

# Gianni Vattimo

---

## Hermeneutyka : nowa koiné

---

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 1 (37), 121-131

---

1996

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Gianni Vattimo*

## **Hermeneutyka — nowa *koiné*\***

Zaproponowana w tytule teza wynika z przeświadczenia, że hermeneutyka to *koiné* filozofii, czy też w ogóle kultury lat osiemdziesiątych. Jaki jest sens takiej tezy i jak dałoby się ją precyzyjniej postawić? W gruncie rzeczy oznacza ona, że, o ile minione dziesięciolecie zdominował najpierw marksizm (w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych), a potem strukturalizm (w latach siedemdziesiątych — ujmując rzecz nader schematycznie), o tyle dzisiaj wspólny styl myślenia o filozofii i kulturze zawdzięczamy hermeneutyce. Naturalnie nie będzie się tu „dowodzić” ani tego, że dziesięciolecie, o których wspomnieliśmy, upłynęły pod znakiem hegemonii marksistowskiej i strukturalistycznej, ani też, że obecne lata są czasem hegemonii hermeneutyki.

Twierdzenie, że hermeneutyka to *koiné* filozofii, oznacza jedynie, że, o ile w przeszłości większość dyskusji filozoficznych czy krytycznoliterackich, bądź też dotyczących metodologii nauk humanistycznych, polegała na dokonywaniu rozrachunku z marksizmem i strukturalizmem (często nawet bez zaakceptowania ich tez), o tyle dzisiaj centralnym punktem odniesienia jest, jak się zdaje, hermeneutyka.

---

\* *Ermeneutica — nuova koiné* — jest rozdziałem 3 części pierwszej książki G. Vattimo *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1989.

W roku 1960, gdy Gadamer opublikował *Prawdę i metodę*, hermeneutyka była terminem specjalistycznym, oznaczającym specyficzną dyscyplinę, związaną z interpretacją tekstów literackich, prawniczych czy teologicznych. Dzisiaj termin ten ma ogólne znaczenie filozoficzne (jak to często bywało z innymi określeniami, by przypomnieć choćby „filozofię języka”, która przez wiele lat oznaczała *tout court* filozofię analityczną) i wskazuje zarówno na ściśle określoną dyscyplinę filozoficzną, jak i na samą teoretyczną orientację, na pewien „prąd”. Hermeneutyce — w obydwu tych znaczeniach (nie pozbawionych niejasności) — nadaje się w istocie swoisty status. Dość wymienić częste używanie samego terminu, żywotną obecność tematyki hermeneutycznej oraz eksponujących ją tekstów. Przykładem są też dyskusje naukowe, nauczanie, wykłady uniwersyteckie, a także medycyna, socjologia, architektura, by wymienić niektóre z tych, które szukają nowych powiązań z filozofią.

Wszystko to, przy całej niedookreśloności hermeneutyki, potwierdza tylko obserwację, z konieczności ogólnikową, o wzrastającej popularności hermeneutyki we współczesnej kulturze. Uwaga ta stanie się bardziej konkretna, jeśli zapytamy również o przyczyny atrakcyjności hermeneutyki. Ich poszukiwanie jest pierwszym warunkiem sprecyzowania tytułowej tezy. To pierwsze pytanie pociąga za sobą następne, a mianowicie: do jakiego celu prowadzi to zainteresowanie hermeneutyką i jaki jest w konsekwencji kierunek owych dążeń i przemian. Zarówno pierwsze, jak i drugie pytanie, jak też możliwe na nie odpowiedzi, nie są bez znaczenia dla określenia zakresu hermeneutyki oraz dla kształtowania jej zadań badawczych. Fakt, że stała się ona obecnie wspólnym stylem myślenia, prawdopodobnie stawia jej nowe zadania i wymagania w porównaniu na przykład z projektem Gadamera z 1960 roku. Możliwe więc, że hermeneutyka winna określić się ponownie, unikając niedookreślenia, w którym właśnie znalazła się jako *koiné* (na przykład w kulturze amerykańskiej ostatnich lat termin hermeneutyka zaczął oznaczać w przybliżeniu całą współczesną filozofię europejsko-kontynentalną, coś, co dawniej w tym samym środowisku kulturalnym funkcjonowało pod nazwą fenomenologii, albo egzystencjalizmu. Hermeneutami są zatem teraz nie tylko Gadamer i Ricoeur, ale także na przykład Derrida i Foucault, jak również Apel i Habermas...).

Skoro więc hermeneutyka naprawdę zajęła w ostatnich latach pozycję nowej *koiné* kulturalnej, to w jaki sposób to się stało? Pierwsza odpowiedź na to pytanie mogłaby brzmieć: hermeneutyka jest formą

myślenia, w której wymóg historyczności staje się na nowo — po okresie hegemonii strukturalizmu — wartością. Nie jest prawdą, że kryzys i rozpad strukturalizmu był wynikiem „wyczerpania się” pewnej mody. Chodzi o to, że w pewnym momencie metoda strukturalna stała się karykaturą za sprawą tworzenia — za pośrednictwem opozycji binarnych — sztywnych schematów katalogizująco-opisowych. Działo się tak we wszystkich obszarach nauk humanistycznych. W rezultacie każde spostrzeżenie dotyczące treści stawało się łatwym pretekstem wydobycia z nich przede wszystkim zasad porządkujących. Te schematy, a także kombinatoryczne spekulacje, dotyczące krótkich form narracyjnych, tworzyły rozpaczliwie formalistyczny klimat kulturalny, w którym wszystko okazywało się godne zbadania, jeśli tylko dawało się potraktować jako oznakę jakiejś strukturyzującej zasady. Mnożenie schematów opisowych, będących w mniejszym lub większym stopniu celem samym w sobie, przyczyniło się z pewnością do upadku strukturalizmu, właśnie wskutek tak skrajnej radykalizacji jego aspektu metodologicznego. Kryzys strukturalizmu ma jednak i głębsze przyczyny, wobec których sprowadzenie go do karykaturalnej postaci jest tylko powierzchowną tego kryzysu oznaką.

Metoda strukturalna mianowicie, doprowadzona do ekstremalnych konsekwencji, redukowałą treść do poziomu czegoś nieistotnego, ponieważ umieszczała podmiot w pozycji neutralnego, nigdy nie sproblematyzowanego abstraktu, czyniąc go „użytkownikiem” samej metody. Treści, do których metoda strukturalna najlepiej się stosuje (komiks, felieton albo historia zapachów...) uznawano za nieistotne, dopóki zainteresowanie obserwatora uchodziło za czysto poznawcze. A tymczasem właśnie o czystość i kognitywność tego zainteresowania należało pytać. Skądinąd, strukturaliści przywrócili (i słusznie) także „polityczne” znaczenie badania ludzkiego mrowiska (według wyrażenia Lévi Straussa w polemice z „humanistą” Sartrem). Taki punkt widzenia różnił się zdecydowanie od tradycji historycystycznej i ewolucjonistycznej, która czyniła z Zachodu centrum świata i z łatwością usprawiedliwiała ideologicznie imperializm. Strukturalizm był także teoretycznym zapleczem dekolonizacji, ponieważ podejmował wysiłek dopuszczenia do głosu innych kultur (co około 1968 roku uczyniło go bronią lewicy, a które to polityczne uwikłanie w innym przypadku byłoby niezrozumiałe). Jednakże wszystko to zostało zrealizowane — jak teraz widzimy — za cenę swego rodzaju „pozytywistycznego” powrotu do domniemanej neutralnej pozycji obserwatora (prawdopodobnie Althusserowski oksymoron „praktyki

teoretycznej” miał właśnie to znaczenie). Możliwe też (pozostając wciąż na poziomie najszerszych uogólnień socjologii kultury), że wyczerpanie się mody strukturalistycznej ma związek z nową fazą stosunków między kulturą zachodnią a kulturami „innymi”. Dzisiaj — gdy na dobre czy na złe — te kultury doszły do głosu (przede wszystkim kultura islamu z jej siłą wywierania presji, również politycznej, na Zachód), nie można już uciec od problemu stosunków między „obserwatorem” i „obserwowanym”. Dialog z kulturami „innymi” stał się bezsprzecznie faktem, więc problem nie polega już na tym, aby go umożliwić poprzez rezygnację z eurocentrycznego punktu widzenia, który strukturalizm słusznie chciał przewyciężyć. Obecnie chodzi o to, by uprawiać ten dialog naprawdę, a więc nie ograniczyć się do pozycji czysto opisowych.

Nawet gdybyśmy nie zadowolili się przytoczonymi tu ogólnymi spostrzeżeniami, to wśród oznak przechodzenia od *koiné* strukturalistycznej do *koiné* hermeneutycznej łatwo da się zauważyć pewne zjawiska szczególnie symptomatyczne. Na przykład wyraźną ewolucję prac semiotycznych Umberto Eco, który w ostatnich latach zamaniestował rosnące zainteresowanie dla pragmatycznych aspektów semiotyki, przesuwając równoległe centrum uwagi z Saussure'a na Peirce'a, wraz z wszelkimi konsekwencjami, jakie taka zmiana przynosi. W tym samym kierunku zdaje się iść inny myśliciel, który, jeśli nawet nigdy nie określił się jako strukturalista, to jednak wpłynął w decydujący sposób na definicję tej dziedziny i na sposób jej funkcjonowania na poziomie kultury ogólnej. Chodzi o Jacquesa Derridę. Jak zauważył Maurizio Ferraris<sup>1</sup>, w najnowszych pracach Derridy obserwuje się coraz wyraźniejsze zainteresowanie kwestią instytucjonalnego usytuowania filozofa i — generalnie — kwestią „konfliktu władz”, a więc zainteresowanie pragmatycznymi i historyczno-konkretnymi aspektami metafizyki i jej dekonstrukcji. Podobne fakty zdają się wskazywać, że kryzys *koiné* strukturalistycznej wiąże się ze wzrostem wymagań historycystycznych. To one właśnie tłumaczą przyczyny zwrotu ku hermeneutyce oraz wyniesienie hermeneutyki do roli najbardziej wiarygodnego kandydata na *koiné* lat osiemdziesiątych.

W jaki jednakże sposób hermeneutyka, bardziej niż strukturalizm,

---

<sup>1</sup> M. Ferraris *Derrida 1975–1985. Sviluppi teoratici e fortuna filosofica (Derrida 1975–1985. Osiągnięcia teoretyczne i sukces filozoficzny)*, w: „Nuova Corrente”, 3, 1984, ss. 351–378. Patrz też M. Ferraris *Storia dell'ermeneutica (Historia hermeneutiki)*, Bompiani, Milano 1988.

spełnia wymóg przywrócenia esencjalności treściom oraz sprobematyzowania historycznej pozycji obserwatora?

Kwestia ta wiąże się z innym pytaniem — o znaczenie aktualności hermeneutyki. Mam zamiar rozważyć tu nie tylko, czy (i do jakiego stopnia, najogólniej biorąc), hermeneutyka istotnie czyni ważnymi właśnie wymogi esencjalności treści oraz historycznego usytuowania podmiotu. Chcę także pokazać, iż hermeneutyka, aby mogła naprawdę spełnić nowe wymagania, które pojawiły się w momencie jej zaistnienia jako *koiné*, musi się na nowo określić w sposób bardziej koherentny i rygorystyczny, odnajdując swą własną, źródłową inspirację, czyli heideggerowską medytację o metafizyce i jej przeznaczeniu.

Myśl współczesna kieruje się ku hermeneutyce, aby odnaleźć historyczność i esencjalność treści, o których strukturalizm zapomniał, co można uzasadnić faktem, iż teoria interpretacji już w swoim klasycznym Gadamerowskim ujęciu decydujące znaczenie nadaje *Wirkungsgeschichte* i *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*. Interpretacja nie jest tu rodzajem opisu ze strony „naturalnego” obserwatora, lecz zdarzeniem dialogicznym, w którym interlokutorzy są jednakowo poddani kształtującej ich grze. Rozumieją się oni nawzajem w takiej mierze, w jakiej są zawarci w ramach trzeciego horyzontu, którym nie dysponują, ale w którym, i poprzez który, są uwarunkowane ich działania.

Podczas gdy *telōs* myśli strukturalnej stanowiło ujęcie rzeczy i zawłaszczenie jej przez obserwującą świadomość zgodnie ze ściśle określonymi regułami, to myśl hermeneutyczna kładzie nacisk na usytuowanie obserwującego i obserwowanego w obrębie wspólnego horyzontu oraz na prawdę jako zdarzenie, które w dialogu między dwójką interlokutorów „uruchamia dzieło” i modyfikuje zarazem ten horyzont. W grze, która w *Prawdzie i metodzie* Gadamera stanowi model stawania się prawdy hermeneutycznej, grający są zawsze także granymi (są przedmiotem gry), zaś świadomość, jako historycznie zdeterminowana, nigdy nie może osiągnąć doskonałej przezroczystości (pełnej samoświadomości). Rozwijając się w tym kierunku hermeneutyka kontynuuje nie tylko dziedzictwo egzystencjalistycznej krytyki heglowskiego materializmu metafizycznego, ale także sceptyczne nastawienie wobec pozytywistycznego scjentyzmu, który — przynajmniej w pewnych istotnych elementach — pobrzmiwa jeszcze w strukturalizmie.

Usytuowanie podmiotu w strukturalizmie oraz historyczne trudności

myśli, pomijającej kwestię pozycji obserwatora, nie różnią się od tych, które stały się obiektem egzystencjalistycznej krytyki idealizmu i pozytywizmu. Tymczasem, doświadczenie myśli współczesnej każe jej odrzucić filozoficzne schematy, które zakładają, że podmiot obserwujący jest neutralnym punktem widzenia, albo jakąś „nieprzejrzystością”, która stopniowo się rozjaśnia aż do absolutnej autoprzeczności ducha heglowskiego.

Hermeneutyka, w przeciwieństwie do pozytywistycznej i strukturalistycznej neutralności „podmiotu”, przywraca związek tegoż „podmiotu” z dialogową grą wzajemnego rozumienia interlokutora i dążeniem do prawdy. Zamiast jednak umieszczać to dążenie, jak to się działo u Hegla, wewnątrz procesu kierowanego przez *telōs* „autoprzeczności”, hermeneutyka uznaje owo równoczesne „granie i podleganie grze” za fazę ostateczną i nie prowadzącą do finalnego momentu poznania. To znaczy takiego momentu, w którym podmiot zdolny byłby zapanować nad całym tym procesem i dojść do absolutnego uzasadnienia wcześniejszych przesłanek.

W jakim jednak sensie „fuzja horyzontów”, czyli wzajemne rozumienie się dwóch interlokutorów w „duchu obiektywnym”, oznacza dla Gadamera działanie się (stawanie się) prawdy? W bardzo ważnym szkicu *Filozoficzne podstawy dwudziestego wieku*<sup>2</sup> Gadamer potwierdza, iż filozofia musi dziś pozwolić zainspirować się przez heglowskie pojęcie ducha obiektywnego. Totalna mediacja, o której Hegel myślał jako o zadaniu i nadrzędnym *telōs* myśli, nie następuje w samoświadomości absolutnego ducha — tj. samoświadomości „monologicznej”, ciągle jeszcze myślanej jako świadomość „ja” Kartezjańskiego — lecz właśnie w duchu obiektywnym, czyli w kulturze, instytucjach, „formach symbolicznych”, które konstytuują istotę doświadczanego przez nas człowieczeństwa. Można by tu przywołać Lacanowskie odczytanie formuły Freuda: *Wo Es war soll Ich werden* („Gdzie było to, tam winno zjawić się ja”). Prawda urzeczywistnia się tylko poprzez dążenie ku substancjalności ducha obiektywnego, a nie — skutkiem rozproszenia tej substancjalności w jakiejś całkowicie wyjaśnialnej (absolutnej) samoświadomości. Etyczno-polityczny wymiar, jaki wcześniejszym teozom z *Prawdy i metody* nadał Gadamer

2 Jest to wystąpienie paryskie z 1962 r.; patrz tłumaczenie na włoski w tomie *Filozofia 86*, w oprac. G. Vattimo, Laterza, Bari 1987; przekł. polski M. Łukasiewicz *Filozoficzne podstawy dwudziestego wieku*, w tomie H. G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, wybrał, opracował i wstępem poprzedził K. Michalski, Warszawa 1979.

w pracach z ostatnich lat (na przykład w szkicach zatytułowanych *Rozum w wieku nauki*<sup>3</sup>), dowodzi znaczenia, jakie przypisuje on Heglowskiemu rozumieniu ducha obiektywnego. W takim ujęciu zadanie myśli polega na odnoszeniu wszystkiego (na przykład efektów specjalistycznych badań zwróconych ku rzeczywistości, choćby tych, które dotyczą sformalizowanych języków nauki i ich technologicznych zastosowań) do logosu żyjącego w tradycji językowej, do tego, co w ostatnich pracach Habermasa nazywa się „światem życia” (a co jest terminem Husserlowskim z litery, ale być może bardziej jeszcze hermeneutycznym z istoty rzeczy).

Dlaczego jednak — można by pytać dalej — hermeneutyczne doświadczenie prawdy musi przybierać formę „postępowania zgodnego z duchem obiektywnym”? Czyżby chodziło tylko o to pozbawienie wszechwładzy przedmiotu, które Adorno wyrzucał Heideggerowi w rozdziale o *Potrzebie ontologicznej w Dialektyce negatywnej*? Gadamer jest jednak nie tyle „tradycjonalistą” (dla którego prawdą byłoby to, co się wtapia w przekaz pokoleń, co przenika do potocznego sensu, do faktycznie odziedziczonych przez społeczeństwo zasobów kultury), co raczej „klasycystą”, uznającym, że doświadczenie prawdy jest dla niego doświadczeniem integracji, bezkonfliktowej przynależności. Szczególnie istotne są w tym względzie stronicy o pięknie (greckie *kalón*), tak w *Prawdzie i metodzie*, jak i następnie, w cytowanym już *Rozumie w wieku nauki*. Przyjętą tu perspektywę można nazwać „klasycystyczną” w tym sensie, że podejmuje ona osiemnasto- i dziewiętnastowieczne marzenie o doświadczeniu greckim, polegającym na całkowitej odpowiedniości między tym, co wewnętrzne, a tym, co zewnętrzne, między człowiekiem a obywatelem. Jest to ta sama perspektywa, którą daje się dostrzec w Heglowskim pojęciu „pięknej etyczności” i w jego koncepcji sztuki klasycznej.

Lecz czy ta koncepcja prawdy jako integracji i przynależności, nosząca wyraźny ślad klasycystycznego wzorca, naprawdę odpowiada wymaganiu historyczności, do którego hermeneutyka jako *koiné* (*koiné* posthistorycystyczna i poststrukturalistyczna) zdaje się być powołana? Czy nie istnieje, być może, ryzyko, że doświadczenie prawdziwości jako *kalón*, tej bezkonfliktowej przynależności interlokutorów do siebie oraz do horyzontu języka, ducha obiektywnego i żywej tradycji, która ich łączy — jest tylko innym sposobem uobecnienia się ideału podmiotu transparentnego (przezroczystego), ahis-

3 H. Gadamer *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, 1976.



torycznego, zneutralizowanego? Jest to wątpliwość uprawniona, jeśli pomyśleć o wrażeniu niekonkluzywności, jakie hermeneutyka — nie tyle w dziele Gadamera, ile w potocznym odczuciu — wydaje się wzbudzać. Autorowi *Prawdy i metody* chodziło o uzyskanie prawa do „pozametodycznego” doświadczenia prawdy: prawdy sztuki, prawdy historii oraz żyjącej w języku tradycji — i właśnie tu sytuował on lingwistyczność doświadczenia. Te cele Gadamer osiągnął. Ale właśnie w konsekwencji tych osiągnięć i w konsekwencji wyłonienia się hermeneutyki jako *koiné* okazało się również, że hermeneutyka nie może się w tym punkcie zatrzymać. Nie chodzi ani o przywrócenie „klasycystycznego” modelu prawdy przeciw obiektywności metody naukowej zbudowanej według jedynego kryterium prawdziwości, ani jedynie o przyznanie, że jakaś prawda pozametodyczna pojawia się obok prawdy naukowej. W rezultacie nie chodzi o to, by pewien „realistyczny” czy obiektywistyczny „opis” doświadczenia zastąpić „opisem” hermeneutycznym. Natomiast prawdą jest być może, że filozofia nie może stać się *koiné* inaczej, jak tylko wyrażając się również jako program emancypacji. Z tego punktu widzenia obiekcje Habermasa i Gadamera, nawet jeśli nie są do zaakceptowania w ich końcowych wnioskach (bo nawiązywali oni do kantyizmu, a więc znów do idei podmiotowości „ahistorycznej”)<sup>4</sup> — trafiały w sedno. To prawda, że żądanie perspektywy emancypującej może się wydać teoretycznie obce hermeneutyce. Ale przestaje być takie, gdy się weźmie pod uwagę, że, tak czy inaczej, filozofia hermeneutyczna, aby być w zgodzie z własnymi założeniami, nie może dać się sprowadzić do kolejnego „opisu” struktur doświadczenia. Utrzymując, iż prawda to nie nade wszystko *propositio*, które z zewnętrznej perspektywy wiernie opisuje pewien stan rzeczy, ale że jest ona zdarzeniem, odpowiedzią na przekaz, na przesłanie, które pochodzi z jakiejś tradycji, że jest interpretacją tych przekazów i zarazem wydarzaniem się nowego przesłania przekazywanego innym interlokutorom — hermeneutyka nie może nie zaangażować się, i to bardzo konkretnie, w odpowiedź dawaną własnej tradycji i w dialog z „innymi” tradycjami, z którymi pozostaje w kontakcie. Hermeneutyka nie może być tylko teorią dialogu; co więcej, chyba w żaden sposób nie jest do pomyślenia jako jedynie *teoria* dialogu (rozumianego jako prawdziwa struktura wszelkiego ludzkiego doświadczenia — opisanego jeszcze „metafizycznie” w swojej uniwersalnej istocie). Musi natomiast, jeśli chce być spójna,

4 Na ten temat patrz G. Vattimo *Al di là del soggetto*, [Poza podmiotem] Feltrinelli, Milano 1984 (wyd. 2), rozdz. IV.

określać się jako sam dialog — a to oznacza, że musi zająć konkretne i aktywne stanowisko wobec tego, co się składa na tradycję.

Tutaj „zewnątrzny” wymóg, żądający od hermeneutyki wypracowania perspektywy emancypacyjnej, styka się z wewnętrznym wymogiem „koherencji”, zgodności z własnymi założeniami samej hermeneutyki. Czy zatem wystarczy poprzestać na samej „teorii dialogu”? Czy wystarczy sam opis doświadczenia jako „ciągłości”, sam apel o skierowanie doświadczenia ku nawarstwionemu bogactwu naszej tradycji, a więc — czy wystarczy taki „klasycyzm”, nawet w najbardziej literalnym i historycznym sensie tego słowa? Czy wystarczy swoista euforia (ta sama, którą znajdujemy u Habermasa w ostatniej analizie teorii komunikacyjnego działania) wobec tolerancji, wymiany argumentów, racji jako sensowności i zdolności przekonywania, stosowanych w dialogu społecznym? Ważne jest raczej, czy w tym dialogu mamy coś do powiedzenia — właśnie tak jak hermeneuci, którzy nie chcą być tylko filozofami transcendentnymi. I co mamy do powiedzenia — oprócz mówienia o dialogu, jako jedynym możliwym miejscu prawdy?

Hermeneutyka, postawiona wobec takich pytań, które uwidaczniają się właśnie wtedy, gdy staje się ona *koiné*, winna dążyć do zrobienia ponownego obrachunku z własnymi podstawami, szczególnie zaś dogłębnie z dziedzictwem heideggerowskim. W ucywilizowaniu, któremu Gadamer (według znanego wyrażenia Habermasa) poddał heideggeryzm, zagubiła się (a w każdym razie zeszła na drugi plan) zasadnicza część myśli Heideggera, czyli jego koncepcja metafizyki jako historii bycia. Gadamer, jak wiadomo, bynajmniej nie podziela wyrażonego przez Heideggera, „potępienia” metafizyki greckiej. Dla Gadamera to, co należy poddać krytyce — w świetle „fenomenologii” przeżytego doświadczenia, która z kolei staje się jednak wysoce problematyczna z perspektywy hermeneutycznej (bo jawi się jako zbyt zależna od idei, iż możliwe jest osiągnięcie samych rzeczy, a nie tylko przekazu słów...) — to sprowadzenie prawdy do zakresu metody scjentyistyczno-pozytywnej. Taka redukcja prawdy dokonała się między XVIII i XIX wiekiem (a kantyzm miał w tym decydujący udział). Z punktu widzenia tych założeń *Prawda i metoda* wydaje się w sumie za mało radykalna, by pojęciowo ogarnąć nowoczesną cywilizację techniczno-naukową. To prawda, że na płaszczyźnie etyczno-politycznej Gadamer wskazuje na konieczność ponownego włączenia wszelkich wąskich specjalizacji oraz związanych z nimi wyizolowanych celów — do powszechnej świadomości i do tradycji, która żyje

w języku. Powstaje jednak ryzyko, że ta tradycja pojawi się jako nabyt humanistycznie wystylizowana, jako jedynie pewien (jeśli nawet budzący szacunek) „dodatek duchowy”.

Jeżeli natomiast wraz z Heideggerem będziemy pojmować metafizykę jako historię bycia — i wobec tego, przede wszystkim jako podstawową jedność pomiędzy „dwoma kulturami”, kulturą humanistyczną i kulturą scjentyistyczną, będącymi dwojaką ekspresją tej samej „epoki” bycia — to możliwe, że wówczas myśl hermeneutyczna zdoła sformułować swój bardziej radykalny program emancypacyjny. Stanie się tak w konsekwencji zdecydowanego przyjęcia i zaakceptowania przez hermeneutykę własnego usytuowania historycznego. Żywa ciągłość tradycji, której musimy nas samych przywrócić, by poddać jakiejś regule naukę i technikę, a w szczególności, by rozeznaczyć w problematyce etycznej, jest właśnie tym, co Heidegger nazywa historią metafizyki, albo historią bycia. Problem nie kończy się jednak na uznaniu oprócz prawdy naukowej, także prawdy sztuki, historii, etc. Oczywiście, i to jest ważne, ale tylko jako moment szerszego procesu, który Heidegger uznaje za oznakę zasadniczej „skłonności” bytu do jednoczesnego skrywania i się odsłaniania (do zatajania się podczas gdy się odkrywa), czyli do metafizycznych zdarzeń kulminujących w *Ge-Stell* (uniwersalna organizacja techniczno-naukowa świata), gdy metafizyka dochodzi do swego kresu i wtedy gdy staje się możliwe jej przekroczenie. Najważniejsze, że właśnie wobec tej historii — i nie tej, a więc wobec takiej historyczności, która wciąż ryzykuje, iż będzie rozumiana jako przynależność i dialog — hermeneutyka historycznie się angażuje, pojmując własne zadanie w kategoriach radykalnie nietranscendentalnych.

Skoro hermeneutyka nie przynosi „odkrycia” konstytutywnej, *obiektywnej*, dialogiczno-skończonej struktury *każdego* ludzkiego doświadczenia, lecz jest pewnym momentem historii metafizyki rozumianej jako historia bycia, to zarówno problem jej koherentnego określenia się jako interlokutora jakiegoś dialogu, jak też związany z tym problem jej zdefiniowania się w obliczu zadania emancypacji (lub też jakiegoś zadania historycznego) — nabierają innego charakteru. Powiedzieć, że hermeneutyka jest decydującym etapem w wędrówce, podczas której byt wymyka się władzy metafizycznych kategorii ujawnionej obecności, znaczy tyle, co umieścić myśl hermeneutyczną w pozycji nie kontemplacyjnej, lecz żywotne zainteresowanie biegiem tej wędrówki, której hermeneutyka dostarcza jednocześnie wskazówek i kryteriów wartościujących.

Wydaje się, że hermeneutyka, aby odpowiedzieć na pytania kierowane do niej w związku z przyjętą przez nią pozycją *koiné*, musi — choćby to było paradoksalne — odnaleźć jakąś filozofię historii; paradoksalne, ponieważ sens tej filozofii historii nie jest niczym innym, jak tylko końcem (długotrwałym) filozofii historii. Zresztą, także nowoczesne koncepcje filozofii historii są zasadniczymi momentami tej metafizyki, którą Heidegger uważa za dającą się przekroczyć jedynie w formie *Verwindung*, w sensie: ponownego rozpatrzenia—zaakceptowania—zwinięcia<sup>5</sup>. Ricoeur, koncentrując się na „czasie i opowiadaniu”, uchwycił — zdaje się — ten właśnie wymóg przewartościowania historyczności, choć po raz kolejny rozwiązuje go raczej na płaszczyźnie opisu strukturalnego, a nie w radykalnej koncepcji hermeneutyki jako momentu historii bycia. Tymczasem, poza tak rozumianą radykalizacją, nie widać innych sposobów, dzięki którym hermeneutyka mogłaby odpowiedzieć na pytania, stawiane jej nie tylko przez filozofię, ale i przez inne, różnorodne i coraz liczniejsze dziedziny kultury współczesnej.

*przełożyła Barbara Stelmaszczyk*

---

5 Szersze omówienie rozumienia terminu *Verwindung* podaje Vattimo w rozdz. I *Etyki interpretacji*, zatytułowanym: *Postmodernità e fine della storia* [*Postnowoczesność i koniec historii*], s. 19.