

# Hans-Georg Gadamer

---

## Hermeneutyka podejrzana

---

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 83/1, 172-181

---

1992

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

HANS-GEORG GADAMER

## HERMENEUTYKA PODEJRZENIA

Rozważania o hermeneutyce podejrzenia proponowałem mając świeżo w pamięci przypadek Paula Ricoeura; Ricoeur, który jeśli występował przeciwko czemuś, to poniekąd zawsze pojednawczo, nie zdołał uniknąć — przynajmniej przy pierwszym podejściu — przeciwstawienia hermeneutyki w sensie klasycznym, czyli interpretacji znaczenia tekstu, radykalnemu podejrzeniu i radykalnej krytyce rozumienia i interpretowania. Podejrzenie radykalne zostało zainicjowane przez Nietzschego, a najbardziej zastanawiające spełnienia znalazło w krytyce ideologii, z jednej, i w psychoanalizie, z drugiej strony. Należy tedy rozpatrzeć związek zachodzący między hermeneutyką tradycyjną i jej filozoficzną sytuacją a tą radykalną formą interpretacji, która plasując się niemal na przeciwnym krańcu interpretacyjnego spektrum, rzuca wyzwanie pretensjom do powszechnej ważności zgłaszanym przez idee i ideologie. Zacząć powinienem od stwierdzenia, że problem podejrzenia hermeneutycznego rozumieć można w radykalniejszym czy szerszym sensie. Czyż każda forma hermeneutyki nie jest formą przewyżczenia uświadomionego podejrzenia? Sam Husserl usiłował oprzeć swą fenomenologię na fundamencie Kartezjańskiego sposobu wątpienia o wyglądach i o niezawodności pierwszego wrażenia. Była to konsekwencja nauk nowożytnych, a zatem nie ulega kwestii, że problem podejrzenia zajmuje również i to miejsce w naszym kontekście. Na wysiłek zrozumienia czegokolwiek spojrzeć można wychodząc od podejrzenia, iż nasze pierwsze podejście — jako podejście przednaukowe — nie jest obowiązujące, a przeto, w konsekwencji, że potrzebujemy pomocy metod naukowych, aby przewyżczyć pierwsze wrażenie. A zatem problem, który się tu pojawia, to całościowa kwestia podstaw naszego wglądu w prawdę.

Przypomina to początek hermeneutycznej dyskusji spowodowanej wpływem nowych nauk. Rozważmy stanowisko Vica, który jako wykładowca retoryki w Neapolu bronił starej tradycji wyższej edukacji encyklopedycznej przed nowym podejściem pożytkującym metodę naukową nazywaną przez niego „*critica*”. Retoryka i krytyka to dwa podejścia o tyle konkurencyjne, że retoryka w sposób oczywisty opiera się na zdrowym rozsądku, na prawdopodobieństwie argumentów, dopóki są dopuszczalne i zgodne ze zjawiskami [*appearances*]. Tymczasem stanowisko drugie, krytyczne, kwestionuje zjawiska

[Hans-Georg Gadamer — notkę o nim zob. w: „Pamiętnik Literacki” 1977, z. 4, s. 301.

Przekład według: H.-G. Gadamer, *The Hermeneutics of Suspicion*. W zbiorze: *Hermeneutics, Questions and Prospects*. Eds. S. Shapiro and A. Sica. Amherst, University of Massachusetts, 1984, s. 54–65.]

i staje po stronie nowej fizyki z charakterystycznym dla niej obstawaniem przy metodzie. Mamy zatem rzeczywiście dwa konkurencyjne podejścia: z jednej strony argumenty oparte na perswazji, z drugiej – na sile logiki.

Przypomnienie tamtej wyjściowej sytuacji z końca XVII i początku XVIII w. jest nie bez znaczenia przed wytlumaczeniem roli hermeneutyki, jako że pomiędzy retoryką a hermeneutyką istnieje głęboki wewnętrzny związek. W trakcie ostatnio prowadzonych studiów natrafiłem na znamienne przejście od tradycji retorycznej do tradycji hermeneutycznej – ściśle związane, rzecz jasna, i z nowym pierwszeństwem, jakie czytanie zdobyło nad mówieniem, i z erą Gutenberga, i z reformacją, kiedy to *Biblię* zaczęto odczytywać również prywatnie, nie zaś, jak dotąd, wyłącznie przy posługach religijnych. Dokładnie w tym momencie zainteresowanie przeniosło się z wygłaszania i pisania mów na rozumienie i interpretowanie tego, co zapisane. Tak właśnie stało się z Melanchtonem z Wittenbergi, przyjacielem i kontynuatorem Lutera, który całą tradycję arystotelesowską wprowadzał na nowo do szkoły protestanckiej. Na początku swoich wykładów poświęconych retoryce rozwija on pewien wątek dotyczący roli Arystotelesa i mowy, stwierdza też jednak, że reguły, modele i przekonywające argumenty – całe wyposażenie pomocnicze tradycyjnej retoryki – potrzebne są nie tylko, aby wygłosić dobrą mowę, lecz również do czytania i rozumienia rozwiniętej argumentacji. Oto i punkt zwrotny pomiędzy retoryką a hermeneutyką.

Niedawno odniosłem wrażenie, że niektórzy moi koledzy usiłovali „ocalić mą duszę” przed tak nieuczciwą rzeczą jak retoryka! Sądzą oni, że hermeneutyka to zajęcie niezbyt szlachetne i że powinniśmy być podejrzliwi w stosunku do retoryki. Zmuszony jestem odrzec, że od czasów, gdy Platon odrzucił i potępił pochlebne nadużycia retoryki stosowane przez sofistów, retoryka stała się fundamentem naszego społecznego życia. Wprowadził on, co widać choćby w *Fajdrosie*, dialektycznie ugruntowaną retorykę i odtąd przez całą starożytność retoryka pozostawała sztuką szlachetną. Zastanawiać się jednak można, dlaczego dziś nie wszyscy są tego świadomi. Retoryki potrzebujemy wtedy, gdy nie możemy przekonać kogoś w ramach mniej lub bardziej dialogowej wymiany argumentów. Nawet Sokrates nie potrafił mówić do słuchacza zbiorowego w taki sam sposób, w jaki podczas dialogów mówił do słuchacza jednostkowego. W takich chwilach i w takich sytuacjach przechodził do mowy ukształtowanej mitycznie. Bez wątplenia retoryka spełnia również i tę funkcję, że zachowuje ścisły związek z rozwijaniem i współużytkowaniem powszechnych i istotnych intuicji. Nawet naukowcy mieliby mniejszy wpływ, gdyby dla zjednywania społecznej uwagi nie pożytkowali retoryki.

Nie jest rzeczą dziwną, że przy przechodzeniu na wyższy stopień kultury piśmiennej retorykę w mniejszym lub większym zakresie zastępowała hermeneutyka, czyli zainteresowanie interpretacją tekstów. Zmiana ta dokonywała się zwłaszcza na dwu obszarach. W teologii, gdzie Kościół protestancki, co oczywiste, utrzymywał, iż jego doktryna opiera się w całości na zdaniach z *Pisma świętego*, nie zaś, jak w przypadku Kościoła rzymskokatolickiego, na przekazie idącym z tradycji. Dlatego też protestanci potrzebowali sztuki interpretacji. Problem podobny powstał w obrębie prawa, gdzie kwestia interpretacji nabiera szczególnej wagi w odniesieniu do wyznaczników kompetencji władzy sądowej. Jak należy stosować prawo, aby osiągnąć maksimum

sprawiedliwości? Rola hermeneutyki w nauce o prawie opierała się na przeświadczeniu, iż żadna reguła powszechna nigdy nie może mieć zastosowania do wszystkich przypadków szczegółowych z zakresu prawnego doświadczenia i praktyki. Dostosowywanie jednostkowego przypadku do prawa ogólnego za wsze jest aktem interpretacji. Rola sędziów i władców polega na odnajdywaniu takiej formy klasyfikacji zgodnej z regułami, jaka w sposób najlepszy odpowiadać będzie celom sprawiedliwości. To bardzo stary problem słuszności. Przypomnijmy, że Arystoteles wprowadził topos słuszności w związku ze zjawiskiem sprawiedliwości. Stwierdza on, że słuszność nie umniejsza powagi sprawiedliwości. Prawdziwe będzie raczej zdanie przeciwne, a mianowicie, że to słuszność czyni sprawiedliwość sprawiedliwą. To właśnie dla sprawiedliwej decyzji reinterpreterujemy prawo i odnajdujemy najbardziej stosowne rozwiązanie problemu prawnego.

Powszechnie wiadomo, że odkąd oczywistość greckochrześcijańskiej tradycji humanistycznej została podważona przez rewolucję francuską, pomiędzy nami a tą tradycją pojawił się dystans – wraz z nim zaś i to, co zazwyczaj nazywamy romantyzmem, czyli uczucie, że coś utraciliśmy. Tęskniąc można poszukiwać „utraconego”, jednak tradycja ta na zawsze przestała być niekwestionowanym fundamentem naszego myślenia i odczuwania. Romantyzm i jego XIX-wieczne kontynuacje ujawniły też, że wiek XVIII był dla świata Zachodu ostatnim okresem, który posiadał własny styl. To, co nastąpiło później, było w istocie serią eksperymentów z historyzmem, czego architektonicznym przejawem są budowle uniwersyteckie imitujące gotyckie katedry i stacje kolejowe imitujące romańskie kościoły. Ostatnim stuleciem o jednolitej ekspresji i tonie był wiek XVIII, a ton ten nadał nowe znaczenie uwrażliwieniu na starożytność. To romantycy, zwalczając klasyków, rozwinęli umiejętność odkrywania uroku tego, co przeszłe, odległe i obce – średniowiecza, Indii, Chin itd. Hermeneutykę można zatem definiować jako wysiłek przełamywania dystansu tam, gdzie trudno było o wczucie się i gdzie niełatwo osiągnąć zgodę. Przepaść, nad którą należy zbudować most, istnieje zawsze i właśnie dlatego hermeneutyka zajmuje centralne miejsce w postrzeganiu ludzkiego doświadczenia. Taka była, w istocie, intuicja Schleiermachera; i on, i jego współpracownicy zapoczątkowali rozwój hermeneutyki jako podstawy, jako zasadniczego aspektu doświadczenia społecznego nie tylko dla uczonego interpretowania tekstu jako dokumentu przeszłości, lecz również dla zrozumienia tajemnicy świata wewnętrznego innej osoby. Ta wrażliwość na odrębność osób, uświadomienie, że ich odmienności nie da się ani zaklasyfikować, ani wyprowadzić z ogólnych zasad czy praw, była znamieniem nowego podejścia do określoności „innego”.

Oto dlaczego Schleiermacher zdefiniował hermeneutykę jako zdolność unikania niezrozumienia – ponieważ w gruncie rzeczy na tym polega tajemnica indywidualności. Nigdy nie możemy być pewni i nigdy nie będziemy mieć dowodów na poprawne rozumienie czyjejś indywidualnej wypowiedzi. Jednakże nawet w epoce romantycznej, kiedy ta wrażliwość na indywidualność i na „zamkniętość” tego, co indywidualne, stała się powszechna, nigdy nie wątpiono w możliwość odzyskania czegoś, co – istniejąc poza indywidualnością osoby – jest zarazem wspólne i zrozumiałe. Także i Schleiermacher był pod tym ostatnim względem idealistą – nie w niemądrym sensie kwestiono-

wania istnienia zewnętrznego świata, lecz w tym sensie, że z przekonaniem twierdził, iż nasze rozumienie zdolne jest pochwycić rzeczywistą istotę, i dalej, że istnieje ostateczna tożsamość subiektywnego poznania i rzeczywistości, racjonalność wspólna dla świadomości i bytu. Jednak we współczesnej epoce, będącej końcem okresu romantycznego, nowa orientacja nauk eksperymentalnych stała się własnością nas wszystkich. Skłonność ta przekształciła się w epistemologiczne zainteresowanie wobec „*Erkenntnistheorie* [teorii poznania]”. Znaczy to przede wszystkim, że nie jesteśmy już ani przekonani, ani też pewni co do tożsamości subiektywnego poznania i faktu; cały problem polega tedy na matematycznym uprawomocnieniu symbolicznych ujęć natury. Czysto epistemologiczne pytanie, które zajmowało XIX stulecie, brzmiało: Do jakiego stopnia możemy uprawomocnić ważność naszych naukowych metod i procedur?

W konsekwencji również i hermeneutyka zdobyła sobie epistemologiczną doniosłość: Do jakiego stopnia możemy prawomocnie zakładać, że poprawnie rozumiemy teksty? Cały system reguł i zasad, rozwinięty i skompletowany dzięki doświadczeniu klasycznego i teologicznego nauczania, wywodził się z przekonania, że istnieje pewien zbiór zasad, które pozwalają nam pochwycić rzeczywistą ideę tekstu. Na tej właśnie podstawie filozoficzni interpretatorzy wywodzący się z tzw. szkoły historycznej, w tym zwłaszcza Dilthey, rozwinęli ideę, w myśl której humanistyka potrzebuje, ale i posiada swą własną psychologiczną podstawę i hermeneutyczną metodologię. Jednakże w tej samej epoce istnieje jeszcze i to, o czym wspominałem wcześniej: pojęcie interpretacji, które rozpoczyna nową karierę pod sztandarem Nietzschego. Przypomnijmy tamto słynne zdanie: „Nie ma zjawisk moralnych, są tylko moralne interpretacje zjawisk”. Nietzsche, filolog z zawodu, nadał temu pojęciu interpretacji całkowicie nowy i skrajny sens. „Wola mocy” całkowicie zmienia ideę interpretacji; przestaje ona być jawnym znaczeniem tego, co tekst wypowiada, staje się natomiast tekstowym interpretatorskim działaniem w ochronie życia. Rozszerzanie mocy – oto faktyczne znaczenie naszych arcyłudzkich wglądów i aktów poznawczych. Tak radykalne stanowisko zmusza nas do zwrócenia uwagi na dychotomię przeświadczenia o integralności tekstu i zrozumiałości jego znaczenia oraz przeciwstawnego mu wysiłku zdemaskowania roszczeń ukrytych za tzw. obiektywizmem (Ricoeurowska „hermeneutyka podejrzania”). Drugi z tych poglądów rozwijano w krytyce ideologii, w psychoanalizie oraz w myśli inspirowanej mniej lub bardziej bezpośrednio samym dziełem Nietzschego. Nadmierna jaskrawość tej dychotomii nie pozwala nam zadowolić się samym podziałem na dwie postacie interpretacji: albo proste interpretowanie wypowiedzeń idące za autorską intencją, albo ujawnianie znaczeniowej pełni wypowiedzeń posiadających całkowicie nieoczekiwany sens przeciwny znaczeniu nadanemu przez autora. Nie widzę sposobu pogodzenia tych dwu stanowisk. Sądzę, że i Paul Ricoeur będzie musiał w końcu zrezygnować z wysiłku pogodzenia ich, jako że mamy tutaj do czynienia z fundamentalną różnicą dotyczącą całości filozoficznej roli hermeneutyki. Problem polega na tym, czy w świetle powyższej opozycji możliwe jest gruntowne rozpatrzenie i rozważenie roli, jaką hermeneutyka odgrywa w filozofii.

Myślicielem, który wprowadził ideę hermeneutyki do filozofii, a nie tylko do metodologii nauk humanistycznych, był Heidegger. Umieścił on her-

meneutykę w centrum swojej analizy bytu, aby pokazać, że interpretacja nie jest wyosobnioną aktywnością istoty ludzkiej, lecz fundamentalną strukturą naszego doświadczania życia. Zawsze ujmujemy coś jako coś. Taka jest pierwotna daność naszego orientowania się w świecie i nie możemy tego zredukować do postaci prostszej czy też bardziej bezpośredniej. Czy nie powinniśmy jednak dostrzec, że w Husserlowskiej analizie przeżyć świadomości również istniał moment hermeneutyczny? Należy to, z całą pewnością, gruntownie rozpatrzyć. Odwołam się tu do, skądinąd dobrze znanej, uwagi Oskara Beckera, ucznia zarówno Husserla, jak Heideggera, przyjaciela ich obu (a ponadto wybitnego uczonego, zwłaszcza w zakresie estetyki i starożytnej matematyki), który napisał, że opublikowaniu *Sein und Zeit* towarzyszyła błędna tendencja do rozpatrywania tejszy pracy jako czegoś całkowicie nowego i zewnętrznego względem fenomenologii Husserla. Becker stwierdził, że spełnionym celem tej książki było szczegółowe opracowanie rozmiarów – wpisanego w szkielet Husserlowskiej fenomenologii – hermeneutycznego doświadczenia oraz twórcze i podziwu godne w formie określenie skończonej struktury ludzkiego rozumienia i interpretacji. Wypowiedź ta, jak dotąd, nie jest sprzeczna z Husserlowską koncepcją wglądu rozstrzygającego, Tu jednak pojawiają się już pytania. Czy pod innymi względami w przypadku dzieła Heideggera nie mamy do czynienia z rzeczywistym zerwaniem? Powinniśmy najpierw poświęcić chwilę uwagi zasadzie fenomenologii „*Zu den Sachen selbst* [ku rzeczom samym]” jako zasadzie przeciwstawnej konstrukcjom czy w ogóle wszystkiemu, co nie jest rzeczywiście ewidentne przez swą własną daność. Husserl przezwyciężył dogmatyzm charakteryzujący świadomość wewnętrzną, która musi zapytywać: W jaki sposób możemy przekroczyć samych siebie i nawiązać kontakt ze światem zewnętrznym? Jest to oczywiście problem epistemologiczny. Husserl przezwyciężył go pokazując, że świadomość w istocie swej jest intencjonalnością, co oznacza, że istniejemy w rzeczach, nie zaś po prostu w zamknięciu naszych „ja”. Nadanie prymatu samoświadomości jest z fenomenologicznego punktu widzenia błędem. Samoświadomość pojawia się jedynie o tyle, o ile istnieje świadomość przedmiotów. Było to jasne dla Greków czy dla Franza Brentano, nauczyciela Husserla, który odnowił psychologię grecką.

Do dziś żąda się, aby dochować wierności temu, co dane. Nic prócz daności samej nie może być przyjęte. Husserl zawsze twierdził, że biorąc rzeczy takimi, jakimi są one dane, był jedynym prawdziwym pozytywistą. Ale czy rzeczywiście dochował on ścisłości swej własnej zasadzie „*Zu den Sachen selbst*” rozpoczynając analizę rzeczywistości naszego poznania od klasycznego modelu percepcji zmysłowej? Czy percepcja zmysłowa jest czymś danym, czy też jest abstrakcją, która tematyzuje abstrakcyjną niezmienną tego, co dane? Scheler, wspomagany przez kontakty, które utrzymywał zarówno ze współczesnymi sobie psychologami i fizjologami, jak z amerykańskim pragmatyzmem i z Heideggerem, brawurowo wykazał, że percepcja zmysłowa nigdy nie jest dana. Jest ona raczej aspektem pragmatycznego podejścia do świata. Zawsze słyszymy-słuchamy czegoś, co wyodrębniamy spośród innych rzeczy. Interpretujemy patrząc, słuchając, doznając. Patrząc, szukamy wzrokiem czegoś; nasze postrzeganie nie jest po prostu fotografią odzwierciedlającą wszystko, co widzialne. Dobry fotograf np. czeka na moment, w którym uruchomienie mi-

gawki będzie interpretacją doświadczenia. Jest zatem jasne, że rzeczywisty prymat należy przyznać interpretacji.

Husserl nie uznał tej analizy nawet w późnych swoich pracach, takich jak *Erfahrung und Urteil*. (Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że tekst ten, choć opracowany przez Landgrebego, został przez Husserla zaakceptowany.) Odrzucił on całe to twierdzenie i utrzymywał, że wszelka interpretacja jest czynnością wtórną. Rzeczą pierwszą jest uświadomienie sobie, co uobecnia się zmysłom, tzn. percepcji zmysłowej. Pojawia się tu następne pytanie: w jaki sposób „inny” dany jest naszemu „ja”? Odpowiedź Husserla jest wielce skomplikowana. Rozważył on cały problem z ogromną wnikliwością i nie mógł zaprzeczyć, że osiągnął swój cel w starannym opisie. Lecz jak, według Husserla, wyrażona zostanie różnica pomiędzy „ja” a odrębnymi przedmiotami percepcji? Nie ulega wątpliwości, że opisał on ten problem stwierdzając niejako: „Inny istnieje”. W czym rzecz? Oto istnieje coś rozciągniętego o ludzkim kształcie, coś, czemu pożyczam „ego” przenosząc na nie „ego” własne. Husserl nazwał to „transcendentalną sympatią”, co miało oznaczać, że to, co widzę, konstytuuję jako inną osobę poprzez nowy akt oparty na pierwotnej daności widzialnego obiektu. Trudno to zaakceptować, zwłaszcza po doskonałych analizach filozoficznych Sartre’a czy Merleau-Ponty’ego poświęconych roli „spojrzenia” i „innego”.

Również i problem własnego ciała jest dla Husserla wysoce wątpliwy. Nie ulega kwestii, że zdumiewająco pięknie opisał on strukturę intymnego odczuwania własnego ciała. Pamiętam, że wprowadzając to zagadnienie na swoich zajęciach zwykł pytać: „Co jest absolutnym tutaj?” – „Ani to, ani to”, odpowiadał dotykając rąk i nóg. „To jest absolutnym tutaj” – wskazywał na własną klatkę piersiową – „punkt zbiegu współrzędnych, oto co jest absolutnym tutaj”. Rzecz jasna, spoza tej uroczej historii wyziera matematyk, który usiłuje osiągnąć absolutną jasność własnego stanowiska i pewność własnych założeń. Jest w tym i jego przestroga. Nie zapominajmy, że pomimo wszystkich tych trudności w Husserlowskiej fenomenologii „innego” i w jego daności istnieje pewna podstawowa struktura: najpierw, jako rozciągnięte w przestrzeni, dane jest coś bez „ego”, a następnie „ego” musi zostać dodane. Ale czy to coś rzeczywiście tak jest dane? Co kryje się za dogmatyzmem tego opisu? Wspomniane problemy wyraźnie nie znalazły swych rozwiązań w Husserlowskiej analizie, choć właśnie ze względu na nią Husserl twierdził, że opracował program filozofii jako nauki ścisłej i że osadził wszelki wgląd w absolutnej i apodyktycznej oczywistości. Apodyktyczna oczywistość „ego”, stary argument Kartezjański, jest podstawową zasadą całej fenomenologii. Zapytajmy jednak, co w chwili opublikowania *Sein und Zeit* pozwoliło Beckerowi na zanotowanie pojednawczej uwagi: w *Sein und Zeit* Heidegger, choć krytykuje Husserla, uważa siebie za transcendentalnego fenomenologa. Zaatakował Husserlowską koncepcję transcendentalnego „ja” jako wymyślną stylizację i przeszedł do poszukiwania właśnie w „egzystencji” głębszej podstawy całego problemu filozofii. A to, co nazwał „egzystencją”, to projektujące rzucenie, z całą pewnością nie oznaczające świadomości. Niedawno zapytano mnie, jaką różnicę stwarza wprowadzony przez Heideggera w miejsce „świadomości” termin „troska”. Opisał on egzystencję jako troskę. Na czym polega różnica pomiędzy „świadomością” a „troską”? Jedno jest jasne: świadomość

uobecnia to, co jest dla niej obecne, troska zaś jest antycypacją przyszłości. Heidegger najwyraźniej zastąpił „świadomość” „troską”, aby pokazać, że to, co obecne, i idea uobecniania nie są adekwatne wobec czasowej struktury ludzkiej egzystencji i jej projektującego charakteru. Czy rzeczywiście jednak zastąpienie „świadomości” „troską” stwarza tak radykalną różnicę? Czyż nie musimy zgodzić się, że być t r o s k l i w y m, troszczyć się o coś, jest zawsze naczelną cechą troski; ktokolwiek „troszczy się o coś”, jest już tym samym troskliwy, a to oznacza, że jest skupiony na samym sobie – w tym samym sensie, w jakim Husserl (za Kantem) powiada, że być świadomym czegoś to, z istoty rzeczy, być świadomym siebie. Można by zatem zapytać, czy Heidegger wprowadzając pojęcie troski rzeczywiście przełamał immanentyzm Husserlowskiego opisu świadomości i samoświadomości, czy też po prostu ukonkretnił świadomość dzięki pojęciom troski i czasowości? Sądzę, że ponieważ odpowiedź jest niejasna, niektórzy czytelnicy, tacy jak choćby Oskar Becker, mogli w momencie opublikowania *Sein und Zeit* widzieć w tym po prostu kolejny wariant – poszerzony, ale mieszczący się w obrębie fenomenologicznego schematu.

Istnieje jednak coś, co potraktować należy z całą powagą, a mianowicie fakt, że Heidegger nie był z siebie w pełni zadowolony i że nie pozostał przy tamtym rozwiązaniu. Po kilku latach opisał to jako zwrot, „*die Kehre*”; zarzucił wtedy transcendentálną interpretację podmiotu. Razem z tym zarzucił ideał ostatecznego ugruntowania. Świetnie pamiętam, jak pewnego dnia Heidegger powiedział do mnie: „»*Letzbegrundung* [ostateczne ugruntowanie]« – cóż za dziwny pomysł!” W jaki sposób można jednak porzucić idee ostatecznego ugruntowania? Z całą pewnością nie można tego dokonać, jeśli obstawać się będzie przy wąskim znaczeniu racjonalności, przy wiedzy ścisłej w sensie, jaki przypisujemy matematyce i jej analogonom. Dla fenomenologii transcendentálnej, która spełniałaby Husserlowski ideał wiedzy, potrzebna jest apodyktyczna oczywistość i spójne rozwinięcie wszelkich doniosłych konsekwencji wynikających z teje oczywistości. Czy można to osiągnąć? Tzn. czy wyjaśni to w pełni uroszczenie racjonalności do samozrozumienia? Oto problem filozoficzny, którego z całą pewnością nie rozwiąże wprowadzenie kilku uszczegółowionych opisów intersubiektywności, ciała czy czegokolwiek innego. W grę wchodzi pytanie następujące: Jaka relacja istnieje pomiędzy racjonalnością w sensie wiedzy ścisłej a racjonalnością życia? I tutaj właśnie, jak sądzą, ideał ugruntowania jako zasada ostateczna okazuje się w istocie chybiony. Oto powód, dla którego Heidegger nie poprzestał na swoim wcześniejszym założeniu. Oto powód, dla którego i ja podążałem w tym samym kierunku. Musieliśmy zatem poszukiwać innego samowjaśnienia, nie zaś – ugruntowania. Przez „samowjaśnienie naszych poczynań” rozumiem wszelkie, nie tylko moje czy Heideggera, poczynania, włączając w to racjonalność nauk, z jednej, i racjonalność praktycznego rozumienia, z drugiej strony.

Przypuszczalnie mógłbym wykazać, że fenomenologia nie jest tożsama z poszukiwaniem ostatecznego ugruntowania. Pomyślmy przez chwilę o naszym życiu jako tym, co dane; najbardziej wymowną formą tej daności jest język. Język, co oczywiste, stanowi obecnie zasadniczy podmiot zainteresowań współczesnej filozofii. Sądzę, że istnieją ku temu całkiem zasadne przyczyny, choć nie jestem przekonany, czy filozofia języka i językoznawstwo dotykają kwestii – dla tego, co dane – rozstrzygającej. W języku, rzecz najważniejsza,



istnieje zarówno *langue*, jak i *parole*, by posłużyć się rozróżnieniem de Saussure'a. Słowo mówione jest czymś odmiennym od systemu symboli konstytuującego język. Język sam w sobie nie jest tym, co dane – dane jest *parole*, słowo mówiące w swej zmiennej rzeczywistości. A to z całą pewnością wiąże się z dziwną formą przemilczenia. Należy sobie uświadomić, że podstawowa cecha mówienia polega na tym, iż jest ono całkowicie niepomne samego siebie. Nikt nie mógłby wypowiedzieć jednego zdania, gdyby był całkowicie świadom wykonywanej w ten sposób czynności. Gdybym chciał osiągnąć taką całościową świadomość, po pierwszym słowie nie znalazłbym już drugiego. Co więcej, odebrałoby mi to w istocie możliwość przejścia od dowolnego zdania do materii, którą chciałbym przekazać, i zmusiłoby mnie do zachowania wyłącznie dla siebie tego, co chciałem wypowiedzieć. Popadłbym w szaleństwo, gdybym miał pokusić się w mowie o całkowite stematyzowanie tego, co robię mówiąc. Muszę powiedzieć coś z zamiarem mówienia; mówię – i oto pojawia się niepamięć o mowie jako temacie czy przedmiocie. Ktoś mógłby odrzec, że mowa istnieje w tekstach. Tak, z pewnością, jednakże teksty są obce i oschłe. W jaki sposób mowa, mówiące słowo zostają naprawdę zachowane w zapisanym tekście? Czy jest on w zupełności wyrazem moich myśli? Czyż nie zaznajomiliśmy się na dobre z obcością tego, co powiedzieliśmy, względem tego, co mieliśmy na myśli? Czyż nie jest to jednym z naszych naczelných doświadczeń, że wypowiedź przestaje należeć do mnie? Zawsze powinniśmy poszukiwać rzeczywistego znaczenia wypowiedzi. Błędem jest jednak, gdy nasi przyjaciele logicy upierają się, że musimy „ulepszyć” spreczne bądź niespójne fragmenty z Platona, czyniąc jego argumentację bardziej spójną. To wynik niezrozumienia tego, czym jest mówienie. Mówienie to nie logiczna dedukcja, lecz w pewnym sensie przewyciężanie słowa wytwarzające coś, co musimy zinterpretować poprzez kontekst w najśmielszym jego znaczeniu. W takim przypadku kontekstem są nie tylko słowa, lecz całość życia.

Kontekst taki, rzecz jasna, nigdy nie jest dany w całej swojej rozciągłości. Dlatego właśnie, jak sądzę, interpretacja stawia tak wysokie wymagania – jako pole aktywności filozoficznej i filologicznej. Znam zaledwie jeden przypadek, w którym interpretacja mowy przestaje być momentem dodatkowym i uzupełniającym i w którym przechodzimy do istoty samych treści: to dialog. W dialogu rzeczywiście interpretujemy. Mówienie jest wtedy interpretacją samą. To funkcja dialogu, że przy wypowiedaniu czy oznajmianiu czegoś wytwarza się pomiędzy nami a „innym” relacja wyzwania, że nasza odpowiedź jest prowokowana i że jest ona interpretacją interpretacji dokonanej przez „innego”. W ten sposób przekonujemy się (zgodnie ze znaną intuicją Platona), że prawdziwa postać mowy jako tego, co dane, zaczyna się wraz z dialogiem. Mowa przestaje być tu systemem symboli czy zbiorem gramatycznych bądź syntaktycznych reguł. Rzeczywisty trud dzieła polega na przystosowaniu się do wspólnoty rozmówców. W swojej pracy usiłuję rozwinąć właśnie ten punkt widzenia: w jaki sposób język, nie w znaczeniu *langue*, ale w znaczeniu rzeczywistej wymiany i dzieła, przejawia się w dialogu. Każda forma dialogu stanąć na jakimś gruncie. Rzecz jasna, nie każdy dialog jest owocny (bardzo często – jako dwa następujące po sobie monologi – zamienia się on w swoje przeciwieństwo), lecz każdy powinien przynajmniej zmierzać do tego, by być

dialogiem. Tutaj w każdym razie opisuję język w jego daności, tzn. w jego faktyczności, nie zaś w abstrakcyjnym trybie wiedzy o symbolach. Mówię o słowie, które uobecnia się nam w wymianie mowy – dokładnie w tym, co Grecy nazwali dialektyką. Taki jest sposób myślenia właściwy Grekom.

Niech mi wolno będzie przekazać zarys tego, co mam na myśli – dialektyka jako wspólny obszar. Dialektyka nie twierdzi, że posiadała pierwszą zasadę. To prawda, że Platon, tak jak rozumiał go Arystoteles, rozwinął dwie „zasady”: Jednię i Diadę. Diada była nieokreśloną Diadą, a to oznaczało otwarcie na dalsze określanie. Czy to jest „ugruntowanie” w sensie Husserlowskiej wyższej zasady? Platońskie „zasady” nie były pomyślane jako zarodek ostatecznego określenia. Sądzę, że Platon był doskonale świadom tego stanowiska, gdy powiedział, że filozofia jest dla istot ludzkich, nie zaś dla bogów. Bogowie wiedzą, my zaś znajdujemy się w trakcie ustawicznego procesu przybliżania i przewyżniania błędu poprzez dialektyczny ruch ku prawdzie. W tym sensie mógłbym zaprezentować częściową obronę poglądu głoszącego, że najstarsze dziedzictwo filozofii to właśnie jej funkcjonalność, właściwy dla niej sposób wyjaśniania, i że jako takie dziedzictwo to nie mogło zawierać przeświadczeń o pierwszych zasadach. Dzięki temu całkiem dobrze zasugerować mogę to, co chętnie podstawiłbym w miejsce „ugruntowania”, a co nazwałbym „uczestnictwem”, bo też ono przydarza się w ludzkim życiu. Niewątpliwa doskonałość studiów humanistycznych polega na tym, że dzięki nim możemy dzielić wspólny świat tradycji i zinterpretowanego ludzkiego doświadczenia. Interpretacja wspólnego świata, w którym uczestniczymy, z całą pewnością nie wyraża się przede wszystkim w obiektywizującym zadaniu metodycznego myślenia. I ono, rzecz jasna, może być wzięte pod uwagę, ale nie ono stanowi *raison d'être* naszych poczynań. Interpretujemy tekst nie po to, by „naukowo” udowodnić, że ten właśnie wiersz miłosny należy do gatunku poezji miłosnej. Jest to stwierdzenie obiektywne, którego nikt nie może podważyć; jeśli jednak konkluzja taka jest jedynym efektem badania wiersza, znaczy to, że ponieśliśmy klęskę. Zadanie wszak polega na zrozumieniu tego właśnie miłosnego wiersza w jego własnym i niepowtarzalnym związku ze strukturą wspólną dla całej poezji miłosnej. Wiersz ten jest formą skończonej indywidualizowanej i jednostkowej – pod warunkiem, że ktoś uczestniczy w wypowiedzi czy przesłaniu wcielonym przez poetę w tekst. Uczestnictwo jako określenie tego, co przydarza się w naszym doświadczeniu życiowym, jest w istocie określeniem lepszym niż ugruntowujące wyjaśnienie apodyktycznej oczywistości samoświadomości.

„Uczestnictwo” jest dziwnym słowem. Jego dialektyka wyraża się w fakcie, że uczestnictwo nie jest braniem części, lecz w pewnym sensie właśnie całości. Każdy, kto w czymś uczestniczy, nie zabiera czegoś ze sobą – tak że ktoś inny nie może już tego osiąść. Naprawdę jest odwrotnie: współdzieląc, współuczestnicząc w rzeczach, w których uczestniczymy, wzbogacamy je; rzeczy te nie maleją, lecz stają się większe. Całościowe życie tradycji składa się właśnie z tego wzbogacania i dlatego życie to jest naszą kulturą i naszą przeszłością; całe wewnętrzne bogactwo naszego życia powiększa się poprzez współuczestniczenie.

Zakończyć chciałbym jedną tylko uwagą. Cóż takiego dostrzegam w metodycznym charakterze tego podejścia, które nazwałbym hermeneutyką w na-

czelnym jej sensie? Niech mi wolno będzie odwołać się do praktycznej filozofii Arystotelesa. Arystoteles pyta: „Co jest zasadą filozofii moralnej?” – i odpowiada: „Cóż, zasada jest taka – takóść”. Znaczący to: nie dedukcja, ale prawdziwa daność – nie surowych faktów, lecz zinterpretowanego świata. Czyż postawione przez Husserla w *Kryzysie* pytanie „W jaki sposób możemy na nowo połączyć i pogodzić nasze wysiłki zmierzające ku wiedzy ścisłej?” nie obejmuje fenomenologii jako nauki ścisłej wraz z historycznymi uwarunkowaniami naszego umiejscowienia w biegu historii? Stąd też moja teza brzmi: właśnie dlatego, że porzucamy tę szczególną ideę ugruntowania opartego na jakiejś zasadzie, stajemy się lepszymi fenomenologami, bliższymi temu, co rzeczywiście dane, bardziej świadomymi zwrotności zachodzącej między wysiłkiem konceptualizacji a konkretem życiowego doświadczenia.

Przełożył Przemysław Czaplński