

Włodzimierz Lorenc

Możliwości i ograniczenia hermeneutycznego ujęcia człowieka

Analiza i Egzystencja 19, 199-218

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.

WŁODZIMIERZ LORENC*

MOŻLIWOŚCI I OGRANICZENIA HERMENEUTYCZNEGO UJĘCIA CZŁOWIEKA

Słowa kluczowe: hermeneutyka, antropologia, postmodernizm, dekonstrukcja, radykalizacja hermeneutyki, filozofia życia, tradycja, rozumienie
Keywords: hermeneutics, anthropology, postmodernism, deconstruction, radicalisation of hermeneutics, philosophy of life, tradition, understanding

Rozważenie możliwości i ograniczeń hermeneutycznego ujęcia człowieka poprzedzone zostanie próbą odpowiedzi na cztery fundamentalne pytania. Zastanowię się nad tym, czy samo pytanie o człowieka pozostaje na gruncie filozofii uprawnione, czy filozofia hermeneutyczna jest jednolitym nurtem filozoficznym, czego można oczekiwać po jej badaniach, i nad tym, w jaki sposób stara się ona je prowadzić.

Mówiąc o hermeneutycznym ujęciu człowieka, zamierzam zaś rozważyć dwa nurty filozofii hermeneutycznej: klasyczny, zainspirowany przez Diltheya i Heideggera, oraz radykalny, czerpiący inspiracje od Heideggera, a także i od innych filozofów, którzy nie są bezpośrednio związani z tradycją myśli hermeneutycznej.

* Włodzimierz Lorenc – profesor w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się filozofią współczesną, w szczególności hermeneutyką, dekonstrukcjonizmem, fenomenologią i filozofią życia. Napisał wiele książek, m.in. dwie na temat hermeneutycznej antropologii. E-mail: lorenc@cyberia.pl.

1. Czy pytanie o człowieka na gruncie filozofii pozostaje uprawnione?

Problem człowieka posiada, jak dowodzi tego współczesna filozofia, sens historyczny, a ponadto łączy się z licznymi założeniami. Zgodnie z Foucaultem, samo istnienie naturalnego, wolnego ludzkiego podmiotu nie jest czymś oczywistym. Wątpliwe jest czynienie z człowieka bezpośredniego punktu odniesienia, co wcale nie oznacza, iż taki punkt widzenia powinniśmy w sposób definitywny odrzucać. Foucault przestrzega nas jedynie przed teoretyczną bez troską każdego ze sposobów postępowania. Może się bowiem okazać, iż sama chęć poznania prawdy na swój temat jest czymś podejrzanym, a nawet stanowi formę wyparcia się prawdy i prowadzi do podporządkowania nas mechanizmom władzy.

Inny z francuskich postmodernistów Jacques Derrida – zauważa, iż nazwa człowiek jest nazwą istoty, która zawsze marzyła o „uspokajającej podstawie, źródle i końcu gry”. Na gruncie tradycji metafizycznej przyjmowaliśmy przecież istnienie jednolitej natury człowieka, metafizyka dążyła do stworzenia normatywnej wizji naszego człowieczeństwa. Skoro zaś metafizyka znajduje się w kryzysie, to podejmowanie jej pytania pociągając może przyjęcie problematycznych założeń.

O jakie niebezpieczeństwa może tu chodzić? Derridę niepokoi uprzywilejowywanie tego, co własne, czyli tendencja wiodąca do rozszerzania własnego Ja na wszystkich ludzi, zaś sytuację taką dostrzega w poglądach Heideggera. Lyotard, kolejny z przedstawicieli francuskiego postmodernizmu, widzi w podjęciu pytania o człowieka wyraz myślowego totalitaryzmu, zgodnie z którym wizjom ogólnym ma przysługiwać wyższa prawda. Każda całościowa odpowiedź na pytanie o człowieka wydaje mu się groźna, gdyż powoduje ograniczenie naszego myślenia, a ponadto jest wyrazem niesprawiedliwości w stosunku do innych możliwych odpowiedzi. Każda stanowi wyraz dogmatyzmu i zarazem każda wiedzie do samopotwierdzenia swego ujęcia. Już Foucault zauważył, iż nie ma powodu, dla którego pewna idea człowieka miałaby nabierać charakteru normatywnego. Zgodnie z jego poglądami, globalne ujęcia problematyki człowieka bywają groźne, gdyż sprzyjają terrorowi, a zatem nie istnieją przesłanki do okazywania bezkrytycznego zaufania jakiegokolwiek z nich. Podejrzana jest, według niego, sama idea wewnętrzności, duszy czy prawdziwego ja.

Pytanie o człowieka jest więc mocno problematyczne. Nawiązując do Foucaulta, należałoby się zastanowić, czy człowiek rzeczywiście istnieje, tzn. czy istnieje jako „figura w polu wiedzy”, a mówiąc po prostu, czy w ogóle jest sens zajmować się naturą człowieka. Być może bardziej pilna jest walka z różnego rodzaju mistyfikacjami i złudzeniami odnośnie do naszego człowieczeństwa, niż zakładanie istnienia czegoś, co miałyby być wspólne wszystkim ludziom. Czy zatem nie lepiej nie pytać, kim jest człowiek w swej istocie?

Powyższa wątpliwość łączy się, jak sędzę, z absolutyzowaniem zagrożeń płynących ze stosowania pojęcia „człowiek”. Grozi nam wtedy poprzestanie na bezpośredniości i uczuciowości w podejściu do jego spraw. Rezygnacja z filozoficznego myślenia o człowieku odrywa nas ponadto od naszej kultury i jej tradycji. Nasuwa się poza tym pytanie, czy próba odejścia od filozoficznego myślenia o człowieku nie jest, wbrew intencjom wspomnianych filozofów, wyrazem deprecjacji człowieka? Jak się wydaje, problem polega nie tyle na pytaniu, czy należy w sposób filozoficzny myśleć o człowieku, ile na tym, w jaki sposób to należy czynić. Wyrzekanie się tego pytania może okazać się niebezpieczne, gdyż może prowadzić do zagrożeń, których postmoderniści nie dostrzegają. Skłanianie do tworzenia nowych wersji samych siebie (nowych sposobów bycia człowiekiem) musi się ponadto odwoływać do naszej samowiedzy, gdyż bez tego groziłoby powielanie tego, kim już jesteśmy. Dlatego od pytania o człowieka nie można odejść. Wiąże się ono z samą naturą filozofii.

W pytanie o człowieka jesteśmy uwikłani w związku z problematycznością naszego istnienia. Jako istoty obdarzone pewnym zakresem wolności zmuszeni jesteśmy do praktycznego decydowania o sobie. Stanowimy element wspólnoty i posiadamy zobowiązania wobec ludzi, z którymi jesteśmy związani, a zarazem musimy zadbać o samych siebie. Winniśmy zatem wypośredkować pomiędzy troską o swą wspólnotę a troską o samego siebie, zrozumieć swą sytuację i określić wyznaczniki dla swych działań. Tak właśnie interpretuję naszą fundamentalną sytuację. Jej nieuwzględnianie zdaje się prowadzić do abstrakcyjności mówienia o człowieku.

Wszelka koncepcja człowieka spełniająca oczekiwania, jakie stają przed filozofią, musi dostrzegać, iż jesteśmy uwikłani we własne istnienie i z uwikłania tego filozofia winna zdać sprawę. Do zadań filozofii należy ukierunkowywanie naszego życia. Właśnie dlatego hermeneutyczne podejście do spraw człowieka wydaje się szczególnie interesujące. Dokonania

filozofii hermeneutycznej potwierdzają, iż możliwe jest uwzględnienie przez filozofię zarówno różnego rodzaju obiektywnych ograniczeń ludzkiego bytu, jak i sfery jego możliwości, zadań i nadziei.

Należy jednak przeciwdziałać łączeniu z filozoficznymi rozważaniami człowieka nadmiernych oczekiwań. Pojęcie „człowiek” obejmuje ogólne aspekty naszego istnienia i nie może funkcjonować jako przydatne w rozwiązywaniu wszelkich dylematów. To, co w nas najbardziej ogólne, niekoniecznie musi być najbardziej ważne w sensie psychologicznym. W danej sytuacji zagadnienia bardziej szczegółowe (np. o wymiarze kulturowym czy też narodowym), czy też związane z naszym osobistym losem, mogą się okazywać bardziej pilne niż te, które odnoszą się do ogólnego wymiaru naszego istnienia. Być może też, wbrew opiniom większości dawnych filozofów, nie stanowimy jedności, gdyż duchowa i cielesna strona naszego istnienia podlegają odmiennym uwarunkowaniom i nie muszą pozostawać ze sobą w zgodzie (sytuację tę odzwierciedlają stwierdzenia obecne w języku potocznym typu „duch wielki, ciało mdłe”), ale nie oznacza to wcale, by z idei jedności należało rezygnować w sposób pochopny.

2. Czy filozofia hermeneutyczna jest jednolitym nurtem filozoficznym?

Na podstawie bardzo krytycznych ocen poglądów Diltheya, dokonanych przez Heideggera w *Byciu i czasie*, a także analogicznie krytycznych uwag Gadamera w *Prawdzie i metodzie*, a z drugiej strony, krytycznych ocen filozofii Heideggera przez Mischa w *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, można było sądzić, iż obie szkoły filozoficzne, tzn. wywodząca się od Diltheya i od Heideggera, pozostają w ostrym sporze. Obraz ten zasadniczo zmienił się w ostatnich dziesięcioleciach. Jak się bowiem okazało, obie szkoły filozoficzne nie posiadają charakteru w pełni samodzielnego w tym sensie, że filozoficzne stanowisko Heideggera okazuje się mocno zadłużone w stosunku do Diltheya, zaś z kolei dla czołowych przedstawicieli pierwszej i drugiej generacji szkoły diltheyowskiej to raczej Heidegger staje się ich głównym punktem odniesienia i ich dokonania filozoficzne w dużym stopniu płyną z przemyślenia rozwijanych przez niego idei.

Z kolei u klasyków filozofii hermeneutycznej wywodzących się z kręgu oddziaływań Heideggera – u Gadamera i Ricoeura – odnaleźć można ślady twórczej recepcji bądź poglądów Diltheya, jak jest to w przypadku Ricoeura, bądź też jego uczniów, jak dzieje się w przypadku Gadamera, który przyznaje się do pewnego wpływu ze strony Mischa.

Dużo bardziej skomplikowana jest relacja pomiędzy poglądami Gadamera i Bollnowa. Filozofowie ci byli prawie rówieśnikami (Gadamer ur. w roku 1900, Bollnow – w 1903) i podejmowali w swych rozważaniach wiele podobnych wątków. Czytając ich prace, można sądzić, iż dostarczały im one nawzajem licznych inspiracji. Z pewnych niezbyt czytelnych powodów Gadamer nie powołuje się jednak na Bollnowa, podobnie jak Bollnow w niewielkim stopniu korzysta z dokonań Gadamera. Można zatem dojść do wniosku, iż ich wzajemny dystans ma powody pozamerytoryczne i może być rozjaśniony wyłącznie z perspektywy wewnątrzniemieckiej.

Jeszcze inna kwestia łączy się z relacją pomiędzy Heideggerem a Diltheyem. Brak znajomości wczesnych wykładów Heideggera na długo zniekształcił obraz roli poglądów Diltheya dla kształtowania się jego poglądów. Jak się to stosunkowo niedawno okazało, Heidegger formował swą filozofię przede wszystkim w wyniku przemyślenia poglądów autora *Budowy świata historycznego...* Wyniki badań prowadzonych w ostatnich dziesięcioleciach wskazują na to, że w latach 1920–1925 filozofia Diltheya w sposób znaczący wpłynęła na Heideggera (potwierdza to m.in. Gadamer). W wykładach z tych lat oddawał on wręcz hołd swemu poprzednikowi. Z Diltheyem łączył go sam punkt wyjścia poszukiwań filozoficznych. Określał on w tamtym czasie pozycję Diltheya jako najważniejszego spośród filozofów życia, choć niezrozumianego i niedocenianego przez innych. Mówił o jego wyróżnionej pozycji w ramach filozofii drugiej połowy XIX wieku. Protestował przeciwko wypaczaniu i trywializowaniu jego idei przez Windelbanda, Rickerta i Sprangera.

Można nawet powiedzieć, iż centralną postacią dla wczesnych poglądów Heideggera był właśnie Dilthey. Poglądy Heideggera mogą być potraktowane jako pewna kontynuacja filozofii życia. To, iż uczniowie Diltheya – Misch i Bollnow – mogli czerpać inspiracje zarazem od obydwu filozofów, nie jest więc niczym zaskakującym.

Zdecydowane rozejście się inspiracji Heideggerowskich i Diltheyowskich zaobserwować można dopiero pośród reprezentantów hermeneutyki radykalizowanej, dla których twórczość Diltheya przestaje odgrywać ja-

każalwiek pozytywną rolę. U Vattimo Nietzsche zostaje zinterpretowany hermeneutycznie i włączony w obręb jej radykalnego odłamu. Główne inspiracje czerpie on jednak od Heideggera. Pragnie on zarazem w sposób radykalny przemyśleć dotychczasową hermeneutykę, dokonując obrachunku z dziedzictwem heideggerowskim. Wzorem Apla, chce się kierować ku ontologicznej teorii społecznej komunikacji. Radykalne przemyślenie hermeneutyki dokonywane jest przez niego w odwołaniu do późnych poglądów Heideggera. Mówi on o nihilistycznym powołaniu hermeneutyki, stanowiącym radykalizację krytyk tradycyjnej filozofii, będącym wyrazem rozpoznania własnej dziejowości i interpretacyjnego statusu wszelkiego filozofowania. Zradykalizowana hermeneutyka czerpać ma przede wszystkim od Heideggera. Ma być „ukierunkowana wprzód”¹ i dlatego kieruje się w stronę świata technicznego i naukowego.

Jeszcze inna sytuacja panuje u Caputo. Jego radykalna hermeneutyka jest wyrazem radykalnego myślenia, myślenia ujawniającego trudności wszędzie tam, gdzie nie są one powszechnie dostrzegane w ramach innych perspektyw filozoficznych. Zgodnie ze słowami Caputo, jest to hermeneutyka, którą należałoby umieścić poza hermeneutyką szukającą sensu i stabilności, hermeneutyka nierepresjonująca „lęku i drżenia”². Bierze ona początek z radykalizacji poglądów Heideggera, choć jednocześnie nawiązuje też do radykalnych „przedhermeneutów”, jakimi okazują się Kierkegaard i Husserl, Nietzsche i Mistrz Eckhart. Hermeneutyka niekoniecznie wymaga ustalania znaczeń czy odpowiedzi na pytania, z którymi przystępujemy do filozofowania. Może być nią także myślenie bez spoczynku, trzymające się w ruchu, ciągle się przemieszczające i bez podstaw, pozbawiające komfortu³. Obywa się bez wszelkich autorytetów czy kryteriów. Nie ma też w niej niczego źródłowego, co w sposób konieczny miałoby być poddawane zabiegom interpretacyjnym.

Hermeneutyka ta przywraca nam trudności życia. Wskazuje bowiem na niezbywalny sens przygodności wszelkich struktur zarówno społecznych, historycznych, jak i lingwistycznych, poprzez które życie okazuje

¹ Por. R. Capurro, *Gianni Vattimo: Denker der Moderne*, [w:] G. Vattimo, *Das Ende der Moderne*, Stuttgart: Reclam 1990, s. 207.

² Por. J.D. Caputo, *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Indiana University Press 1987, s. 119.

³ Por. tamże, s. 188.

się znacznie bardziej złożone, niż mogliśmy dotąd sądzić. Odtąd nie ma bowiem ustalonych sensów ani prawd obowiązujących wszystkich ludzi. Skoro jest ona gotowa „na najgorsze”, to, tym samym, nie może oferować tego komfortu, który zwykliśmy wiązać z dotychczasowymi postaciami myślenia hermeneutycznego. „Wystawia nas na zimno” – według określenia Caputo.

Wspomniana afirmacja niewinności, wprost nawiązująca do afirmacji niewinności stawania się u Nietzschego, zostaje ujęta jako afirmacja gry. W hermeneutyce tej chodzi o „utrzymywanie się w grze”, w której uczestniczą wszystkie rzeczy.

Na podstawie przytoczonych faktów odpowiedź na tytułowe pytanie musi zatem posiadać charakter negatywny, tzn. szeroko rozumiany nurt filozofii hermeneutycznej nie okazuje się jednolity, gdyż zarówno inspiracje hermeneutyki klasycznej i radykalnej okazują się różne, jak też odrębne jest ich ujęcie problemów człowieka.

3. Czego można oczekiwać od hermeneutycznych ujęć człowieka?

Mówiąc najkrócej, a zarazem nawiązując do słów Gadamera (jego poglądy będą mi pomocne w dokonaniu odpowiedzi na tytułowe pytanie), „nie jesteśmy panami bytu”. Analogicznie do tego, jak skończona jest nasza ludzka natura, tak skończone są możliwości ludzkiego myślenia. Liczne ograniczenia wiążą się także z aktywnością filozofów. Niezależnie od ich wysiłków i wysuwanych przez nich roszczeń, filozofowanie posiada nieprzekraczalne granice. Filozofia hermeneutyczna, afirmując istnienie różnic interpretacji, afirmuje też różnorodność życia filozoficznego, co zasadniczo różni ją od ideałów obecnych w dawnym filozofowaniu. Zdaje ona sobie sprawę z tego, że refleksja filozoficzna odnosi się do tego, czego nigdy nie możemy wiedzieć do końca i w sposób pełny (filozofia hermeneutyczna świadoma jest faktu, iż posiada swój grunt poza swym obszarem⁴), co tłumaczy istnienie różnorodnych prób radzenia sobie z faktem niepełnej poznawalności i zrozumiałości świata.

⁴ Por. J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer's*, Königstein: Forum Academicum 1982, s. 184.

W filozofowaniu zawiera się coś przypadkowego, co uwidacznia się w zależności od doświadczeń historycznych, od kultury, a także od języka, którym posługujemy się w trakcie uprawiania filozofii. Gadamer, opowiadając się za priorytetem skończoności przed nieskończonością tego, co uwarunkowane przed czymś absolutnym, opowiada się też za „złą nieskończonością” w sensie Hegla, tzn. to, że nie daje się nam przewyciężyć oporu niezrozumiałości, nie jest u niego sytuacją ocenianą w sposób negatywny. Skończone moce filozofowania nie okazują się czymś, co by nas ograniczało, gdyż bez przysługującej nam skończoności niczego nie bylibyśmy w stanie rozumieć, a więc tym samym nie bylibyśmy ludźmi.

Role filozofii widzi Gadamer przede wszystkim w zwiększaniu sfery naszej świadomości, w doprowadzaniu do świadomości realiów naszego bytu. Właśnie dlatego pisze on, że stara się o udostępnienie „wymiaru hermeneutycznego” i ujawnienie jego znaczenia. Rozszerzenie zakresu świadomości posiada, jak zdaje się sądzić niemiecki filozof, dobroczynne oddziaływanie na całe nasze życie.

Skończone moce filozofa wskazują, iż filozofię hermeneutyczną musi cechować umiar i skromność odnosząca się do statusu rezultatów filozofowania. Gadamer jest świadomy tego, że jego filozofia nie dostarcza dobrze ugruntowanego poznania (jest ona jak najdalsza od jakiegokolwiek fundamentalizmu), lecz jedynie poznanie ugruntowane na sposób hermeneutyczny, a więc odwołujące się do wielu problematycznych prze(d)sądów, na których opiera się całe myślenie. Zdaje ona sobie w pełni sprawę z tego, że jest myśleniem określonego czasu i określonej kultury, że wyraża jedynie swój czas. Tym samym z filozofii wykluczone zostają wszelkie pytania ostateczne, gdyż nie tylko nie można oczekiwać na nie wiążących odpowiedzi, ale samo przypuszczenie ich ostateczności okazuje się niewłaściwe⁵. Wysuwanie roszczeń do uniwersalności filozoficznych rozstrzygnięć okazuje się niebezpieczne, gdyż może się łączyć z uprzywilejowaniem kultury, która roszczenia takie wysuwa.

Dlatego filozofia hermeneutyczna zrywa z wyolbrzymianiem znaczenia i możliwości filozofii w ludzkim życiu. W naszych czasach pretensje myśli filozoficznej do panowania nazywa Gadamer urojonymi i nierealnymi.

⁵ Por. A. Bronk, *Antyfundamentalizm hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera*, [w:] S. Czerniak, S. Rolewski (red.), *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 1994, s. 155.

Jak na razie, nie istnieje duchowa płaszczyzna łącząca wszystkich ludzi istniejących na Ziemi, co unieważnia nadzieje na uniwersalny sens pracy filozofa. Wbrew przekonaniom dawnych filozofów, ludzki rozum nie jest władzą na tyle autonomiczną, by w trakcie rozwiązywania wielu konkretnych problemów życiowych mógł całkowicie unieważniać kulturowe podziały. Ludzie wychowani w danej tradycji widzą wiele spraw inaczej niż ludzie wychowani w tradycji odmiennej. Porozumienie z każdym i na każdy temat okazuje się niemożliwe, zaś droga filozofii do tzw. stopienia horyzontów jest drogą bardzo daleką i jej przebycie ciągle pozostaje naszym zadaniem.

Gadamer kieruje swą filozofię ku konkretnym odbiorcom, chcąc wpłynąć na ich sposób myślenia, a pośrednio i na ich życie. Przypominanie o tym, co dzieje się w rozumieniu, nabiera w tym kontekście określonego znaczenia dla naszego istnienia. Funkcją filozofii u Gadamera staje się mianowicie czynienie nas świadomymi tego, co się z nami dzieje, zaś jak wiemy od innych filozofów (np. z psychoanalizy), świadomość taka może mieć określony wpływ na nasze życie. Dlatego wielu interpretatorów poglądów Gadamera słusznie dostrzega emancypacyjną rolę, jaką pełni jego hermeneutyka filozoficzna. Wyzwalając nas z wielu złudzeń i ograniczeń, stwarza ona przesłanki dla sposobu bycia umożliwiającego bycie sobą w pełni. Będąc odległym od codziennej praktyki życiowej (sytuacja taka ma miejsce w ramach *Prawdy i metody*), Gadamer sugeruje swym czytelnikom pewien sposób istnienia, orientując ich działania, choć zarazem nie zajmuje stanowiska względem konkretnych problemów życiowych. Zdaje sobie przy tym sprawę, że interesujący go problem rozumienia stał się aktualny w określonej sytuacji historycznej, zaś jego rozwiązanie staje się możliwe dopiero teraz i związane z określonym kręgiem kulturowym i aktualną sytuacją rozumiejącego.

Co więcej, skoro we wszelkim rozumieniu zawarte jest pewne zaangażowanie, to nieobce jest też ono rozumieniu rozumienia. Gadamer nie ukrywa w związku z tym tego, co go niepokoi i w czym dostrzega zagrożenie dla współczesnego człowieka. Rozumienie zawsze stanowi wyraz wolności rozumiejącego (naturalnie nie całkowitej wolności dysponowania sobą), a więc podejmując swój temat badawczy, Gadamer korzysta z przysługującej mu wolności i decyduje się na intelektualną przygodę związaną z jego przedsięwzięciem badawczym. Jego filozofia, będąc związana z dziejami i kulturą, może być potraktowana jako twór konkretnej subiektywności, jej indywidualnych doświadczeń i przemyśleń, co odróżnia jego stanowisko

od stanowiska Hegla. Gadamer jest bowiem świadom ryzyka związanego z jego zamysłem badawczym.

4. Jak badać człowieka?

Istotną przesłanką hermeneutycznego podejścia do człowieka u Gadamera (również w tym przypadku, szukając odpowiedzi na tytułowe pytanie, odwołam się do poglądów niemieckiego filozofa) jest przekonanie, iż nie jest możliwe, abyśmy mogli się poznać w sposób czysto naukowy, zgodny z metodą postępowania nowożytnej nauki (tym bardziej iż nie istnieje nauka, która bezpośrednio wybierałaby człowieka za przedmiot swego badania), co wcale nie oznacza braku uwzględnienia przyrodniczej strony naszego człowieczeństwa.

Życie [...] w świecie jakiegoś języka, jak w przypadku członka jakiejś wspólnoty językowej, nie oznacza przynależności do pewnego środowiska na wzór zwierząt należących do swych światów życia. Nie można w podobny sposób oglądać z góry świata językowego. Poza bowiem językowym doświadczeniem świata nie ma miejsca, które pozwoliłoby uczynić je przedmiotem⁶.

Tym samym ludzki sposób życia w świecie okazuje się do pewnego stopnia niezależny od otaczającej nas rzeczywistości, dającej się ujmować na sposób przedmiotowy.

Gadamer stawia pytanie, jakie jest znaczenie wiedzy o człowieku dla wiedzy człowieka o sobie samym⁷. Pisze, że „człowiek nie może zrozumieć siebie jako człowieka, jeśli swoich własnych działań i leżących u ich podstaw decyzji woli nie podejmie jako człowiek wolny, czyli liczący się z samym sobą”⁸. To zaś oznacza, że nauka o człowieku musi pozostawać „nieodzownie wiedzą samego człowieka, jego wiedzą o sobie samym”⁹, gdyż

⁶ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Kraków: Inter esse 1993, s. 410.

⁷ Por. H.-G. Gadamer, *Theorie, Technik, Praxis*, [w:] tenże, *Kleine Schriften*, Bd. IV, Tübingen: Mohr 1977, s. 190.

⁸ H.-G. Gadamer, *Hermeneutyka a filozofia praktyczna*, tłum. W. Wypych, „Studia Filozoficzne”, nr 1 (1985), s. 19.

⁹ Tamże, s. 21.

„dla istot moralnie odpowiedzialnych, jakimi jesteśmy, nie do pomyślenia jest świat, w którym nasze działania, to znaczy nasze wolne decyzje, nie byłyby miarodajne”¹⁰.

Według Gadamera, ciągle otwartym zagadnieniem pozostaje pytanie, na ile rozjaśnianie zachowania zwierząt przyczynia się do pomnożenia wiedzy o nas samych. Problematiczne jest samo istnienie jednolitej nauki o człowieku, w której zbiegałyby się rezultaty poszczególnych dyscyplin naukowych i która byłaby w stanie rozstrzygnąć o tym, co jest ludzkie. Dlatego w przypadku człowieka przedmiot poznania nie może być potraktowany jako niezależny od uzyskiwanego na jego temat poznania. Zdecydowanie sprzeciwia się on nadmiernemu rozszerzaniu przyrodniczych ujęć i nie widzi możliwości, by w sposób naukowy można było opanować organiczne i świadome życie ludzi¹¹.

Podsumowując: Wiedzy o człowieku nie możemy oczekiwać od metafizyki (jest ona zagrożeniem dla właściwego pojmowania naszego bytu) ani od samej tylko wiedzy naukowej, której zostaje przypisana rola jednego ze źródeł wiedzy o człowieku. Tradycyjna metafizyka abstrahowała od realiów naszego istnienia, ujmując człowieka jako postać inteligentnego zwierzęcia, zaś jej nowożytna postać próbowała z kolei sprowadzać człowieka do podmiotu, gdy tymczasem człowieka do tak rozumianego podmiotu sprowadzić się nie daje¹². Rola nauki nie zostaje przez Gadamera określona w sposób jednoznaczny, co świadczy o jednym z ograniczeń jego ujęcia człowieka. Natomiast równie ważną co nauka, a może nawet ważniejszą przesłanką dla wiedzy o człowieku okazuje się samo życie, a mówiąc precyzyjniej – nasza **tradycja i praktyka**, w które jesteśmy uwikłani. W jednej ze swych prac pisze on następująco: „jako żywe istoty uwikłani jesteśmy w wiele rzeczy, tzn. tkwimy całkowicie w obrębie praktyki. Jesteśmy już zawsze wypełnieni oczekiwaniami i nadziejami, naszymi przesądami i obawami”¹³.

¹⁰ H.-G. Gadamer, *Przyczynowość w dziejach*, tłum. M. Łukasiewicz, [w:] tenże, *Rozum, słowo, dzieje*, Warszawa: PIW 2000, s. 98.

¹¹ Por. H.-G. Gadamer, *Replik zu „Hermeneutik und Ideologiekritik“*, [w:] tenże, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Tübingen: Mohr 1985, s. 253.

¹² H.-G. Gadamer, *Die deutsche Philosophie zwischen den beiden Weltkriegen*, [w:] tenże, *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Tübingen: Mohr 1995, s. 367.

¹³ H.-G. Gadamer, *Hermeneutika a filozofia praktyczna*, dz. cyt., s. 19.

Punktem wyjścia w pytaniu o to, kim jest człowiek, okazuje się zatem **człowiek już ukształtowany i zakorzeniony w swoim bycie**¹⁴. W *Prawdzie i metodzie* zaznacza on przecież, że „zawsze podlegamy już efektom dziejów efektywnych”¹⁵. Mówienie o naszej podmiotowości pozostaje zatem abstrakcją, dopóki nie uświadomimy sobie tego, że staliśmy się już kimś w toku naszej historii.

Wyjście od człowieka konkretnego i już ukształtowanego stanowi realizację zamysłu Gadamera poprowadzenia dalej odwrotu Heideggera od transcendentnego ujmowania siebie. Poznać siebie możemy, według niego, jedynie w związku z naszym uczestnictwem w procesie życia i praktyki. O ile zatem Gadamer uwzględni różnorakie źródła naszej wiedzy o sobie samych – są nimi wiedza naukowa, tradycja kulturowa, a w szczególności tradycja pisana, doświadczenie praktyczne zbierane przez każdego z nas w toku naszego życia – o tyle o tym, kim konkretnie jesteśmy, decyduje u niego nasz sposób uczestnictwa w dziejowym przekazie czy też, mówiąc inaczej, nasza konkretna praktyka życiowa.

Szczególnie doniosłe okazuje się to, iż człowiek pozostaje w pewnej relacji ze światem, że odnosi się stale do świata, żyje tu i teraz, będąc istotą aktywną i **działającą**. W *Prawdzie i metodzie* pisze on, mając na względzie Heideggera: „człowiek potrzebuje nie tylko nieomylnego stawiania ostatecznych pytań, ale również sensu tego, co wykonalne, możliwe, słuszne tu i teraz”¹⁶. W *Posłowie* dodaje zaś, iż istnieje praktyczna potrzeba „abyśmy w naszym działaniu byli zdolni do świadomego preferowania jednej możliwości działania przed inną, a w końcu do podporządkowania jednego celu innemu”¹⁷. Decydujące dla człowieka jest bowiem to, iż dąży on do realizacji tego, co uważa za dobre. Znaczy to, że Gadamer zainteresowany jest człowiekiem w perspektywie praktycznej, tzn. jego dążeniem pozostaje odnalezienie podstaw do preferowania jednej możliwości działania nad inną.

¹⁴ Andrzej Bronk pisze o tym następująco: „W punkcie wyjścia filozofii Gadamera znajduje się konkretny człowiek, zakorzeniony w świecie i ukształtowany w rozlicznych procesach socjalizacji i inkulturacji, ze świadomością uformowaną dotychczasowym jego poznaniem i działaniem” (A. Bronk, *Epistemologiczny charakter filozofii Gadamera*, „Studia Filozoficzne”, nr 1 (1985), s. 30).

¹⁵ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 285.

¹⁶ H.-G. Gadamer, *Przedmowa do wydania drugiego Prawdy i metody*, [w:] tamże, s. 32.

¹⁷ H.-G. Gadamer, *Posłowie*, [w:] tamże, s. 498.

To w toku konkretnej praktyki człowiek staje się sobą samym. Niemiecki filozof wyraża nawet przekonanie, że w całej współczesnej filozofii człowiek zaczął być ujmowany przede wszystkim jako istota działająca¹⁸.

Odpowiadając na pytanie, jak badać człowieka, można więc powiedzieć najkrócej: w sposób hermeneutyczny. W sposób pierwotny człowiek jest bowiem dla Gadamera, podobnie jak i dla Heideggera, **rozumieniem**: „rozumienie nie jest jednym ze sposobów zachowania podmiotu, lecz sposobem bycia samego jestestwa”¹⁹. Stanowi „pierwotny charakter ontologiczny ludzkiego życia”²⁰.

W ujęciu Gadamera jego rola dla człowieka jest o tyle nie do przecenienia, iż to ono właśnie nas humanizuje. Stanowi bowiem sposób realizacji ludzkiego życia i zarazem podstawowy ‘sposób istnienia człowieka’. Gadamer pisze, że „wszelkie [...] rozumienie jest w końcu samorozumieniem”²¹. Rozumiejąc sfery pozornie się z nami niewiążące, uświadamiamy sobie możliwości naszej egzystencji i dowiadujemy się poprzez to czegoś o nas samych. To z kolei prowadzi do poszerzania naszych możliwości, a więc sprzyja ludzkiej wolności (w sposób bezpośredni – wolności duchowej). Dlatego wiedza na temat istot ludzkich musi się odwołać do rozumienia naszego rozumienia, czyli do tego, co w *Prawdzie i metodzie* nazywane jest filozoficzną hermeneutyką.

5. Możliwości i ograniczenia hermeneutycznej wizji człowieka

Za zaletę hermeneutycznej wizji człowieka uważam to, że nie przecenia ona filozoficznych możliwości rozwiązywania problemów dotyczących człowieka. Filozofia ta (poza wczesnym Heideggerem) zdaje sobie sprawę z tego, że problemy te w znacznym stopniu rozstrzygane są poza sferą naszej świadomości, a nawet i poza zakresem naszych możliwości praktycznych. Jest ponadto świadoma faktu, iż zarówno problemy osobiste, jak i konkretne kwestie naszego istnienia wykraczają poza obszar kompetencji filozofii,

¹⁸ H.-G. Gadamer, *Schlussbericht*, [w:] H.-G. Gadamer, P. Vogler, *Neue Anthropologie*, Bd. 7, Stuttgart: G. Thieme 1972, s. 391.

¹⁹ H.-G. Gadamer, *Przedmowa* do wydania drugiego *Prawdy i metody*, dz. cyt., s. 25.

²⁰ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 252.

²¹ Tamże.

która jest w stanie oferować, co najwyżej, kontekst dla ich rozstrzygnięcia, ale nie zdejmuje z nas odpowiedzialności za odnalezienie właściwej na nie odpowiedzi. Nie jest ona też skłonna do absolutyzowania swych ustaleń (poza wczesnym Heideggerem) i do zamykania swej perspektywy badawczej. Otwiera nas raczej na problemy niedoceniane dotąd w filozofii, wiążące się z relacjami pomiędzykulturowymi, czy też na możliwości otwierane przez współczesną technikę (to głównie u Vattima).

Głębia hermeneutycznego pytania o człowieka ujawnia się w świadomości faktu, iż w pytanie to jesteśmy z góry uwikłani, co powoduje, że hermeneutyczna odpowiedź na nie różni się istotnie od odpowiedzi metafizycznych i naukowych. W pytaniu o człowieka idzie zarówno o innych, jak i o mnie samego. Jest ono wyrazem troski o innych ludzi, staram się dzięki niemu rozpoznać swe zobowiązania wobec innych, jak i uprawomocnić swe oczekiwania wobec nich, a oprócz tego stanowi ono wyraz dbałości o samego siebie. Z hermeneutycznego punktu widzenia jakiegokolwiek naruszenie równowagi pomiędzy troską o innych a troską o siebie jest nieprawomocne. Dlatego z równym dystansem traktuje się tu ujęcia takich filozofów jak, przykładowo, Sartre i Lévinas.

Okazuje się ponadto, iż rozwiązania wielu istotnych dla nas problemów mają, i muszą mieć, związek z uwarunkowaniami historycznymi i kulturowymi. Mówiąc inaczej, status tych ustaleń, jeśli idzie o konkrety, nie jest i nie może być zbyt silny. Z tego też względu stanowisko hermeneutyczne nie jest wyraziste. W życiu praktyczno-potocznym musimy bowiem podejmować decyzje znacznie bardziej konkretne i jednoznaczne od tych, których uprawomocnienie uzyskujemy na gruncie filozofii hermeneutycznej.

Filozofia hermeneutyczna w sposób trafny zdaje nam sprawę z roli czynnika wspólnotowego dla bycia człowiekiem oraz z roli kulturowej tradycji. Dostrzega różnorodność możliwości bycia człowiekiem, co w jakiejś mierze przeczy możliwości uniwersalnego rozstrzygnięcia o konkretnych problemach ludzkiego istnienia. W związku z przynależnością do określonej tradycji te same problemy domagają się odmiennych rozstrzygnięć. Filozofia hermeneutyczna może zatem rozpatrywać człowieka w sposób jedynie ogólnikowy lub też może wiązać się z określoną tradycją i zajmować się nim w sposób konkretny, opłacając to zrzeczeniem się uniwersalności swych rozstrzygnięć.

Zarazem filozofia ta nie czyni człowieka więźniem swej kultury. Zgodnie z humanistyczną tradycją, dostrzega ona rolę pracy nad sobą

i możliwość wypracowania pewnego dystansu w stosunku do wspólnoty, do której przynależymy. Widzi możliwość stania się jednostką wielką, wybitną, a zarazem wielkość ta może odgrywać pozytywną rolę dla innych ludzi. Filozof hermeneutyczny nie aspiruje do takiej roli. Nie uprzywilejowuje swego własnego sposobu istnienia w stosunku do całej reszty ludzi, lecz dostrzega, jak Dilthey, możliwości rozumienia naszego człowieczeństwa urzeczywistniane inną drogą niż droga filozoficznego namysłu. Pozostaje on ponadto (jest tak u Diltheya) otwarty na to, co nowe. Oznacza to, iż to, kim człowiek był do tej pory, nie wyczerpuje możliwości bycia człowiekiem, a zarazem nie nakazuje on nam poprzestawać na możliwościach dotąd urzeczywistnionych. Filozof hermeneutyczny nie okazuje zatem lęku przed tym, co nowe, co charakteryzowało poglądy Heideggera. Z kolei temu ostatniemu udało się ukazać uwikłanie filozofa w stawiany przez niego problem człowieka.

Filozofia hermeneutyczna, przeciwstawiając się groźnej tendencji do uprzedmiotawiania człowieka, nie musi separować swej perspektywy rozważań od dziedziny nauk. W jakiejś mierze wskazali już na to Gadamer i Ricoeur. Powinna natomiast rozszerzyć swą perspektywę na instytucjonalno-społeczny wymiar ludzkiego istnienia, na co zwrócił uwagę Habermas.

Filozofia ta jest w stanie wskazać sposoby rozwiązania wielu ludzkich problemów, nie ograniczając się, jak było dotąd, do spraw kształcenia i sposobów pracy nad sobą. Nie dochodząc do mocnego statusu swych ustaleń, może zadowalając odpowiadać na różnorakie zagrożenia człowieka. Podejmując pytanie o człowieka, filozofia ta nie traktuje tego problemu ani jako pierwszego, ani jako ostatniego, ani jako czysto teoretycznego, ani jako czysto praktycznego. Nie namawia nas do odchodzenia od samych siebie, jak czynią to niektórzy filozofowie postmodernistyczni, a także Lèvinas.

Filozofia ta może brać pod uwagę wszelkie realia dotyczące istnienia człowieka, w pełni otworzyć się na jego problemy, obywając się złudzeń rozwiązywania ich raz na zawsze i pod każdym względem, a więc nie idealizując człowieka. Może też dostrzec różnorodność możliwości bycia człowiekiem, bez jednostronnego preferowania jednej z nich. Stać ją też na dostrzeżenie roli jednostek wybitnych. W swym ujęciu człowieka nie skłania się do podporządkowywania się jakiegóż normie przeciętności, choć z drugiej strony nie łączy też nadmiernych nadziei (wbrew Nietzschemu i Heideggerowi) z rolą pełnioną przez geniuszy. Filozofia ta słusznie zwraca też uwagę na jednostkowy wymiar istnienia, gdyż z nim jesteśmy bezpośred-

nio związani (przynajmniej w ramach naszej współczesnej kultury) i z nim łączymy nasze nadzieje.

Filozofia ta zarazem nie ukrywa przed nami ryzyka nieodłącznego od naszego istnienia. Przestrzega nas też przed groźbą skrajności i nieodpowiedzialności. Obecne w filozofii hermeneutycznej nastawienie na dialog, do którego stopniowo wszyscy mają być wciągnięci, stanowi dobre zabezpieczenie przed ograniczonością perspektywy filozoficznej. Dialog ów świadczy o opozycji wobec czystego intelektualizmu, a także wobec zamykania się filozofii w jej własnym kręgu i nieczułości na argumenty płynące ze świata pozafilozoficznego. Program samokształceniowy, rozwijany na gruncie tej filozofii, nie ma zaś charakteru zdecydowanie elitarnego. Nie jest tak (poza wczesnym Heideggerem), by filozof okazywał się uosobieniem ideału człowieka.

Pewnym ograniczeniem filozofii hermeneutycznej jest natomiast jej ciążenie ku filozofii ducha. Dlatego właśnie wyniki nauk przyrodniczych pozostają w niej często niedocenione, zaś problematyka społeczna znajduje się na dalekim planie. Filozofia hermeneutyczna otwiera nas jednak na możliwości różnorodnych korekt ludzkiego życia (biologicznych, społecznych, technologicznych), nawet jeśli nie wchodzi w szczegóły zmian dotyczących ich przesłanek teoretycznych i praktycznych. Wyraża ona troskę o człowieka, o to, by w jego istnieniu nie dręczył go skrajny niepokój, by mógł uczestniczyć we wspólnocie z innymi ludźmi, by czuł się zakorzeniony, a zarazem i troskę o to, by jego wysiłki były na jego miarę.

Formułowana na gruncie hermeneutyki koncepcja człowieka winna być podbudowana wynikami nauk. Wniosek ten, w mniejszym lub większym stopniu, uderza w całą hermeneutyczną wizję człowieka. Filozofowie tego nurtu dostrzegają kulturowe konsekwencje współczesnej nauki, niektórzy widzą też wpływ nauki na sferę techniki i technologii (Heidegger, Vattimo), a nawet korzystają z wybranych efektów pracy nauki dla rozwijanego przez siebie ujęcia człowieka (głównie Ricoeur), ale nie wydaje się, by ich związek z efektami pracy nauki można było uznać za wystarczający. Proponowane w hermeneutyce ujęcie człowieka ani nie korzysta z całokształtu wiedzy naukowej, ani nie uzależnia się od dalszego postępu badań naukowych. Można sądzić, że dotychczasowa filozofia hermeneutyczna w jakimś stopniu kontynuuje postawę dawnej hermeneutyki odnośnie do dystansu wobec nauk, zwłaszcza zaś nauk przyrodniczych.

Jak należałoby się natomiast odnieść do coraz to dalej idących prób radykalizowania filozofii hermeneutycznej? Wydaje się, iż nie sposób nie dostrzec istotnego sensu tych prób. Otóż z całą pewnością zmienia się nasze dawne odniesienie do przyszłości. O ile kiedyś mieliśmy na uwadze przyszłość nieskończoną, niemającą istotnego związku z przeszłością mierzoną skalą pokoleń, o tyle dziś w myśleniu o przyszłości dominuje ten ostatni wymiar. Genetyka, a także informatyka stawiają na nowo problem człowieka, skłaniają do podejmowania praktycznych działań, a zarazem do przemyślenia na nowo tej kwestii przez filozofię. Nawet potocznie mówi się dziś o wieku biologii (a zatem i medycyny), co stawia przed filozofią zupełnie nowe wyzwania. Heideggerowskie idee „dziejowego przesłania bycia” czy „gry epok” nabierają w tym kontekście uchwytnego sensu. Dlatego próbom radykalizowania hermeneutyki, których intencją jest dystansowanie się w stosunku do jednego tylko, zachodniego *etosu*, nie sposób odmówić pewnych racji. Sfera *phronesis* nie tylko nie łączy z sobą wszystkich ludzi, ale i wśród jej dziedziców pojawiają się powody, dla których nie jest ona wystarczającą podstawą do rozstrzygnięcia problemów ludzkiego życia.

Wydaje się ponadto, iż rozważany przez Caputo nastrój rzeczywistoście pojawia się w naszym życiu i wszyscy uczymy się „żyć z upływem”, gdyż zdajemy sobie sprawę z nietrwałości wszelkich istniejących struktur i schematów. Dorobkiem nowoczesności jest przecież świadomość historyczności struktur politycznych, treści religijnych, form myślenia, wartości, zasad i prawd. Świadomość ta nie jest dla nas źródłem radości, ale stanowi wyraz wyzwolenia się z wielu dawnych złudzeń, a także terroru, jakiemu kiedyś byliśmy poddawani. Trudno jednak pojąć, w jaki sposób niezdecydowanie, będące rezultatem odczucia niejednoznaczności, ma się zawsze łączyć z wprawianiem nas w ruch prowadzący do bycia wiernym upływowi. Amerykański filozof wyraża w tym względzie jedynie swe własne odczucia i dzieli się z nami swymi osobistymi wyborami. Jego postawa życiowa staje się zaś zrozumiała jedynie w odwołaniu do przeżyć o charakterze religijnym. Zwrot ów jest zaś bezpośrednio widoczny u Vattima, u którego skojarzenia z relacją do Boga nasuwają się w sposób ewidentny. Motywem grania przez nas gry jest przecież miłość do niej, chęć złączenia z nią, okazywania jej posłuchu.

Zradykalizowanie hermeneutyki prowadzi ku wyrabianiu gotowości do całkowitej przemiany duchowej łączącej się z pewnym wycofaniem ze świata naszych zwykłych spraw i problemów. Jest to droga dla nielicznych.

Nie ma tu możliwości podjęcia problemów kształcenia i wychowania czy rozwinięcia wątków społecznych i kulturowych. Wysuwane w tej filozofii sugestie mają charakter czysto osobisty i subiektywny. Nie są podbudowywane odwołaniem do stanu wiedzy naukowej. W sensie czysto treściowym radykalizowanie hermeneutyki prowadzi więc do bardzo ubogiej wizji człowieka, okazuje się zatem ślepą uliczką dla problematyki człowieka na gruncie filozofii.

Filozofowie skłonni do radykalizowania hermeneutyki trafnie zaznaczają załamywanie się we współczesnym świecie sfery *phronesis*. Globalizujący się świat nie odwołuje się do jednego *etosu*, w związku z czym nasza sfera *phronesis* nie stanowi już podstawy do rozwiązywania wszelkich problemów, z jakimi się stykamy. Z całą pewnością zachodzi obecnie epokowa zmiana, którą wieścił kiedyś Heidegger. Wiele założeń filozofii hermeneutycznej Gadamera jawi się więc jako niemożliwe do utrzymania.

Odwołując się do opinii wielu naukowców badających poszczególne wymiary naszego istnienia (środowiskowy, ekonomiczny, kulturowy, psychologiczny i in.), nie można być jednak przekonanym, iż nasza sytuacja przybiera jakąś skrajną postać. Wiele negatywnych procesów doznało w ostatnich dziesięcioleciach wyraźnego wyhamowania, pojawiły się możliwości przeciwdziałania ich konsekwencjom, a ponadto zmiany techniczno-praktyczne zachodzące w naszym życiu nie są obecnie tak radykalne, jak miało to miejsce w momencie procesu uprzemysłowienia i powstawania mechanizmów nowoczesnego społeczeństwa. Podziały międzypokoleniowe nie wydają się obecnie (w ramach kultury Zachodu) tak głębokie, jak było to do niedawna. Oprócz tego pogłębił się nasz „zmysł historyczności”, dzięki czemu (zgodnie z Rortym) możemy się dziś dobrze czuć, zdając sobie sprawę, iż przesłanki naszego życia nie posiadają absolutnych gwarancji, nie przypada im status absolutny, gdyż wynikają one z naszej historii i z całą pewnością kiedyś doznają głębokich modyfikacji. Świadomość ta nie przeczy jednak naszemu przywiązaniu do nich.

Nieodzowne wydaje się też dokonanie „zdemokratyzowania” hermeneutycznej koncepcji człowieka tak, by była to koncepcja znajdująca swych reprezentantów nie tylko pośród wyróżnionych elit, czy też wyłącznie pośród ludzi obdarzonych wyjątkowymi zdolnościami duchowymi (tak jest z kolei w przypadku propozycji wysuwanych przez Heideggera i Caputa). Przyznając rację Gadamerowi, który twierdzi, iż nie ufamy dziś prorokom czy też ludziom w jakimś sensie duchowo nadzwyczajnym, a tym bardziej

aspirującym świadomie do takiej nadzwyczajności. Koncepcja człowieka sformułowana przez Gadamera posiada charakter „demokratyczny”, tj. nadaje się do urzeczywistniania w sposób powszechny (wiąże się to z jej humanistycznym charakterem). Wymaga ona jednak zdecydowanie bogatszego uwzględnienia kontekstu społeczno-kulturowego.

Wydaje się też konieczne rozwinięcie na gruncie hermeneutyki idei życia jako gry z losem. W tym względzie przyznaję rację Caputo, gdyż eliminowanie czy też pomijanie dramatycznych elementów ludzkiego życia nie wydaje mi się właściwe. Zdarzały się i dalej będą się zdarzać przypadki ludzi przegranych nie ze swej winy. W znacznym stopniu to los decyduje o ludzkich sprawach. Wbrew nadziejom egzystencjalistów nie tylko nie decydujemy w pełni o naszej biografii, ale nawet sens naszego istnienia nie znajduje się całkowicie w naszym posiadaniu. Idea gry z losem nie powinna oczywiście być rozumiana jako wyraz deprecjacji naszych mocy. Na wyroki losu możemy przecież odpowiedzieć. We wspomnianej grze liczą się jednak nie tylko nasze wysiłki i w tym sensie gra, w którą jesteśmy włączeni, nie może być potraktowana jako sprawiedliwa. Sukces, oprócz sprzyjających nam zbiegów okoliczności, wymaga również talentu, a więc czegoś, czego nie można się po prostu nauczyć.

W hermeneutycznej koncepcji człowieka należałoby odnaleźć miejsce dla przegranych we wspomnianej wyżej grze. Rozpoznanie pozytywnego sensu owych klęsk wydaje się wręcz konieczne dla zbudowania koncepcji człowieka zgodnej z ludzkimi doświadczeniami, tzn. niekierującej się wyłącznie ku społecznym elitom. Prawda o ludzkim istnieniu wydaje się niejednoznaczna w tym sensie, iż przegrani nie tylko uczą nas o skali ludzkich możliwości, ukazując na swym przykładzie różnorakie warianty bycia człowiekiem, ale poprzez mechanizmy sublimacji, czy też dzięki mechanizmom rekompensaty, osiągają czasem coś niezwykle cennego i niedostępnego dla ludzi nieznających owych klęsk. Niepowodzenia uruchamiają niekiedy ludzkie moce i zdolności, których nie jesteśmy świadomi. W tym znaczeniu negatywne wyroki losu nie przeczą ludzkiej godności, nawet jeśli w ogromnej większości przypadków nie doprowadzają do wspaniałości form ludzkiego istnienia. Można sądzić, iż bez tych nieudanych eksperymentów losowych człowiek w ogóle by nie zaistniał w sensie biologicznym ani też się nie rozwinął w sensie kulturowym. W pewnym sensie każdy z nas zawdzięcza swe istnienie przegranym, nieszczęśliwym, ubogim w talenty i zdolności. Co więcej, ich rola wcale się nie wyczerpała, gdyż wszystko wskazuje, iż

również przyszłe ludzkie losy będą się rozstrzygały na drodze różnorodnych eksperymentów (kulturowych, społecznych, biologicznych, egzystencjalnych i wielu innych), których wynikiem będą kolejni przegrani.

THE POSSIBILITIES AND LIMITATIONS OF THE HERMENEUTICAL VISION OF HUMAN BEING

Summary

Consideration about the possibilities and limitations of a hermeneutical view of a human being will be prelude by an attempt of answering four fundamental questions: I shall disclose: 1. if the question itself is philosophically justifiable; 2. if hermeneutical philosophy is a monolithic stream of philosophy; 3. what can we expect from its research; 4. how it tries to accomplish these research. Talking about a hermeneutical view of a human being I mean to examine two main streams of hermeneutical philosophy: the classical one, established by Dilthey and Heidegger, and the radical one, that takes inspiration not only from Heidegger, but also from thinkers who are not directly connected with the tradition of hermeneutics.