

# Hans-Georg Gadamer

---

## Semantyka i hermeneutyka

---

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 4 (34), 175-184

---

1977

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

# Świadectwa

*Hans-Georg Gadamer*

## **Semantyka i hermeneutyka**

Wśród dzisiejszych filozoficznych prądów badawczych szczególnej aktualności nabrały semantyka i hermeneutyka. Nie jest to przypadek. Obie wychodzą od językowej postaci, w jakiej wyraża się nasze myślenie. Nie omijają już pierwotnej formy, w jakiej dane nam jest wszelkie doświadczenie duchowe. Ich punkt widzenia jest naprawdę uniwersalny — w tej mierze, w jakiej obie mają do czynienia z elementem językowym. Która bowiem z językowych danych nie jest znakiem i która nie jest włączona w proces porozumienia?

Semantyka opisuje pole językowych danych jakby z zewnątrz — poddając je zewnętrznej obserwacji; rezultatem takiego podejścia jest klasyfikacja sposobów postępowania ze znakami. Zawdzięczamy ją amerykańskiemu badaczowi Charlesowi Morrisowi. Hermeneutyka miała także na oku wewnętrzny aspekt użycia tego świata znaków, lepiej: wewnętrzny proces mówienia, który widziany z zewnątrz, jest jakby wzięciem-w-użycie jakiegoś świata znaków. Tematem hermeneutyki — podobnie jak semantyki — jest całość językowego dostępu do świata. Obie poszukują tej całości za wielością języków, którymi mówimy.

Zasługą analizy semantycznej jest, jak mi się zdaje, uświadomienie całościowej struktury języka, a w konsekwencji zdemaskowanie fałszywych ideałów: ideału jednoznaczności znaków czy symboli i ideału logicznej formalizacji wyrażenia językowego. Wysoka wartość semantycznej analizy strukturalnej polega — bynajmniej nie na ostatku — na rozwianiu wytwarzanego przez izolowany znak słowny pozoru identyczności. Robi się to w różny sposób: a to uświadamiając synonimy danego słowa, a to — co jeszcze o wiele ważniejsze — dowodząc, że pojedyncze wyrażenie słowne jest w ogóle nie-

przekładalne i niewymienialne. Ten drugi rezultat uważam za ważny, ponieważ wskazuje on na coś, co kryje się za wszelką synonimicznością. Wielość sposobów wyrażenia tej samej rzeczy czy wielość słów na tę samą rzecz da się rozróżnić, podzielić i zróżnicować ze względu na proste oznaczenie i nazwanie czegoś. Im mniej izolowany jest jednak przy tym pojedynczy znak słowny, tym bardziej indywidualizuje się znaczenie wyrażenia. Pojęcie synonimiczności rozmywa się przy tym coraz bardziej. Przypadkiem krańcowym jest ideał semantyczny uznający tylko jedno wyrażenie za wyrażenie poprawne, za trafne słowo w jakimś określonym kontekście. Najbardziej zbliża się do tego ideału literatura piękna; tu zaś indywidualizacja potęguje się od epiki poprzez dramat do liryki, do poetyckiego tworu, jakim jest wiersz. Świadczy o tym daleko idąca nieprzekładalność wiersza lirycznego.

Spróbujmy wyjaśnić rezultaty podejścia semantycznego na przykładzie pewnego konkretnego wiersza. Jest taki wiersz Immermanna, gdzie mówi się: „*Die Zähre rinnt*” (łza płynie). Słyszac po raz pierwszy to wyszukane użycie słowa „*Zähre*” zamiast „*Träne*” (łza), zdziwimy się być może napotykając archaizm na miejscu zwykłego słowa. A jednak, gdy weźmiemy pod uwagę kontekst poetycki, to — o ile chodzi o prawdziwy wiersz, tak jak w tym przypadku — uznamy wybór poety. Zobaczmy, że z pomocą słowa „*Zähre*” wydobywa się tu inny sens płaczu, lekko odbiegający od powszedniego. Można wątpić, czy jest to rzeczywiście różnica sensu. Czy różnica ta nie istnieje tylko z estetycznego punktu widzenia, tzn. czy nie jest to tylko różnica wartości emocjonalnej czy eufonicznej? Zapewne „*Zähre*” brzmi inaczej niż „*Träne*”. Ale czy z punktu widzenia sensu jedno nie da się podstawić za drugie?

Trzeba przemyśleć ten zarzut w całej jego ostrości. Rzeczywiście bowiem trudno znaleźć lepszą definicję sensu czy znaczenia, czy „*meaning*” jakiegoś wyrażenia niż jego podstawialność. Jeśli jakieś wyrażenie wchodzi na miejsce innego, nie zmieniając przy tym sensu całości, to i samo to wyrażenie ma identyczny sens z tym, które zastąpiło. Można jednak wątpić, czy taka teoria podstawialności rzeczywiście dotyczy sensu mowy („*Rede*”), właściwej jedności fenomenowi językowemu. Nikt przecież nie zaprzeczy, że chodzi przede wszystkim o jedność mowy, a nie o dające się zastąpić pojedyncze wyrażenie jako takie. W możliwościach analizy semantycznej leży właśnie przewyciężenie izolującej słowa teorii znaczenia. Z tego szerszego punktu widzenia trzeba ograniczyć ważność teorii podstawienia, teorii, która ma definiować znaczenie słów. Struktura tworu językowego nie da się opisać po prostu ze względu na korespondencję i wymienialność pojedynczych wyrażań. Zapewne, istnieją zwroty ekwiwalentne, ale stosunki ekwiwalencji nie są dane raz na zawsze; pojawiają się i znikają, i także w tej zmianie semantycznej z dziesięciolecia na dziesięciolecie odzwierciedla się duch epoki. Spójrzmy choćby na wrastanie angielskich wyrażań w naszą dzisiej-

sze życie społeczne. Analiza semantyczna może więc odczytać jakby różnice między epokami i bieg dziejów — w szczególności jest w stanie uchwycić wchodzenie jakiejś całości strukturalnej w nową strukturę całościową. Precyzyjny opis semantyczny ujawnia niekoherencję powstającą przy recepcji jakiegoś zakresu słowa w nowych kontaktach — niezgodność tego rodzaju oznacza zaś często, że mamy do czynienia z rzeczywiście nowym poznaniem.

Dotyczy to również — i to szczególnie — logiki metafory. Metafora zachowuje charakter przenośni, tzn. odsyła do pierwotnego zakresu sensu, z którego jest zaczerpnięta i z którego została przeniesiona w jakiś nowy zakres zastosowania dopóty, dopóki sam ten związek jest jeszcze świadomy. Dopiero gdy słowo zakorzeni się jakby w swym metaforycznym użyciu i straci charakter recepcji i przenośni, jego znaczenie w nowym kontekście staje się „właściwym” znaczeniem. Z pewnością więc to tylko szkolna konwencja gramatyczna każe nam uznać, że właściwe znaczenie niektórych używanych przez nas wyrażań, takich choćby jak słowo „rozkwit”, ogranicza się do świata roślinnego, użyte zaś wobec istot żywych czy nawet wobec wyższych form życia, takich jak społeczeństwo czy kultura, słowo to nie ma znaczenia właściwego, lecz przenośne. Ułożenie słownika i reguł jego stosowania daje tylko zarys struktury języka, która tworzy się w rezultacie ciągłego wzrastania wyrażań w nowe zakresy stosowności.

W tym miejscu natrafiamy jednak na pewne ograniczenie semantyki. Zapewne, z perspektywy idei całościowej analizy podstawowej semantycznej struktury języka wszystkie języki można traktować jako formy przejawiania się języka w ogóle. Natrafiamy jednak przy tym na napięcie między obecną nieustannie w mówieniu tendencją indywidualizacyjną a tendencją do konwencjonalizacji, która również kryje się we wszelkiej mowie. Życie języka polega przecież właśnie na tym, że nigdy nie można zbyt oddalić się od konwencji językowej. Kto mówi językiem prywatnym, językiem, którego nie rozumie nikt inny, nie mówi w ogóle. Z drugiej strony jednak ten, kto mówi językiem całkowicie skonwencjonalizowanym w doborze słów, w syntaksie, w stylu, traci moc bezpośredniości i ewokacji, którą może osiągać jedynie przez indywidualizację językowego zasobu słów i językowych środków wyrazu.

Dobrym przykładem tego procesu jest napięcie istniejące od dawna między terminologią a żywym językiem. Nie tylko badacz, lecz przede wszystkim właśnie oddany kulturze laik wie, że wyrażenia fachowe mają jakby zbyt dużą objętość. Posiadają coś w rodzaju specyficznego kształtu, który nie daje się włączyć w autentyczne życie języka. A jednak komunikatywna siła niejasnego w różnorodnym sensie mówienia wzbogaca zawężoną przez jednoznaczność informatywność tych jednoznacznie zdefiniowanych wyrażań fachowych, które żywa komunikacja wprowadza w żywy język. Nauka może się oczywiście bronić przeciw takiemu zamącaniu swych własnych pojęć, ale

„czystość” metodyczna da się osiągnąć tylko w ograniczonym zakresie — poprzedza ją całościowa perspektywa zawarta w językowym związku ze światem. Weźmy choćby pod uwagę pojęcie siły w fizyce i odcienie znaczeniowe kryjące się w żywym słowie „siła” — te, dzięki którym poznania naukowe mają w ogóle znaczenie dla laika. Parokrotnie już udało się dowieść, że Oetinger i Herder właśnie w ten sposób wprowadzili odkrycia Newtona w świadomość ogółu: pojęcie siły było wówczas rozumiane z perspektywy żywego doświadczenia siły. Abstrakcyjne pojęcie „siły” wrosło w język niemiecki i uległo tak daleko idącej indywidualizacji, że stało się nieprzetłumaczalne. Kto bowiem odda słowa Goethego: „*Im Anfang war die Kraft*” w jakimś innym języku, nie dzielając jego wahania: „*Schon warnt mich was, dass ich dabei nicht bleibe*”?

Gdy zwrócimy uwagę na zawartą w żywym języku tendencję do indywidualizacji, zauważymy, że tendencja ta rzeczywiście dochodzi do perfekcji w utworze literackim. Stwierdzenie to stawia jednak pod znakiem zapytania teorię podstawiania: czy teoria tak w istocie dobrze ujmuje pojęcie sensu wyrażenia językowego? Nieprzetłumaczalność, w skrajnym przypadku właściwa liryce — tak, że wiersz w ogóle nie może być już przełożony z jednego języka na drugi bez straty całej poetyckiej siły słowa — niweczy naturalnie ideę substancji, zastępowania jednego wyrażenia przez inne. Jest to, jak się zdaje, stwierdzenie o ogólnym znaczeniu, obowiązujące także poza szczególnym zjawiskiem, jakim jest wysoce zindywidualizowany język literatury. Podstawialność, moim zdaniem, przeczy momentowi indywidualizacji w procesie językowym jako takim. Także wówczas, gdy mówiąc, zastępujemy jedno wyrażenie drugim czy stawiamy jedno obok drugiego, czy korygując własne słowa w poszukiwaniu lepszego wyrażenia, zawarte w mowie domniemanie sensu konstituuje się w potoku zmieniających się kolejno wyrażen, a nie przez oderwanie od jego płynnej jednorazowości. Tymczasem usiłując wstawić na miejsce użytego słowa jakieś inne, identyczne z nim co do sensu, odrywa się od niego ów sens. W tym miejscu dochodzimy do punktu, w którym semantyka znosi sama siebie i przechodzi w coś innego. Semantyka jest pewną teorią znaków, w szczególności znaków językowych. Znaki są jednak pewnymi środkami. Używa się ich wedle uznania i odkłada na bok, jak wszystkie inne środki działalności ludzkiej. „Opanować środki — to używać ich zgodnie z przeznaczeniem. Mówimy naturalnie również, że mając zamiar porozumiewania się w jakimś języku, trzeba opanować ten język. Rzeczywiste mówienie jest jednak czymś więcej niż wyborem środków do osiągnięcia określonych celów komunikacyjnych. Żyjemy w języku, który opanowujemy, tzn. to, co chciałoby się zakomunikować, nie jest „znane” inaczej niż w językowej postaci. Wybór słów jest powstałym w trakcie komunikacji pozorem lub efektem zahamowania procesu mówienia. „Swobodne” mówienie nie pamięta o samym sobie, jest potokiem płynącym przy całkowitym oddaniu się rzeczy,

ewokowanej w medium języka. Dotyczy to nawet rozumienia mowy zapisanej, tekstów. Także rozumienie tekstów jest bowiem włączeniem ich z powrotem w ruch sensu, jakim jest mowa.

Tak więc za polem badań analizujących językowy układ tekstu jako całość i wydobywających na jaw jego strukturę semantyczną pojawia się jeszcze jeden kierunek pytania i badania — właśnie hermeneutyczny. Podstawą tego kierunku jest fakt, że język odsyła nas zawsze poza siebie i poza to, co wyraźnie przedstawia. Język nie zlewa się z tym, co jest w nim powiedziane, z tym, co dochodzi w nim do słowa. Otwierający się tu wymiar hermeneutyczny oznacza naturalnie ograniczenie możliwości obiektywizacji tego, co się myśli i co się komunikuje w ogóle. Wyrażenie językowe nie jest po prostu niedokładne i nie wymaga poprawy, lecz zawsze i z konieczności — właśnie wtedy, gdy jest tym, czym może być — kryje się za tym, co jest przez nie ewokowane i komunikowane. Mówienie implikuje bowiem nieustannie jakiś włożony weń sens, który spełnia swą funkcję tylko wtedy, gdy pozostaje w cieniu; wydobyty na jaw w ogóle traci swą funkcję. Dla wyjaśnienia tego stanu rzeczy chciałbym odróżnić dwie formy, w jakich mówieniu kryje się w powyższy sposób samo za siebie to, co w mówieniu niepowiedziane, a przecież obecne — i to, co zakryte przez mówienie.

Weźmy na początek pod uwagę to, co powiedziane jako niepowiedziane. Otwiera się tu przed nami wielki obszar okazjonalności wszelkiego mówienia, okazjonalności, która współtworzy sens mowy. Okazjonalność to zależność od okoliczności, w jakich użyte jest dane wyrażenie. Analiza hermeneutyczna jest w stanie dowieść, że taka zależność od okoliczności sama nie jest okazjonalna, tak jak choćby tzw. wyrażenia okazjonalne typu „ten” czy „to”, których osobliwość semantyczna polega na tym, że nie mają one, jak wiadomo, żadnej trwałej, dającej się określić treści, lecz podobnie jak formy puste dają się przedstawiać lub można w nie wstawiać, również jak w formy puste, różne treści. Analiza hermeneutyczna potrafi jednak dowieść, że ta okazyjność czy okazjonalność stanowi istotę mówienia w ogóle. Wypowiedź nie jest bowiem obdarzona jakimś jednoznacznym sensem w swej językowej i logicznej strukturze — wszelka wypowiedź jest jakoś umotywowana. Dopiero pytanie, kryjące się za każdą wypowiedzią, nadaje jej sens. Z drugiej strony dzięki hermeneutycznej funkcji pytania wypowiedź jako taka jest zawsze odpowiedzią. Nie będę tu mówił o całkowicie jeszcze zaniedbanej hermeneutyce pytania. Istnieje wiele rodzajów pytań i każdy wie, że pytanie może zostać odebrane jako pytanie nawet wtedy, gdy nie jest w żaden sposób wyróżnione syntaktycznie. Mamy na myśli specyficzny ton pytajny, dzięki któremu pewna całość mowy sformułowana jest jako zdanie orzekające i nabiera charakteru pytania. Pięknym przykładem jest jednak także zjawisko odwrotne; gdy mianowicie coś, co ma charakter pytania, staje się zdaniem orzekającym. Wypowiedź taką nazywamy pytaniem retorycznym. Tak zwane py-

tanie retoryczne jest pytaniem tylko co do formy, rzeczowo biorąc jest to twierdzenie. Gdy zastanowimy się, dlaczego w tym przypadku pytanie staje się afirmatywne i twierdzące, okaże się, że jest tak oczywiście dlatego, że pytanie retoryczne podsuwa odpowiedź. Pytając jakby antycypuje odpowiedź, którą każdy z nas może przyjąć. Najbardziej formalną postacią, w jakiej to, co niepowiedziane ukazuje się w tym, co powiedziane, jest więc odniesienie do pytania. Czy jednak jest to uniwersalna forma implikacji, czy też istnieją obok niej jakieś inne formy? Czy na przykład obowiązuje ona w całym wielkim obszarze wypowiedzi, które w ścisłym sensie wcale nie są wypowiedziami, ponieważ ich właściwą i jedyną intencją nie jest informacja, zakomunikowanie jakiegoś domniemanego stanu rzeczy — są to bowiem wypowiedzi o całkowicie odmiennym sensie funkcjonalnym? Chodzi mi o takie zjawiska językowe, jak przekleństwo czy błogosławieństwo, zwiastowanie zbawienia w jakiejś tradycji religijnej, a także rozkaz czy skarga. Są to wszystko sposoby mówienia, których swoisty sens leży w niepowtarzalności; tzw. sygnowanie ich, tzn. przekształcenie ich w wypowiedzi informujące, na przykład: „mówię, że cię przeklinam”, całkowicie zmienia — by nie powiedzieć: niweczy — sens wypowiedzi, w powyższym przykładzie — przekleństwa. Czy więc i w tym wypadku słowo jest odpowiedzią na jakieś motywujące je pytanie? Czy przez to — i tylko przez to — staje się zrozumiałe? Z pewnością sens wszystkich takich form wypowiedzi, od przekleństwa do błogosławieństwa, pozostaje niepełny bez odniesienia do jakiegoś kontekstu działania. Nie można zaprzeczyć, że powyższe formy wypowiedzi są również wypowiedziami okazjonalnymi — w tej mierze, w jakiej okoliczność ich wypowiedzenia dopełnia się w rozumieniu.

Kolejna płaszczyzna problemowa otwiera się przed nami wówczas, gdy mamy do czynienia z tekstem „literackim” w mocnym znaczeniu tego słowa. „Sens takiego tekstu nie jest bowiem motywowany przez okoliczności. Odwrotnie, tekst wielkiej literatury chce być „zawsze” słyszany, tzn. chce być „zawsze” odpowiedzią — a to oznacza, że chce być jednym z czynników, które z konieczności budzą pytanie, na które dany tekst jest odpowiedzią. Takie właśnie teksty są w pierwszym rzędzie przedmiotem hermeneutyki tradycyjnej — teologicznej, jurystycznej czy krytycznoliterackiej — to one bowiem każą nam wywoływać zamarły w litery z samych tych liter. Jednakże w hermeneutyczne warunki naszego zachowania językowego głębiej sięga inna forma refleksji hermeneutycznej; refleksja nie nad tym, co niepowiedziane, lecz nad tym, co myślenie zakrywa. Fakt, że sam proces mówienia może coś zakrywać, jest ogólnie znany w jednym szczególnym przypadku: kłamstwa. Skomplikowana płątka stosunków międzyludzkich, z jaką mamy do czynienia w przypadku kłamstwa — od orientalnej formuły grzecznościowej do niedwuznacznego nadużycia zaufania — nie ma jako taka pierwotnie

semantycznego charakteru. Kto kłamie jak z nut, nie jąka się i nie pokazuje tego po sobie, tzn. zakrywa także to, że coś zakrywa. Jednakże realność językowa nabiera oczywiście charakteru takiego kłamstwa szczególnie wówczas, gdy chcemy ewokować rzeczywistość jedynie poprzez język — a więc w dziele sztuki. Sposób zakrywania, który nazywamy kłamstwem, ma w ramach językowej totalności pewnej całości literackiej swe własne struktury semantyczne. Współczesny lingwista mówi wówczas na przykład w przypadku tekstów o sygnałach kłamstwa, znaczących w danym tekście wypowiedzi o intencji zakrywającej. Kłamstwo nie jest przecież po prostu stwierdzeniem czegoś fałszywego. Chodzi tu o zakrywające coś mówienie, świadome tego, że zakrywa. Dlatego właśnie przejrzenie kłamstwa czy lepiej: zrozumienie kłamstwa, jako kłamstwa w sensie zgodnym z prawdziwą intencją kłamcy, jest zadaniem opisu w kontekście literackim.

Zakrycie w sensie błędu jest natomiast zakryciem całkiem innego rodzaju. Zachowanie językowe w przypadku poprawnego stwierdzenia w niczym nie odbiega od zachowania językowego w przypadku stwierdzenia błędnego. Błąd nie jest ani zjawiskiem semantycznym, ani hermeneutycznym, choć z obydwoma mamy tu do czynienia. Wypowiedzi błędne są „poprawnym” wyrazem błędnych przekonań, ale jako zjawisko wyrazu i języka niczym nie różnią się od wyrazu przekonań poprawnych. Wprawdzie kłamstwo jest specyficznym zjawiskiem językowym, jednakże zasadniczo jest to nieszkodliwy przypadek zakrywania — nie tylko dlatego, że kłamstwa mają krótkie nogi, ale i dlatego, że kłamstwa włączone są w językowy stosunek do świata, potwierdzający się w nich w tej mierze, w jakiej kłamstwa zakładają komunikatywną wartość prawdy, która ożywa na nowo w przypadku przejrzenia i odkrycia kłamstwa. Ktoś, komu udowodniono kłamstwo, uznaje tę wartość. Dopiero wówczas, gdy kłamca nie uświadamia sobie własnego kłamstwa jako takiego właśnie zakrywania, kłamstwo nabiera nowego charakteru, który na nowo określa jego całościowy związek ze światem. Znamy to zjawisko zakłamania; człowiek zakłamany zatracza w ogóle zmysł prawdy i tego, co prawdziwe. Nie przyznaje się do kłamstwa sam przed sobą, szuka w słowach ochrony przed zdemaskowaniem. Utwierdza się w zakłamaniu, rozciągając nad sobą zasłonę słów. Napotykamy tu całkowicie rozwiniętą i wszechobejmującą potęgę mowy — choć w tym przypadku tylko jako siłę kompromitującą pewien werdykt społeczny. W konsekwencji zakłamanie staje się przykładem samoalienacji grożącej świadomości językowej — samoalienacji, która wymaga usunięcia przez wysiłek refleksji hermeneutycznej. Rozpoznanie zakłamania oznacza z hermeneutycznego punktu widzenia, że partner rozmowy został wykluczony z komunikacji, ponieważ zrezygnował z samego siebie.

Hermeneutyka wkracza bowiem tam tylko, gdzie zakłócony został proces porozumienia i porozumienia z samym sobą. Obie potężne



formy zakrycia przez mówienie, które refleksja hermeneutyczna powinna wziąć pod uwagę przede wszystkim i które chciałbym teraz rozważyć, dotyczą tego właśnie zakrycia, określającego cały ludzki stosunek do świata. Jedna — to milczące korzystanie z przesądów. Podstawowa struktura naszego języka w ogóle polega na tym, że aprioryczne pojęcia i aprioryczne rozumienie, trzymając się ciągle w cieniu, dyrygują tym, co mówimy tak, że uświadomienie sobie tych przesądów jako takich wymaga swoistego załamania się sensu, wskazywanego przez intencję naszych słów. Załamanie takie jest na ogół rezultatem nowego doświadczenia. To ono sprawia, że wstępny pogląd jest już nie do utrzymania. Podstawowe przesady są jednak potężniejsze; zabezpieczają się przed obaleniem, pretendując do oczywistej pewności, ba — nawet przedstawiają się w postaci rzekomo wolnej od przesądów i w ten sposób umacniają swą ważność. Językową postać umacniania przesądów znamy jako uparte powtarzanie, właściwe wszelkiej dogmatyce. Znamy ją jednak także z nauki — spotykamy ją choćby tam, gdzie mając na względzie bezzałozeniowe poznanie i obiektywność nauki, przenosi się metody jakiejś już sprawdzonej nauki, na przykład fizyki, bez metodycznej modyfikacji na inne obszary, na przykład na poznawanie społeczeństwa. Więcej jeszcze — spotykamy ją również wtedy, gdy — jak to się dziś w coraz większym stopniu dzieje — nauka powoływana jest na najwyższą instancję decyzji społecznych. Zapoznaje się wówczas interes, wiążący się z poznaniem — i tylko refleksja hermeneutyczna jest w stanie to pokazać. Refleksję hermeneutyczną tego typu znamy w postaci krytyki ideologii, rzucającej podejrzenie na ideologię, tzn. wyjaśniającej rzekomą obiektywność jako wyraz stabilności realnych stosunków władzy. Krytyka ideologii ma na celu uświadomienie i obalenie z pomocą refleksji historycznej i społecznej panujących w społeczeństwie przesądów, tzn. pragnie znieść zakrycie, którego skutkiem jest nie kontrolowane działanie takich przesądów. Jest to zadanie skrajnie trudne; podawanie w wątpliwość czegoś, co rozumie się samo przez się, budzi bowiem zawsze opór wszelkich oczywistości praktycznych. Tu właśnie zaczyna się funkcja teorii hermeneutycznej: ustanawia ona ogólną gotowość do zablokowania jednego z naszych potężnych przyzwyczajzeń i przesądów. Krytyka ideologii stanowi tylko pewną formę refleksji hermeneutycznej, formę, która dąży do krytycznego obalenia określonego rodzaju przesądów. Tymczasem refleksja hermeneutyczna ma zasięg uniwersalny. W obliczu nauki musi ona walczyć o uznanie nawet wówczas, gdy nie chodzi o szczególny problem podejrzenia o ideologię, lecz o samow wyjaśnienie metodyki naukowej w ogóle. Podstawą nauki jest partykularność jej przedmiotu, który został ukonstytuowany jako przedmiot przez obiektwizujące metody samej nauki. Jako nowożytna nauka metodyczna, nauka określona jest przez swą początkową rezygnację — rezygnację ze wszystkiego, co wymyka się metodyce jej

własnego postępowania. Właśnie z tego powodu kompetencje nauki okazują się nieograniczone; z tego samego powodu nauka nie może mieć kłopotu z samousprawiedliwieniem. W ten sposób nauka stwarza pozór totalności poznania, pozór, za którym kryją się społeczne przesady i społeczne interesy. Pomyślmy choćby o roli ekspertów we współczesnym społeczeństwie, o tym, że gospodarka i polityka, wojna i wymiar sprawiedliwości określone są w większym stopniu przez głos ekspertów niż przez gremia polityczne reprezentujące wolę społeczeństwa.

Krytyka hermeneutyczna staje się jednak rzeczywiście produktywna dopiero wówczas, gdy dokonuje autorefleksji; gdy poddaje refleksji także swój własny wysiłek, tzn. swe własne uwarunkowanie i własną zależność. Refleksja hermeneutyczna, która to robi, zbliża się, moim zdaniem, do rzeczywistego ideału poznania — ponieważ uświadamia nam również iluzję samej refleksji. Świadomość krytyczna, która wykrywa wszędzie przesady i zależności, ale samą siebie uznaje za absolutną, tzn. za pozbawioną przesądów i niezależną, tkwi z konieczności w urojeniach. Ona sama motywowana jest bowiem przez to, co krytykuje. Jest zależna w nieredukowalny sposób od tego, co obala. Pretensja do zupełnej wolności od przesądów — czy to w postaci iluzji absolutnego oświecenia, czy jako iluzja empirii wolnej od wszelkich przesądów tradycji metafizycznej, czy jako iluzja przewyciężenia nauki przez krytykę ideologii — jest naiwnością. W każdym razie świadomość oświecona hermeneutycznie, poddając refleksji samą siebie, daje — moim zdaniem — świadectwo wyższej prawdzie. Prawdą świadomości hermeneutycznej jest mianowicie prawda przekładu. Wyższość tej prawdy polega na tym, że daje ona możliwość przyswojenia czegoś obcego; prawdziwy przekład nie dokonuje bowiem tylko krytycznej destrukcji ani nie odtwarza czegoś bezkrytycznie, lecz interpretuje posługując się własnymi pojęciami w swym własnym horyzoncie, wykazując na nowo znaczenie tego, co tłumaczy. Dzięki przekładowi, który konfrontuje prawdę czegoś obcego z własną prawdą, to co obce i to co swojskie zbiegają się w nową postać. Taka forma hermeneutycznej praktyki refleksyjnej znosi w pewnym sensie to, co dane w językowej postaci, wyjmując je z jego własnej językowej struktury świata. Jednakże to ono samo, to, co dane — a nie tylko nasz pogląd o nim — zostaje włączone w nową językową wykładnię świata. W tym procesie ciągłego, choć skończonego ruchu myśli, w procesie, w którym jest miejsce także dla czegoś obcego, innego, wychodzi na jaw potęga rozumu. Wie on, że poznanie ludzkie jest ograniczone i pozostaje ograniczone nawet wtedy, gdy uświadamia sobie własne granice. Tak więc refleksja hermeneutyczna uprawia samokrytykę swej myślącej świadomości, przekładającej wszystkie swoje abstrakcje, także poznanie naukowe, z powrotem na całość ludzkiego doświadczenia świata. Filozofia, która zawsze musi być jawną bądź ukrytą krytyką tradycyjnych

prób myślenia, jest w końcu takim właśnie procesem hermeneutycznym — procesem, który wtapia wypracowane przez analizę semantyczną całości strukturalne w *continuum* tłumaczenia i pojmowania. A *continuum* to jest przecież miejscem, gdzie istniejemy i gdzie przemijamy.

przełożył *Krzysztof Michalski*