naśladować logiczną strukturę wyłaniających się problemów, nie posługuje się żadnym „zmyłkowym” zdaniem wstępnym, lecz zaczyna od wypowiedzi na kluczowy dla całości temat hermeneutyki i jej spraw.

Natomiast początkowy temat języka zostaje jeszcze raz podjęty w tym miejscu akapitu, gdzie mówi się o „podstawowym sposobie spełniania się naszego bytu-w-świecie”; myliłby się jednak ktoś sądzący, że w ten sposób „wraca” on po krótkotrwałej przerwie. Jest to bowiem, jak wyjaśnia filozof, jeden ze sposobów, aczkolwiek podstawowy wyrażania się naszego bytu, zaś następne zdanie, znów w kontekście nauki, mówi o „wynikach nauki utrwalonych w znakach niejęzykowych” [„in den sprachlosen Zeichen erstarrende Aussage der Wissenschaften”]. Nawet w tak krótkim odcinku poruszamy się po dość zawilej trajektorii przemieszczania się pierwotnego tematu: od języka przechodzimy do nauki, któ-

ra z językiem ma się wiązać się pośrednio, ale nawet i to nie, bo któreś z kolejnych zdań mówi o niejęzykowych znakach, w jakich efekty prac naukowych również się obiektywizują. Nie da się więc relacji tych dwóch tematów: języka i nauki, uporządkować przy użyciu czytelnych opozycji: podrzędność – nadrzędność, cel poboczny – cel główny. Są to raczej dwa krzyżujące się zakresy spraw, dwie nitki biegnące blisko siebie, które zaplatają się i przecinają w sposób nieprzewidywalny. Ustalenie tej relacji znów jest jednak następce, bo w bieżącej lekturze musimy zdać się po prostu na żywioł każdego z wątków nieoczekiwanie zderzający się z drugim żywiołem. Kolejne, w skali omawianego fragmentu, cofnięcie się poza wybraną tematykę, tym razem typograficznie odznaczone jest przerwą akapitową; ośrodek naszej uwagi, który raz już, zgodnie z tekstem, został przesunięty od kwestii języka do kwestii nauki nowożytnej, przesuwa się po raz kolejny w stronę zagadnień znaczonych w akapicie drugim przymiotnikiem „hermeneutyczny” [„hermeneutisch”].

Charakterystyczne, że zdania rozwijające nowo wprowadzony temat obierają jedną z dwóch różnych strategii, które w sumie przynoszą komplementarny efekt. Albo więc te rozwinięcia rozmywiają nowy temat, wiążąc go poprzez serię określeń ze sprawami wykraczającymi poza dotychczasowe spektrum. Tak się dzieje w zdaniu:

Począwszy od XVII w. właściwym zadaniem filozofii stało się godzenie tych nowych możliwości człowieka w dziedzinie wiedzy i praktycznego działania z całokształtem ludzkiego doświadczenia życiowego.

[Seit dem 17. Jahrhundert ist das die eigentliche Aufgabe der Philosophie geworden, diesen neuen Einsatz des menschlichen Wissen-Koennens und Machen-Koennens mit dem Ganzen unserer menschlichen Lebenserfahrung zu vermitteln].

Po pierwsze, w tym zdaniu nie pada po raz drugi nazwa „nowoczesna nauka” (czy chodzi tylko o zbanalizowane do bólu tzw. względy stylistyczne?). [Oczywiście w wersji niemieckiej ta dystrybucja znaczeń wygląda inaczej, bo niemieckie *Wissenschaft* odnosić się może zarówno do naszej „nauki”, jak i do „wiedzy”. Gadamer w tym kontekście różnicuje to, wprowadzając w drugim wypadku złożenie *Wissen-Koennens*, które jednak ma wspólny rdzeń z *Wissenschaft*. Język polski może sobie w miejsce tego pozwolić na dwie rozłączne jednostki fonetyczne i graficzne: *nauka* i *wiedza*]. Określenia „nowoczesna nauka” oraz „te nowe możliwości człowieka w dziedzinie wiedzy i praktycznego działania” nie pozostają do siebie w relacji dwóch nazw odnoszących się do tego samego obiektu, jakiejś „Gwiazdy Porannej” i „Gwiazdy Wieczornej”, ani też w relacji dwóch deskrypcji; jest to raczej nazwa połączona z wyrażeniem po części okazjonalnym zainicjowanym przez zaimkę wskazujący, którego obiekt daje się identyfikować dopiero w związku z kontekstem. Owo wyrażenie po części okazjonalne nie godzi jednak dokładnie w ten przedmiot, w który godzi nazwa „nowoczesna nauka”. Sięga ono jakby **obok** niego, **przesuwa** jego znaczenie, ale czyniąc to, **przesuwa** też jakby sam przedmiot. Wskutek identyfikacji na mocy

wyrażenia okazjonalnego nie rozszerzają się po prostu możliwości znaczeniowe hasła „nowoczesna nauka” – przez „nowe możliwości człowieka w dziedzinie wiedzy i praktycznego działania” rozumiemy trochę coś innego niż kompleks spraw konotowanych zwykle przez „naukę”. Przedmiot dzięki nowemu identyfikującemu odniesieniu staje się odrobinę **rozchwiany**. Po wtóre, zdanie, które zacytowaliśmy ostatnio, ma, ściśle biorąc, znów nowy temat pozostający w dość luźnym związku z poprzednimi: filozofię i jej zadania, od XVII wieku poczynając. Wiedza (*Wissen-Koennens*) pojawia się tu w części określającej i to też nie samodzielnie, ale w relacji godzenia jej z „całokształtem ludzkiego doświadczenia życiowego” – to ostatnie wyznacza na tyle pojemny krąg problemowy, że właściwie nadawałby się on na jeszcze następny temat rozważań i faktycznie wkrótce się nim stanie.

Druga strategia polega na takim rozwinięciu nowego tematu, że pochłania on naszą uwagę na czas dłuższy i odwodzi ją skutecznie od punktu wyjścia coraz bardziej odległego. Przykład na to znajdujemy po drugim z zacytowanych akapitów, w których użycie przymiotnika „hermeneutyczny” poprzedza akapit trzeci, już niecytowany, rozpoczynający się od pytania „Co to jest hermeneutyka?” (309) [„Was ist Hermeneutik?”, 101] – każe ono oczekiwać jakiegoś dłuższego wykładu na ten temat. W sumie, „sztafetowa” kompozycja treści myślowej polegająca na przesuwaniu się nowo wyodrębnionego tematu w sferę określeń i zajmowaniu jego miejsca przez następny temat działa tak na złączach kolejnych akapitów czy większych partii tekstu, jak i, niekiedy nawet, w przejściu między sąsiadującymi ze sobą frazami zdaniowymi. Nie ma przy tym większego znaczenia, czy odcinek trasy pokonywany przez jednego zawodnika-temat jest dłuższy czy krótszy, skoro i tak jesteśmy skłaniani do nadążania uwagą za wyłonieniami kolejnych tematów i przekazywaniem „przewodnictwa” następującemu przez ustępujący. Gdy chcemy ująć całościowy przedmiot rozważań – choćby ten sygnowany tytułem rozprawy – nie możemy nie brać pod uwagę tego odpalania rac tematycznych jedna od drugiej i śledzenia ich w związku rozjarzania się jednej – przygasania innej, nie możemy więc abstrahować od wszystkiego tego, co niekiedy lekceważąco, pogardliwie i „na dalekim marginesie rozważań” określa się mianem „stylu pisarskiego”. Tutaj właśnie „styl pisarski” decyduje o formie przedmiotu rozważań, która staje się czytelna, zanim jeszcze wiemy i potrafimy określić, **co** jest tym przedmiotem. Zanim więc w spójnym i linearnym dyskursie potrafimy coś powiedzieć na temat „uniwersalności problemu hermeneutycznego”, już jest oczywiste, że tak ujęty obiekt wyłania się „z drugiego planu” i ten pierwotny sposób dania jest nie do zatarcia.

Nie znaczy to, że filozof ma kłopoty z utrzymaniem spójnego toku wywodu i że jego dygresyjność jest, być może, śladem jakiegoś mentalnego zwichnięcia. Trzeba temu zabiegowi przyporządkować jakość pozytywną i widzieć go w jego własnych granicach jako chwyt nader przemyślany, nawet gdy owo „przemyslenie” nie polega na wyraźnej świadomości autora co do celu, jaki w ten sposób

osiąga. Możemy to na zasadzie analogii zestawić z formą, jaką związkowi wydarzeń zapewnia narracja epicka. Mówiąc przykładowo: gdy w danej powieści fabuła mówi o tym, iż iks zabił igreka, po zabójstwie uciekł, a następnie został schwytany i ukarany, mam jasną świadomość, że mój opis jest sumarycznym sensem fabuły, a nie dosłownym cytatem któregośkolwiek ze zdań ją tworzących. Ewentualny autor tej hipotetycznej narracji, o ile miałaby ona rzeczywiście być narracją fabularną, nie mógłby bowiem posługiwać się zdaniami tego typu; aby dojść do wskazanych wydarzeń w sposób typowy, musi zacząć od mikro-zdarzeń z kluczowego punktu widzenia obojętnych, być może także od postaci nie mających nic wspólnego z iksem czy z igrekiem. Dopiero stopniowo, przez formę zwaną narracją, oplatając kluczowe wydarzenia siecią przebiegów zdarzeniowych zupełnie drobnych, roztapiając je w nich i rozczłonkując bieg jakościowo określonego czasu na szereg pomniejszych posunięć rozwijających się w kierunku najważniejszych sytuacji – może je nam przedstawić, postępując zresztą tak samo już po dojściu do skutku i wybrzmieniu tych sytuacji.

Gadamer w swych tekstach działa w gruncie rzeczy podobnie, nowością jest jedynie radykalnie odmienne tworzywo, na którym zaszczepia tego rodzaju „bieg narracji”. Normalnie, czynnikiem, który rozcieńcza znaczenie pisanych wypowiedzi dyskursywnych i sprawia, że ich przedmiot „chowa” się przed nami, przybierając postać niedosłowną, jest **masa** tekstu, tak więc działanie stawiające na ekstensywny przyrost. Nie pozostaje to, oczywiście, bez wpływu na typ wytwarzającej się intencjonalności – możemy nazwać tę intencjonalność przez rozrost boczną lub poziomą. Jak jednak widać, analogiczny efekt składający się tym razem na odmienny typ intencjonalności, mianowicie intencjonalności, nazwijmy to, wzdłużnej, można też uzyskać w niewielkiej skali, stosując narracyjną formę podawczą wobec zagadnień najbardziej abstrakcyjnych. Zamiast rozpocząć po prostu od tego, o czym powiadamia tytuł całości, autor prowadzi nas meandrami, bocznymi szlakami uwag o języku i filozofii nauki, oplotkami wywodu, które, oczywiście, „mają znaczenie”, i to nawet znaczenie kluczowe, ale tak, jak znaczenie mają mikro-zajścia opowieści kryminalnej wiodące nas do najważniejszych wydarzeń kryminalnego wątku. Na określenie tego możemy użyć nazwy toku **narracyjnego** w odróżnieniu od toku **argumentacyjnego** typowych tekstów dyskursywnych, dla których przebiegu wytyczną jest logiczne wynikanie jednego problemu z drugiego. Mówimy o nowym sposobie konstrukcji przedmiotu filozoficznego, do którego nazwania niechaj posłuży nam paradoksalna formuła **narracji dyskursywnej**.

Liczone na wodzie

Do elementarza estetycznego kształtowania jakości należy posłużenie się zasadą kontrastu: jakość jest tym bardziej dobitna, im mocniej kontrastujemy ją

z jakością wobec niej przeciwstawną. Tekst Gadamera usiłuje niekiedy wysłać sygnały precyzji autorskiego podejścia, na przykład przez konstruowanie podziału wewnątrz poruszanej problematyki i numerowanie jego członów: po pierwsze, po drugie, po trzecie... Podstawą tego Gadamerowskiego podziału jest całość zwana przez filozofa „doświadczeniem alienacji”, w ramach której wyróżnione zostają na początku dwie wielkie sub-całości: „doświadczenie alienacji świadomości estetycznej” i „doświadczenie alienacji świadomości historycznej”.

Za punkt wyjścia chciałbym przyjąć doświadczenie alienacji, związane z dwiema doniosłymi dziedzinami naszego istnienia. Mam na myśli doświadczenie alienacji świadomości estetycznej oraz świadomości historycznej (309–310).

[Ich moechte ausgehen von zwei Entfremdungserfahrungen, die uns in dem Bereiche der uns angehenden Bedeutsamkeiten unseres Daseins begegnen. Ich meine die Entfremdungserfahrung des aesthetischen Bewusstseins und die Entfremdungserfahrung des historischen Bewusstseins (101–102)].

Dla naszych dalszych celów nie jest istotna refleksja nad ontologią owych całości (a więc nad tym, jakiego typu są to pojęcia lub byty pojęciom tym odpowiadające), ani nad tym, czy np. byłyby one do potraktowania jako elementy zbioru w sensie dystrybutywnym, czy też w sensie kolektywnym. Darujemy też sobie namysł nad kompletnością wspomnianego podziału. Wydaje się dość oczywiste, że, jakkolwiek ostatecznie by on wyglądał, jego człony nie wyczerpują całości dzielonego pola, lecz są raczej – jeśli już tak je traktować – dość luźnym wyliczeniem i propozycją pewnego kierunku analizy. Wszystkich tych kwestii, istotnych z punktu widzenia samej teorii podziału, tu nie rozpatrujemy.

Sprawą stosunkowo prostą jest wprowadzenie punktu drugiego: zaraz po fragmentach, które przytoczyliśmy, Gadamer zaczyna omawiać wyobcowanie świadomości estetycznej, wyraźnie kojarząc je z innym typem wyobcowania dotyczącym świadomości historycznej („Mam na myśli doświadczenie alienacji świadomości estetycznej oraz świadomości historycznej”). Teraz, zgodnie z regułami sztuki, omawia każdy z tych typów wyobcowania po kolei, trzymając się porządku, który sam nałożył na ogniwa podziału. Tak więc, kończąc omawianie świadomości estetycznej i jej alienacji, przechodzi do punktu drugiego, wyraźnie wpisując się w dokonany wcześniej podział:

Drugim typem doświadczenia alienacji jest to, co nazywamy świadomością historyczną [...] (310–11).

[Die zweite Weise der Entfremdungserfahrung ist das, was man das historische Bewusstsein nennt [...] (103)].

W ramach drugiego punktu omawia z grubsza, oprócz świadomości nieautentycznej, również historyczną świadomość autentyczną i zmierza do końca tego wątku, podsumowując go następującym zdaniem:

„Także to drugie doświadczenie, przyjęte tu za punkt wyjścia – historia jako nauka – wypowiada tylko część tego, czym jest dla nas nasze prawdziwe doświadczenie historyczne, tzn. nasz kontakt z dziejową tradycją, i zna je tylko w wyobcowanej postaci” (311–12).

[Auch die zweite Erfahrung, von der ich ausgehe, die historische Wissenschaft, bring nur einen Teil dessen zur Sprache, was unsere wahrhafte Erfahrung, d.h. was die Begegnung mit der geschichtlichen Ueberlieferung fuer uns ist, und kennt sie nur in einer entfremdeten Gestalt (104)].

O jakie jednak „drugie doświadczenie” tu chodzi, w ramach czego właściwie mamy je identyfikować? Czy chodzi o drugie doświadczenie w sensie doświadczenia historii wyalienowanej i zobiektywizowanej, czy też właśnie o doświadczenie historii prawdziwszej od tamtej? Zdanie bezpośrednio poprzedzające (a właściwie część tego zdania) brzmi:

[...] tylko zupełnie błahę przyczynki pozwalają zbliżyć się do ideału całkowitego wykluczenia indywidualności, natomiast wielkie, płodne osiągnięcia naukowe zachowują zawsze coś z błyskotliwego czaru bezpośredniego odbijania się teraźniejszości w przeszłości i przeszłości w teraźniejszości (311).

[[...] nur die *belanglosen* Dinge in der historischen Forschung diesem Ideal einer totalen Ausloeschung der Individualitaet nahezukommen erlauben, waehrend die grossen produktiven Forschungsleistungen stets etwas von dem glanzvollen Zauber einer unmittelbaren Spiegelung von Gegenwart in Vergangenheit und Vergangenheit in Gegenwart bewahren (104)].

Teoretycznie rzecz biorąc, sam początek następnego zdania, czyli właśnie „także to drugie doświadczenie”, gdyby miał ściśle dotyczyć kolejności członów zdania poprzedniego, musiałby dotyczyć niczego innego, jak „wielkich, płodnych osiągnięć naukowych” (*die grossen produktiven Forschungsleistungen*), ponieważ to one w powyższym zdaniu zostały wymienione na miejscu drugim, po „zupełnie błahych przyczynkach”. Wymowa zatem zdania, które wcześniej zacytowaliśmy, byłaby w świetle powyższej interpretacji taka, że nawet „wielkie i płodne osiągnięcia naukowe” przekazują doświadczenie historyczne w postaci wyobcowanej, już nie mówiąc o owych błahych przyczynkarskich pracach. Choć przecież wszystko wskazuje na to, że odniesienie liczebnika „drugi” jest tu inne – że dotyczy on doświadczenia historii zupełnie już zawężonego, tak więc tego, które zdanie wcześniej zostało wymienione akurat na miejscu pierwszym, a nie drugim – to jednak samo sformułowanie: „drugie doświadczenie przyjęte tu za punkt wyjścia, historia jako nauka, [...]” sprawia wrażenie, jakby w wywodzie, idącym przecież śladami prostej wyliczanki elementów składowych, pojawiło się coś w rodzaju splątania, jakiś odcień niepewności co do tego, co tak naprawdę występuje tu na miejscu drugim, a co pierwszym – niepewności, którą należy przeciąć, fiksując ów drugi element za pomocą wyraźnie wskazującego nań insertu ujętego w klamrę znaków przestankowych. Potwierdza to zarówno porządek zdania poprzedzającego, o którym mówiliśmy, jak i porządek całego akapitu – w nich obu pospołu zakres opisywanego doświadczenia rozszerza się od alie-

nacyjnego doświadczenia historii po istotną historyczną prawdę niebędącą już korelatem wąsko pojmowanego podejścia „naukowego”. Zamieszanie, którego groźba pojawia się na tym tle w związku z odniesieniem „drugiego”, nadaje się już tylko do przecięcia wyraźnym wtrętem językowym pokazującym na zasadzie „kropki nad i” przedmiot odniesienia. Nie znaczy to jednak, że w ten sposób chybotliwość zostaje wyparta przez systematyzację – to raczej prowizoryczne rusztowanie systematyzacji nanosi się na chwiejną konstrukcję wyliczeń.

Dla wszystkiego, o czym mówimy, pouczające może się też okazać rozpatrzenie kolejnego zdania rozpoczynającego nowy akapit:

Przeciwstawiając temu świadomość hermeneutyczną jako szerszą możliwość, którą należy rozwinąć, trzeba wpiąć wyjść poza uproszczoną wersję teorii nauki, wersję, w jakiej to, co tradycyjnie zwane było «nauką hermeneutyki», włączone zostało do nowoczesnej idei nauki (312).

[Wenn ich nun das hermeneutische Bewusstsein als eine umfassendere Moeglichkeit, die es zu entwickeln gilt, dem gegenueberstelle, so gilt es auch da, zunaechst die wissenschaftstheoretische Verkuerzung zu ueberwinden, mit der das, was man traditionellerweise „Wissenschaft der Hermeneutik” nennt, in die moderne Wissensschatsidee eingegliedert worden ist (104)].

Ale przecież słowo „nauka” wystąpiło również w zdaniu o „wielkich, płodnych osiągnięciach naukowych”. Skąd mamy wiedzieć na pewno, że „uproszczona wersja teorii nauki” z ostatniego zdania, poza którą „trzeba wyjść”, nie dotyczy – mimo wszystko – nawet tych wielkich i płodnych osiągnięć [naukowych]? Skąd mamy czerpać pewność, że „świadomość hermeneutyczna jako szersza możliwość” nie oferuje jeszcze bogatszej, innej od tych dwóch, a więc trzeciej z kolei formy poznania naukowego albo nawet jakiejś pozanaukowej świadomości poznawczej definitywnie już przewyżczającej naukę i rozstającej się z nią? [Ta uwaga, jak widzimy, dotyczy tylko polskiego tłumaczenia, a nie wersji oryginalnej. W tej ostatniej, w miejsce „wielkich i płodnych osiągnięć naukowych” pojawiają się *Forschungsleistungen* – dosł. „dokonania badawcze”. W porównywalnych zdaniach występują zatem dwie jednostki leksykalne: *Forschung* i *Wissenschaft*, między którymi można przeciągnąć więź rzeczową, lecz nie językową].

Nie są zadaniem tej partii tekstu dywagacje na temat wszelkich możliwych wieloznaczności fragmentu Gadamera, co prowadziłyby do rozsadzenia wyводу przez ogrom szczegółowych uwag dość drugorzędnych. Chodzi jedynie o specyficzną grę prowadzoną z porządkującym liczebnikiem „drugi”. Teoretycznie, liczebnik ów pełni funkcję pozycjonującą w ramach szerszego spektrum możliwości, typując do rozważań wybraną spośród nich w danym segmencie tekstu. Precyzacyjny aspekt takiej liczebnikowej systematyzacji nie powinien budzić wątpliwości. A jednak wskazywanie przez ów liczebnik działa w tym przypadku trochę jak ruch kolorowego, wirującego bączka albo – jeszcze lepiej – ruch koła ruletki, na którego zatrzymanie musimy czekać w napięciu aż do ostatniego momentu, bo nie wiemy tak naprawdę, kogo i co wskaże. A nawet, gdy się już

zatrzyma, nie ma żadnej gwarancji, że w ogóle wskaże **coś**, bo równie dobrze może swym wskazującym ostrzem wycelować w szparę, w szczelinę między jednostkami podziału uszeregowanymi obok siebie, na tyle jednak pojemną, że dającą możliwość interpretacyjnego lawirowania między nimi i wyznaczania tej lub owej jednostki zależnie od potrzeb. Chodzi, generalnie, nie tyle o precyzację, co o **grę z precyzją**, grę prowadzoną przy użyciu prostego, acz skutecznego, narzędzia ścisłej systematyzacji – efekt tej gry prowadzi do wpuszczenia precyzji drzwiami frontowymi i następnie jej ulotnienia się tylnymi, czy może raczej do jej wycieku przez szpary zamkniętego pomieszczenia. Nie ma tu, oczywiście, niczego takiego, co udaremniałoby podział u źródła i czyniło go bezsensownym. Gdyby się uprzeć, można by go – w sposób prowizoryczny i odnosząc na razie tylko do dotychczasowych ustaleń – przeprowadzić „ściśle”, rozrysowując nawet proste drzewo zależności, w którym uwidoczniłoby się rozłupanie pnia doświadczenia alienacyjnego na estetyczne i historyczne. A jednak, podczas bezpośredniej lektury tekstu Gadamera nie ma się wcale wrażenia, że obcujemy z twardymi bryłami podziału biorącymi się ze zdecydowanego rozcięcia pierwotnej materii spraw. Raczej gdzieś w tle snuje się obłoczek dymu, który nieznacznie bo nieznacznie, ale maści klarowność obrazu, zupełnie tak, jak różni się doświadczenie „krystalicznie czystego” powietrza od tego, które odbieramy przy z lekka zachmurzonym i mokrym niebie.

Nie jest to jedyny przypadek nonszalancji okazywanej systematyzującemu liczebnikowi w analizowanym tu odcinku tekstu. Jeszcze inny przykład, i to bodaj wyraźniejszy od dotychczasowego, związany jest z użyciem „trzeciego”, a właściwie „trzech”. Rozpoczynając jeden z kolejnych akapitów, nieodległy jednak od tych, które już znamy, autor stawia pytanie:

Czymże zatem jest to, co umyka nam w tych trzech rodzajach doświadczenia i dlaczego tak silnie odczuwamy jego odrębność? (313).

[Was ist denn, was uns in diesen drei Erfahrungen als das Ausgelassene erschien, und warum ihre Partikularitaet uns so fuehlbar wird? (105)].

W tym momencie czytelnik oczekujący kontynuacji podziału problematyki według tych samych, co dotychczas, rygorystycznie przestrzeganych zasad ma prawo zapytać: „Jakich trzech”? Wyraźnie bowiem mówiło się dotąd tylko o dwóch rodzajach doświadczenia: estetycznym i historycznym, tak w odmianie wyobcowanej, jak i – korelatywnie – prawdziwej. Przez „wyraźnie mówiło się” rozumiem użycie wypowiedzi, którą można by, choćby po drobnej modyfikacji, uznać za performatyw liczbowego przyporządkowania wyprzedzający opis jednostki podziału powiązanej przez taki performatyw z odpowiednim numerem porządkowym w obrębie systematyki. Czytelny taki performatyw wiąże się w tekście z punktem drugim („Drugim typem doświadczenia alienacji jest to, co nazywamy świadomością historyczną...”), po którym w istocie ma miejsce opis świadomości historycznej w wariacie ograniczonym do badań obiektywnych.

Bez trudu można to przekonwertować na wypowiedź performatywną, której ukryty sens polega na ustanowieniu punktu drugiego w związku z dokonywanym *eo ipso* podziałem. Nie ma, co prawda, równie czytelnego performatywu odnoszącego się do punktu pierwszego, ani też ogólnego, ramowego performatywu wniesienia podziału (jakiegoś „chciałbym tu wyróżnić trzy rodzaje doświadczeń alienacji”, itp.), ale jest coś bardzo do tego zbliżonego. Dwa zdania z trzeciego akapitu obejmujące fragment już przez nas przytoczony: „Za punkt wyjścia chciałbym przyjąć doświadczenie alienacji, związane z dwiema doniosłymi dziedzinami naszego istnienia. Mam na myśli doświadczenie alienacji świadomości estetycznej oraz świadomości historycznej” – mogą w istocie służyć za taki performatyw zapowiadający systematykę przez podział, a ich dyssekcyjny sygnał w świetle późniejszego „Drugim typem doświadczenia alienacji jest...” ulega tylko wzmocnieniu. [W wersji niemieckiej ów zamysł wprowadzenia porządku podkreślony jest jeszcze rozbięciem koniunkcji dopełnień odnoszących się do wspólnego podmiotu i w związku z tym dwukrotnym użyciem jednego słowa w funkcji tego samego podmiotu określić: *Entfremdungserfahrung des aesthetischen Bewusstseins*, *Entfremdungserfahrung des historischen Bewusstseins* – słowa te brzmią tak, jakby ktoś o mentalności niemalże wojskowej obsesyjnie dbał o zewnętrzny ład wypowiedzi, wybijając sobie rytm reprzykami słownymi].

Inaczej ma się rzecz z punktem trzecim, ponieważ tu przeprowadzany dotąd klarownie podział ulega załamaniu, a w każdym razie zamazaniu. Żadna wcześniejsza opisowa charakterystyka nie przygotowuje nas jednoznacznie na „trzęcie doświadczenie” (trzeci rodzaj doświadczeń w polskim przekładzie), nie zostaje też wyróżniona performatywem ustalania punktu trzeciego. Jeśli więc zacytowane zdanie wydaje się na taki punkt wskazywać, musimy owo doświadczenie ustalić retroaktywnie, rozcinając blok znaczeń, który w bezpośredniej lekturze potraktowaliśmy najpierw jako jednolity. Wstecznie łatwo jest, oczywiście, zdania poprzedniego akapitu –

Chciałbym w tym miejscu odwołać się do naszego życiowego doświadczenia. Mówimy np., że zrozumienie i niezrozumienie zachodzi między Ja i Ty (312)

[Es ist ein Stueck Lebenserfahrung, das ich hier zu evozieren suche. Wir sagen etwa: Verstehen und Missverstehen spielt zwischen Ich und Du (104)]

– oznaczyć jako początek rozważań nad poszukiwanym trzecim rodzajem doświadczenia. Także i ono podlegać może wyobcowaniu, o czym mówi już zdanie następne. Gdy jednak czytamy dany *passus* po raz pierwszy lub gdy czytamy go zgodnie z jego biegiem, nie pamiętając, co będzie dalej, wówczas ów akapit mówiący o zwykłym doświadczeniu porozumiewania się „Ja” z „Ty” w ten sposób się nie odgranicza; czymś naturalnym jest wtedy wzięcie go np. za *passus* dygresyjny mający na szerszej podstawie ukazać zależności obowiązujące dla świadomości historycznej – naturalne tak czy inaczej jest włączenie go w jednolity strumień znaczenia bez cięć wyznaczanych cezurami podziału.

Dopiero łączna lektura bezpośrednio poprzedzającego zdania wraz z cytowanym zdaniem z liczbą „trzy” nasuwa zupełnie oczywistą możliwość interpretacji trójdzielnej:

Wydaje mi się, że należy wykroczyć poza przesady leżące u podstaw świadomości estetycznej, świadomości historycznej i świadomości hermeneutycznej, ograniczonej do techniki unikania błędnego rozumienia, oraz przewyciężyć zawarte w nich momenty wyobcowania. Czymże zatem jest to, co umyka nam w tych trzech rodzajach doświadczenia...? (312–313).

[Es scheint mir die Aufgabe, ueber die Vorurteile, die dem aesthetischen Bewusstsein, dem historischen Bewusstsein und dem zu einer Technik des Vermeidens von Missverstaeandnissen restringierten hermeneutischen Bewusstsein zugrunde liegen, hinauszu kommen und die in ihnen gelegenen Verfremdungen zu ueberwinden. Was ist es denn, was uns in diesen drei Erfahrungen als das Ausgelassene erschien...? (105)].

Oto więc, można sądzić, mamy poszukiwaną triadę: świadomość estetyczna, historyczna i hermeneutyczna, gdzie w każdą z nich jest już wpisany czynnik alienacji uniemożliwiający dostrzeżenie prawdziwej hermeneutycznej płodności warunkującej twórcze życie tych trzech obszarów. (Nb. ów triadyczny podział na świadomość estetyczną, historyczną i hermeneutykę tworzy też zasadniczy plan rozważań w *Prawdzie i metodzie*, choć tam, z uwagi na objętość pracy, pojawia się w toku wywodów w formie znacznie bardziej rozrzedzonej). Przyjęcie powyższej triadycznej interpretacji oznacza, że punktem wyjścia jest podział wyobcowanego doświadczenia na odnogi wykazujące pospołu ten sam rodzaj zafałszowania: zubożone i ograniczone do czystej „obiektywności” przeżywanie świata estetycznego, historycznego i przestrzeni wynikającej z rozumienia między Ja i Ty.

Jednak już po zasygnalizowaniu wspomnianej triady następuje znów jakby powrót do wymieniania obok siebie tylko dwóch rodzajów doświadczeń. Wybite wyróżniającą czcionką (kursywą w wersji niemieckiej) w odniesieniu do rzeczownika „świadomość” są przymiotniki „estetyczna” i „historyczna”, a wszystko, co mówi się o „trzecim” doświadczeniu, a mówi się, skądinąd, wiele pouczających rzeczy, zostało wplecione w uwagi padające na temat tych dwóch. Tak samo zdanie w akapicie, który, zwyczajem już opisanym, wprowadza ześlizgiem w nowy temat problematykę nauki:

Wszelako nie da się uniknąć pytania, czy to, co dostrzegamy w tak pozornie niewinnych dziedzinach jak świadomość estetyczna czy świadomość historyczna, nie dotyczy przede wszystkim nowoczesnych nauk przyrodniczych i technicznego nastawienia do świata (314)

[Trotzdem ist die Frage nicht auszuweichen, ob nicht das, was wir an scheinbar so harmlosen Gegenstaenden wie dem aesthetischen Bewusstsein un dem historischen Bewusstsein gewahren, eine Problematik darstellt, die erst recht unserer modernen Naturwissenschaft und unserem technischen Weltverhalten einwohnt (107)]

– zawiera *implicite* omawiany tu podział na trzy, ale trzecim członem nie jest już świadomość hermeneutyczna zawężona do pewnej techniki rozumienia, lecz

obiektywistyczna świadomość naukowa czynna w kręgu przedstawicieli nowożytnych nauk przyrodniczych. Jak wynika z treści zdania, świadomość naukowo-techniczna, przez owo „przede wszystkim” (*erst recht*), ma też nieco inną pozycję na tle pozostałych form świadomości, czym za chwilę się zajmiemy. Gdy jednak nieco później filozof przechodzi powoli do podsumowań i zaczyna charakteryzować świadomość hermeneutyczną w jej pozytywnym, życiodajnym aspekcie, w polskim przekładzie kładzie się nacisk ponownie na dwa sektory, choć następnie wymienia jednak trzy, punktując na trzecim miejscu „zasadę współczesnej nauki”:

A oto wniosek. Świadomość hermeneutyczna, którą początkowo scharakteryzowałem tylko w odniesieniu do dwu konkretnych dziedzin, okazuje się płodna, ponieważ umożliwia dostrzeżenie tego, co problematyczne. Jeśli tedy zwrócimy uwagę już nie tylko na artystyczną tradycję narodów, nie tylko na przekaz historyczny, nie tylko na zasadę współczesnej nauki w jej hermeneutycznych uwarunkowaniach, ale na całość doświadczonego życia, uda nam się [...] ponownie włączyć do własnego, ogólnoludzkiego doświadczenia życiowego także i doświadczenie nauki (316).

[Poważna różnica wersji oryginalnej w stosunku do polskiego tłumaczenia polega tym razem na nieobecności liczby „dwa” w oryginale:

Ich ziehe die Konsequenz. Das hermeneutische Bewusstsein, das ich anfangs nur von bestimmten Punkten aus bezeichnete, hat seine eigentliche Wirksamkeit immer darin, dass man das Fragwürdige zu sehen vermag. Wenn wir nun nicht nur die kuenstlerische Ueberlieferung der Voelker, nicht nur die historische Ueberlieferung, nicht nur das Prinzip der modernen Wissenschaft in seinen hermeneutischen Vorbedingungen uns vor Augen gestellt haben, sondern das Ganze unseres Erfahrungslebens, dann, meine ich, gelangen wir dahin, an unsere eigene, allgemeine und menschliche Lebenserfahrung auch die Erfahrung der Wissenschaft wieder anzuschliessen (109).

Nie chcę dociekać, czy wstawienie dwójki do polskiego tłumaczenia było tylko translatorską dowolnością, czy też miało jakieś rzeczowe podstawy, na przykład w nieco innej, nieznannej mi wersji tekstu. Warto jednak przy okazji zwrócić uwagę na angielskie tłumaczenie pióra Davida E. Linge’a (z którego nb. fraza odpowiadająca niemieckiemu *das ich anfangs nur von bestimmten Punkten aus bezeichnete* w ogóle wypadła), który w przedmowie do niego, podkreślając Gadamerowską perspektywę wyjściową zakotwiczącą go w dwóch rodzajach doświadczeń: estetycznym i historycznym, oświadcza, że Gadamer kontrastuje świadomość hermeneutyczną z dwiema innymi formami świadomości:

Gadamer then contrasts his „hermeneutical consciousness” with the other two forms of consciousness („The Gadamer Reader”, Evanston Illinois 2007, 74).

Wszystko teraz zależy bądź od czasowej, bądź od wynikowej interpretacji „then”. Na podstawie dość enigmatycznej wzmianki tłumacza nie da się wykluczyć, że te „dwie inne” świadomości są po prostu przywołanymi raz jeszcze, a wymienionymi wcześniej: świadomością estetyczną i historyczną, a cała wzmianka podsumowuje po prostu treść już omówioną. Można też jednak ob-

stawać, przyjmując „then” w funkcji czasowej i konfrontując to z odpowiednim miejscem tekstu Gadamera, że faktycznie chodzi o dwa następne rodzaje doświadczeń, o świadomość rozumiejącą, okrojona w duchu Schleiermacherowskiej „nauki hermeneutyki”, oraz, ogólniej, o postawę zabsolutyzowanego naukowego obiektywizmu. W takim wypadku formy alienacji byłyby nie dwie, lecz cztery: wyalienowana świadomość estetyczna, historyczna, rozumiejąca i naukowa. W każdym razie liczba i treść punktów w Gadamerowskim podziale nie jest bynajmniej nieproblematyczna].

Niepewność co do trzeciej pozycji na liście wynika prawdopodobnie stąd, że swoje pojęcie nauki współczesnej Gadamer poddaje dwojakiej konceptualizacji. Raz jest to po prostu ogół nauk empirycznych posługujących się metodologią tzw. nauk dedukcyjnych i skutkujących osiągnięciami w sferze technicznej użyteczności, ale za drugim razem jest to już bardziej uniwersalna postawa naukowa głosząca po prostu obiektywizm i kult tzw. niepodważalnych faktów. Zderzenie tych dwóch rozdzielnych znaczeń widać w ostatnim zacytowanym przez nas zdaniu: gdy filozof na trzecim miejscu wymienia „zasadę nauki współczesnej”, można się domyślać, że chodzi mu o kompleks nauk przyrodniczych legitymujących się ścisłymi metodami ich uprawiania, ale gdy w końcówce zdania przewiduje włączenie nauki do doświadczenia życiowego, ma raczej na myśli ogólniejsze pojęcie samej nauki. W tym sprofilowaniu jest ono bodaj dla Gadamera najważniejsze, ale jeśli je przyjąć, cały podział, o którym mówimy, staje się bezcelowy: nauka nie występuje w jednym szeregu z pozostałymi partykularnymi dziedzinami wiedzy, ale **przenika** je wszystkie swym obiektywistycznym ostrzem. Destabilizacja trzeciego punktu podziału jest zarazem destabilizacją całego podziału: nie może się on domknąć, a wręcz można powiedzieć, że „plywa”, ponieważ bazuje na zbitce dwóch konceptualizacji niedających się utrzymać razem. Tylko w ten sposób można wytłumaczyć także już zacytowaną, nieco bezradną, supozycję filozofa zastanawiającego się, czy wszystkie tropione przez niego ograniczenia nie stosują się „przede wszystkim” do „nowoczesnych nauk przyrodniczych i technicznego nastawienia do świata”: tak jakby przeczuwał, że za tą przyrodniczo-techniczną naukowością kryje się coś zajmującego w jego kategoryzacji zupełnie inną pozycję niż wymienione dotąd dyscypliny szczegółowe.

Koncept podziału jest o tyle ważny, że jego wątek przewija się przez cały tekst Gadamera, a opis uniwersalnego zasięgu hermeneutyki następuje przez odniesienie do owego przywoływanego *ad hoc* wyróżnienia dwóch (albo trzech, albo jeszcze innej liczby) płaszczyzn, na których próbuje się go negocjować. Ale podział ów zarazem, dokonywany *en passant* i aplikowany w sposób doraźny, jest jak migotliwa nić, która to wyłania się, to ginie w zwojach tkaniny. Wygląda to tak, jak gdyby kratownica podziału **przytknięta** była jedynie do tworzywa, które ma dzielić, i ślizgała się po nim trochę w tę, trochę w drugą stronę, nie znajdując w nim specjalnego punktu zaczepienia. Po sięgnięciu zaś do jeszcze

bardziej wyrazistych metafor można bez wielkiej przesady stwierdzić, że efekt, jaki uzyskuje autor, jest efektem krojenia wody, gdzie cięcia materiału są natychmiast przez sam ów materiał niwelowane i giną bez śladu. Myślenie całościujące ma u Gadamera pierwszeństwo przed analitycznym; w wymiarze pozytywnym liczy się dla niego nurt rozumiejącego życia, a w negatywnym – myślenie obiektywistyczno-naukowe, którego absolutyzacja prowadzi do fałszywych rozpoznań naszej sytuacji w świecie. Wszystko, co wynika z podziału tych dwóch wielkich całości na odgraniczone obszary badawcze, ma już charakter drugorzędny. Nie należy bowiem zapominać, że nie mamy tu do czynienia z dwudzielnością, w wyniku której niszczyłyby ściśle systematyzacje powoływane przez nas w poprzedniej fazie pracy. Wtedy po systematyzacjach zostaje przynajmniej jakiś ślad. Tu zaś systematyzacje nigdy nie są zbyt ścisłe, a gra ze ścisłością, jaka się toczy, toczy się bardziej, rzecz by można, w mikroskali. Prąd wodny od razu zalewa żłobione w nim bruzdy, przechodząc nad nimi zmywającą i wyrównującą falą. Po czytelnym określeniu „całości dzielonej” i wyznaczeniu członów pierwszego i drugiego (świadomość estetyczna, świadomość historyczna), podział nie tyle się załamuje, ile „rozmywa”. Punkt trzeci, jeśli w ogóle się pojawia, pojawia się bez sygnału awizującego jego wprowadzenie, pojawia się raz taki, raz inny (fałszywa świadomość rozumienia Ja i Ty, świadomość naukowa), zaś już na poziomie składni enumeracyjnych wyliczeń potrafi zaznaczyć swoją odrębną pozycję („[...]” czy to, co dostrzegamy w tak pozornie niewinnych dziedzinach jak świadomość estetyczna czy świadomość historyczna, nie dotyczy przede wszystkim nowoczesnych nauk przyrodniczych i technicznego nastawienia do świata”). Pamiętajmy też, jak usytuowane są względem siebie fragmenty tekstu, które w tym segmencie poświęconym Gadamerowi poddajemy analizie: fragment, w którym zaczyna się konstruowanie podziału, następuje **po** wstępnym, ogólnym *passusie* z charakterystyczną dla gadamerowskiego stylu „ucieczką” stałych punktów odniesienia. Dochodząc do punktu, w którym zaczyna się podział, **nastawiamy się** na podstawie przeczytanego, dość enigmatycznego początku na to, że w tym tekście nie będzie się przestrzegać rygorystycznych metod analizy filozoficznej, lecz, jeśli już, to raczej igrać z nimi, tak jak się igra z przeciwnikiem, wykorzystując jego powagę i brak dystansu do siebie, zanim się go pokona. Rozchwianie, niejednorodność kryteriów podziału tematycznie „nierzucające się w oczy”, ale „działające” „w tle” – rzutują następnie na charakter całkowitego przedmiotu Gadamerowskiej rozprawy, który co prawda daje się określić, ale jest – jak to czasami mówimy o człowieku – jakoś „nieobecny duchem”. Nie jest to więc zwykła wada logiczna wywodu – gdyby tak było, zasługiwałby on po prostu na jednoznaczną krytykę – lecz o wiele bardziej przemożny efekt językowy i strukturalny.

Nie będziemy się zajmować innymi środkami generowania nieostrości w tym tekście, co, skądinąd, byłoby zadaniem równie fascynującym. Zmierzamy do kluczowego dla całego paragrafu problemu awizowanego w końcówce po-

przedniego akapitu: jaki to wszystko ma wpływ na konstytucję specyficznego dla wypowiedzi przedmiotu? Pytanie jest zasadne, bowiem bez określenia celu nadrzędnego nasze przedsięwzięcie musiałoby się rozpaść na szereg niepowiązanych szczegółowych opisów. Otóż przedmiot dobywany jest tu spoza znaczeń tekstu i można nawet powiedzieć, że się za nimi „kryje”. Pod tym względem poprzez przyobleczenie w osobliwy, taki a nie inny kształt językowy, zastosowanie takich a nie innych zabiegów strukturalizacji, odzwierciedlona zostaje figuracja charakterystyczna w ogóle dla przedmiotu filozoficznego jako „dalekiego”, leżącego nie tylko poza linią zmysłowego wzroku, ale też poza możliwością załadnięcia nim przez jakiegokolwiek, także czysto duchowe, wpatrzenie.

Pewne wyjaśniające uwagi należą się przy tym w kwestii, co właściwie ma być owym przedmiotem w odniesieniu do rozprawy Gadamera, widzianym na tle spraw, jakie poruszaliśmy. Wydaje się, że może on wystąpić w dwojakiej przynajmniej konfiguracji. Jeśli, w nastawieniu na konkretny aspekt tekstu dotyczący dzielenia problematyki, odnośne podziały chcemy przeprowadzić w sposób „ściśły”, to ostatecznie schemat podziału, jaki się z tego wyłoni, będzie takim przedmiotem. Ale też możemy nastawić się na to, do czego odsyła tytuł, na „uniwersalność problemu hermeneutycznego” w ogólności. To, co się pod nim kryje, ów, jak mówimy, specyficzny stan rzeczy dany w skróconej i zdekoncentrowanej formie całościowego ogarnięcia, ułoży się wtedy w kształt intencjonalnego obiektu tekstu. Można by się więc wyrazić, że w zależności od nastawienia będzie się nam jawić bliższy lub dalszy przedmiot intencjonalnej myśli pobudzonej przez tekst. Tak jeden, jak i drugi, musimy wtedy dobywać „spoza” zamazujących go niejasności tekstu; błędem byłoby w każdym razie utrzymywać, że skoro omawiany aspekt niejasności wykreowany został za pomocą osobliwości podziału, to przedmiot konstytuowany w wyczuwalnym dystansie od znaczeń tekstu musi być tym podziałem lub przynajmniej mieć z nim coś wspólnego. Następuje tutaj coś w rodzaju irracji pewnego zamglenia, które poczyna się w określonym miejscu tekstu i następnie promieniuje na całość; każdy przedmiot, jaki w związku z tym tekstem się konstytuuje, umieszczony zostaje w otulinie mgły, gdzie musi być dopiero „poszukiwany”, zamiast po prostu tkwić tam w płaskiej widoczności.

Mówiąc językiem *quasi*-kantowskim, moglibyśmy uciec się do sformułowania, że podział przeprowadzony tak *en passant*, jak czyni to Gadamer, jest schematem formalnym niemającym związku z treścią przedmiotu, jaki się dzięki niemu buduje. Oczywiście, nie należy tego brać dosłownie: mówimy o podziale *en passant* dlatego, że zawiera się on w treści artykułu, zaś sam podział nie jest żadnym „schematem formalnym”, lecz wynika z inwencyjności zastosowanych środków i wskazania na nie przez myśl refleksograficzną. To, że projektowana przez nas dyscyplina zwana refleksografią nie jest nauką o apriorycznych schematach, lecz działa bardziej jak krytyka literacka trafiająca na nieprzewidywalne – wielokrotnie mówiliśmy, wyrażając to zresztą drugim członem nazwy „reflek-

sografia". Obecne zastrzeżenie wynika po prostu stąd, że analogia z Kantowskimi schematami przy ograniczonej jej poręczności była zbyt gruba.

Poręczna jest jednak inna analogia związana z Kantem: ta mówiąca o konstytucji pojęcia piękna w sądzie estetycznym uruchamianym dzięki refleksyjnej władzy sądenia. „Dalekość” przedmiotu filozoficznego, podobnie jak Kantowskie piękno, nie jest wytworzona wskutek determinacji żadnego rozumowego schematu – nie da się, nawet jako forma, przewidzieć i po prostu „odnajdywać” w zjawiskach. Jest natomiast, używając tej terminologii, aprioryczna i podlega apriorycznemu rozpoznaniu jako idea na podstawie empirycznego oglądu przedmiotów „dalekich” uobecniających się w tekstach filozoficznych. One ją, powiedzieć można, „rozbudzają” jako uniwersalnie ważną. Da się tu, co prawda, przedłożyć taką oto obiekcję, że przez wyakcentowanie członu „grafia” w nazwie refleksografii, porównanie jej do krytyki literackiej, itp. kładziemy mimo wszystko większy nacisk na moment empiryczny. Dzieje się tak jednak tylko dlatego, że docelowo bardziej interesuje nas **nieprzeliczona mnogość sposobów, na jakie** konstytuuje się „daleki” przedmiot filozoficzny w zabiegach językowych tekstu, niż samo owo wyabstrahowane pojęcie „dalekości”. Natomiast jest to wciąż nierozzerwalny dipol empiryzmu-aprioryzmu, w którym układ celów badawczych decyduje o położeniu akcentów bądź to na członie pierwszym, bądź drugim.

Z drugiej strony, zastosowana opozycja: przedmiot bliski – przedmiot daleki może być w tym kontekście wręcz myląca, ponieważ na podstawie znacznie wcześniejszych uwag mogliśmy się już przyzwyczać do stosowania tych określeń w zupełnie innym układzie opisu. Przedmiot daleki jest tym, którego nie ma w polu bezpośredniej dostępności, po który myśl musi „wysięgać”, przyjmując format intencjonalny – jest to wtedy przedmiot filozoficzny *par excellence*. Konstytucję takiego przedmiotu odsuniętego na dystans wspomagać mogą najrozmaitsze struktury wypowiedzi filozoficznej, których drobne przykłady zostały prześledzone na przykładzie gadamerowskich zabiegów. O ile z tego przedmiotu wypreparujemy coś, co będzie szkieletem przedmiotowym odartym z niejasności, gdy więc, na przykład, chybotliwy gadamerowski podział dziedzin i czynników wyobcowania przedstawimy (a przynajmniej spróbujemy przedstawić) w postaci sztywnego drzewa zależności, albo gdy podamy ścisłą definicję „doświadczenia hermeneutycznego”, wówczas preparat ów będzie przedmiotem bliższym intencjonalnego odniesienia, ale zarazem jako coś wtórnie przysposobionego, przedmiotem drugim, a nie pierwszym. Pierwszy jest zawsze przedmiot, którego szukamy, który kryje się za zasłoną powikłań tekstowych utrudniających dostęp. Tekst działa w tym wypadku jak membrana przenosząca drgania akustyczne, które pobudzają nas do poszukiwania ich źródła, ono jednak sytuuje się poza naszą bezpośrednią bliskością.

Streszczenie

Niniejsze studium poświęcone jest tego rodzaju analizie fragmentów artykułu Hansa-Georga Gadamera *Uniwersalność problemu hermeneutycznego* (1966), którą można by w przybliżeniu nazwać językowo-retoryczną. Jej zasadnicza idea wygląda następująco: standardowa analiza tekstu filozoficznego interesuje się głównie (uciekając się do terminologii francuskiego strukturalizmu) poziomem wypowiedzianego (what is said, *énoncé*), tj. zespołem znaczeń przekazywanych przez tekst, które to znaczenia można następnie bez większych problemów przenosić z jednej wypowiedzi do drugiej. Pomija się jednak w ten sposób samo wypowiedzenie (the act of saying, *énonciation*) – w tym wypadku sposoby konstrukcji i organizacji znaczeń w tekście, ich scalania i rozpraszania się, umożliwiające przez językowe tworzywo wypowiedzi. Pośrednio i w dalszej kolejności wynikają one z idiosynkratycznych cech stylu danego filozofa, w pierwszym rzędzie jednak dyktowane są wymogami samej wypowiedzi filozoficznej jako takiej, „dążącej” do ukonstytuowania przedmiotu o określonych właściwościach. Przedmiot filozoficzny jest właśnie wynikiem zabiegów konstrukcyjnych w sferze języka, dzięki nim zaś odsłaniamy nowy wymiar wypowiedzi filozoficznej: już nie emitenta znaczeń, lecz generatora swego własnego korelatu przedmiotowego. Ów ruch konstruowania znaczeń wiodący do wyłonienia się osobliwego przedmiotu filozoficznego, ukazany na drobnym przykładzie, jest więc tematem niniejszej pracy.

Słowa kluczowe: przedmiot filozoficzny, analiza tekstu filozoficznego, Gadamer, podział logiczny.

Summary

Constitution of a Philosophical Object on the Example of the Excerpts from H.-G. Gadamer's Article: *The Universality of the Hermeneutical Problem*

This study is devoted to the analysis of some excerpts from the article by Hans-Georg Gadamer *The Universality of the Hermeneutical Problem* (1966). This analysis could roughly be called a linguistic-rhetorical one. Its basic idea is as follows: the standard analysis of a philosophical text is primarily interested in (resorting to the terminology of the French structuralism) the level of what is said (*énoncé*), i.e. a set of meanings provided by the text, and these meanings can then be, without too much effort, moved from one utterance to another. In this way, however, the act of saying itself (*énonciation*) is omitted – the act of saying here is nothing else but the structure and organization of the meanings in the text, their merging and dispersion provided by the linguistic raw material of expression. Indirectly they result from the idiosyncratic features of the style of an individual philosopher. In the first place, however, the reason for them is the requirements of the philosophical utterance as such, “aimed” at constituting the object with specified properties. A philosophical object is nothing but the result of some philosophical construction efforts in the field of a language. Thanks to them, we uncover a new dimension of a philosophical utterance. This movement of integrating and dispersing the meanings leading to the constitution of a peculiar philosophical object, shown in a particular example, is therefore the subject of this paper.

Key words: philosophical object, analysis of a philosophical text, Gadamer, logical division.

Mariusz OZIĘBŁOWSKI

Krytyka procesu subiektywizacji estetyki w hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera

Celem niniejszego szkicu ma być wyświetlenie znaczenia krytyki nowożytnego procesu subiektywizacji estetyki przeprowadzonej przez Hansa-Georga Gadamera i, w swych głównych punktach, zawartej na stronach *Prawdy i metody*¹. Krytyka ta zdaje się o tyle interesująca, że, z jednej strony, rozpoznaje nowożytną estetykę subiektywności jako element procesu atrofii tradycyjnych wspólnot rozumienia, z drugiej zaś dostrzega związek procesu subiektywizacji z realizacją transcendentnej funkcji doświadczenia sztuki. Zamiarem naszym jest ukazać, że Gadamerowska krytyka estetyki nowożytnej pojęta być może jako szczególna reinterpretacja elementów programu subiektywizacji, umożliwiająca fuzję transcendentnej i integrującej funkcji doświadczenia sztuki.

1. Przeżycie estetyczne

Podjmując problematykę estetyczną, Hans-Georg Gadamer nie czyni tego powodowany chęcią rozstrzygnięcia problemów właściwych wyłącznie dla tej dyscypliny humanistyki. Estetyka służy mu raczej jako środek, z pomocą którego jest w stanie wyeksplikować naturę daleko wykraczających poza samą estetykę problemów, problemów posiadających znaczenie rozstrzygające dla określenia istoty nie tyle nawet humanistyki, co wszelkiej w ogóle wiedzy:

Jeśli nasze badania rozważają – w obliczu subiektywizacji estetyki filozoficznej – doświadczenie sztuki, to nie chodzi im tylko o kwestię estetyki, lecz o odpowiednią autointerpretację współczesnego myślenia w ogóle, które nadal zawiera w sobie więcej niż nowożytne pojęcie metody dopuszcza².

¹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993.

² Tamże, s. 140.