

Paweł Taranczewski

Mowa jako medium doświadczenia hermeneutycznego : (niektóre problemy hermeneutyki H. G. Gadamera)

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 3 (15), 33-51

1974

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Paweł Taranczewski

Mowa jako medium doświadczenia hermeneutycznego
(Niektóre problemy hermeneutyki H. G. Gadamera)

1

Mowa jest niewątpliwie czymś centralnym w rozważaniach Gadamera. Okaże się jednak, że trzeba będzie przywołać jeszcze kategorię wzoru, która tę centralność dopiero czyni zrozumiałą. Mowa to byt, który może być rozumiany, i — jak się zdaje — tylko taki byt poddaje się zabiegom rozumiejącym (*Sein das verstanden werden kann*)¹. Mówi nie tylko człowiek, mówią też rzeczy², natura, sztuka. Mowa umożliwia zaistnienie relacji „Ja” — świat. „*Ich und Welt sich in ihrer ursprünglichen Zusammengehörigkeit in der Sprache darstellen*”³. Słowo *Sprache* oddaję terminem polskim „mowa”. Zgodnie z istniejącym w języku niemieckim rozróżnieniem: *Sprache* — *Rede*, należałoby raczej napisać „język”, *Rede* zachowując dla „mowy”. Jednak to, o czym pisze Gadamer, nie jest w żadnym przypadku językiem w sensie lingwistyki; słowo „język” zaś

Mowa to byt
rozumiany

¹ H. G. Gadamer: *Wahrheit und Methode* (cytowane dalej jako *WuM*). Tübingen 1972, s. 450.

² H. G. Gadamer: *Kleine Schriften I* (cytowane dalej jako *KS*). Tübingen 1967, s. 59.

³ *WuM*, s. 449.

związane jest w Polsce z tym znaczeniem na tyle przynajmniej, by nie móc go pominąć.

Mowa jest również środkiem interpretacji. W obrębie mowy dokonuje się hermeneutyczne spełnienie. Jeżeli pojąć świat jako byt, to wówczas podstawową i najogólniejszą nauką jest ontologia, teoria bytu (słowa „ontologia” nie używam w ścisłym znaczeniu, nadanym mu przez Ingardena w *Sporze o istnienie świata*, gdzie określa on wyłącznie aprioryczną analizę zawartości idei). Dla Gadamera świat konstrytuuje się w medium mowy; wydaje się nawet, że jakby „jest” mową. Dostęp do niego ma więc jedynie rozumienie tej mowy, również w jej medium się dokonujące. *Teorią* owego *rozumienia* jest *hermeneutyka*. Tak przynajmniej można zinterpretować tekst Gadamera; jest to jedna z możliwych interpretacji, którą przyjmuję. Hermeneutyka Gadamera wyłania się ze specjalnego doświadczenia, powiedzmy: doświadczenia hermeneutycznego w wąskim sensie, z doświadczenia filologa i historyka filozofii. badacza tekstów. Analizy Gadamera zasadniczo zdają się nie wykraczać poza sensy tekstów; nawet wówczas, gdy formułuje swe własne sądy i rozstrzygnięcia, wydają się one uogólnieniem poprzednich analiz sensów. Jak punktem wyjścia są teksty, tak punktem dojścia są też teksty, ale już jako przedmiot doświadczenia hermeneutycznego *sensu largo*. Samo pojęcie tekstu ulega także modyfikacji, w swym zakresie (nie treści!) zbliża się do zakresu pojęcia używanego — jakże zresztą płynnie — w strukturalizmie. Teksty nie są wyłącznie pisane, choć te ostatnie zdają się stanowić trzon tego, co ma być rozumiane.

Gadamer zaczyna ostrożnie. Zacieśnia się do wąskiego problemu metody nauk humanistycznych, w odróżnieniu od przyrodoznawstwa ukrywając ważne przeświadczenie: nauki humanistyczne (najogólniej mówiąc i nie wdając się na razie w interpretację

Od tekstu...
do tekstu

tego twierdzenia) są naukami o „duchu” ludzkim i jego związku ze światem przyrody i kultury. Spełniają więc pewien doniosły dla Gadamera warunek, badają podmiot rozumienia! Być może więc w ich postępowaniu kryją się jakieś ważne intuicje filozoficzne, które należy wydobyć i następnie pokusić się o ich uogólnienie?

Otóż „*die logische Selbstbesinnung der Geisteswissenschaften, die im 19. Jahrhundert ihre tatsächliche Ausbildung begleitet ist ganz von dem Vorbild der Naturwissenschaften beherrscht*”⁴. Mill nie uznaje odrębnej logiki nauk humanistycznych, chce raczej ukazać, że obowiązuje je ogólna metoda nauk doświadczalnych. A jednak nauki humanistyczne nie są przyrodniczymi naukami o społeczeństwie! Doświadczenie społeczeństwa i historii! nie da się „unaukować” za pomocą wpisania go w ramy postępowania indukcyjnego przyrodoznawstwa. Niemcy poszukują różnicy: Helmholtz rozróżnia więc dwa rodzaje indukcji, opierając podział na zasadzie psychologicznej. Indukcja, w której stwierdzamy obecność intuicji artystycznej, jest intuicją pozaświadomą; wnioskowanie zatem w naukach humanistycznych jest wnioskowaniem — powiedzmy ostrożnie — spontanicznym. W naukach przyrodniczych zaś wnioskujemy świadomie, jest to indukcja logiczna. Poza tym, że jest to jawny psychologizm (o co zresztą nie można Helmholtza oskarżać, zarzut ma naturę wyłącznie teoretyczną), nie udało mu się wyodrębnić *istotnie* nauk humanistycznych ze względu na metodę. Zarówno w jednych, jak w drugich naukach obowiązuje indukcja, tylko że raz „jaśniejsza”, drugi raz zaś bardziej „mętna”⁵. Dalsze analizy prowadzą Droysen i Dilthey, którymi zresztą zajmie się Gadamer obszernie, ale już pytając o proces wyłaniania się koncepcji hermeneutyki filozoficznej w roz-

Niemcy
szukają
różnicy

⁴ WuM, s. 1.

⁵ WuM, s. 4.

Bildung
czyli *paideia*

woju historycznym. Im też nie udaje się — wskazując na istotną różnicę metody — oddzielić nauk jednych od drugich. Gadamer ukazuje spór nie mieszając się wstępuje na trzecią drogę, od której rozpoczyna własne analizy. Jest nią refleksja metodologiczna zawarta w pismach klasyków niemieckiej literatury. Wychodzi od badania pojęcia *Bildung*, które oddałbym przy pomocy greckiego terminu *paideia*, znanego w Polsce dzięki Jaegerowi; „wychowanie” wydaje mi się zbyt wąskie.

Teraz rozpoczynają się rozległe analizy pojęć humanistyki w oparciu o teksty pisarzy, historyczne roztrząsania „rozumienia” i „hermeneutyki” u Droyse-na, Rankego, Schleiermachera, Diltheya, badania nad pojęciem smaku itd. Mają one pokazać, jak na terenie humanistyki pojawiają się i wydobywają na czoło zagadnienia ogólne i filozoficzne. Nie należą one do filozofii „czystej” (choć dla Gadamera rozróżnienie na filozofię czystą i stosowaną traci chyba sens), lecz takiej, która ma służyć ocaleniu tego, co w naszych zmieniających się szybko czasach zagrożone jest zapomnieniem. Chce Gadamer stworzyć „uniwersum hermeneutyczne”, które obejmowałoby całość przeszłego i teraźniejszego doświadczenia ludzkiego. Rozważania te ściśle wiążą się z hermeneutyczną koncepcją czasu⁶, zagadnienie to jednak nie leży w zakresie tego szkicu.

2

Przypominam, że autor we wstępie wyraźnie wskazuje swych antenatów: Diltheya, Husserla, Heideggera⁷. Jest to przypomnienie doniosłe, ułatwia bowiem zrozumienie *Wahrheit und Methode*. Filozofia jego jest bowiem programowo

⁶ *Kleine Schriften III*. Tübingen 1972, s. 221.

⁷ *WuM*, s. XXXI.

„założeniowa”, w przeciwieństwie do postulowanej bezzałożeniowości fenomenologii Husserla. Gadamer rehabilituje też autorytet, przeciwstawiając się oświeceniowemu rozumowi... W oparciu więc o poprzednie rozważania określa Gadamer swe własne stanowisko zawarte w analizach mowy. Mowa to *differentia specifica* w Arystotelesowskiej definicji człowieka przeinterpretowanej przez Gadamera. Człowiek jest zwierzęciem posiadającym *logos*. Filozofia zachodnia zinterpretowała *logos* jako rozum — *ratio*, stąd *homo* = *animal rationale*. Gadamer — zgodnie z duchem języka greckiego — oddaje *logos* przez „mowę”. Zwierzęta mogą się wzajem porozumiewać, człowiek mówi, rozmawia⁸. Dlatego mowa ma strukturę dialektyczną; nawet utrwalona wypowiedź jest zawsze odpowiedzią na czyjeś pytanie, które rozumienie — spełniające się również w uniwersum mowy — ma dopiero wydobyć. Rozumienie nadto jest związane z mową istotnie, nie tylko akcydentalnie. Związek ten uwidacznia fakt, że nie ma rozumienia bez wykładni. Gadamer zdaje się twierdzić, że jak każde rozumienie jest wykładnią, tak każda wykładnia jest rozumieniem. Przedmiotem wykładni jest to, co zostało nam przekazane (*Überlieferung*). „Przekazane” ma przede wszystkim naturę mowy i to, jak się zdaje, w całości, więc również przekaz napisany. Sposobem istnienia „przekazanego” jest jakiś sposób istnienia, różny od tego, co zmysłowo bezpośrednio dane.

W przypadku tekstów pisanych jest to ich sens. Czy inne rodzaje tego, co przekazane, też mają sens, który jest adekwatnym przedmiotem wykładni? W każdym przypadku „przekazane” tkwi w medium mowy, jest mową... Ostatecznie więc przedmiotem wykładni byłaby mowa.

Człowiek —
stworzenie
mówiące

⁸ KS I, s. 159.

Słowo i Duch
jednością

Sama wykładnia również zamyka się w kręgu dialektycznym, ponieważ ma strukturę rozmowy. W medium mowy wykładnia jest związkiem witalnym historycznej natury. Zatem każde rozumienie jest wykładnią, a każda wykładnia zawiera się w mowie. Nadto mowa ożywia przedmioty i wyprowadza je na poziom mowy (*Zusprachekommen*). Gadamera interesuje ontologia mowy, sięga więc do tekstów filozoficznych i teologicznych, do spekulacji neoplatonickich i teologii słowa Bożego. Pokazuje, jak teoria mowy kształtuje się u Mikołaja z Kuzy, któremu poświęca osobną rozprawę⁹. Dla Kuzańczyka Słowo w teologii nie jest bytem różnym od Ducha. Rodzenie Słowa nie jest upadkiem, umniejszeniem bytu Ducha, analogicznie słowa ludzkiej mowy, w których rozwija się duch ludzki, nie są skutkiem upadku czy utraty „ojczyzny” Jedność słowa rozwija się w mnogość słów. Każde słowo mowy — tu Gadamer powołuje się na Platona — ma również dialektyczną strukturę, jest zarazem jednością i mnogością. Właściwie możemy mówić o jednym tylko słowie, które jest mówione¹⁰. Każde słowo rozszerza się od siebie jakby z ośrodka i wiąże z całością, dzięki której stało się słowem. Każde odbija w sobie całość mowy i prezentuje całość naoczności świata, leżącą u jego podstaw. Słowo nie jest doskonałą nazwą pojęcia gatunku, nie jest też instrumentem. Jest wytworem ludzkiej siły ducha (*Geisteskraft*), jak twierdzi Humboldt¹¹. W medium mowy dokonuje się coś, co Gadamer nazywa przemieszaniem horyzontów (*Horizontverschmelzung*). Związane jest ono istotnie ze specjalnym rodzajem świadomości. Rozważania nad nią wychodzą od krytyki *świadomości estetycznej i świadomości historycznej*. Obie krytyki zajmują ogromną część książki, jednak są tylko przygoto-

⁹ *Nicolaus Cusanus und die Philosophie der Gegenwart*. W: *KS III*, s. 80.

¹⁰ *WuM*, s. 433.

¹¹ *WuM*, s. 416.

waniem rozważań krytycznych nad pojęciem obiektywności. Te zaś oddzielają nowy typ doświadczenia — *doświadczenie hermeneutyczne* — od koncepcji doświadczenia w sensie kartezjańskim i od kartezjańskiej metody — podstawy współczesnej nauki. Świadomość umożliwiająca przemieszanie horyzontów i związana z hermeneutycznym doświadczeniem to *świadomość historycznego współoddziaływania* (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*). Wiąże się ona ściśle z dialektyczną strukturą wykładni. Ten, kto pyta, jest ogarnięty i pochwycony przez „przekazane”. Jego własny *horyzont* stapia się z horyzontem wyznaczonym przez sens „przekazanego”. Świadomość historycznego współoddziaływania to świadomość, która doświadcza historii, a jej sposobem spełniania się jest właśnie przetopienie horyzontów¹². Świadomość ta „wie”, że przedmiot historii jako nauki nie jest rzeczą, lecz dialektyczną jednością rzeczywistości historii i historycznego rozumienia. Hermeneutyka właściwie pojęta już w samym procesie rozumienia wskazuje na rzeczywistość historii. Rozumienie jest więc — zgodnie ze swą istotą — procesem dokonującym się w obrębie historycznego współoddziaływania. Domaga się ono, aby interpretator lepiej rozumiał sam siebie na to, by pojąć „przekazane”, by zyskać świadomość historycznego współoddziaływania, konieczną podstawę każdej innej szczegółowej naukowej świadomości. To, co pierwotne więc — to mowa jako medium dokonywania się spełnień tej pierwszej świadomości. W mowie zatem powstaje *sytuacja hermeneutyczna*. Natomiast świadomość współoddziaływania historycznego ma strukturę *doświadczenia*, ale doświadczenia hermeneutycznego, bo pamiętajmy, że wszystko to dzieje się nieustannie w medium mowy.

Świadomość historycznego współoddziaływania jest przede wszystkim świadomością hermeneutycznej

O świadomości historycznej

¹² *WuM*, s. 359.

Zawsze w
sytuacji

sytuacji. Dlaczego? Pojęcie sytuacji charakteryzuje się mianowicie tym, że nigdy nie znajdujemy się wobec sytuacji, lecz zawsze w sytuacji, nigdy nie uzyskamy wiedzy o sytuacji, lecz tylko wiedzę w obrębie jakiejś sytuacji. Sytuację hermeneutyczną wyznacza pytanie interpretującego i badany tekst, który jest odpowiedzią na inne pytanie, postawione przez interpretowanego właśnie autora. Jak jednak dotrzeć do tego pytania? W ostateczności na tym zasadza się pełnia rozumienia. Czy wychodząc od odpowiedzi można w ogóle je zrekonstruować? Jeżeli rozumienie to właśnie dotarcie do owego pytania, wówczas sama analiza tekstu nie może wystarczyć. Wydaje się więc, że pierwotnym przedmiotem rozumienia nie jest sens „przekazanego”, widziany poprzez pytanie, na które tekst odpowiada. Mam wrażenie, że najbardziej podstawowym pojęciem hermeneutyki Gadamera jest pojęcie *wzoru* czy *prawzoru* (*Urbild*). Czyli, inaczej mówiąc, pojęcie dziedziny, w obrębie której stany rzeczy są założeniami pytań stawianych tekstowi. Gadamer nie rozwija tego wątku szerzej. Dopuszczalna jest jednak interpretacja, zgodnie z którą rozumienie dokonuje się w chwili, gdy interpretator uzyska naoczność wzoru, który wiąże się z tekstem. Sprawa przedstawia się analogicznie jak w przypadku np. opisu czy fotografii rzeźby w przeciwieństwie do rzeźby samej. „Przekazane” w postaci tekstu czy zdjęcia stanie się w pełni zrozumiałe dopiero w kontakcie z oryginałem, między innymi dlatego, że wtedy dopiero możliwe staje się odróżnienie tego, co w danej rzeźbie wyodrębnia sens tekstu, od tego, co sami widzimy; czy też w przypadku zdjęcia konfrontacja ujęcia z całością. Sądzę również, że ten stan rzeczy jest powodem zasadniczej niezrozumiałości przekazanego — jeśli utrzymać Gadamera teorię rozumienia. W jakże wielu przypadkach naoczność wzoru nie jest przecież możliwa! Gadamer wierzy wprawdzie w możliwość

dotarcia do tworzącego ducha właśnie w medium mowy, dotarcia do wzoru w pierwotnym słowie ducha, ale wówczas trzeba by koniecznie przyjąć tożsamość owego ducha w czasie, wydaje mi się zaś, że według Gadamera jest on procesem...

Trzeba by teraz określić sam wzór. Co mówi na ten temat autor? Mówi w wielu miejscach i w różnych kontekstach. Pojęcie wzoru pojawia się przy okazji analizy portretu, gdzie wzór nie jest w żadnym razie modelem¹³. Wzór staje się wzorem dopiero poprzez obraz, który nań wskazuje. Wzór w każdym razie jest obecny jako moment istotny w przedstawieniowym charakterze sztuki, w tym, że jawi się ona i odsłania¹⁴. Tu Gadamer wygłasza niezwykle doniosłe twierdzenie: relacją łączącą wzór i obraz jest emanacja, obraz jest emanatem wzoru. Tekst też — jak się zdaje — wskazuje na pewien wzór¹⁵. Koncepcja słowa mowy jako emanatu ducha wiąże się z próbą stworzenia hermeneutycznej ontologii w medium mowy. Nie chodzi tu o wskrzeszenie niemieckiej filozofii identityczności czy filozofii greckiej, choć na tę ostatnią powołuje się często Gadamer. Autentyczne hermeneutyczne myślenie wychodzi od mowy jako medium i ośrodka. Aby określić związek życiowy wewnątrz mowy, wprowadza Gadamer termin *Zugehörigkeit*, który oddaję przez „współprzynależność”; współprzynależność, jak miemam, tłumacza i „przekazanego” w medium mowy, która prowadzi do nowego postawienia zagadnienia poznania *teoretycznego*.

Dotąd obowiązujące znaczenie terminu „teoria” wywodzi się bezpośrednio od Arystotelesa, gdzie filozofia rozpadała się na teoretyczną i praktyczną. Twierdzenia uzyskiwane w filozofii teoretycznej uzyskiwane być miały ze względu na nie same i miały

Wzór,
emanacja,
tekst

¹³ *WuM*, s. 138.

¹⁴ *WuM*, s. 137.

¹⁵ *WuM*, s. 414.

Teoria
konstrukcją...

... i kosmicz-
nym wzlotem

być samowystarczalne. Poznanie teoretyczne to poznanie spekulatywne, chodzi tu — zgodnie tak z greckim, jak i łacińskim źródłosłowem (-op-, -spec-) — o pewnego rodzaju widzenie, przy czym niekoniecznie widzenie wzrokowe, zmysłowe; doniosłe w naukach teoretycznych jest widzenie intelektualne, naczność intelektualna. Współczesne pojmowanie teorii ujmuje ją tylko jako środek konstrukcyjny. Teorie się buduje, teoria to nie sposób poznania, ale pewna struktura naukowa, coś więcej niż hipoteza. W starożytnej Helladzie teoria nie jest środkiem, a celem samym, najwyższym wzlotem ludzkiego bytu, uczestnictwem w całości kosmosu (ładu)¹⁶. *Theoros* (dosłownie: widz, świadek, spektator, obserwator) jest pierwotnie uczestnikiem obchodu święta. *Theoros* jest w najwłaściwszym znaczeniu tego słowa *widzem*, teoria zaś jest zdolnością do zachowania teoretycznego, czyli do zapomnienia o swych własnych celach w obliczu przedmiotu teoretycznej kontemplacji. Teoria nie jest jednak w pierwszym rzędzie zachowaniem się podmiotu, jego autorefleksją; punktem wyjścia rozważań teoretycznych jest kontemplowany „przedmiot”. Teoria jest rzeczywistym uczestnictwem, partycypacją, nie jest działaniem, lecz doznawaniem. W zestawie kategorii metafizycznych Arystotelesa na niższych piętach podziału występują dwie: *actio* i *passio*. Poznanie teoretyczne było poznaniem aktowym, u Gadamera przekształca się w doznanie, w *passio*, jest odbieraniem czegoś, co się w teoretycznej kontemplacji odsłania. Można by ten stan rzeczy opisać używając metafory: strumień świadomości „płyń” nie od „ja” ku przedmiotowi, ale odwrotnie, przedmiot kontemplacji bowiem działa, *mówi*. To co dostrzeżone w teoretycznym poznaniu podlega wykładni, a wykładnia jest możliwa tylko w obrębie mowy. Wy-

¹⁶ *WuM*, s. 430, 431.

kładnia słowna obowiązuje również tam, gdzie „przekazane” nie jest tekstem pisanym.

Gadamer mówi więc o „*postawie teoretycznej*”, która polega na wsłuchiwaniu się w słowo; *theoros* jest słuchaczem słowa. Przypominam termin *Zugehörigkeit*, który zawiera moment słuchania (*hör* — *hören*)¹⁷. Słowo nadto *oświeca* umysł kontemplującego podmiotu. Tu koniecznie trzeba przypomnieć całą średniowieczną, zresztą w platonizmie i neoplatonizmie zakorzenioną, teorię iluminacji; Gadamer wchodzi na podobne tory rozważań. Pcha go konieczność teoretyczna: jeżeli nie uznaje momentu konstruowania pojęć ogólnych jako pierwotnego w poznaniu, a skłonny jest raczej uznać za najdonioślejsze to, co się dzieje niejako przedtem to musi przyjąć koncepcję poznania teoretycznego jako bezpośredniego przeżywania w medium mowy, choć jeszcze nie przez pojęcie abstrakcyjne. W poznaniu teoretycznym odsłania się kontemplującym piękno (*to' kalón*, podaję termin grecki, bo zawarty w nim moment przywoływania — (*kaléo*) —, przyciągania nie występuje zupełnie w polskim „pięknie”), dobro (*to' agathón*) i *aletheia*, którą Gadamer oddaje nie przez *Wahrheit* (prawda), a *Offenbarkeit* (otwartość). Pozostaną przy *aletheia* wyjaśniając, że *alfa privativum* stosuje się tu do *lethe* — zapomnienia; *aletheia* jest więc jakby od-zapominaniem, a nie przypominaniem, bo to wiąże się już z teorią anamnezy i ma swe ustalone w greckiej filozofii znaczenie. Jeszcze innymi słowami *aletheia* znaczy od-słanianie. Sprawę tę wnikliwie omawia Heidegger¹⁸.

Słuchacz zatem jest oświecany przez słowo. Światło zaś, o które chodzi i w blasku którego uwyraźnia się świat przedmiotów umysłu, jest światłem ducha — *nous*. Gadamer wskazuje tu na zdanie św. Augustyna, który w komentarzu do *Genesis* podkreślał zwią-

Wsłuchiwanie się i iluminacja

Od-zapominanie

Mówi światłem

¹⁷ WuM, s. 438.

¹⁸ M. Heidegger: *Platos Lehre von der Wahrheit*. Bern 1954.

zek słowa i światła pisząc, że Bóg po raz pierwszy przemówił, stwarzając światło. Byt dla Gadamera to coś, co się samo pokazuje, samo objawia (*sichdarstellt*), rozumienie zaś jest jakby nawarstwiającym się procesem: ponieważ rozumienie wiąże się z bytem pozwala to Gadamerowi przekroczyć granice metafizyki substancji oraz problem podmiotowości i przedmiotowości. Tu znów pojawia się sprawa piękna, które w trójcy transcendentaliów wydaje się dlań najważniejsze. Otóż zarówno zjawisko piękna, jak sposób bycia rozumienia są takżsame, ze względu na sposób istnienia jako zdarzenie (*Ereignischarakter*).

Byt to samo-
odślaniająca
się mowa

W ślad za tym doświadczenie hermeneutyczne jako doświadczenie sensu „przekazanego” uczestniczy w *bezpośredniości* doświadczenia piękna i *aletheia*. Gadamer posuwa się jednak znacznie dalej w zbliżeniu bytu i mowy. Byt właściwie *jest* mową, jako *Sichdarstellen* jest on *Sprache*, jako *Sprache* zaś wiąże się ściśle z *aletheia*, ponieważ funkcją *Sprache* jest odślanianie. Byt jest więc jakby samoodślaniającą się mową którą można zrozumieć uzyskując naoczność wzoru emanującego tekst. Rozważania Gadamera są bardzo skomplikowane, ale intuicja centralna wydaje się jasna. Chce on w medium mowy odbudować jedność świata i poznania, podciągając całość bytu pod trzy zasadnicze kategorie ontologiczne: *interpretatora*, *tego co interpretowane* i *mcwy* jako *medium*, będącego zarówno materia, jak i formą rozumienia. Mowa jest substratem wszelkich innych rodzajów bytu, jest chyba podstawowym rodzajem bytu, którego naturą jest *aletheia* — *Offenbarkeit*. Gadamer zresztą utożsamia byt i mowę¹⁹, które same siebie prezentują. Implikują tym samym piękno, czyli wydarzenie samoobjawiającego się bytu, sposób jego przejawiania się.

¹⁹ *WuM*, s. 460, 461.

3

Jeżeli świat jest bytem, wówczas nauką podstawową jest ontologia, skoro zaś byt jest tożsamy z mową, to *ontologią będzie nauka o mowie i jej zrozumieniu: hermeneutyka*. W medium mowy rozwija się ludzkie doświadczenie świata. Jest ono oczywiście hermeneutyczne i stanowi podstawę dla innych typów doświadczenia. Z jednej strony każda mowa jest organizmem²⁰, z drugiej jednak nieustannie w naszym doświadczeniu i opisie świata używamy pojęć abstrakcyjnych, ogólnych i uniwersalnych. Mówi Gadamer o naturalnym tworzeniu pojęć²¹, które bynajmniej nie odtwarza porządku istot, a opiera się bardzo często na przypadłościach i relacjach. Tu nawiązuje znów *explicite* do teologii chrześcijańskiej. Otóż hermeneutyczne doświadczenie znajduje swą podstawę w fakcie wcielenia. Nie chodzi mu, jak się zdaje, o wprowadzenie teologii do hermeneutyki. Stosuje on inny — uprawiony chyba — zabieg: chce mianowicie, zawieszając tezę wiary, ufilozoficzyć teologię. Dogmat wcielenia przyczynił się do powstania nowej, różnej niż grecka, choć z nią związanej antropologii łączącej ducha ludzkiego i jego skończoność z nieskończonością bożą. Filozoficzna zawartość teologii wcielenia dlatego ma stanowić podstawę dla analiz ludzkiej mowy, bo jest podstawą uznania słowa za coś pierwotnego w człowieku, jako słowa ducha. Logiczny schemat indukcji i abstrakcji prowadzi na manowce o tyle, że w świadomości mowy nie jest obecna wyraźna refleksja skierowana na to, co wspólne wielości pewnych podmiotów; mowy „nie obchodzi” *universale in re*. Ogólność gatunków i budowa pojęć opartych na klasyfikacji są pierwotnej świadomości mowy obce. Jest ona fundamentalnie *metaforyczna*,

Hermeneutyka
ontologią

Teologia
wcielenia

²⁰ WuM, s. 415.

²¹ WuM, s. 404.

poetycka. Logiczny ideał klasyfikacji pojęć i gramatyka logiczna oddzielają właściwe znaczenie słowa od jego znaczenia przejętego, metaforycznego²². Język nauki jest dopiero wtórny, jest abstraktem.

W ostateczności chodzi chyba Gadamerowi o rozszerzenie czy wręcz utożsamienie poznania, uzyskiwanego przez mowę, z poznaniem świata w ogóle. Mowa jest mową ludzką, a ludzkie bycie w świecie jest w sposób pierwotny powiązane z mową. Poznanie więc wiąże się z budową świata: rozpoznajemy byt jako mowę, a mowę jako byt. U podstaw tego rozpoznawania leży rozumienie, *filozofią pierwszą* jest zaś hermeneutyka, choć nie wiadomo, czy Gadamer zgodziłby się na ten termin, nie ma bowiem dlań problemu początku. Nasuwa się wrażenie, że *Wahrheit und Methode* tkwi głęboko w tradycji niemieckiej mistyki. W średniowieczu różnie interpretowano imię Boga z *Księgi Wyjścia*, mistrz Eckhard wykładał je tak: przed nami, przed oczyma naszego ducha jest ciemność, Bóg kryje się w ciemności, słyhać tylko jego głos, „jestem”. Głos rozświetla ciemność, odsłania mówiącego Boga.

4

Dzieło Gadamera nie jest łatwe. Nie dlatego, by język autora był szczególnie ciemny, ale ze względu na to, że metoda badań jest historyczno-filozoficzna. Polega trudność na tym, że nie tylko streszczenia, prezentacje cudzych poglądów, ale również rozstrzygnięcia autora opierają się na akceptowanych po ewentualnej modyfikacji znaczenia pojęciach (a czasem twierdzeniach) zaczerpniętych z określonych kierunków filozoficznych. Trudno jest wydzielić to, co należy do samego Gadamera, a co jest zapożyczeniem. Wprawdzie jego własny horyzont filozoficzny jest zbudowany w oparciu

Przejęte
i własne

²² *WuM*, s. 408.

o fenomenologię, a przede wszystkim Heideggera i w pewnej mierze Hegla i Greków, niemniej nie jest to horyzont samego Heideggera, Greków czy Hegla, jest wzbogacony o własne doświadczenia autora. Interpretacja tekstu sama w sobie jest już złożonym problemem filozoficznym i zależy od przyjętej semantyki, a w jej ramach — od budowy jakościowej tekstu. W przypadku *Wahrheit und Methode* mamy do czynienia z tekstem naukowym: zatem wolno nam domagać się, by zdania w nim występujące były sądami w ścisłym słowa znaczeniu. Odpowiednikiem intencjonalnym sensu sądu-zdania jest stan rzeczy w obrębie omawianej dziedziny bytowej; owe stany rzeczy mogą być dostępne niejako poprzez sens tekstu lub też bezpośrednio. Znajomość omawianej dziedziny niebywale wzbogaca rozumienie samego sensu, jednocześnie pozwalając odróżnić zawartość sensu od przedstawianych stanów rzeczy w obrębie dziedziny.

Można wyróżnić dwa rodzaje rozumienia: historyczne i systematyczne²³. W przypadku rozumienia systematycznego wychodząc od zdania-sądu poprzez „przejrzysty”, czysto intencjonalny korelat zdania, odnosimy się wprost do stanów rzeczy, o których mówi tekst. Zapoznanie się z owymi stanami rzeczy może być podstawą do przeprowadzenia merytorycznej krytyki tekstu. Historyczne nastawienie traktuje dzieło filozoficzne bardziej jak dzieło literackie, interesuje się koncepcją autora, sensem tekstu. Tu dochodzimy do meritum sprawy. Otóż szczególnie trudne jest uzyskanie — w przypadku analizy tekstów Gadamera — naoczności dziedziny bytowej, wzoru, z którego pochodzą intencjonalne korelaty zdań tekstu. Powodem tego jest zbyt może wielkie zniewolenie tradycją. Po prostu: gdy analizy mowy opierają się m.in. na dialogach platońskich, trzeba by dla peł-

Gdzie jest
wzór?

²³ R. Ingarden: *O dziele literackim*. Warszawa 1960, s. 407, 408.

Platon
widziany
przez
Heideggera

nej poprawności najpierw uzyskać możliwie adekwatną naoczność tego, co miał Platon na oku, wyznaczyć sens jego twierdzeń, potem zbadać, czy Gadamer zatrzymuje się tylko na sensie tych twierdzeń, czy też uzyskał sam naoczność wzoru Platona, czyli zrozumiał jego dialogi w ustalonym przez siebie samego znaczeniu. Następnie przekonać się, czym różnią się od siebie przedmioty formalne tekstów Platona i Gadamera, tzn. o ile ten ostatni jest w stosunku do Platona oryginalny. I tak zresztą byłoby to postępowanie uproszczone, ponieważ Gadamer widzi Platona oczyma Heideggera; trzeba by więc w końcu ustalić, co w tym widzeniu jest *własne* i czy w ogóle jest.

Jak się ma dalej Gadamerowa teoria mowy do współczesnych badań — i to zarówno w zakresie logicznej składni języka, jak językoznawstwa strukturalistycznego. Czy wykluczają się one, czy też są w pewnej mierze niezależne od siebie, służąc po prostu innym celom? Czy wreszcie jedna jest bardziej pierwotna od drugiej i ta bardziej pierwotna uzasadnia drugą, pochodną? Logika, usunięta z mowy, pojawia się w tekście samego autora, który przecież nie chce być nie-logiczny, nie chce, by jego twierdzenia były sprzeczne z sobą, by prowadziły do błędnego koła itp. Sprawa jest subtelna, ponieważ jest być może tak, że logika panuje tylko nad sensem, nie dotyczy natomiast bytu (na co zresztą wielu by się nie zgodziło). Może jest tak, że hermeneutyka jako nauka o rozumieniu musi być logiczna, natomiast rozumienie samo jako pewien przebieg życiowy jest alogiczne czy perlogiczne. Ściślej: nie *qua* rozumienie, ale w swej zawartości, w swych treściach.

Czy rozumienie jest doświadczeniem? I to rozumienie w jakim znaczeniu? Danuta Gierulanka w swej znakomitej, a humanistom mało znanej (ze

²⁴ D. Gierulanka: *Zagadnienie swoistości poznania matematycznego*. Część II. Warszawa 1962.

względu na mylący tytuł), książce²⁴ wyróżnia trzy typy rozumienia, Izydora Dąbska mówi o sześciu grupach możliwych znaczeń terminu „rozumienie” w zależności od przedmiotu, który ma być rozumiany²⁵. Otóż czy we wszystkich tych znaczeniach rozumienie jest doświadczeniem, może tylko w niektórych lub ostatecznie w żadnym? Czy też jest tak, że rozumienie u Gadamera ma jeszcze jakieś całkiem inne znaczenie i tak użyte jest doświadczeniem? Danuta Gierulanka stoi na stanowisku uznającym rozumienie za pewną odmianę procesów czy aktów poznawczych, stara się określić jego miejsce wśród innych odmian poznawania²⁶. Nie jest jednak dla Gierulanki — przeciwnie niż dla Gadamera — rozumienie jakimkolwiek rodzajem doświadczenia. Rozumienie to dla niej poznawcze ujmowanie czegoś w sposób istotnie pośredni²⁷, ze względu zaś na swą pośredniość „przeciwstawia się ono ostro wszelkiemu doświadczeniu jako poznawaniu bezpośredniemu”²⁸. Gadamer zaś nieustannie mówi o doświadczeniu i to bezpośrednim. Gierulanka pisze: „jak wykazała analiza procesów rozumienia — w przebiegu swym jest ono w zasadzie niezależne od doświadczenia, tak że można traktować rozumienie jako poznanie pośrednie, które przez to, co aktualnie dane bezpośrednio — a więc dane w jakimś doświadczeniu — pozwala poznać co innego już bez odwoływania się dla uzyskania tego poznania do żadnego nowego doświadczenia”²⁹. Przy czym nie jest to sprawa konwencji. Jestem przekonany, że pojęcia doświadczenia używanego w odpowiednich analizach nie da się dowol-

Rozumienie a
doświadczenie

²⁵ I. Dąbska: *Sur le concept de la compréhension*. W: *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*. Tom V. 1960.

²⁶ D. Gierulanka: *Pozycja epistemologiczna rozumienia*. W: *Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze*. Warszawa 1964, s. 141.

²⁷ Gierulanka: *Zagadnienie swoistości*, s. 61.

²⁸ Gierulanka: *Pozycja epistemologiczna...*, s. 143.

²⁹ *Ibidem*.

nie poszerzać i zwężać; w pewnym momencie już *nie* mamy do czynienia z doświadczeniem, a z jakimś innym rodzajem poznania! Gadamera pojęcie doświadczenia nie zostało wyprecyzowane a powinno — przynajmniej na użytek rozpraw — zostać choćby prowizorycznie określone.

Więzią łączącą rozumiejącego z rozumianym w medium mowy jest nie tyle samo rozumienie, ile partycypacja rozumiejącego w rozumianym, która rozumienie dopiero umożliwia. Powiedziano również, że ostatecznie rozumienie opiera się na naoczności wzoru przedstawionego przez tekst. Czy zatem termin „partycypacja” jest tu właściwym określeniem stosunku rozumiejącego i kontemplowanego wzoru? Czy bardziej pierwotnym związkiem nie jest związek intencjonalny, płynący z intencjonalności aktów rozumienia? Bo przecież nie zawsze jest ono *passio*. Chyba sam Gadamer z tym się zgodzi, że *passio* wywołuje *actio*, że w rozumieniu mieszają się obie kategorie bytu.

Od *passio*
do *actio*

Czy możliwa jest mowa rzeczy? Jeżeli tak, to jak należy ustawić pojęcie mowy, by podciągnąć pod nie zachowanie rzeczy w stosunku do nas? Chyba, że w ogóle nie mamy do czynienia z rzeczami, a jedynie i tylko z ich językową artykulacją. To, co jest „poza” — będzie wtedy niczym.

Czy wszystko rzeczywiście jest przesyczone sensem? Jeżeli wszystko co jest, jest mową, to być może tak. Lecz czy nie istnieją przypadkiem takie stany rzeczy, które choć dane, nie są możliwe do wyartykułowania w mowie? Innymi słowy: czy świat nie jest po prostu bogatszy niż nasza mowa i to świat dany w doświadczeniu bezpośrednim?

Na zakończenie refleksja najogólniejsza. Wydaje się mi, że Gadamer zatrzymał się tam, gdzie właściwie trzeba było rozpocząć właściwe filozoficzne dociekania nad rozumieniem że je tylko naszkicował. Najbardziej fascynująca i odkrywczą trzecią część

Wahrheit und Methode jest najkrótsza. Cała ogromna problematyka metafizyki światła, partycypacji i innych pojawiających się ontologicznych problemów, została zaledwie dotknięta. Fundamentalna, moim zdaniem, dla rozumienia sprawa *wzoru* — dziedziny opisywanej przez rozumiane — również nie została wystarczająco rozwinięta. Ciągłe też miałem wątpliwości, czy na przykład w stosunku do dzieł sztuki pierwotne jest rozumienie, a nie jakaś inna postawa? To, że artykulacja zachwycenia dziełem dokonać się może dzięki rozumieniu, było dla mnie jasne, ale co się dzieje, zanim do artykulacji owej dojdzie? Wydawało mi się, że *Wahrheit und Methode* — mimo swej objętości — jest właściwie wstępem do badań nad rozumieniem... Jednak mimo to, a raczej właśnie dlatego jest to dzieło fascynujące i prowokujące do dokładniejszych analiz, jakkolwiek by się okazały trudne.

Potrzebna
kontynuacja