

Hans-Georg Gadamer

Uniwersalność problemu hermeneutycznego

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce
literatury polskiej 68/4, 309-319

1977

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

HANS-GEORG GADAMER

UNIWERSALNOŚĆ PROBLEMU HERMENEUTYCZNEGO

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.

Co to jest hermeneutyka? Za punkt wyjścia chciałbym przyjąć doświadczenie alienacji, związane z dwiema doniosłymi dziedzinami naszego istnienia. Mam na myśli doświadczenie alienacji świadomości estetycznej

[Przekład według: H.-G. Gadamer, *Die Universalität des hermeneutischen Problems*. W: *Kleine Schriften I. Philosophie — Hermeneutik*. Tübingen 1967, s. 101—112.]

oraz świadomości historycznej. To, co chcę przez to powiedzieć, w obydwu przypadkach można wyrazić w kilku słowach. Świadomość estetyczna realizuje możliwość — której jako takiej nie możemy zaprzeczyć ani umniejszyć jej wartości — krytycznego albo aprobującego stosunku do jakości dzieła artystycznego. Przy tym sąd, który sami wydajemy, decyduje ostatecznie o sile wyrazu i ważności tego, co osądzamy. To, co odrzucamy, nic nam nie mówi, albo też odrzucamy to, ponieważ nic nam nie mówi. Charakteryzuje to nasz stosunek do sztuki w najszerszym znaczeniu tego słowa, które — jak wiadomo od czasów Hegla — obejmuje już cały religijny świat greckiego pogaństwa, jako sztuka-religia, jako sposób doświadczania tego, co boskie w twórczej replice człowieka. Jeżeli tedy cały ten świat doznań wyobcowuje się jako przedmiot sądu ostatecznego, to świat ten traci oczywiście swój pierwotny, bezsporny autorytet. Wszelako nie ulega wątpliwości, że świat artystycznego przekazu, wspaniała jednoczesność wielu ludzkich światów, z jakimi obcujemy dzięki sztuce, jest dla nas czymś więcej niż tylko przedmiotem swobodnej akceptacji lub odrzucenia. Czy w rzeczywistości nie jest tak, że w stosunku do tego, co raz poruszyło nas jako dzieło sztuki, nie możemy już zdobyć się na dystans, nie możemy tego z całą swobodą akceptować bądź odrzucać? Ponadto: czyż nie jest tak, że te dzieła ludzkich zdolności, trwające przez tysiąclecia, z pewnością nie po to były tworzone, aby stać się przedmiotem takiej estetycznej akceptacji lub odrzucenia? Jeśli artysta przenikniętych religią kultur przeszłości tworzył coś, to wyłącznie w intencji, by jego dzieło, to, co ono mówi i przedstawia, zostało przyjęte i włączone w świat, w którym współżyją ze sobą ludzie. Świadomość sztuki, świadomość estetyczna jest zawsze wtórna wobec bezpośredniego roszczenia do prawdy wysuwanego przez dzieło sztuki. Toteż gdy oceniamy coś pod względem jakości estetycznej, następuje wyobcowanie czegoś, co w rzeczywistości przyswoiliśmy sobie o wiele głębiej. Takie wyobcowanie w formie sądu estetycznego zachodzi zawsze, gdy ktoś się uchyla, nie stawia na wezwanie tego, co go porusza. Dlatego za punkt wyjścia moich rozważań przyjąłem m. in., że estetyczna suwerenność, która ceniona jest w sferze doświadczenia sztuki, stanowi wyobcowanie wobec właściwej rzeczywistości doświadczanej przez nas w wypowiedzi artysty.

Około 30 lat temu problem tu rozważany uległ wypaczeniu, gdy narodowosocjalistyczna polityka w dziedzinie sztuki, realizując własne polityczne zamysły, usiłowała krytykować formalizm czysto estetycznej kultury, mówiąc o sztuce narodowej. Otóż mimo wszelkich nadużyć, jakie stąd wynikały, nie sposób zaprzeczyć, że frazes o „sztuce narodowej” odnosi się do jakiejś rzeczywistości. Każdej prawdziwej twórczości przyporządkowana jest jakaś wspólnota, której nie wolno utożsamiać z wykształconą elitą, informowaną i terroryzowaną przez krytykę artystyczną.

Drugim typem doświadczenia alienacji jest to, co nazywamy świado-

mością historyczną, owa z wolna kształtująca się zdolność krytycznego stosunku do samego siebie w wyniku uwzględniania świadectw minionego życia. Znane sformułowanie Rankego o eliminacji indywidualności upowszechniło *ethos* myślenia historycznego, nakazujący świadomości historycznej rozważać świadectwa danej epoki zgodnie z jej własnym duchem, oddzielać je od absorbujących nas aktualności, rozpoznawać przeszłość bez moralnego *besserwisterstwa*, bo i w niej przecież żyli ludzie. Głośna rozprawa Nietzschego o pożytkach i szkodliwości nauki historii dla życia mówi o sprzeczności między ujmowaniem historii z dystansu a bezpośrednią wolą formowania, która zawsze cechuje terażniejszość. Nietzsche ukazuje też pewne następstwa owej osłabionej — aleksandryjskiej, jak ją określa — życiowej woli formy, jaką reprezentują współczesne nauki historyczne. Przypomnijmy jego oskarżenie o niedołążność wartościowania, którą dał się zarazić nowoczesny duch, ponieważ tak bardzo przywykł występować w coraz to innym, zmiennym świetle, że, oślepiiony, zatracił zdolność właściwej oceny tego, co mu się objawia, zdolność zajęcia określonego stanowiska wobec tego, z czym się styka. Ślepotą ocen cechująca historyczny obiektywizm sprowadzona jest tu do konfliktu między wyobcowanym światem przeszłości a żywotnymi siłami terażniejszości.

Zapewne, w świadectwie Nietzschego pobrzmiewa ton patosu, ale doświadczenia, jakim dzieje ostatniego stulecia poddały świadomość historyczną, pouczyły nas dobitnie o trudnościach związanych z tąże świadomością i jej pretensjami do obiektywizmu. Nasze doświadczenie naukowe nie pozostawia wątpliwości, że wybitne dzieła historyczne, które zdają się w pełni czynić zadość postulatowi autoeliminacji indywidualności, można mimo wszystko bezbłędnie przypisać politycznym tendencjom czasów, w jakich dzieła te powstawały. Czytając Mommsenowską historię Rzymu wiemy, kto mógł to napisać; tzn. wiemy, jaka była polityczna sytuacja w czasie, gdy historyk ten organizował głosy przeszłości w sensowną, całościową wypowiedź. Wiemy to samo o Treitschkem i o Sybellu — aby przytoczyć tylko parę naprawdę znamienych przykładów historiografii pruskiej. A więc w tej samoświadomości metody historycznej najwidoczniej nie dochodzi do głosu cała rzeczywistość doświadczenia dziejów. Bezsprzecznie słuszne jest kontrolowanie przesądów terażniejszości, tak by nie uniemożliwiały one zrozumienia świadectw przeszłości. Ale z pewnością nie wyczerpuje to zadania zrozumienia przeszłości i jej przekazów. Być może nawet — a prześledzenie tej myśli jest w istocie jednym z pierwszych zadań narzucających się przy krytycznej analizie tej samoświadomości — tylko zupełnie błahe przyczynki pozwalają zbliżyć się do ideału całkowitego wykluczenia indywidualności, natomiast wielkie, płodne osiągnięcia naukowe zachowują zawsze coś z błyskotliwego czaru bezpośredniego odbijania się terażniejszości w przeszłości i przeszłości w terażniejszości. 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.

Przeciwstawiając temu świadomość hermeneutyczną jako szerszą możliwość, którą należy rozwinąć, trzeba wpierw wyjść poza uproszczoną wersję teorii nauki, wersję, w jakiej to, co tradycyjnie zwane było „nauką hermeneutyki”, włączone zostało do nowoczesnej idei nauki. Gdy odwołamy się do hermeneutyki Schleiermachera, przywódcy romantycznej szkoły historycznej, a zarazem czujnego stróża interesów teologów chrześcijańskich — o tyle, o ile hermeneutyka jako ogólna technika rozumienia mogła służyć szczególnemu zadaniu odczytywania *Pisma świętego* — to okazuje się, że jego perspektywa takiej dyscypliny hermeneutycznej została przez nowoczesną ideę nauki swoiście ograniczona. Schleiermacher definiuje hermeneutykę jako sztukę unikania błędnego rozumienia. Z pewnością nie jest to opaczny opis hermeneutycznych wysiłków, aby to, co obce, co wskutek dystansu czasowego, przemiany zwyczaju językowego, wędrówki znaczeń i sposobów przedstawiania prowadzi do nieporozumień, wykluczyć przez kontrolowany, metodyczny namysł. Ale pojawia się pytanie: Czy zjawisko rozumienia będzie właściwie zdefiniowane, jeżeli powiem, że „rozumieć” znaczy „uniknąć błędnego rozumienia”? Czy w rzeczywistości podłożem wszelkiego niezrozumienia jest jakieś „podstawowe porozumienie”?

Chciałbym w tym miejscu odwołać się do naszego życiowego doświadczenia. Mówimy np., że zrozumienie i niezrozumienie zachodzi między Ja i Ty. Ale samo sformułowanie „Ja i Ty” świadczy już o ogromnym wyobcowaniu. Coś takiego nie istnieje. Nie ma czegoś takiego jak Ja albo Ty, bywa tylko mówienie Ty przez jakieś Ja i mówienie Ja wobec jakiegoś Ty. Są to jednakże sytuacje, które zawsze poprzedza porozumienie. Wszyscy wiemy dobrze, że mówienie do kogoś *per* „ty” zakłada uprzednie głębokie porozumienie. Sytuacja taka opiera się na trwałej podstawie. Także przy próbach porozumienia się w sprawie, na którą mamy odmienne poglądy, podstawa ta zawsze odgrywa jakąś rolę, choć bardzo rzadko sobie to uświadamiamy. Otóż hermeneutyka jako nauka chce nas przekonać, że pogląd, który mamy zrozumieć, jest czymś obcym, co usiłuje nas doprowadzić do nieporozumień, oraz że należy przez kontrolowany proces historycznej edukacji, przez historyczną krytykę i podlegającą kontroli metodę w powiązaniu z psychologiczną siłą wczucia wykluczyć wszystkie momenty pozwalające wkraść się błędnemu rozumieniu. Jest to, jak mi się wydaje, w jakimś fragmentarycznym aspekcie ważny, ale też bardzo fragmentaryczny opis wiele w sobie mieszczącego fenomenu życia, jaki ustanawia My, którym wszyscy jesteśmy. 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 i dlaczego tak silnie odczuwamy jego odrębność? Czym jest świadomość estetyczna wobec bogactwa tego, co zawsze do nas przemawiało i co w sztuce określamy jako „klasyczne”? Czy w ten sposób nie przesądza się raz na zawsze, co do nas przemawia, co uważamy za znaczące? Wszystko, o czym z instynktowną — choćby i mylną, ale obowiązującą dla naszej świadomości — pewnością mówimy „to jest klasyczne, to pozostanie”, wszystko to już z góry ukształtowało wszak nasze możliwości wydania o czymś sądu estetycznego. Nie istnieją czysto formalne kryteria, według których można by swobodnie oceniać i aprobować poziom kompozycji albo stopień plastycznego ukształtowania. Tkwimy wewnątrz estetycznej przestrzeni naszej zmysłowo-duchowej egzystencji i przestrzeń ta rezonuje wciąż docierającymi do nas głosami — oto założenie wszelkich wydawanych przez nas sądów estetycznych.

Podobnie rzecz się ma ze świadomością historyczną. Także tu zgodzimy się niezawodnie, iż jest bardzo wiele kierunków badań historycznych, które nie mają żadnego związku z naszą własną terażniejszością i głębią jej dziejowej świadomości. Zarazem wydaje się niewątpliwe, że rozległy horyzont przeszłości, z której czerpie pokarm nasza kultura i nasza terażniejszość, wywiera swoje piętno na wszystkim tym, czego pragniemy, czego się spodziewamy i czego się obawiamy na przyszłość. W świetle tego nastwienia na przyszłość, i tylko w tym świetle, uobecniają się dzieje. Nauczył nas tego Heidegger ukazując, czym jest owo nastwienie na przyszłość dla możliwości pamiętania i zachowywania, a przeto dla całości naszych dziejów.

Heidegger mówił o płodności hermeneutycznego koła. Do tego samego odnosi się moje sformułowanie, że o naszym bycie rozstrzygają nie tyle nasze sądy, ile nasze przesady. Jest to sformułowanie prowokacyjne, ponieważ przywracam tu do praw pozytywne pojęcie przesądu, wyparte przez francuskie i angielskie Oświecenie. Można mianowicie wykazać, że pojęcie przesądu miało pierwotnie nie tylko ten sens, jaki dziś z nim wiążemy. Przesady nie muszą bynajmniej być bezzasadne i mylne w tym sensie, że przeinaczają prawdę. Z dziejowości naszej egzystencji wynika, że przesady — przed-sądy — wyznaczają pierwotne ukierunkowanie całej naszej zdolności doświadczenia. Przesady uprzedzają i warunkują naszą otwartość na świat, dzięki przesądom możemy w ogóle czegoś doświadczać, dzięki przesądom to, z czym się stykamy, coś nam mówi. Z pewnością nie oznacza to, że otoczeni murem przesądów pozostawiamy tyłką wąską furtkę temu, co zarzeka się nie mówić nic nowego. Przeciwnie — mile widziany będzie właśnie ten gość, który naszej ciekawości obiecuje nowiny. Ale po czym poznajemy wpuszczanego gościa jako takiego, który ma coś nowego do powiedzenia? Czyż także nasze oczekiwanie i nasza gotowość usłyszenia czegoś nowego nie są z konieczności określone przez to, co stare, czym jesteśmy już przeniknięci?

Obraz ten ma poniekąd uzasadnić, dlaczego pojęcie przesądu, ściśle związane z pojęciem autorytetu, wymaga hermeneutycznej rehabilitacji. Jak każdy obraz — także i ten jest zniekształcony. Doświadczenie hermeneutyczne nie polega na tym, że coś jest na zewnątrz i domaga się wpuszczenia. Polega raczej na tym, że jesteśmy czymś przeniknięci i właśnie dzięki temu, co nas przenika, gotowi na przyjęcie tego, co nowe, inne, prawdziwe. Uzmysłowił to Platon porównaniem pożywienia cielesnego i pokarmu duchowego. To pierwsze możemy zwrócić, np. na zalecenie lekarza, natomiast przyjęcie tego drugiego jest aktem nieodwracalnym.

Nasuwa się tu oczywiście pytanie, w jaki sposób hermeneutyczne uwarunkowanie naszego bytu ma wykazać swą prawomocność wobec nowoczesnej nauki, której zasadą jest brak wszelkich przesądów i uprzedzeń. Nie zamierzamy bynajmniej — zresztą takie deklamacje mają w sobie zawsze coś śmiesznego — narzucać przepisów nauce i zalecać jej umiarkowanie. Tej uprzejmości bowiem nie możemy od niej oczekiwać. Nauka będzie zawsze szła naprzód, powodowana wewnętrzną, niezależną od jej chęci koniecznością, i zawsze będzie prowadziła do poznania i możliwości praktycznych, które zapierają nam dech. Nie potrafi inaczej. Nonsensem byłoby krępować pracę badacza, np. genetyka, z tej racji, że zagraża nam hodowlą nadludzi. Nie chodzi o to, iż nasza ludzka świadomość przeciwstawia się oto naukowemu biegowi rzeczy i pozwala sobie budować jakąś przeciwnaukę. 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. Konstruując za pomocą nowoczesnej nauki nowy, funkcjonalny świat techniczny, który przekształca wszystko wokół nas, nie zakładamy wcale, że naukowiec, który uzyskał decydującą w tej dziedzinie [tj. w genetyce] wiedzę, zajmie się choćby najpobieżniej możliwościami jej technicznego wykorzystania. Prawdziwego naukowca ożywia autentyczna wola poznania i nic poza tym. A mimo to należy zadać pytanie: czy także w stosunku do całokształtu naszej nowoczesnej, naukowej cywilizacji nie powraca coś pominiętego? Czy — skoro założenia warunkujące takie możliwości poznawcze i praktyczne pozostają w mroku — ręka, która tę wiedzę stosuje, nie okaże się niszcząca?

Jest to w istocie problem uniwersalny. Zagadnienia hermeneutyki, tak jak je scharakteryzowałem, nie ograniczają się bynajmniej do dziedzin obranych tu za punkt wyjścia. Chciałem w ten sposób tylko wpierw unaocznić teoretyczną podstawę, zdolną unieść także zasadnicze fakty dzisiejszej kultury, naukę i jej techniczne wykorzystanie w przemyśle. Dogodnym przykładem na to, iż wymiar hermeneutyczny obejmuje całość procesów naukowych, jest statystyka. Jako skrajny przykład poucza ona, że nauka uwarunkowana jest zawsze określonymi metodycznymi abstrakcjami, a osiągnięcia nowoczesnej nauki polegają na tym, że dzięki

abstrakcji wykrywa się nowe możliwości zadawania pytań. Widać to wyraźnie na przykładzie statystyki, statystyka bowiem odpowiada z góry na ustalone pytania i dlatego nadaje się tak znakomicie do celów propagandy. To, co ma stanowić efekty propagandy, musi zawsze wpierw wpłynąć na sądy odbiorcy i ograniczyć jego możliwości sądenia. To, co się tam stwierdza, wygląda na mowę faktów, ale na jakie pytanie fakty te dają odpowiedź i jakie fakty doszłyby do głosu, gdyby zadać inne pytania — to są już zagadnienia hermeneutyki. Dopiero hermeneutyka uzasadnia znaczenie faktów, a tym samym wnioski wyprowadzane z zachożenia tych faktów.

Powyższa uwaga uprzedza dalszy tok rozważań. Nieprzypadkowo poruszyłem kwestię tego, jakie właściwie odpowiedzi na jakie pytania zawarte są w faktach. W istocie pierwotny fenomen hermeneutyki polega na tym, że każda wypowiedź może być zrozumiana jako odpowiedź na jakies pytanie i nie może być zrozumiana inaczej. Nie narusza to bynajmniej kompetencji wspaniałej metodyki nowoczesnej nauki. Kto chce poznać jakąś naukę, musi wpierw opanować jej metody. Wiemy jednak skądinąd, że metody jako takie nie gwarantują jeszcze skuteczności ich zastosowania. Zdarza się (co każdy przyzna na podstawie własnego doświadczenia) metodyczna jałowość, tj. zastosowanie metod do rzeczy, która nie jest warta poznania i która nie będzie przedmiotem badań, nawet jeśli zagadnienie zostało sformułowane całkowicie prawidłowo.

Przeciwstawia się temu oczywiście metodologiczna samowiedza nowoczesnej nauki. Tak więc np. historyk może postawić nam zarzut następujący: Bardzo to wszystko pięknie, że dopiero dziejowa tradycja nadaje znaczenie głosom przeszłości i inspirowane z góry powzięte sądy — przesady — określające terażniejszość. Ale zupełnie inaczej rzecz ma się tam, gdzie chodzi o poważne badanie historyczne. Czy można na serio mniemać, że np. sens wyjaśnieniu zwyczajów podatkowych w XV-wiecznych miastach lub małżeńskich obyczajów u Eskimosów nadaje dopiero świadomość terażniejszości i jej antycypacje? Są to wszak zagadnienia poznania historycznego, ujmowane całkiem niezależnie od wszelkich odniesień do terażniejszości.

Na taki zarzut można odpowiedzieć, że skrajne stanowisko w tym względzie przypominałoby to, jakie spotyka się w pewnych zakładach badawczych związanych z wielkim przemysłem, zwłaszcza w Ameryce i w Rosji. Chodzi o tzw. próby seryjne, gdzie materiały poddaje się bez względu na straty i koszty pomiarom, przy czym istnieje szansa, że kiedyś wreszcie jeden spośród tysięcy pomiarów wykaże interesujący stan rzeczy, czyli okaże się odpowiedzią na jakies pytanie, co przyjmuje się z kolei za punkt wyjścia do dalszego postępowania. Nie ulega wątpliwości, że podobne praktyki stosuje się w pewnej mierze także w naukach historycznych. Pomyślmy choćby o wielkich monografiach, a przede wszystkim o coraz doskonalszych indeksach. Pytanie, czy taka procedura

w badaniach historycznych zwiększa szanse rzeczywistego dostrzeżenia interesujących faktów, a następnie odpowiedniego poszerzenia i wzbogacenia naszej wiedzy, musi pozostać otwarte. Ale nawet gdyby tak było, wolno spytać, czy ideał ma polegać na tym, że tysiąc historyków dokonuje niezliczonej ilości przedsięwzięć badawczych, tj. stwierdza związki między faktami po to, by tysiąc pierwszy historyk zauważył przy tym coś interesującego? Zapewne, nakreślony tu przeze mnie obraz jest karykaturą. Ale jak każda karykatura, i ta zawiera prawdę. Odpowiada pośrednio na pytanie, co właściwie decyduje o płodności badacza? Znajomość metod? Ale tą odznacza się także badacz, który nigdy nie odkryje nic nowego. Otóż rozstrzygającym sprawdzianem dla badacza jest fantazja. Fantazja nie oznacza tu oczywiście mglistej zdolności rojenia sobie różnych rzeczy. Fantazja pełni funkcję hermeneutyczną, wyczula na problemy, pomaga dostrzec rzeczywiste, płodne zagadnienia — co skądinąd na ogół udaje się tylko temu, kto opanował wszystkie metody swojej dyscypliny.

Jako platonik wielbię szczególnie te niezapomniane sceny, gdy Sokrates popada w spór ze wszystkowiedzącymi sofistami i doprowadza ich do rozpaczki swymi pytaniami, aż wreszcie sofiści, nie mogąc tego znieść, żądają dla siebie roli pytającego, która zdaje się obiecywać wielkie sukcesy. I cóż dzieje się dalej? Nie potrafią pytać. Po prostu nie przychodzi im do głowy nic takiego, o co można by pytać tak, by warto było się nad tym zatrzymać i wytrwale dawać odpowiedzi.

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 doświadczanego życia, uda nam się — moim zdaniem — ponownie włączyć do własnego, ogólnoludzkiego doświadczenia życiowego także i doświadczenie nauki. Teraz bowiem doszliśmy do podstawowej warstwy, którą można (za Johannesem Lohmannem¹) nazwać „językową konstytucją świata”. Prezentuje się ona jako świadomość ukształtowana przez oddziaływanie dziejów i z góry wyznaczająca schemat naszych możliwości poznawczych. Pomijam tu, że badacz, nawet badacz natury, prawdopodobnie nigdy nie jest zupełnie niezależny od mody, społeczeństwa i rozmaitych czynników otoczenia — chodzi mi jedynie o to, że w obrębie jego doświadczenia naukowego twórcze idee podsuwają mu nie tyle „żelazne prawa wniosowania”, ile raczej nieprzewidywalne układy —

¹ „Erfahrung und Denken. Schriften zur Förderung der Beziehung zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften” nr 15 (1965).

czy to będzie jabłko Newtona, czy jakakolwiek przypadkowa obserwacja, która rozpali iskrę naukowego natchnienia.

Ukształtowana przez oddziaływanie dziejów świadomość spełnia się w sferze języka. Od myślącego badacza języka możemy nauczyć się, że język w swoim życiu i dziejach nie tylko zmienia się, ale że działa tu pewna celowość. Oznacza to, iż powstające słowa, środki wyrazu, które pojawiają się w języku, aby wypowiedać pewne rzeczy, nie utrwalają się przypadkowo — jeżeli w ogóle się utrwalają — ale iż w ten sposób konstruuje się określona artykulacja świata. Proces ten przebiega tak, jakby był kierowany; możemy to wszyscy obserwować u uczącego się mówić dziecka. Odwołam się tu do pewnego ustępu Arystotelesa, który chciałbym dokładniej wyjaśnić, gdyż opisuje on genialnie pewien aspekt kształtowania się języka. Chodzi mi o to, co Arystoteles nazywa *epagoge* — tworzenie tego, co ogólne. Jak dochodzi do powstania tego, co ogólne? W filozofii mówi się: do powstania pojęcia ogólnego. Ale oczywiście także słowa są w tym sensie czymś ogólnym. Jak dochodzi do tego, że są one słowami, czyli mają ogólne znaczenie? Wyposażona w zmysły istota jest przy pierwszych swoich postrzeżeniach zanurzona w morzu płynnych bodźców, aż wreszcie pewnego dnia zaczyna coś — jak to określamy — poznawać. Oczywiście, nie chcemy przez to powiedzieć, że przedtem była ślepa: kiedy mówimy „poznawać”, mamy na myśli „ponowne poznanie” — rozpoznanie w strumieniu przepływających obrazów czegoś jako tożsamego. To, co zostało tak rozpoznane, zostaje oczywiście utrwalone. Ale właściwie jak? Kiedy dziecko po raz pierwszy poznaje matkę? Zobaczywszy ją pierwszy raz? Nie. Zatem kiedy? Jak to się dzieje? Czy w ogóle można powiedzieć, że ów pierwszy akt poznania, wyrwujący dziecko z mroku niewiedzy, jest jednorazowym wydarzeniem? Wydaje się rzeczą niewątpliwą, że tak nie jest. Arystoteles opisał to znakomicie². Mówi on, że jest to tak, jak wówczas gdy wojsko ucieka gnane paniką, aż wreszcie jeden człowiek zatrzymuje się i rozgląda, czy naprawdę wróg zbliżył się na niebezpieczną odległość. Nie oznacza to jeszcze, że zatrzymuje się wojsko. Potem zatrzymuje się drugi. Nie oznacza to jeszcze, że zatrzymuje się wojsko. Kiedy zatem właściwie zatrzymuje się wojsko? Bo nagle znowu stoi. Nagle znowu posłuszne jest komendzie. Opis Arystotelesa zawiera jeszcze przy tym bardzo subtelny żart językowy. Mianowicie komenda po grecku to *arche*, czyli *principium*. Kiedy początek [*Prinzip*] staje się zasadą? W jaki sposób? — Jest to w istocie pytanie o genezę tego, co ogólne.

Dokładnie ta sama celowość, jeśli dobrze rozumiem Lohmanna, przejawia się ciągle w życiu języka. Gdy Lohmann mówi o właściwym czynniku dziejów języka, o tendencjach upowszechnienia się określonych

² [Zob. Arystoteles, *Analityki wtóre*. Tłumaczył K. Leśniak. Warszawa 1973, s. 298.]

form, wie naturalnie, że wszystkie ewolucje dokonują się właśnie w owych formach — mamy na to piękne niemieckie słowo — stawania się [*Zustandekommen*], powstawania [*Zum-Stehen-Kommen*]. Taki jest, jak sądzę, właściwy sposób spełniania się naszego ludzkiego doświadczenia w ogóle. Nauka mówienia jest bezsprzecznie okresem szczególnej produktywności, a geniusz, który ożywia nas w wieku lat 3, zmienia się potem w skromny, skąpy talent. Ale w posługiwaniu się powstała w efekcie językową wykładnią świata żyje jeszcze coś z produktywności początków. Znamy wszyscy — np. przy próbach przekładu, w życiu, w literaturze czy gdziekolwiek — to niezwykle, niepokojące i męczące uczucie, gdy nie można znaleźć właściwego słowa. Gdy się to właściwe wyrażenie (nie zawsze musi to być słowo) znalazło, gdy jest się pewnym, że się je znalazło, wówczas coś „stoi”, coś „powstało”, znowu mamy punkt oparcia pośród płynnego, obcego nam biegu języka, którego nieskończona zmienność powoduje utratę orientacji. Przedmiotem tego opisu jest w gruncie rzeczy sposób ludzkiego doświadczenia świata w ogóle, sposób, który nazywam hermeneutycznym. Opisany proces bowiem powtarza się ciągle w tym, z czym jesteśmy już oswojeni. Akt doświadczenia wkracza zawsze w dający się już odczytać, już uporządkowany w swoich odniesieniach świat — jako coś nowego, co obala wytyczne naszych oczekiwań i samo ustawia się w nowym porządku. Nie jest tak, jakobyśmy najpierw mieli do czynienia z niezrozumieniem i obcością, wobec czego unikanie błędnego rozumienia byłoby oczywiście narzucającym się zadaniem. Odwrotnie — dopiero porozumienie oraz przyjęcie za podstawę tego, z czym jesteśmy oswojeni, umożliwia zwrócenie się ku temu, co obce, sięganie po obce i tym sposobem wzbogacanie własnego doświadczenia świata.

Tak należy rozumieć wysuwane przez perspektywę hermeneutyczną roszczenie do uniwersalności. Rozumienie uwikłane jest w język. Nie chodzi bynajmniej o jakiś rodzaj językowego relatywizmu. Oczywiście prawdą jest, że żyjemy w jakimś języku. Język nie jest systemem sygnałów, które w biurze lub w stacji nadawczej wysyła się w świat naciskając odpowiednie klawisze. Taka czynność nie jest mówieniem, albowiem brak jej wymiaru nieskończoności, jaki cechuje wszelki akt tworzenia języka i doświadczenia świata. Ale jakkolwiek żyjemy całkowicie w jakimś języku, nie ma tu mowy o relatywizmie, nie jesteśmy bowiem na żaden język skazani — nawet na język ojczysty. Przekonujemy się o tym wszyscy ucząc się obcego języka, zwłaszcza zaś w podróży, jeżeli opanowaliśmy w pewnym stopniu obcy język. Skoro poruszamy się i porozumiewamy w obcym kraju, znaczy to, że możemy obejść się bez nieustannych odwołań do naszego świata i jego słownictwa. Im lepiej znamy obcy język, tym mniej odczuwamy to „zezowanie” w stronę języka ojczystego, a odczuwamy je zawsze tylko dlatego, że obcego języka nigdy nie znamy dość dobrze. Ale mimo wszystko mówienie w obcym języku udaje się, choćby z zająknieniami; te, jak każde prawdziwe jąkanie, świadczą

wszak o spiętrzeniu woli wypowiedzenia się, zatem mówienie takie otwarte jest na nieskończoność możliwości wypowiedzi. W tym sensie każdy język, w którym żyjemy, jest nieskończony i błędem jest wnosić z istnienia różnych języków o rozszczepieniu intelektu. Odwrotnie. Właśnie poza skończonością, poza partykularyzmem naszego bytu, który przejawia się m. in. w różnorodności języków, otwiera się nieskończona rozmowa, skierowana na prawdę, rozmowa, którą jesteśmy.

Jeżeli tak, to zarysowana na początku sytuacja naszego współczesnego, opartego na nauce świata będzie odzwierciedlała się przede wszystkim w języku. Żyjemy w epoce rosnącego ujednociania wszystkich form życia — jest to nakaz racjonalnej konieczności utrzymania życia na naszej planecie. Problem wyżywienia ludzkości np. może być w ogóle rozwiązany tylko przez wyrzeczenie się owej wspaniałej rozrzutności, z jaką dotychczas zagospodarowywana była Ziemia. Zmechanizowany świat przemysłu wkracza nieuchronnie także do życia jednostki i tworzy w nim swoistą sferę technicznej perfekcji. Słyszając rozmowę pary zakochanych zadajemy sobie niekiedy pytanie, czy porozumiewają się oni za pomocą słów, czy też symboli reklamowych i fachowych wyrażen zaczerpniętych z przemysłowego języka znaków. Zniwelowanie form życia w wieku uprzemysłowienia musi odbijać się również na języku — w istocie ubożenie słownictwa robi kolosalne postępy, a język upodobnia się do systemu technicznych znaków. Ludzie, którzy jeszcze łączą przyimek „trotz [mimo]” z celownikiem, tak jak ja to czynię, będą mieli niebawem wartość muzealną. Takich tendencji niwelacyjnych nie da się zahamować. A mimo to, ilekroć chcemy sobie wzajemnie coś powiedzieć, dokonujemy kolejnego aktu budowy własnego świata w języku. Swoista wzajemna przynależność ludzi przejawia się w tym, że każdy człowiek stanowi jak gdyby krąg językowy, a kręgi te stykają się ze sobą i coraz silniej łączą. W ten sposób powstaje znowu język, wyposażony w słownictwo i gramatykę, i jak zawsze charakteryzujący się ową nieskończonością rozmowy między każdym mówiącym a jego partnerem. Jest to podstawowy wymiar hermeneutyki. Autentyczne mówienie ma coś do powiedzenia i dlatego nie nadaje z góry przewidzianych sygnałów, ale szuka słów, dzięki którym może dotrzeć do drugiego człowieka. Autentyczne mówienie jest powszechnym ludzkim zadaniem, w szczególności zadaniem teologów, na których spoczywa ciężar przekazania zapisanego przesłania.