

Paul Ricoeur

Logika hermeneutyczna?

Przekład z: Contemporary Philosophy. A new survey, vol. I, The Hague, Boston, London: Nijhoff Publishers 1981, ss. 179-223. Artykuł ma bardzo dużą wartość dydaktyczną ze względu na zawarte w nim omówienie stosunku hermeneutyki do krytyki ideologii, psychoanalizy i filozofii analitycznej, a także z uwagi na klarowne przedstawienie związków hermeneutyki z tradycją filozofii refleksji, w tym w szczególności z filozofią transcendentálną.

Czy można mówić o logice hermeneutycznej? Prawdę powiedzawszy, samo pojęcie, o ile wiem, zostało po raz pierwszy użyte przez Hansa Lippsa w *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Frankfurt 1938.^{1*} Było to niedokończone przedsięwzięcie, najpierw z racji przedwczesnej śmierci Lippsa, ale przede wszystkim dlatego, że zerwanie, jakim była radykalizacja hermeneutyki przez Heideggera ukazało je jako zbyt związane z *Lebensphilosophie* Georga Mischa, od której hermeneutyka filozoficzna w sposób zdecydowany oddalała się. A jednak da się zauważyć jakiś powrót do Lippsa, powrót który nie jest bez związku z ogólną tendencją postheideggerowskiej hermeneutyki, polegającą na rozważaniu warunków możliwości jej własnego dyskursu i przez to właśnie na sytuowaniu się wobec dążeń logicznych pojawiających się w innych współczesnych kierunkach filozoficznych. Esej mój będzie, w paragrafach 3 i 4, poświęcony właśnie temu podwójnemu wysiłkowi filozofii hermeneutycznej ostatnich lat, wysiłkowi przemyślenia swego własnego statusu epistemologicznego. Najpierw jednak przypomnimy filozofi-

* Przypisy zamieszczono na końcu artykułu.

czne usytuowanie problemu stworzonego przez Heideggera i rozwiniętego przez Gadamera.

1. Antylogiczna radykalizacja?

Na pierwszy rzut oka radykalizację hermeneutyki Heideggera cechuje odsunięcie pytań epistemologicznych, które zdominowały okres diltheyowski.² Wraz z Diltheyem było jeszcze możliwe umieszczenie hermeneutyki w obszarze badań epistemologicznych bez możliwości wszakże zamknięcia jej tam. Stawka była potrójna: chodziło przede wszystkim o obronę autonomii nauk o duchu wobec nauk przyrodniczych, następnie o ustanowienie różnicy pomiędzy ich główną metodą, rozumieniem i wyjaśnianiem stosowanym w naukach przyrodniczych, wreszcie o ufundowanie tej epistemologicznej różnicy w podstawowej własności życia duchowego, a mianowicie zdolności podmiotu do przenoszenia się w obce życie psychiczne. Hermeneutyka Diltheya wpisana była zatem niewątpliwie w obręb epistemologicznej debaty o tyle, o ile w grę wchodziła sama naukowość nauk humanistycznych i to w trojakim sensie: wyznaczenia ich pola, ustanowienia ich głównej metody i ustanowienia ostatecznego fundamentu ich swoistości. Ostatnie zagadnienie uwydatnia przejście od epistemologii, we właściwym słowa znaczeniu, w kierunku transcendentalnego pytania typu kantowskiego, które podporządkowywało badania metodologiczne poszukiwaniu warunków możliwości.

Otóż z tym właśnie sposobem poszukiwania hermeneutyczna filozofia Heideggera wydaje się zrywać, i to także w trojaki sposób. Nie interesuje się ona głównie, przynajmniej bezpośrednio, naukowością nauk humanistycznych. Jej pytanie jest ontologiczne: jakim bytem jesteśmy my, my którzy stawiamy pytanie o bycie? Począwszy od wstępu do *Sein und Zeit* wyraźnie zarysowuje się nie-epistemologiczny radykalizm. Jeśli pyta się głównie o byt, którym jesteśmy – *Dasein*, to dlatego, że jest on uprzywilejowanym miejscem tego fundamentalnego pytania. Jedyne z racji swej roli „przygotowania”, analityka *Dasein* zajmuje miejsce wcześniejsze. Pytanie o sens – pytanie par excellence hermeneutyczne – jest pytaniem o sens bycia. Tym samym, pytanie pochodzenia arystotelesowskiego zajmuje

miejsce pytania o rodowódzie kantowskim. Drugi element zerwania: pytanie dotyczące rozumienia – implikowane w pytaniu o sens bycia – nie jest samo pytaniem epistemologicznym, przynajmniej z tytułem pierwszeństwa. Rozumienie jest cechą wyróżniającą byt, którym my jesteśmy, własnością *Dasein* jako bytu w świecie. Interpretacja jest jedynie rozwinięciem rozumienia, o ile rozumieć coś *jako* coś oznacza już to coś interpretować. Interpretacja ta z kolei wyraża się w dyskursie, który wyznacza i artykułuje sytuację i rozumienie, które było wcześniej związane z poziomem bardziej fundamentalnym niż dyskurs. Roszczenie by zaczynać od dyskursu wyrażonego w zdaniach, a więc by usytuować się w środku apofantycznego logosu, jest najbardziej podstawowym nieporozumieniem, przeciwko któremu występuje hermeneutyka. Pierwszym miejscem artykulacji jest samo bycie-w-świecie oraz związek pomiędzy sytuacją-rozumieniem-interpretacją i dyskursem, który ustanawia wszelkie badanie bezpośrednio na poziomie zdaniowym. Trzeci element zerwania: ostatecznie problemu rozumienia nie stawia się ostatecznie w kategoriach warunków możliwości. W perspektywie kantowskiej pytać o warunki możliwości oznacza zwracać się do podmiotu poznającego będącego nosicielem kategorii, które ustalają obiektywność przedmiotu. Otóż to, co analityka *Dasein* odsłania, to nie podmiot poznania, ale byt rzucony-i-projektujący. Relację poznawczą podmiot – przedmiot poprzedza rozumienie w ramach ontologicznej struktury bycia rzuconym i antycypacji. Tę modalność bycia lepiej określa się jako troskę niż jako poznanie. To właśnie w trosce, z racji ontologicznego przed-rozumienia, zawarte jest pytanie o bycie, o którym dopiero co powiedzieliśmy, że poprzedza badania w naukach humanistycznych.

To podporządkowanie epistemologii ontologii osiąga szczytowy punkt kiedy metodologia nauk historycznych wydaje się być zastąpiona przez badania nad historycznością *Dasein*: zanim historia uzyskuje przedmiot i metodę, jesteśmy już na wskroś historyczni. Tak wygląda – z grubsza naszkicowana – antyepistemologiczna i antylogiczna motywacja zradykalizowanej hermeneutyki Heideggera z *Sein und Zeit*.

A jednak w fazie postheideggerowskiej, która interesuje nas tutaj, ta zradykalizowana hermeneutyka nie mogła uniknąć pytań typu

epistemologicznego, od chwili gdy można i należy badać warunki możliwości własnego dyskursu hermeneutyki oraz usytuowania go w stosunku do dyskursu filozofii o dążeniach logicznych i epistemologicznych, w szczególności współczesnej filozofii analitycznej. Trzeba przyznać, że ta refleksja drugiego stopnia została jedynie słabo naszkicowana w *Sein und Zeit*. Odnajdujemy wszakże jej pierwsze zarysy we wszystkich fragmentach, które dotyczą prawdy hermeneutycznej. Tak więc, w § 7 czytamy, że hermeneutyka jest rodzajem fenomenologii; otóż ten kto mówi „fenomenologia”, mówi o logosie, który się ukazuje. Należy zatem umieścić hermeneutyczny logos w relacji do logosu apofantycznego, logosu logiki zdań. Jeśli logos apofantyczny wyraża się pierwotnie w zdaniu, które mówi coś jako coś, to jaki istnieje związek pomiędzy apofantycznym „jako” i „jako” hermeneutycznym, które – jak powiedzieliśmy – konstytuuje moment interpretacji, który rozwija i wyraża moment rozumienia (*Sein und Zeit*, § 32, 33)? W ten sposób wyłania się nowe pojęcie prawdy, które nie jest już definiowane przy pomocy cech zdania, lecz przez zdolność odsłaniania zawartą w relacji między rozumieniem a sytuacją. Ale tym samym filozofia hermeneutyczna rości sobie pretensje do prawdy, która musi zmierzyć się z roszczeniem do prawdy typu apofantycznego, to znaczy zdaniowego.

W całkiem odmienny sposób filozofia hermeneutyczna musiała postawić sobie pytanie o charakterze epistemologicznym. Charakterystyka *Dasein* wprowadza rodzaj dyskursu zwanego analityką egzystencjalną. W wyrażeniu tym mieszczą się dwie rzeczy: z jednej strony, będąc daleko od nawrotu do tego, co niewysłowione i tego, co irracjonalne, jak to niekiedy niesłusznie o niej mówiono, filozofia hermeneutyczna jest analityką, o ile posługuje się rozróżnieniami, definicjami, pojęciami stosunków (stąd częstość występowania pojęcia struktury w *Sein und Zeit* oraz mocno dydaktyczny charakter konstrukcji dzieła). Z drugiej strony, analityka ta jest analityką egzystencjalną, jako że wyraża się ona w quasi-kategoriach bycia-w-świecie, sytuacji, rozumienia itd., które są dla *Dasein* tym, czym kategorie dla rzeczy. To rozróżnienie między egzystencjaliami a kategoriami jest z pewnością oparte na ontologicznym rozróżnieniu rozmaitych modalności bycia, bytu, którym my jesteśmy – *Dasein*, który jedyny „ex”-ystuje, i „rzeczy”, które są albo rzeczami istnieją-

cymi (*vorhandene*) albo poręcznymi z racji użyteczności (*zuhandene*). To rozróżnienie pomiędzy różnymi modalnościami bytu wchodzi właśnie do języka i do dyskursu jako różnica kategoriałna. W ten sposób hermeneutyka nie może uchylać się od kantowskiego pytania o warunki możliwości jej własnego dyskursu. Pytanie to odnawia się tutaj w trojaki sposób: jakkolwiek radykalne byłoby pytanie hermeneutyki wywodzącej się od Heideggera, nie może ono pozbyć się faktu, że hermeneutyka wywodzi się z problematyki nauk humanistycznych. Właśnie tej problematyki jest ona radykalizacją. Tym samym, konfrontacja z hermeneutyką Diltheya jest integralną częścią jej własnego przedsięwzięcia. Jej roszczenie do ufundowania nauk hermeneutycznych pozostaje niepodważalnym epistemologicznym składnikiem jej własnego dyskursu, przynajmniej w trzecim znaczeniu, które złączyliśmy powyżej z epistemologią Diltheya. Wiele zresztą analiz *Sein und Zeit* zmierza właśnie w tym kierunku bez jednakże całkowitego się w niego zaangażowania. Tak więc, wyrowadzenie problematyki nauk historycznych, poczynając od ontologii historyczności, zostaje naszkicowane w analizach, które pokazują w jaki sposób historyczność, źródłowo skierowana w stronę przeszłości odwraca się w kierunku przeszłości przez mediację „powtórzenia”, i jak przechodzi się od procesu temporalizacji (*Zeitlichkeit*), nierozłącznie związanego z dialektyką sytuacji i rozumienia, do „bycia-w-czasie” (*Innerzeitlichkeit*), które implikuje odniesienie do zdarzeń publicznych. Jednak dalej, poza określenie najbardziej odległych warunków poznania historycznego już nie wychodzi. Nie tworzy się kategorii pojęciowych, które pozwoliłyby utrzymać ważność tego określenia dla czegoś innego niż stwierdzenie pierwszeństwa ontologii historyczności wobec historii jako nauki. Inaczej mówiąc, nie dostrzega się, że warunki możliwości ontologicznego badania są również warunkami możliwości obiektywnego historycznego poznania. Wydaje się, że wraz z Heideggerem robimy ruch wstępowania na podstawę, ale w niewłaściwy sposób odbywamy „wtórą podróż” (*deuteros plous*) – by powiedzieć jak Platon – tę która zaprowadziłaby nas w kierunku epistemologii nauk humanistycznych.

Trzeba przy tym powiedzieć o innym ważnym wkładzie *Sein und Zeit* do epistemologii nauk humanistycznych. Dotyczy on w mniejszym stopniu historycznego charakteru tych nauk, a więcej ich

statusu tekstualnego. Dawna hermeneutyka wciąż posługiwała się argumentem koła – sławnego hermeneutycznego koła – dzięki któremu antycypacja sensu przez interpretującego tworzą integralną część interpretowanego sensu. Aby zrozumieć jakiś tekst, trzeba już mieć jego przedrozumienie, a przedrozumienie to z kolei nie może zostać wyeliminowane, pod groźbą zerwania więzi między interpretującym a tym, co interpretowane, tym przez co interpretujący dochodzi do intencji sensu tekstu. Z epistemologicznego punktu widzenia, to uwikłanie interpretującego w interpretowaną rzecz może się wydawać słabością, subiektywistyczną wadą w porównaniu z obiektywnością, której wydaje się żądać ideał naukowości. Heidegger broni hermeneutycznego koła pokazując, że jego pozorna epistemologiczna słabość wywodzi się z rzeczywistej ontologicznej siły: najbardziej źródłowe koło jest kołem, które zawsze istnieje pomiędzy przed-rozumieniem i sytuacją wewnątrzświatową, która jest wydana interpretowaniu. Koło to nie jest błędne, lecz stanowi pozytywny warunek najbardziej źródłowego poznania. Ten dowód nie jest pozbawiony siły – stanowi część ogólnej strategii *Sein und Zeit* polegającej na doprowadzeniu refleksji nad pytaniami o metodę do ich ontologicznego zakorzenienia. Nie dostrzega się jednak, w jaki sposób można powrócić od tego fundamentu do właściwych epistemologii trudności odnoszących się do interpretacji tekstów. W szczególności, zasadnicze podporządkowanie epistemologicznego koła ontologicznemu nie pozwala zerwać z różnymi sposobami zachowania się wobec tekstu: czy ontologizacja hermeneutycznego problemu implikuje całkowitą likwidację jego psychologizacji u Diltheya?; czy należy odrzucić żądanie mierzenia sensu tekstu intencją autora?; czy należy zerwać z zamiarem zrozumienia autora lepiej niż on sam rozumiał siebie? Czy ponadto należy porzucić ideę zrównania się z intencją sensu tekstu, stawania się jemu współczesnym (niezależnie od tego, czy chodziłoby o sens samego tekstu, czy też sens należący do autora)? Czy należy zaprzestać definiowania hermeneutyki poprzez walkę przeciwko nierozumieniu, przez przyswajanie tego, co obce?; poprzez walkę przeciwko dystansowi w przestrzeni i w czasie?; przez odtwarzanie oryginalnej twórczości? Powrót do podstawy u Heideggera jest tak radykalny, że pytania pochodne traci się, w pewnym sensie, z pola widzenia, tak jak gdyby stały się one

nieistotne, a nawet niewłaściwe za sprawą zwrócenia się do podstawy. A jednak nie od filozofii hermeneutycznej zależy to, że w przeszłości pytania te zostały postawione przez egzegezę biblijną, przez filologię klasyczną, przez prawodawstwo, ani to, że są one stawiane przez krytykę literacką, której próbkę mamy później. Trzeba powiedzieć więcej, to właśnie za sprawą zdolności powrotu do tych pytań mierzy się wartość rozszczenia hermeneutyki do bycia dyscypliną podstawową we właściwym tego słowa znaczeniu.

2. Prawda i /czy metoda?

Ten sam rodzaj pytania wyłania się z głównego dzieła Gadamera *Wahrheit und Methode*³, które stanowi drugi etap pośredni między hermeneutyką nauk humanistycznych pochodzenia diltheyowskiego a współczesnym poszukiwaniem epistemologicznego położenia hermeneutyki.

Z wielu względów tytuł dzieła Gadamera skłania do tego, by odczytywać go w postaci alternatywy: prawda czy metoda. W ten właśnie sposób rozumieją je czytelnicy uformowani w tradycji filozofii analitycznej.

Początkowym doświadczeniem, od którego dzieło wychodzi – miejscem, z którego przemawia – jest sytuacja skandalu, stanowiącego dla współczesnej świadomości rodzaj „alienującego dystansu” (*Verfremdung*) – będącego czymś więcej niż uczuciem czy nastrojem, a raczej ontologicznym założeniem, na którym opiera się obiektywna procedura nauk humanistycznych. Metodologia tych nauk implikuje w sposób nieuchronny dystansowanie się, które z kolei zakłada zniszczenie pierwotnej relacji przynależności – *Zugehörigkeit* – bez czego nie istniałaby relacja do przedmiotu. Spór między alienującym dystansem a doświadczeniem przynależności rozciąga się u Gadamera na trzy obszary, na które rozkłada się, według niego, hermeneutyczne doświadczenie: obszar estetyczny, obszar historyczny i obszar językowy. W sferze estetycznej, doświadczenie bycia pochłoniętym przez piękną rzecz jest tym co zawsze poprzedza i czyni możliwym badanie krytyczne sądu, który Kant w swej teorii nazwał sądem smaku. W sferze historycznej, świadomość bycia niesionym przez tradycje czyni możliwym badanie historycznej metodologii na

poziomie nauk humanistycznych i społecznych. Wreszcie, w sferze języka, która w pewnym sensie przenika dwie wcześniejsze, współ-przynależność do rzeczy powiedzianych przez wielkie głosy twórców dyskursu poprzedza i czyni możliwym wszelką instrumentalną redukcję języka i wszelkie dążenie do zapanowania dzięki obiektywnym technikom nad strukturami tekstu naszej kultury. Tym samym, jedna i ta sama teza biegnie przez trzy części *Wahrheit und Methode*.

Dyskusja z naukami o duchu nie stanowi więc szczególnego punktu zaczepienia filozofii hermeneutycznej. Wejście w problematykę poprzez estetykę jest, przeciwnie, nie do zastąpienia. Tutaj właśnie hermeneutyka odnajduje, w powszechnej świadomości, najlepszy punkt zaczepienia umożliwiający stłumienie dążenia świadomości osądzającej do ustanowienia siebie arbitrem smaku i władcą sensu. Dzięki temu pierwszemu wyłomowi filozofia hermeneutyczna może dokonać drugiego wyłomu – na poziomie doświadczenia historycznego, i tym samym nawiązać do tego, co było chronologicznie jej pierwotnym punktem wyjścia. Tak więc uniwersalność, jakiej będzie żądała dla siebie hermeneutyka w sporze z krytyką ideologii (o którym powiemy później) nie wyklucza, lecz wręcz domaga się wielości tych konkretnych zaczepień. Nie jest wszakże rzeczą obojętną to, że Gadamer odrzucił jako mniej znaczącą refleksję nad „byciem dla tekstu” (*Sein zum Texte*), w którym widzi niebezpieczeństwo redukcji hermeneutycznego doświadczenia do wyeksponowanego w językowym wzorcu zachowania ludzkiego wobec świata.

Jeśli skupić się teraz na drugiej części *Wahrheit und Methode*, to zarysowują się trzy punkty, w których antymetodologizm Gadamera najbardziej się uwidacznia, i nad którymi jego przeciwnicy rozwodzili się najczęściej. Są to: rehabilitacja przesądu, tradycji i autorytetu, następnie pojęcie *Wirkungsgeschichte*, oraz pojęcie „fuzji horyzontów”. Będzie jednakże możliwe mniej antymetodologiczne odczytanie *Wahrheit und Methode* w tych trzech punktach i dostarczenie tym samym mniej dysjunktywnej interpretacji.

Z pewnością, w jakimś stopniu tytułem prowokacji Gadamer podjął obronę przesądu. Przesąd jest kategorią *Aufklärung*. Od niego właśnie należy się uwolnić, aby „ośmielić się myśleć” – *sapere aude!* – wołał Kant – i osiągnąć „wiek dojrzały”. Jednakże, przesąd nie jest

czymś wyłącznie negatywnym, jak w filozofii krytycznej, w filozofii sądu. Z kolei, ona sama wynosi sąd do roli rozstrzygającego trybunału filozofii, czyniącą z obiektywności, której modelu dostarczają nauki, miarę poznania. Trzeba, przeciwnie, rozważyć wraz z Heideggerem fakt, że żaden podmiot poznający nie dochodzi do obszaru przedmiotów zanim wcześniej nie rzuci w ten obszar projektu przedrozumienia, które zapewnia zażyłość z nim. Otóż to przedrozumienie nie jest w całości przejrzyste dla refleksji. Żaden transcendentálny podmiot nie może nad nim całkowicie zapanować. To dlatego przesąd jest bezpośrednio na poziomie sądu projekcją podstawowej hermeneutycznej kategorii – tradycji. „Bycie człowieka odnajduje swoją skończoność w fakcie, że najpierw znajduje się w 'obrębie tradycji.'” Tradycja, w pozytywny sposób, jest wyrazem historycznie skończonego charakteru rozumienia siebie przez byt ludzki. Trzeci termin z triady: przesąd – tradycja – autorytet wyraża tę rolę tradycji tylko w kategorii skuteczności. Jego znaczenie jest jednak dla nas ukryte za sprawą przesądu wywodzącego się z *Aufklärung*, przesądu, zgodnie z którym autorytet jest synonimem dominacji, w sensie przemocy i podporządkowania, utożsamianymi ze ślepyim posłuszeństwem.

Epistemologiczną konsekwencją tej obrony jest to, że nauki o duchu – a w pierwszym rzędzie historia – wznosząca się na gruncie przekazywania i przyjmowania tradycji. *Forschung* – *inquiry* nie może uniknąć historycznej świadomości tych, którzy żyją i tworzą historię. Wychodząc od tradycji, do której się odwołuje, historia stawia przeszłości „sensowne” pytania. Między działaniem tradycji i badaniem historycznym wiązuje się więź, której żadna krytyczna świadomość nie potrafiłaby rozwiązać nie ryzykując uczynienia swego poszukiwania bezsensownym.

Ten „historyczny” (*geschichtlich*) warunek historii jako nauki wyraża się w pojęciu *Wirkungsgeschichte* (dosłownie: historia skutków). Kategoria ta nie przynależy już do metodologii historycznej, lecz do refleksyjnej świadomości metodologii. Jest to świadomość bytów wystawionych na historię i na jej działanie, w ten sposób, że nie można zobiektywizować tego działania, gdyż do jego własnego sensu jako czegoś właśnie historycznego przynależy osobliwa *skuteczność*. Świadomość tej skuteczności ma znaczenie zarówno negatywne, jak i pozytywne. Negatywnie rzecz ujmując, wyklucza ona

wszelki ogląd z góry, który pozwoliłby na widzenie całości skutków przeszłości dla nas; bycie historyczne jest tym, co nie przechodzi w wiedzę absolutną. W tym punkcie filozofia hermeneutyczna jest filozofią skończoności, przeciw wszelkiemu heglowskiemu wchłonięciu w wiedzę absolutną. Patrząc od strony pozytywnej, należy powiedzieć, że pojęcie *historii oddziałującej* zapośrednicza nasz stosunek do przeszłości. Za sprawą zapośredniczenia coś jest znaczące, interesujące, wartościowe, godne zapamiętania, słowem – warte tego, by je opisywać w historycznym badaniu.

Ze „historia oddziałująca” nie oznacza wcale, że jesteśmy więźniami przeszłości – to potwierdza trzecie kluczowe pojęcie, pojęcie „fuzji horyzontów”. Pojęcie horyzontu dopełnia i koryguje pojęcie sytuacji. Horyzont jest tym, co uwypukla jakiś punkt widzenia. Mówić o fuzji horyzontów znaczy przyznać wraz z diltheyowską hermeneutyką, że zawsze jest możliwe przeniesienie się w punkt widzenia innego. To przeniesienie jednak nie jest psychologiczną tajemnicą. Jeśli możliwe jest wejście w dialektykę punktów widzenia, to dlatego, że w napięciu pomiędzy tym, co obce i tym, co własne, uprzednie porozumienie się co do rzeczy samej przynosi badaniu skuteczność. Ale, z kolei, to wstępne rozumienie nie może być przekształcone w wiedzę obiektywną, która znosiłaby, przez dystansowanie się wobec wszystkich punktów widzenia, odmierności punktów widzenia. Nikt bowiem nie miałby już nic do powiedzenia w tym dialogu, nikt nie wnosiłby siebie samego do dyskursu. Nie żyjemy ani w horyzontach zamkniętych, ani w horyzoncie jedynym, o charakterze obiektywno-empirycznym czy dialektyczno-spekulatywnym. Idea „fuzji horyzontów” jako idea „oddziaływania historii” posiada stronę negatywną i pozytywną. Negatywnie, oznacza ona odrzucenie wszelkiego obiektywnego włączenia czy wszelkiego spekulatywnej *Aufhebung*. Pozytywnie, oznacza ona, że na podstawie „fuzji horyzontów” i wstępnego rozumienia rzeczy samej, której ono dotyczy, możliwe jest przeniesienie się w inny punkt widzenia i w inną kulturę, będącą u podstaw historycznego poznania.

Jaki jest stosunek prawdy do metody?

Powiedzmy najpierw w sposób ogólny, że stosunek prawdy do metody nie jest stosunkiem prostej opozycji czy wzajemnego wykluczenia. Byłoby tak, gdyby historyczne rozumienie zostało na tym samym planie przeciwstawione naukowemu wyjaśnianiu. W tym względzie R. Bubner⁴ ma rację ostrzegając przed interpretacją *Wahrheit und Methode* prowadzącą zwyczajnie do metodologicznej dychotomii, której nie udało się przekroczyć Diltheyowi. Filozofia hermeneutyczna nie jest anti-epistemologią lecz refleksją nad nieepistemologicznymi warunkami epistemologii. Trzy kategorie, które rozważaliśmy pokazują nieprzekraczalne warunki konstytucji przestrzeni sensu, w której coś może wystąpić jako przedmiot historyczny.

Opierając się na tej ogólnej uwadze, możliwa jest bardziej dialektyczna niż wcześniej interpretacja stosunku między tymi dwoma pojęciami w *Wahrheit und Methode*. Każda z trzech historycznych kategorii wskazuje na miejsce powstałe za sprawą właściwego momentu krytycznego, który zapewnia mediację między hermeneutyką a obiektywnymi naukami historycznymi.

Rehabilitacja przesądu nie oznacza poddania się każdej tradycji, lecz jedynie niemożność pozbycia się historycznego przekazu. Przeciwnieństwem autorytetu tradycji jest uznanie (*Anerkennung*) jej wyższości: „autorytet – powiada się w *Wahrheit und Methode* – nie ma żadnego bezpośredniego związku z posłuszeństwem: opiera się on na uznaniu”. Tym, co ostatecznie ma autorytet jest tradycja, na gruncie której stawiamy pytania. Przyznanie tego nie oznacza poświęcenia rozumu, bowiem „zachowanie” (*Bewahrung*) kulturowego dziedzictwa nie odbywa się bez krytyki, a zatem bez ciągłego sporu między duchem zachowawczym a duchem innowacji. Z uwagi na tę operację, która w stosunku do tradycji w ogóle odgrywa rolę taką, jaką weryfikacja odgrywa w stosunku do hipotezy naukowej, Gadamer nazywa „zastosowaniem” (*Verwendung*). Jej ważność najlepiej uzmysłowiła sobie hermeneutyka prawnicza: zastosowanie wyznacza przestrzeń gry, w której odróżnia się sędziego od prawodawcy. Idea zastosowania otrzymuje także rekomendację od starożytnej retoryki, zwracającej się do słuchacza, którego namiętności zna, by

móc go przekonać. Ta podstawowa kategoria potwierdza fakt, że sztuka rozumienia nie jest pełna bez krytycznej aktualizacji sensu w warunkach nowej sytuacji kulturowej.

Kategoria historycznej efektywności posiada także swoje historyczne przeciwieństwo, a mianowicie pojęcie „historycznego dystansu”. Dystans sam w sobie jest pewnym faktem, dystansowanie się jest zaś czymś więcej: jest czynnością metodologiczną. Historia oddziałująca czy skutku dokonuje się właśnie pod warunkiem dystansu w podwójnym znaczeniu – pasywnego oddalenia i aktywnego dystansowania się. Staje się ona tym samym bliskością tego, co odległe. Iluzja metodologiczna ma miejsce tylko wtedy gdy wyobrażamy sobie, że dystans zrywa nasz związek z przeszłością i tworzy sytuację podobną do obiektywizacji w naukach przyrodniczych. Paradoks odmienności przeszłości polega jednak na tym, że historia wywołuje skutek; jest nim efekt powstały w procesie dystansowania się. Alienujące dystansowanie ma miejsce wtedy, gdy moment obiektywizacji zostaje oderwany od swego konkretnego usytuowania, to znaczy przynależności historyka do historycznej całości, w której prowadzi on badania.

Co się tyczy historycznej kategorii „fuzji horyzontów”, której znaczenie w stosunku do wszelkiej spekulatywnej *Aufhebung*, bądź wszelkiego włączenia w wiedzę absolutną podkreśliśmy wyżej, to znajduje ona również swoje krytyczne dopełnienie w językowej strukturze omówionej w trzeciej części *Wahrheit und Methode*. Wszelkie rozumienie świata, wydaje się tam być uwarunkowane przez *wspólną praktykę językową*. Ale jeśli owa językowa wspólnota chroni się przed obiektywizacją języka w systemie znaków, którymi można by manipulować, to nie oznacza to nic innego niż to, że wstępne porozumienie się co do rzeczy samej (o czym wspominaliśmy wyżej) oznacza pewną założoną już zgodę (tu ponadto R. Bubner ostrzega przed pomieszaniem wstępnego porozumienia z jakimś rzeczywistym konsensem). Jedyną „logiką”, która byłaby właściwa dla fuzji horyzontów jest dialektyka, to znaczy w pierwotnym znaczeniu tego terminu, sztuka pytań i odpowiedzi. Od tej dialektyki właśnie wychodzi epistemologia hermeneutyczna. Podkreśla ona włączenie krytycznego momentu zapytywania w hermeneutykę rozumienia niesioną przez językową wspólnotę.

3. Zakwestionowanie roszczenia hermeneutyki do uniwersalności

Te pierwsze uwagi dotyczące włączenia momentu krytycznego w całościowy proces rozumienia zostaną uściślone wkrótce w oparciu o spór dotyczący roszczenie hermeneutyki do uniwersalności.

Epistemologiczna debata odnosząca się do hermeneutyki skupiła się w tym dokładniej punkcie: na czym polega jej roszczenie do uniwersalności?⁵

Istnieje spór, bowiem z jednej strony, hermeneutyka rości sobie prawo do przeprowadzenia wszelkiej naukowości o tyle, o ile każde obiektywne poznanie zakorzenia się w językowym rozumieniu świata, które je poprzedza, a z drugiej strony wydaje się ona ograniczać samą siebie do roli *Kunstlehre* w stosunku do grupy nauk, które pod koniec XIX wieku nazywano naukami o duchu. W pierwszym przypadku uniwersalność nie jest wątpliwa: wyraża ona podporządkowanie każdego wyjaśniania wcześniejszej podstawie rozumienia; z kolei naukowość tego rozumienia jest niepewna. W drugim przypadku łatwiej jest uzasadnić naukowość hermeneutyki w obrębie epistemologii nauk humanistycznych ale wówczas jej uniwersalność staje się wątpliwa o tyle, o ile wyjaśnienie umieszczone zostaje poza rozumieniem.

W tym względzie dwa stanowiska – zresztą bliskie sobie – zasługują tutaj na rozważenie: stanowisko Karla-Otta Apla i Jürgena Habermasa. Obaj oni usiłują uwypuklić naukowość hermeneutyki kosztem jej uniwersalności, i tym samym zmierzają do usytuowania hermeneutyki w szerszej „naukowej” całości.

Szkicowo krytykę przeprowadzoną przez Habermasa⁶ można zreasumować w następujący sposób: tam gdzie Gadamer zapożycza od romantyzmu rehabilitację przesądu i wyprowadza z heideggerowskiego pojęcia przedrozumienia własne pojęcie świadomości historii oddziałującej, tam Habermas rozwija pojęcie interesu wywodzące się z marksistowskiej krytyki ideologii, na nowo zinterpretowane w duchu pracy Lukacsa *Historia a świadomość klasowa* i prac szkoły frankfurckiej. Prawdą jest, że Habermas pozostaje równie daleko od marksizmu, jak Gadamer od romantyzmu niemieckiego. Marksistowski monizm pojęcia produkcji Habermas zastępuje pluralizmem

interesów, z których każdy rządzi, na sposób antropologicznego *apriori*, jakąś naukową dziedziną. Rządzi on nią w tym sensie, że znaczenie możliwych wypowiedzi odnoszących się do obszaru jej przedmiotów, jest wcześniej zdeterminowane i przypisane temu interesowi. Tak więc, interesowi technicznemu lub instrumentalnemu, określanemu jako „kognitywny interes technicznej kontroli stosowany do zobiektywizowanych procesów”, odpowiada obszar wypowiedzi empiryczno-analitycznych. Interesowi praktycznemu lub interesowi komunikacji międzyludzkiej odpowiadają nauki historyczno-hermeneutyczne; znaczenie zdań powstałych w tej dziedzinie nie pochodzi z możliwego przewidywania i technicznego zastosowania, lecz ze zrozumienia sensu, a rozumienie to tworzy się za sprawą kanałów interpretacji tekstów przekazanych przez tradycję, a także dzięki interioryzacji norm, które instytucjonalizują role społeczne. Dyskusja dotycząca tych dwóch interesów zawiera istotę krytyki Marksa, któremu zarzuca się to, że pomieszał wymiar praktyczny z wymiarem technicznym, oraz o to, że ponownie sprowadził do pozytywizmu wywodzącą się od Kanta, Fichtego i lewicy heglowskiej krytykę warunków możliwości ludzkiego działania. Ale dopiero rozróżnienie pomiędzy interesem komunikacji a trzecim interesem – interesem wyzwolenia określa opozycję wobec Gadamera. Ten trzeci interes przesuwając centrum dyskusji z nauk historyczno-hermeneutycznych w kierunku krytycznych nauk społecznych, do których z istoty należy krytyka ideologii oraz psychoanaliza. W parze tej, krytyka ideologii dostarcza pola zainteresowań, a mianowicie systematycznie niszczonej form komunikacji międzyludzkiej, psychoanaliza zaś modelu wyjaśniania, to znaczy quasi-objektywizacji procesów, których nieprzejrzystość czyni je niedostępnymi dla prostego wyjaśniania ukrytych założeń. To obejście poprzez quasi-observacje i quasi-wyjaśnianie wskazuje granicę hermeneutycznego rozumienia. Ono zaś w rzeczywistości wydaje się ograniczać do rozjaśniania różnych form nieporozumień, homogenicznych zresztą z formami rozumienia, jak w tradycji schleiermacherowskiej i diltheyowskiej. Jeśli quasi-objektywizacje powinny ostatecznie otworzyć drogę do rozszerzenia i pogłębienia rozumienia siebie, to ten ostatni czynnik powoduje natychmiast falę pretensji wobec hermeneutyki uważającej się za metakrytykę i wobec krytyki uważającej się za metahermeneutykę. Jednak przed tą decydującą konfrontacją uwypuklijmy różnicę.

Rozróżniając pomiędzy interesem wyzwolenia, który przewodzi krytycznym naukom społecznym a interesem komunikacji, który rządzi naukami historyczno-hermeneutycznymi, Habermas ukazuje ograniczony charakter hermeneutyki jako złączonej z pewną grupą nauk, nauk „tradycyjnych”. Otóż pojęcie tradycji jest dwuznaczne. Z jednej strony, wskazuje ono na nieprzekraczalny fakt zależności wszelkiego terażniejszego projektu od przekazanej i zrozumianej przeszłości. Ale wskazuje ono także na przekazane treści, spośród których pewne wyrażają ideologicznie zamrożone formy relacji międzyludzkich. Jeśli te reifikacje więzi społecznej mogą zostać przekształcone jedynie w sposób krytyczny, to dlatego, że dyskurs, w którym się one wyrażają wskazuje na zależność pomiędzy językiem a pracą i władzą.

W tym miejscu można oskarżyć hermeneutykę o językowy idealizm, o tyle, o ile pomija ona związek zależności języka od sił społecznych tworzących z dyskursu siedlisko systematycznych zniekształceń nieredukowalnych do zjawisk niezrozumienia, które wystarczyłoby poprzez bardziej wnikliwe rozumienie rozwikłać. Ideologia oddziałuje w istocie poza plecami podmiotów społecznych. Dlatego właśnie jej rozłożenie wymaga obejścia przy pomocy procedur wyjaśniających – a już nie wyłącznie przy pomocy procedury związanych z rozumieniem – uruchamiających teoretyczny aparat, taki jak ten właściwy metapsychologii freudowskiej, którego nie można wywieść z prostego rozszerzenia spontanicznej sztuki interpretacji dzieła w potocznym dyskursie i w konwersacji.

Jeśli zatem hermeneutyka jest w epistemologiczny sposób ograniczona, ograniczona do grupy nauk hermeneutycznych, to dlatego, że jest ona w filozoficzny sposób ograniczona za sprawą nieznajomości związku pomiędzy językiem a przemocą, związku powstałego przez konflikt sił społecznych. W tym sensie fenomen ideologiczny, rozpatrywany wraz z jego indywidualnymi lub grupowymi wariantami, stanowi doświadczenie graniczne dla hermeneutyki.

Konflikt między hermeneutyką a krytyką ideologii musi zostać przeniesiony na jeszcze wyższy stopień radykalności. Dla Habermasa główna słabość hermeneutyki Gadamera polega na jej ontologizacji. Chodzi o nacisk, jaki kładzie Gadamer na porozumienie, na zgodę, jak gdyby konsens, który nas poprzedza był czymś konstytu-

tywnym, danym w bycie. Habermas nie ufa temu, co wydaje się mu być ontologiczną hipostazą rzadkiego doświadczenia, to znaczy gdy nasze najbardziej udane dialogi poprzedza pewnego rodzaju porozumienie. Nie można kanonizować tego doświadczenia i tworzyć z niego paradygmatu działania komunikacyjnego. To co nas od tego odwodzi to właśnie fenomen ideologii. Gdyby ideologia była jedynie wewnętrzną przeszkodą w procesie rozumienia, niezrozumieniem, które prosta czynność pytania i odpowiedzi mogłaby odwrócić, to wówczas można by powiedzieć, że tam, gdzie jest niezrozumienie, tam jest i wstępne zrozumienie. A zatem właściwością krytyki ideologii jest myślenie antycypujące o tym, o czym hermeneutyka myśli w pojęciach podjętej tradycji. Inaczej mówiąc, krytyka ideologii implikuje fakt, że zostaje umieszczone jako idea regulatywna przed nami coś, co hermeneutyka tradycji pojmuje jako istniejące u źródeł rozumienia. Tą ideą regulatywną jest idea komunikacji bez granic i bez przeszkód. Akcent kantowski jest tutaj oczywisty; idea regulatywna oznacza bardziej *musieć być* niż *być*, bardziej antycypację niż przypomnienie. Ta właśnie idea nadaje sens wszelkiej krytyce psychoanalitycznej lub socjologicznej, bowiem desymbolizacja istnieje jedynie dla projektu resymbolizacji, a projekt istnieje tylko w rewolucyjnej perspektywie końca przemocy. Eschatologizm braku przemocy stanowi tym samym filozoficzny horyzont dla krytyki ideologii. Eschatologizm ten, bliski eschatologizmowi Ernsta Blocha, zajmuje miejsce, które ontologia porozumienia językowego zajmuje w hermeneutyce tradycji.

Karl-Otto Apel⁷ umieszcza swoją ocenę hermeneutyki wewnątrz całościowego projektu, który polegałby na przywróceniu *Wissenschaftslehre* (która po niemiecku znaczy zawsze coś więcej niż nauka) jej epistemologicznych praw, nie ograniczając jej jednak do „logic of science”, w znaczeniu nadanym temu wyrażeniu przez filozofię analityczną. Przywrócenie to może się dokonać jedynie przez ponowienie i rozszerzenie kantowskiego transcendentального pytania, to znaczy przez refleksję nad warunkami możliwości tego, co w sposób ogólny uznaje się za „sensowne” (*sinnvoll*). Refleksja drugiego stopnia dotycząca hermeneutyki będzie zatem transcendentalna o tyle, o ile skupia się na warunkach możliwości dyskursu, który wyraża. Ale refleksja ta może być skutecznie prowadzona jedynie wtedy, gdy nie

ogranicza się do transcendentального badania w tym obszarze sensu, którego granicę wytyczył Kant pod nazwą obiektywności, i którą łączył z jednością różnorodności doświadczenia w kategoriach rozumu czystego podmiotu poznania. Tym, co Kant przeoczył jest jedność językowa poprzedzająca jedność kategorialną. Otóż ta językowa jedność pociąga za sobą, oprócz rozumu kategorialnego, także cielesne zaangażowanie (zapośredniczone w technice) jak również porozumienie o charakterze intersubiektywnym odnoszące się do ukrytych norm komunikacji. Ta językowa jedność wymaga więc czegoś więcej niż *apriori* świadomości, (wymaga ona) *apriori* cielesnego i społecznego, które z kolei pociąga za sobą interesy opisane i analizowane przez Habermasa, a które trzeba połączyć z transcendentálną antropologią.

W tej oto ogólnej perspektywie rozszerzonej naukowości Karl-Otto Apel rozwija dwie tezy: tezę o komplementarności między tym, co nazywa *Scientistik*, a hermeneutyką oraz tezę o mediacji dokonanej przez krytykę ideologii między rywalizującymi ze sobą roszczeniami tych dwóch dyscyplin.

Sama idea komplementarności *Scientistik* i hermeneutyki implikuje najpierw odrzucenie neopozytywistycznego programu „jedności nauki”, a następnie podjęcie na nowo diltheyowskiego problemu rozróżnienia pomiędzy rozumieniem a wyjaśnianiem. Rozumienie, utrzymuje Apel, nie ogranicza się do psychologicznej operacji zewnętrznej wobec operacji logicznych. Nie należy ono wyłącznie do wstępnej heurystyki, jak gdyby nauka rozpoczynała się tylko od postawienia weryfikowalnych lub falsyfikowalnych hipotez. Uzasadnienie rozumienia jako rzetelnego wymiaru epistemologicznego opiera się częściowo na argumentcie typu diltheyowskiego, mówiącym że w naukach hermeneutycznych rozumienie stanowi integralną część konstytucji sensu. Hermeneutyka w tym miejscu znajduje wsparcie wewnątrz obozu analitycznego, kiedy ten przeciwstawia epistemologię poznania historycznego modelowi wyjaśniania proponowanemu przez Poppera i Hempla.

Interesującą rzeczą jest zobaczyć w jaki sposób argument ten, wywodzący się z wewnętrznej krytyki filozofii analitycznej a zapożyczony od Draya, Danto i innych⁸, został nie tylko przeniesiony, ale rzeczywiście przyswojony hermeneutycznej tradycji pochodzenia diltheyowskiego. To właśnie od Heideggera i od Gadamera Apel

przyjmuje myśl, że wszelkie rozumienie pociąga za sobą niosącą sens relację między projektem a sytuacją. Dlatego też rozumienie pozostaje nieredukowalnym rodzajem racjonalności w historii o tyle, o ile pojedynczy ciąg wydarzeń czerpie swój sens ze związku pomiędzy sensownymi zamiarami podmiotów działających i konkretną sytuacją, taką która jest przez nich rozumiana. Z kolei, włączenie fragmentu filozofii analitycznej do hermeneutyki dokonuje się dzięki podwójnemu odchyleniu samej hermeneutyki. Z jednej strony, następuje odwrócenie się od pytania o różnicę ontyczno-ontologiczną, a zatem od pytania o byt jako byt. Następnie, kładzie się akcent na językowy charakter rozumienia świata. Hermeneutyka w istocie staje się tym samym *Sprachhermeneutik*. Odnosi się ona do ukrytych założeń dotyczących wszelkiego tworzenia sensu, wśród których w pierwszym rzędzie znajdują się przekazy kulturowe. Drugie odchylenie hermeneutyki: językowy charakter rozumienia świata, według Heideggera jest zbliżone do wittgensteinowskiej teorii „gier językowych”, rozumianych jako „formy życia”.

Powrócimy do tego później, kiedy będziemy rozważać sam spór pomiędzy dwoma dziedziectwami: Wittgensteina i Heideggera. Od późnego Wittgensteina zostają faktycznie przejęte, ze względu na swe podobieństwo do zagadnień *Sprachhermeneutik*, dwa zagadnienia: z jednej strony myśl, że językowa artykulacja wyznacza granice naszego świata, a z drugiej strony myśl, że artykulacja ta ma jednocześnie charakter publiczny. Z tego względu wittgensteinowska krytyka języka prywatnego znosi diltheyowski, a poniekąd i husserlowski problem przejścia od rozumienia subiektywnego do rozumienia intersubiektywnego poprzez przeniesienie się w intencje sensowe innego. Heideggera, Gadamera i Wittgensteina łączy tutaj wspólna postawa antypsychologiczna.

Problem historycznego poznania, w ten sposób przeinterpretowany w pojęciach *Sprachhermeneutik*, narzucający się przez recepcję Wittgensteina, wygląda zatem w następujący sposób: rozumienie racji działania, które kierowały historycznymi podmiotami jest nieredukowalne do wyjaśniania właściwego *Scientistik*; historyczne poznanie jest jedynie naprostowaniem [*rectification*] – w podwójnym sensie poddania pewnej próbie, oraz uproszczenia – gry językowej, która zostaje już odegrana zanim historia ukon-

stytuujesz się jako nauka, to znaczy jako narracyjna praktyka w horyzoncie kulturowej tradycji.

Jednak to nie podjęcie problematyki historycznego poznania w hermeneutycznej perspektywie uwypatnia najlepiej komplementarność *Scientistik* i hermeneutyki. W samym obszarze naukowego poznania, wziętego jako całość należy pokazać komplementarność obiektywnego wyjaśniania oraz intersubiektywnego porozumienia o charakterze praktycznym i językowym. Każda forma poznania, trzeba to powiedzieć, łączy dwa wymiary *praxis*: techniczny i etyczny. Współczesna *praxis*, najbardziej zaangażowana w technologii, zakłada w rzeczywistości wstępne rozumienie dotyczące możliwości, norm bycia w świecie uważanym za sensowny. Tradycja jest więzią i miejscem tego rozumienia. Jeśli zatem wszelkie poznanie zakłada *implicite* istnienie wspólnoty komunikacyjnej, to hermeneutyce przypada w udziale tematyzacja tego założenia. W tej właśnie operacji potwierdza się komplementarność *Scientistik* i hermeneutyki.

Po co zatem zwracać się do trzeciej dyscypliny, by je ze sobą godzić? Tutaj właśnie Habermas i Apel dystansują się wobec Gadamera. U niego egzystencjalne zaangażowanie rozumiane jest jako „zastosowanie”, pośredniczące między normą przeszłości a teraźniejszą sytuacją. Za sprawą zastosowania zostaje restytuowane w swej pierwotnej sile, wbrew historycznemu dystansowi, oddziaływanie historii. Wzoru interpretacji szukać powinniśmy zatem w pracy aktualizacji normy poprzez osąd.

Nie negując faktu, że Gadamer jest całkowicie świadom tego, co hermeneutyka ma jedynie do powiedzenia w momencie, gdy tradycja utraciła swoją siłę, a więc w sytuacji kryzysu, w której przekazom kulturowym grozi zerwanie, Apel i Habermas widzą w zastosowaniu bardziej ograniczenie niż konkretyzację hermeneutycznego projektu. O *zastosowaniu* mówi się tylko w odniesieniu do tekstów religijnych lub „klasycznych” tekstów literackich, to znaczy tekstów możliwych do ponownej aktualizacji w każdej sytuacji kulturowej, czy też odnośnie tekstów prawniczych, których wartość normatywna pozostaje niepodważalna. Otóż nie na tym polega współczesny związek z tradycją. W tym względzie problem postawiony przez kultury nieeuropejskie lub nieamerykańskie jest wyraźniejszy i radykalniejszy od naszego. Przynajmniej przyswojenia przeszłości nie da się już tutaj rozumieć

jako zastosowania, ale jako przejście przez radykalne wątpienie, które oznacza niekiedy bolesne dystansowanie się. Tym samym nie można już kłaść każdego dystansowania na karb metodologicznego wyobcowania. Stanowi ono część typowo współczesnego warunku stosunku do tradycji. W tym sensie samo to dystansowanie czyni możliwym przyswajanie i metodologiczną abstrakcję. Apel przyznaje chętnie, że obecnie stało się rzeczą trudną utrzymanie jednocześnie dwóch tez: z jednej strony, trzeba rzeczywiście przyznać, że nie istnieje neutralny punkt widzenia, skąd można by oglądać z dystansu wszelkie tradycje bez ryzyka popadnięcia na nowo w ślepe zaułki historycyzmu; w tym sensie przekaz tradycji pozostaje warunkiem dostępu do jakiegokolwiek przedmiotu kulturowego; ze względu na metodologiczną iluzję hermeneutyka spełnia rolę odkrywcy naiwności. Ale z drugiej strony, trzeba uznać, że taka lub inna tradycja nie *mówi* już do nas i jej ponowne bezpośrednie przyswojenie jest dla nas niemożliwe. Pozostaje zatem wyciągnąć korzyści z samego dystansowania, i ze względu na nie dokonać quasi-objektywizacji przekazanych treści aby dojść do przyswojenia bardziej zapośredniczonego, bardziej złożonego, do którego nie posiadamy jeszcze w wielu wypadkach klucza.

Tej quasi-objektywizacji dokonują krytyczne nauki społeczne, których wzorem jest psychoanaliza. Polega ona na traktowaniu twórców kulturowych, których sens jest dla nas obcy, jako symptomu rzeczywistych relacji, materialnych struktur należących do innego wymiaru niż język. Jest to przypadek sensotwórczych efektów wywodzących się z relacji pomiędzy pracą a władzą w kapitalistycznym przemysłowym społeczeństwie. Między dyskursem, pracą i władzą powstają sieci relacji, których nieprzejrzystość, nieprzezroczystość nie jest przypadkowa, lecz charakterystyczna, nie częściowa, lecz całościowa. Hermeneutyka zatem, która opiera się tylko na zdolności wyjaśniania tego, co ukryte przez siłę dyskursu może zostać posądzona o idealizm lingwistyczny. Taka hermeneutyka mieści się w tym, co Apel uznaje za przedłużenie historii naturalnej w historię duchową. Bez tej zasadniczej nieprzejrzystości ludzie mogliby zrównać się ze swymi własnymi intencjami sensu i realizować ideał wzajemnej identyfikacji przyświecający romantycznej hermeneutyce. Zresztą, dotychczas ludzie nie tworzyli prawdziwie swej historii,

pozostawała ona w dużej części poza ich plecami, i dlatego całkowite refleksyjne ujęcie jej sensu jest niemożliwe. Przypadkowe czynniki społecznej egzystencji dają się jedynie analizować na poziomie quasi-obiektywnego wyjaśniania, dla którego wzorem jest metapsychologia freudowska. Na tym poziomie, budowa wyjaśniających modeli odwołuje się do terminologii i konceptualizacji drugiego rzędu, do których podmioty działające nie mogą mieć dostępu. Hermeneutyka z kolei, ma przewagę przypominając, że ta quasi-obiektywizacja, charakterystyczna dla pozycji terapeuty zawsze jest tylko komunikacją częściowo przerwana, komunikacją, która ma za cel ponowną integrację obcych znaczeń w pośrednie i pogłębione rozumienie siebie.

Wynika z tego, że quasi-obiektywna wiedza odnosząca się do modelu terapeutycznego nie może zostać ponownie wchłonięta przez obiektywizację właściwą *Scientistik*. Gdyby tak było, to metajęzyk terapeutycznego wyjaśniania pozwoliłby na utrwalenie technicznego panowania nie tylko rozważanych zjawisk, ale i samych ludzi. To techniczne panowanie służyłoby jedynie rozszerzeniu panowania człowieka nad człowiekiem. Jediną odpowiedzią na to niebezpieczeństwo jest podporządkowanie quasi-obiektywności krytycznych nauk społecznych refleksji nad sobą w ramach ostatecznego rozumienia siebie.

Ten mieszaný status krytycznych nauk społecznych czyni z krytyki ideologii dyscyplinę pośrednią między hermeneutyką a *Scientistik*.

4. Odpowiedź hermeneutyki

Obrona uniwersalności hermeneutyki była prowadzona na różnych poziomach przez Gadamera⁹, przez jego uczniów i przez tych, którzy nie powołując się na niego – zbliżają się do niego.

a) Na pierwszym, formalnym jeszcze poziomie, wszyscy godzą się na rozróżnienie między uniwersalnym dążeniem hermeneutyki i ograniczonym polem doświadczenia, z którego refleksja bierze swój początek. Można więc ukazać ograniczony charakter problematyki nauk humanistycznych, ale nawet w *Wahrheit und Methode* problematyka ta nie zajmuje całego obszaru, przez który biegnie refleksja, a doświadczenie historyczne jest wpisane pomiędzy doświadczenie sztuki i doświadczenie językowe. Doświadczenie sztuki ma nawet

całkiem wyjątkowe pierwszeństwo o tyle, o ile ukazuje jasno pierwszeństwo prawdy rzeczy przed sądem estetycznym; co się zaś tyczy doświadczenia językowego, to posiada ono z pewnością swoje własne ograniczenie, gdy ogranicza się je do problematyki tekstu lub tłumaczenia, jednak to właśnie ono zawiera zasadę przekroczenia wszystkich ograniczonych obszarów uznanych za punkt wyjścia.

Dlatego zaproponować można inne punkty wyjścia niż te, które przyjmuje się w *Wahrheit und Methode*. Starożytna retoryka na przykład, była dla filozofii greckiej tym, czym dla myśli luteranńskiej, a później dla romantyzmu niemieckiego była hermeneutyka, a mianowicie wysiłkiem przeciwstawienia się rozerwaniu solidnych więzi z tradycją, wysiłkiem uchwycenia czegoś ulotnego, by podnieść to do światła świadomości. Sama retoryka posiada również swoje własne ograniczenia, w tym przede wszystkim, że dotyczy raczej dyskursu mówionego i jego wpływu na audytorium, podczas gdy hermeneutyka odnosi się bardziej do ekspresji pisanej dyskursu; poza tym rozszczenie retoryki do prawdy ogranicza się do porządku argumentów prawdopodobnych, zdolnych przekonywać. Jednakże to podwójne ograniczenie nie przeszkadza odnaleźć uniwersalność hermeneutyki wychodząc od ograniczonego problemu retoryki. Ma ona nieograniczoną wszechstronność, o której można jeszcze dzisiaj się przekonać. Sama nauka jest w sensie kulturowym skuteczna jedynie poprzez przekaz retoryki, która odwołuje się do zasobów rozumienia języka potocznego. Hermeneutyka odwołuje się do tych samych zasobów, kiedy zwraca się do *atopon* w naszym orientowaniu się w świecie i proponuje przyswojenie tego, co pochodzi z tradycji.

Że uniwersalność hermeneutyki można zobrazować wychodząc od innych punktów niż te, które badali spadkobiercy problematyki nauk o duchu, to potwierdzić mogą dwa albo trzy współczesne przykłady.

Tak więc Hans-Robert Jauss podejmuje problem doświadczenia estetycznego w obrębie hermeneutyki literackiej.¹⁰ Charakter hermeneutyczny jego przedsięwzięcia objawia się w trosce o uchwycenie związku pomiędzy autorem, tekstem i czytelnikiem i nie ograniczeniu się do estetyki tworzenia dzieł. Do wymiaru poetyckiego „tworzenia” dodaje on wymiar typowo estetyczny – „recepcję”, oraz wymiar związany z katharsis – „komunikację”. Przedsięwzięcie to nawiązuje tym samym do retoryki Gorgiasza i Arystotelesa oraz do

„krytyki władzy sądenia” Kanta, które stanowią różne źródła tego, co można nazwać estetyką recepcji. Odnosi się ono poza tym do hermeneutyki przez swój wysiłek zakorzenienia momentu refleksyjnego naukowej interpretacji w pierwotnym doświadczeniu „radości rozumiejącej”. W tym właśnie wywodzi się bezpośrednio z gadamerowskich pojęć historii oddziałującej i zastosowania. Odróżnia się zaś w dwóch punktach: w kwestii wyższości tego, co „źródłowe”, oraz w kwestii pewnego rodzaju niezmienności, którą Gadamer rozpoznaje w dziełach klasycznych, a która dla Jaussa zdaje się być koniecznie podporządkowana produktywności rozumienia. Przede wszystkim jednak, krytyka, którą Gadamer kieruje przeciwko abstrahowaniu od świadomości estetycznej w imię ontologicznego ciężaru gatunkowego dzieła i jego prawdy, prowadzi go do pominięcia kluczowego pojęcia „przyjemności estetycznej”, która nie może być żadną miarą rozumiana przy pomocy przebrzmiałych form estetycznej kultury XIX wieku, a tym bardziej poprzez jego wykorzystanie we współczesnej kulturze konsumpcyjnej.

Ta obrona „radości rozumiejącej” w nie mniejszym stopniu przeciwstawia literacką hermeneutykę Jaussa estetyce Adorno¹¹ niż odróżnia ją od estetyki Gadamera. Dla Adorno estetyczna przyjemność jest całkowicie zepsuta przez mieszczańską kulturę, która tworzy z niej, pod postacią pasywnego konsumpcji, kłamliwe dopełnienie ascetyzmu produkcji. Jedynie ascetyzm estetyczny mógłby – odnosząc się tylko do refleksji a nie do przyjemności – zdaniem Adorno, przeciwstawić się anty-*Aufklärung* przemysłu i kultury. W odpowiedzi na tę „estetykę negatywności”, Jauss przeciwstawia jej funkcję jednocześnie rewolucyjną i edukacyjną dzieła sztuki, w imię właśnie społecznie „nieskrępowanego” charakteru estetycznej przyjemności.

Jednakże, estetyczna przyjemność może zostać przywrócona do rangi doświadczenia źródłowego tylko jeśli zostanie sprowadzona do swoich źródeł przy pomocy prawdziwej hermeneutycznej historii bezinteresownych wzruszeń. Owa pojęciowa historia przyjemności, która odwołuje się tak do Augustyna jak i do Gorgiasza i Arystotelesa, jest w istocie historią kathartycznej funkcji sztuki i związaną z retoryką, poetyką i apologetyką. Ukazuje ona zapomniane bogactwo doświadczenia estetycznego, które łączy negację świata i jego przeniesienie w przedmiot estetyczny, dystansowanie się wobec ról społecznych i ludyczne utożsa-

mienie z wyobrażonym bohaterem, siłę nieposłuszeństwa i zdolność zapoczątkowywania nowych norm postępowania.

Dzieło Jaussa wydaje się być dzisiaj najwłaściwsze dla wypełnienia ważnej luki w hermeneutyce, to znaczy dla badania bezinteresownych wzruszeń w odniesieniu do fikcji i poezji. Pojęcie przyjemności estetycznej dodaje tym samym nowy wymiar, nie ściśle językowy, do przedrozumienia świata, w którym zakorzenia się wszelka nasza wiedza. Przedsięwzięcie to dotyczy sporu epistemologicznego w tym sensie, że pojęcie doświadczenia estetycznego ugruntowuje tezę o pierwszeństwie *sensus communis* wobec wiedzy pojęciowej i o pierwszeństwie komunikacji estetycznej wobec teoretycznego konsensu.

Refleksja hermeneutyczna może wyłonić się w innych obszarach ludzkiego doświadczenia od chwili gdy przywrócona zostaje sieć relacji, którą obiektywizacja i naukowa specjalizacja usiłują rozdrzeć. Jest to przypadek relacji między tym, co *polityczne* i *etyczne* w dziele Joachima Rittera: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*.¹² Ritter pragnie przede wszystkim ponownego odkrycia źródłowego bogactwa greckiego pojęcia *ethos*, jego związku z zamieszkiwaniem i obyczajem domowym, poza wszelką redukcją do reguł. Ma tu swoje korzenie arystotelesowskie pojęcie *nomos* oraz heglowskie pojęcie *Sittlichkeit*. W ten sam sposób musi zostać przywrócone konkretne pojęcie *polis*, nieredukowalne do państwa, z całym jego zasięgiem politycznym, nie tylko w czynności władzy. Grecka „Politeia” w konsekwencji odnosi się do całości żywych relacji w obrębie państwa-miasta. W ten sam dokładnie sposób Hegel podporządkowuje prawo, w sensie kantowskim, całości *instytucji* etycznych. Pojęcie *praxis* odnajduje tu pełnię swego znaczenia jako życia uregulowanego przez zwyczaje społeczności.

Tak więc Arystoteles dostarcza modelu myślowego, który zrywa z mitycznym uprawomocnieniem przez pochodzenie i dawność, oraz umieszcza w rozwoju instytucji, zmierzającym do formy dojrzałej, konkretne kryterium ich słuszności. Ze swej strony, heglowska filozofia prawa nie mówi nic innego: dla niej człowiek także znajduje swą rzeczywistość i wolność w konkretnym życiu w obrębie „etycznych” instytucji.

To wykazanie podkreśla wkład hermeneutycznej historii pojęć etycznych i politycznych w rozmaite próby filozofii hermeneutycznej

zmierzające do przywrócenia siły *phronesis* i *sensus communis*, wobec absolutnych dążeń naukowego poznania.¹³

b) Na *drugim poziomie*, filozofia hermeneutyczna usiłuje odpowiedzieć bezpośrednio na zarzut mówiący, że hermeneutyka ograniczona jest wąskim pojęciem nierozumienia, które zamyka ją w językowym idealizmie. Aby oddalić ten zarzut, stara się ona rozszerzyć swój zakres, włączając w proces rozumienia i interpretacji część wyjaśniającą lub quasi-wyjaśniającą rozwijaną przez krytyczne nauki społeczne.

Sam argument ma dwie strony: polemiczną i konstruktywną.

Z punktu widzenia wyłącznie polemicznego hermeneutyka może liczyć na uznanie za sprawą swoich (niekompletnych wprawdzie) krytyk obiektywnego wyjaśniania różnych form nierówności systemowych, takiego jakiego dostarcza psychoanaliza i krytyka ideologii. Zgodnie ze stwierdzeniem samego Habermasa i Apła, wyjaśnienie powinno kończyć się nowym, w wysokim stopniu zapośredniczonym, rozumieniem, które wchodzi w zakres poszerzonej i pogłębionej hermeneutyki. Krytyczne nauki społeczne mogą zatem mieć ambicję podniesienia rozumienia do poziomu naukowego, przekształcając dystans alienujący w dystans kontrolowany (*kontrollierte Verfremdung*). Ale to krytyczne użycie obiektywizacji obroni się przed popadnięciem w obiektywizację dogmatyczną tylko wtedy, gdy krytyka przestanie rozumieć siebie jako prostą antytezę wszelkiego tradycyjnego stosunku do przeszłości. Uznać, że refleksja dokonuje się tylko wtedy, gdy demaskuje fałszywe dążenia i niszczy dogmatyzm codziennej *praxis*, oznacza powracać do naiwnego przeciwstawienia rozumności i przesądu, otrzymanego w spadku po *Aufklärung*. Ale to podniesienie refleksji, zmierzającej zawsze do rozwiązywania mocnych więzów rzeczowych i oddzielonej od wszelkiej tradycji, bardziej zasługuje na oskarżenie o idealizm niż twierdzenie o uniwersalnej mediacji językowego rozumienia.

W tym względzie przypadek psychoanalizy jest wyjątkowy. Z jednej strony, hermeneutyka może tylko potwierdzić interpretację, którą metapsychologii freudowskiej daje Habermas i Apel, powiadającą, że stanowi ona jedynie quasi-wyjaśnienia zjawisk, które należy opisać jako przypadki systematycznej desymbolizacji, a których resymbolizacja stanowi koniec całego procesu. Jednak nawet w ten sposób przeinterpretowany psychoanalityczny model zasługuje na

krytykę z dwóch powodów: z jednej strony, ryzykujemy oparcie na krytycznej refleksji całego ciężaru przedsięwzięcia unieważnienia fałszywych rozumień wynikających z pseudokomunikacji, przy czym model psychoanalityczny dąży do wzmocnienia roli refleksji w sensie idealistycznym; z drugiej strony, w modelu tym przyznaje się lekarzom nadrzędną rolę ekspertów, którzy wymykają się od kontroli komunikacji społecznej. Na tym etapie, wmieszanie się psychoanalitycznej kompetencji w poprawianie wadliwego funkcjonowania komunikacji staje się czynnikiem zakłócającym w wymiarze społecznym. Wobec tych dwóch niebezpieczeństw trzeba, z jednej strony, przypomnieć, że „dążeniem hermeneutyki jest i pozostaje scalenie w jedność językowej interpretacji świata tego, co jest dane jako niezrozumiałe lub nieuniwersalne, i dostępne tylko wtajemniczonym” (Gadamer, *Replik*, s. 291) oraz, że „oddzielenie refleksji od *praxis* wydaje się pociągać za sobą dogmatyczną dewiację, która dotyczy również wyzwalającej refleksji” (ibid., s. 310). Z drugiej strony, trzeba przypomnieć, że autentyczna sytuacja hermeneutyczna dotyczy relacji między społecznymi partnerami, nieredukowalnymi do relacji pacjent – lekarz. Jest zatem rzeczą ważną, aby nie mieszać tych dwóch gier językowych: refleksji hermeneutycznej i refleksji psychoanalitycznej. Dodatkowo tendencja do rozumienia wszelkich niepowodzeń dialogu jako nerwicy niesie ryzyko przemienienia się prawdziwej walki opinii w społeczną psychiatrię, która zmierzałaby do przeciwstawienia się samemu wyzwalającemu projektowi (przeciwnikiem stałby się chory wymagający opieki) i, w konsekwencji, naciskała na podporządkowywanie się władzy medycznej. Przeciw temu trzeba z kolei przypomnieć, że relacja lekarz – pacjent tylko wtedy jest zdrowa, gdy chory poddaje się dobrowolnie leczeniu z powodu choroby, którą uznaje i ze względu na pomoc, o którą prosi.

Hermeneutyka, według mnie, tylko wtedy zachowa swoją wiarygodność, gdy nie ograniczy się do tej polemiki i przekroczy quasi-magiczne potwierdzenie swej uniwersalności. Udowodni ona swoje znaczenie tylko wtedy, gdy pokaże w jaki konkretnie sposób wyjaśnienie zostaje włączone zarazem w rozumienie początkowe, bliskie temu, z którym mamy do czynienia w zwyczajnych rozmowach, oraz w wysokim stopniu zapośredniczone rozumienie końcowe. Pokazaliśmy już powyżej, poprzez mniej przeciwstawne odczytanie dzieła Gada-

mera, że każda z głównych kategorii hermeneutyki historycznej – tradycja, oddziaływanie historyczne, fuzja horyzontów – odnosi się do dopełniającego krytycznego momentu: zastosowania, historycznego dystansu, dialektyki pytania i odpowiedzi. Pozostaje jeszcze wykazanie wartości heurystycznej tej dialektycznej relacji w konkretnych dziedzinach, w których połączenie rozumienia z wyjaśnianiem może być jako takie tematyzowane.

Staralem się kiedyś¹⁴ poszerzyć wyłom zrobiony przez taką lekturę Gadamera i stworzyć ścisłą dialektyczną więź między „przynależnością”, która włącza interpretatora w dziedzinę jego poszukiwań a ogólnie krytyczną postawą wobec wszelkiej przekazywanej treści. Gadamer usiłuje tu wziąć pod uwagę epistemologiczną sytuację, która dotyczy tak różnych obszarów poszukiwań jak analiza teksto- wa, historyczne poznanie i teoria działania. Wzajemne powiązanie tych trzech rodzajów problematyki jest rzeczywiście uderzające.

Analiza tekstowa, rozważana oddzielnie, sprowadza hermeneutykę do jej pierwotnego obszaru, do egzegezy i filologii. W tym sensie podkreśla ona ograniczenie projektu hermeneutycznego do „bycia ku tekstowi”, by wyrazić się jak Gadamer. Ale, jak widzieliśmy, hermeneutyka zawsze podkreśla swoje dążenie do uniwersalności wychodząc od uprzywilejowanego doświadczenia. Doświadczenie tekstowe stało się jednym z nich, z racji przemożnego wpływu wywartego, przynajmniej we Francji, przez strukturalizm.

Stworzył on nową sytuację, która powoduje całkowicie nową ocenę relacji wyjaśnianie – rozumienie. Pojawiły się w istocie całkowicie nowe pojęcia obiektywizacji i wyjaśniania, które nie mają nic wspólnego z przeniesieniem, jak w czasach Diltheya, metody nauk przyrodniczych w obszar nauk humanistycznych. Pojęcia te łączą się z nowym modelem semiologicznym, który stopniowo rozszerzał się od filologii do semantyki leksykalnej, następnie na bardziej złożone niż zdanie jednostki językowe, takie jak teksty literackie, mity, folklor, opowiadania. Ten semiologiczny model uruchamia nowy logiczny sens pojęcia struktury, zgodnie z którym zespół znaków może być dzielony na segmenty o skończonej liczbie jednostek podstawowych, definiowanych jedynie przez swe wartości przeciwstawne i zdolność do tworzenia, przez grę regularnych kombinacji, całej różnorodności językowych przejawów. Co zaś się tyczy właściwej

analizy tekstu, to zastosowanie semiologicznego modelu zmierza do podniesienia tekstu do rangi autonomicznej jednostki, rządzonej kodami, które funkcjonują na poziomie porównywalnym do poziomu gramatyki głębokiej, a które wyrażają się na powierzchni tekstu przez różnorodne efekty sensu. Pojęcie intencji znaczeniowej, rozumiane jako znaczenie zamierzone przez autora i domniemane przez czytelnika, zostaje tym samym usunięte z pola analizy. Dołącza się tu więc do czegoś w rodzaju nietzscheańskiej krytyki, a z kolei opierając na dokonanej przez Althussera (strukturalistycznej) interpretacji Marksa, strukturalizm jawi się szerokiej publiczności jako kierunek mający największy wkład w „śmierć podmiotu”, którą przewiduje zresztą „archeologia wiedzy” Michela Foucault.

Wobec wyzwania semiologicznego hermeneutyka nie może ograniczyć się jedynie do twierdzenia, że tekst w sobie jest abstrakcją opierającą się na konkretnej i całościowej operacji, która obejmuje autora, tekst i czytelnika. Musi ona również pokazać co czyni możliwym abstrakcję tekstu i co uprawomocnia odwołanie się do wyjaśniania typu semiologicznego. Procedury abstrakcji i obiektywizacji, wydaje mi się, wynikają z samego statutu pisma – czy zapisu w ogóle – w zestawieniu z żywą mową. Pismo, w istocie, nie redukuje się nigdy do materialnego utrwalenia dyskursu. Jest ono warunkiem o wiele bardziej podstawowego zjawiska, zjawiska autonomii tekstu. Autonomii potrójnej: ze względu na intencję autora, w odniesieniu do sytuacji kulturowej i wszystkich uwarunkowań socjologicznych tworzenia tekstu, wreszcie wobec pierwotnego przeznaczenia. Oznacza to, że tekst nie jest już równoważny temu, co „autor chciał powiedzieć”: znaczenie werbalne i znaczenie mentalne mają różnych adresatów. Ta pierwsza autonomiczna modalność implikuje już taką możliwość, w której „sprawa tekstu” wymyka się ograniczonemu intencjonalnemu horyzontowi jego autora, i to, że świat tekstu rozsądza świat jego autora. To, co jest prawdziwe dla warunków psychologicznych jest także prawdziwe dla warunków socjologicznych, a ten kto jest gotów usunąć autora mniej jest gotów dokonać takiej samej operacji w porządku społecznym; właściwością dzieła sztuki, dzieła literackiego, dzieła po prostu jest wszakże przekraczanie jego własnych psycho-społecznych warunków tworzenia i otwieranie się przez to na nieograniczoną ilość odczytań, które same

usytuowane są zawsze w różnych kontekstach społeczno-kulturowych; słowem, właściwością dzieła jest to, że dekontekstualizuje się ono tak z punktu widzenia socjologicznego, jak i psychologicznego, oraz to, że może się ono ponownie kontekstualizować w inny sposób – w akcie czytania. Wynika stąd, że nie należy rozumieć zapośredniczenia tekstu jako rozszerzenia sytuacji dialogicznej. W dialogu bezpośredniość dyskursu dana jest z góry przez samą rozmowę; wraz z pojawieniem się zaś pisma, pierwotny adresat znika. Poza nim dzieło stwarza sobie samo audytorium, teoretycznie rozciągające się na każdego, kto umie czytać. W tym uwolnieniu można dostrzec najbardziej podstawowy warunek uznania momentu krytycznego w obrębie interpretacji. W tym sensie dystansowanie się przynależy do samego zapośredniczenia. Nie można zatem powiedzieć, że przejście przez proces wyjaśniania jest dla intersubiektywnego rozumienia niszczące. Sam dyskurs wymaga zapośredniczenia od chwili, gdy zostaje uzewnętrzniony przy pomocy zewnętrznych znaków, wpisany w „literackie kody”.

Teoria tekstu nie jest jedynym miejscem, gdzie dialektyka wyjaśniania i rozumienia może być jako taka tematyzowana. Dla antropologii filozoficznej teoria tekstu jest jedynie jednym z „miejsc”, o które współczesny spór może być wzbogacony.

Teoria historii jest drugim takim miejscem. Tu również ustosunkowanie się do opozycji: pozytywizm – antypozytywizm wymaga obecnie bardziej dialektycznego podejścia do relacji między rozumieniem a wyjaśnianiem. Argumenty wysuwane przez Draya, Danto, Minka i innych przeciwko modelowi Hempla łączą się z argumentami hermeneutyki diltheyowskiej. Wspomnieliśmy już o tym wznowieniu w hermeneutycznej filozofii kontynentalnej dyskusji toczonej w języku angielskim. Jednak dyskusja ta pozostawia nietknięty następujący problem: w jaki sposób historyczne badanie (*inquiry*) – obiektywne i wyjaśniające – łączy się z rozumieniem, bez którego historyk byłby niezdolny przypisywać najmniejszego znaczenia faktom, które opisuje i wyjaśnia. Bez wątplenia, dokonuje się to w samej działalności narracyjnej, w której to należałoby szukać powiązania wyjaśniania z rozumieniem.

Zatrzymamy się dłużej przy trzecim „miejscu”, przy *teorii działania*. Tutaj hermeneutyka napotyka, nieoczekiwanie, prąd filozofii

analitycznej wywodzący się od Wittgensteina i Austina. Podobieństwo między dwoma stanowiskami jest w tym względzie szczególnie pouczające. Dychotomia podobna do tej, którą zwalczam na poziomie tekstowym przeciwstawiła obóz intencjonalistów obozowi kauzalistów. Dla pierwszych gra językowa zawierająca znaczące wyrażenia, takie jak „działanie”, „intencja”, „motyw”, „podmiot działania” etc. jest nieredukowalna do gry językowej zawierającej wyrażenia mówiące o ruchu, przyczynie, zachowaniu. Otóż dualizm ten jest być może równie nie do utrzymania, jak dualizm rozumienia i wyjaśniania tekstu, i to z dwóch powodów. Doświadczenie działania, przede wszystkim, występuje w szerokiej gamie przypadków biegnących od racjonalnej motywacji po motywację popędową, w której motywy są przyczynami w arystotelesowskim sensie terminu. Trzeba z kolei być może też powiedzieć, że żaden motyw nie posiada wartości wyjaśniającej, o ile nie jest jednocześnie przyczyną. Pod tym względem fenomenologia *Lebenswelt*, niezbyt bliska filozofii analitycznej, byłaby bez wątpienia na tym etapie jedynie przydatna dla rozumienia tego, w jakim sensie własne ciało stanowi na poziomie ontologicznym wspólne źródło porządku przyczynowego i porządku motywacji, a zatem również wspólne źródło wyjaśniania i rozumienia. Jeszcze bardziej rozstrzygającego argumentu przeciwko semantycznemu i epistemologicznemu dualizmowi dostarcza badanie warunków, pod którymi działanie może być obecne w świecie. W *Explanation and Understanding* H. von Wright¹⁵ proponuje przeformułowanie, z jednej strony, warunków wyjaśniania, oraz, z drugiej, warunków rozumienia, które pozwala pomieścić je razem w pojęciu intencjonalnej interwencji w świecie. Przeformułowanie warunków wyjaśniania wychodzi od teorii systemów oraz od ścisłej analizy różnicy między warunkiem koniecznym a warunkiem wystarczającym. Możliwość działania zostaje wprowadzona przez rozważenie warunków izolacji systemu zamkniętego, co blisko wiąże się z wcześniejszą analizą. Uczymy się izolować system wprowadzając go w ruch. To właśnie czynimy gdy uzgadniamy działanie, które możemy wykonać – „działanie bazowe” w sensie Danto – ze stanem początkowym systemu. Tym samym, podmiot działający ingeruje w bieg rzeczy. Interwencja jest miejscem, w którym krzyżuje się rozumienie naszych możliwości działania z wyjaśnianiem rzeczywistych systemów. Dychotomia

mentalizm – fizykalizm zdaje się więc wynikać z niezrozumienia ludzkiego działania w świecie. Wynika z modelu interwencji, od którego nauki humanistyczne domagają się specyficznego statutu epistemologicznego posługującego się wyjaśnianiem quasi-teleologicznym i wyjaśnianiem quasi-kauzalnym. Tym samym zostaje uzasadniony w naukach społecznych, a w szczególności w historii, złożony status wyjaśniania. Nie może nie uderzać zbieżność tych wniosków z wnioskami K.-O. Apla dotyczącymi statusu quasi-wyjaśnień w krytyce ideologii. Także von Wright, ze swej strony, uznaje, w pierwszym rozdziale swego dzieła, trwałość „dwóch tradycji” naukowych poszukiwań, które łączy jedną z Galileuszem, drugą z Arystotelesem. Nie dziwi zatem, że jego własna próba ograniczenia miejsc epistemologicznego przecięcia się tych dwóch tradycji łączy się z próbami części postheideggerowskiej hermeneutyki.

Z tej potrójnej analizy wynika jedynie, że rozumienie i wyjaśnianie nie przeciwstawiają się sobie jako dwie metody. Dokładniej mówiąc, metodyczne jest tylko wyjaśnianie. Rozumienie jest niemethodycznym momentem, który poprzedza, towarzyszy i zamyka wyjaśnianie. W tym sensie rozumienie otacza wyjaśnianie. Z kolei, wyjaśnianie w analityczny sposób rozwija rozumienie. Takie jest na poziomie epistemologicznym odzwierciedlenie głębszej, na poziomie ontologicznym występującej, zależności pomiędzy z przynależnością naszego bytu do bytów oraz do bycia a zdystansowaniem, które umożliwia wszelką obiektywizację, wszelkie wyjaśnianie i wszelką krytykę.

c) Ta ostatnia uwaga wprowadza nas na trzeci poziom. Dotyczy on transcendentalnego charakteru refleksji hermeneutyki nad swym własnym dyskursem.

Jeśli hermeneutyka nie jest antyepistemologią, lecz refleksją nad nieepistemologicznymi warunkami epistemologii (pierwszy poziom), jeśli nawet implikuje ona fazę wyjaśniającą, krytyczny moment, który nadaje rozumieniu epistemologiczny status (drugi poziom), to czy nie powinna ona przyjąć pewnego rodzaju naukowości, którą od czasów idealizmu niemieckiego przypisuje się transcendentalnym argumentom? Do tego między innymi zachęca R. Bubner w artykule, którego tytuł dokładnie brzmi *Über die wissenschaftliche Rolle der Hermeneutik*. Hermeneutyka, w konsekwencji, jest refleksją nad „założeniami” każdego rozumienia świata, a zatem nad warunkami

możliwości wiedzy, która wyrasta z tego rozumienia. W tym sensie jest ona transcendentalizmem, specjalnego wszakże rodzaju, jak to pokazał Apel przeciwstawiając *apriori* cielesne i społeczne *apriori* świadomościowemu.

Jednak porównanie to staje się całkowicie błędne jeśli tracimy z oczu głęboką różnicę między nierozzerwalnie związanym z transcendentalizmem roszczeniem do przypisania wszelkiemu epistemologicznemu podmiotowi przejrzystości dla samego siebie oraz systemu [kategorialnego określającego] warunki możliwości wszelkiej wiedzy, w tym i wiedzy o sobie samym – a podstawową dla hermeneutyki tezą o radykalnym niepanowaniu i nieprzejrzystości dla jaźni warunków wszelkiego dyskursu. Historyczność tych warunków polega właśnie na niemożliwości refleksji totalnej.

W tym sensie może Gadamer, na początku swej *Replik*, powiedzieć: „mimo, że hermeneutyka jest *Verständigung*, to jest jednakże rzeczą trudną porozumieć się co do hermeneutyki, tak długo przynajmniej jak dyskusja zdominowana jest przez nie wyjaśnione pojęcia nauki, krytyki i refleksji” (s. 283). Ostateczna teza hermeneutyki filozoficznej mówi, że wyjaśnianie to nie może zostać zakończone. Hermeneutyka jest na pewno więcej niż sztuka, jest ona *Kunstlehre*. Jako taka, jest bliska *phronēsis*, która przekracza wszelką *technē*. Zawiera zatem jakąś wiedzę o charakterze refleksyjnym. Jednakże refleksja nie może stać się całością tej teoretycznej aktywności. Jest ona zawsze tylko krytyczną częścią całościowej operacji, która nigdy nie zrywa swych powiązań z przednaukowym rozumieniem świata niesionym przez społeczność językową (*Gesprächsgemeinschaft*, s. 289). Z tym rozumieniem ostatecznie łączy się roszczenie do uniwersalności o tyle, o ile żadna granica nie może być wyznaczona dla „komunikacyjności rozumienia”.

Ta niemożliwość refleksji totalnej wyjaśnia bez wątpienia dlaczego filozofia hermeneutyczna bardziej niż każda inna filozofia wrażliwa jest na swoją historię. Faktycznie, uderzające jest jak niewiele przedstawień filozofii hermeneutycznej, które nie zaczynają się od omówienia zagadnienia historii hermeneutyki.¹⁶ Można oczywiście znaleźć w tej historii obiektywny sens, „oczywistą teleologię” radykalizacji i uniwersalizacji, wychodzącą od pierwszego etapu, w którym hermeneutyka ogranicza się do zbioru praktycznych reguł roz-

sianych po trzech dziedzinach: biblijnej egzegezy, filologii klasycznej i prawodawstwa, i przechodzącą do drugiego etapu, w którym hermeneutyka wznosi się do epistemologicznej refleksji nad rozumieniem w ogóle, wreszcie do trzeciego etapu, kiedy hermeneutyka pojmuje siebie samą jako filozofię hermeneutyczną, gdzie epistemologia zakorzeniona zostaje w ontologii. Ta teleologia historii hermeneutyki – nie różniąca się od teleologii wykazywanej przez inne szkoły myślenia w swym rozwoju – nie konstytuuje jednakże głębokiej historyczności samej hermeneutyki, to znaczy faktu, że ona sama należy do historii myśli, która nie jest całkowicie dla niej przejrzysta. Dlatego właśnie historia ta nie ogranicza się do autobiografii ruchu lecz stanowi faktyczną hermeneutyczną interpretację swej własnej historii. Nic nie może przeszkodzić narodzeniu się hermeneutyki w chwili, gdy tradycja traci swą normatywną siłę, począwszy od epoki humanistów i Luthra, następnie w czasach *Aufklärung* i romantyzmu, oraz temu, by jej postać heideggerowska i postheideggerowska współwystępowała z bardziej radykalnym kryzysem przekazu kulturowego, kryzysem powstałym wobec połączenia kulturowego znaczenia nauki z zaszczerpioną we wnętrzu współczesnej kultury przez Marksa, Nietzschego i Freuda podejrzliwością.

Do tej pierwszej, określającej „sytuację” hermeneutyki, cechy skończoności – a zatem konstytutywnej dla jej własnej *Befindlichkeit* – dochodzi druga, właściwa dla jej „dyskursu”, a więc nierozdzielnie związana z jej własnym *Verstehen*: chodzi mianowicie o fakt, że filozofia hermeneutyczna nie może uniknąć historii metafizyki. Kładąc nacisk na transcendentalny charakter swej refleksji, wpisuje się ona do grona filozofii podmiotu, kiedy zaś porusza kwestię różnicy między naukami o duchu i naukami przyrodniczymi, to sytuuje się w grupie spadkobierców heglowskiej filozofii ducha obiektywnego; gdy usiłuje połączyć wytwory ducha z wyrazami życia, to angażuje się w tworzenie być może niemożliwej syntezy filozofii ducha i filozofii życia; gdy wreszcie przypisuje *Dasein* historyczne rozumienie świata, to pozostaje być może jeszcze więźniem filozoficznej antropologii, którą kumuluje oraz streszcza (nie znosząc ich wszakże) trzy dziedzictwa: Kanta, Hegla i romantyzmu. Heideggerowska *Kehre* bez tego stwierdzenia nie miałaby sensu. Co się zaś tyczy heidegge-

rowskiej filozofii po *Kehre* i jej kolejnych prób ponownego przemyślenia ontologii, następnie przekroczenia jej przy pomocy myślenia bliższego czy dalszego od poetyzowania, to potwierdza ona, że nigdy nie zerwała ze spekulatywną tradycją myśli zachodniej, i że jej „destrukcja” może być jedynie bardziej źródłowym sposobem myślenia nad tym, o czym tradycja ta zawsze myślała.

Tutaj tkwi ważny powód sporu hermeneutyki z jej własną historią. Spór ten nie jest czasowo określoną przedmową do ponadczasowego zadania. Jest to walka w łonie świadomości skończoności o wyjaśnienie jej niewypowiedzianych założeń, jej „nie-powiedzianego”, w pełni świadoma, że całkowite wyjaśnienie jest niemożliwe. Ta skończoność interpretacji, która ożywia dyskurs hermeneutyki na temat niej samej, jest tym, co przeszkadza ostatecznie dyskursowi temu zasymilować się w filozofii transcendentalej.

5. Konfrontacja między hermeneutyką a filozofią analityczną

Wyzaczyliśmy sobie w kolejności dwa zadania: przemyśleć warunki i założenia własnego dyskursu hermeneutyki, oraz usytuować ten dyskurs w relacji do dyskursu filozofii, dla których kwestie logiczne i epistemologiczne są decydujące. Pierwsze zadanie już wykonaliśmy. Co do drugiego, to zostało ono już częściowo wykonane przy okazji dyskusji nad ograniczeniami hermeneutyki. W szczególności, zaczęliśmy przywoływać ewentualne analogie między hermeneutyką języka w sensie Heideggera i Gadamera i „grami językowymi” u późnego Wittgensteina. Nadszedł jednak moment aby podjąć tę sprawę dla niej samej, w tej mierze, w jakiej stała się ona jedną z najważniejszych kwestii okresu postheideggerowskiego.

To, że te dwa prądy myślowe spotykają się na obszarze pytań o język jest dzisiaj truizmem. Ale spotkanie to nie wystarczy do stworzenia zgodności. Raczej, w miejscu największej zgodności wy-daje się niezgoda, nawet jeśli późniejsze pogłębienie tej niezgody sugeruje bardziej subtelny formę współdziałania.

Karl-Otto Apel¹⁷, który zapoczątkował tę debatę, proponuje przyjąć za punkt wyjścia powierzchowną analogię pomiędzy funkcjami przypisywanymi przez jedną i drugą stronę językowi w rozumieniu świata. Wychodząc od tego, ustanawia on dwa poziomy konfrontacji.

Poziom Carnapa i Wittgensteina z *Traktatu* z jednej strony, oraz poziom *Dociekań filozoficznych* z drugiej.

Na pierwszym poziomie, wszystkie opozycje można streścić jako odwrócenie relacji pomiędzy *sensem a rozumieniem*. W hermeneutyce, od Luthra do Schleiermachersa, sam sens, można powiedzieć, nie budzi wątpliwości – to rozumienie go stanowi problem. Inaczej mówiąc, kredyt dany sensowi pozostaje nawet wtedy gdy straci on swą normatywną siłę. Tym samym, powiemy wraz z Diltheyem, że sens jest wyrażeniem nieskończonego życia. Następnie, od Heideggera, podstawa sensu nie będzie już w życiu, lecz w *Dasein*, które zawsze już rozumiało swoje usytuowanie w świecie; u Gadamera z kolei, sens poprzedza już pytanie o jego rozumienie: piękno dzieła sztuki już mną zawładnęło zanim wypowiem o nim jakiś sąd, tradycja już mnie wniosła zanim zdystansuję się wobec niej, język już mnie czegoś nauczył zanim opanuję go jako system znaków, którymi mogę rozporządzać. We wszystkich tych przypadkach przynależność do sensu wyprzedza wszelką logikę języka. Dlatego właśnie hermeneutyka jest ostatecznie walką z nierozumieniem tego, co zawsze było już zrozumiane, albo też z nierozumieniem wynikającym z „pomieszkań” niesionych przez metafizykę (pomieszanie bytu, którym my jesteśmy z bytami substancjalnymi lub bytami poręcznymi, pomieszanie bytu jako bytu z bytem najwyższym w ontoteologii, nierozumieniem ontologicznej różnicy między byciem a bytem), albo też z nierozumieniem wynikającym z obiektywizacji i metodologicznego wyobcowania.

Dla filozofii analitycznej nie rozumienie stanowi problem, lecz założenie sensu. Pytanie dotyczy *kryterium* odróżnienia tego, co może być uznane a priori za sensowe tego, co jest pozbawione sensu. Jedyny sposób aby o tym rozstrzygnąć polega na stworzeniu kryteriów sensu *a priori*, przed wszelkim rozważaniem treści. Tutaj zresztą zaczynają się w obrębie filozofii analitycznej rozbieżności; jedni umieszczają to kryterium w logicznej formie języka, inni w empirycznej weryfikowalności zdań, jeszcze inni wreszcie w takiej bądź innej formie praktycznej skuteczności lub wartości operacyjnej. Te trzy formy „krytyki” prowadzą do wniosku, że tak zwane przedrozumienie, na które powołuje się filozofia hermeneutyczna, wyraża się tylko w zdaniach, które okazują się nie tyle fałszywe, co pozbawione sensu. Jeśli wydają się sensowne to dlatego, że przedstawiają z pun-

ktu widzenia gramatyki powierzchownej strukturę podobną do struktury zdań posiadających sens.

Pod tym względem ataki przeciwko hermeneutyce wywodzące się od zwolenników pierwszego kryterium sensu – logicznej formy języka – są najbardziej charakterystyczne. Są to ataki zwolenników Carnapa i *Traktatu*. Zarzut ich krótko można sformułować w następujących słowach: hermeneutyka nie może formułować swoich wypowiedzi dotyczących sensu bycia nie traktując bycia jako predykatu, a zatem nie popadając w niejasność wykazaną już przez Kanta w jego krytyce klasycznych dowodów na istnienie Boga. Wobec takiej krytyki, jedynym sposobem odpowiedzi hermeneutyki jest stwierdzenie, że kryteria sensowności stosowane do niej zawierają ukryte założenia, które ze swej strony wchodzą w zakres hermeneutyki. Według niej, „logiczne” kryteria sensu wyrażają myśl, która z góry ograniczyła wszelkie bycie do bycia spotykanego wśród rzeczy substancjalnych lub „poręcznych”. Inaczej mówiąc, *Sprachlogik* i *Grammatik* pozostają w granicach ontologii rzeczy samoistnych lub będących do dyspozycji. Otóż jedno z zadań hermeneutyki polega właśnie na pielęgnowaniu różnicy między poręcznością i tym, ze względu na co w ogóle możliwa jest poręczność. Aby uchronić to odróżnienie hermeneutyka odwołuje się do wymiaru językowego, który nie poddaje się analizie, a który jest wszakże miejscem gdzie dokonuje się wstępne rozumienie dotyczące sensu tego, co poręczne i tego, co nie-poręczne. Projekcja tego językowego wymiaru na poziom gramatyczny i logiczny nie wyczerpuje ani jego intencji, ani skuteczności. Dlatego właśnie dyskusja dotycząca predykatywnego użycia słowa „być” w żaden sposób nie wyczerpuje przed-zdaniowego „sensu” hermeneutycznych wypowiedzi, zgodnie z już przywołanym rozróżnieniem między logiką zdań (apofantyczną) i logiką hermeneutyczną.

Konfrontacja na poziomie *Traktatu* wydaje się więc kończyć na wzajemnym odrzucaniu wniosków jako nieuzasadnionych. Inni autorzy jednakże usiłowali dostrzec pomiędzy Heideggerem i *Traktatem* pewne punkty zbieżne. Tak więc Jörg Zimmermann¹⁸, poszerzając wyłom poczyniony przez Fahrenbacha, popiera hermeneutyczne pytanie o warunki możliwości postulowanej przez *Traktat* strukturalnej odpowiedniości między sensem zdania i stanami rzeczy w świecie. Z tego względu teza, że sens „pokazuje się” nie mogąc być

„wypowiedzianym”, co czyni możliwym funkcję *Darstellung* wypowiedzi, określa hermeneutyczny wymiar *Traktatu*. Teza, że „zdanie pokazuje swój sens” stanowi najbardziej ogólną odpowiedź Wittgensteina na hermeneutyczne pytanie o warunki rozumienia sensu. Należy przy tym dodać i to powiedzenie Wittgensteina, że „język troszczy się o samego siebie”. Tezy te dotyczą zarówno kwestii zasięgu refleksji hermeneutycznej nad możliwymi granicami „sensu”, a więc nad granicami między *sinnvoll* i *unsinnig*, jak i „solipsystycznej” konsekwencji, zgodnie z którą podmiot konstytuuje granice świata. Trzeba powiedzieć o wchodzącej w zakres hermeneutyki negatywnej tezie, według której filozofia nie może konstytuować się w metajęzyku zdolnym „wyjaśnić” swój związek z językiem jako swoim przedmiotem, jak również o tezie pozytywnej, która stanowi przeciwieństwo tamtej mówiąc, że refleksyjny stosunek filozofii do języka nie wyraża się w zdaniach *sinnvollen* ale w *Erläuterungen*, które są *unsinnig* ponieważ pokazuje się je nie mówiąc o nich. Trzeba jeszcze dodać, że fakt, iż rozważania Wittgensteina na temat związku pomiędzy mówieniem, pokazywaniem i milczeniem złączyły swe wpływy z wpływem rozważań Hofmannsthala, Rilkego i Kafki, stanowi pośredni dowód ukrytego hermeneutycznego charakteru też *Traktatu*.

Uwagi Zimmermanna nie przeciwstawiają się formalnie uwagom K.-O. Apela. Jeśli hermeneutyka Wittgensteina istnieje, to jest to jakaś inna hermeneutyka. Pytanie, które tu trzeba postawić brzmi: czy można mówić o hermeneutyce poza „hermeneutyczną” tradycją?

Bardziej jawny związek pomiędzy hermeneutyką Heideggera i *Dociekaniem* filozoficznymi pozwoli na większe uściślenie problemu.

Na tym właśnie poziomie Karl-Otto Apel widzi najpełniejszą analogię i największą zbieżność między dwoma myślicielami. Analogia jest niewątpliwa: czyż więź ustanowiona przez Wittgensteina między grammi językowymi a formami życia nie przywodzi na myśl więzi między rozumieniem a troską, odkrytej przez Heideggera? Czyż myśl Wittgensteina, że wszelkie poznanie świata artykułowane jest na poziomie językowym nie ma dokładnego odbicia w pojęciu językowego wymiaru świata u Gadamera? Czyż krytyka języka prywatnego w *Dociekaniach filozoficznych* nie przechodzi w ideę wstępnego rozumienia, przekazu kulturowego u Gadamera i jego

następców, włączając w to Habermasa i Apla? A czyż teoria aktów dyskursywnych nie zbiega się z antycypacjami logiki hermeneutycznej Hansa Lippsa? Próbę zbliżenia zdaje się jeszcze bardziej ośmielać fakt, że obie szkoły uznają za wspólnego przeciwnika klasyczną metafizykę, to znaczy rzecz samą w sobie, absolutny podmiot, solipsyzm. Dla jednej są to pseudoproblemy, które demaskuje gramatyka głęboka, dla drugiej są to najlepiej umocnione formy nierozumienia właściwe dla „metafizyki” zachodniej filozofii. Powstaje jednak przepaść, właśnie pomiędzy krytyką, która rozwiązuje problem jako metaforyczną iluzję i myślą, która widzi w spekulatywnej tradycji Zachodu wyobcowane dogmatyczne formy dające się ponownie sprowadzić do formy bardziej pierwotnej. Ta głęboka różnica w ocenie przeszłości pociąga za sobą w konsekwencji bardzo różną ocenę zadań samej filozofii. Jeśli istniała jakaś trudność w określeniu hermeneutyki przy pomocy pojęć refleksji transcendentalnej, to definicja taka jest nie tyle problematyczna, co całkowicie niemożliwa w wypadku *Dociekań filozoficznych*. Dla filozofii hermeneutycznej teoria gier językowych nie jest zdolna do refleksji nad własnymi warunkami możliwości. Jeśli dyskurs zawsze ujęty jest w jakiejś językowej grze, to jak możliwa jest refleksja nad tym językowym warunkiem? Jeśli rozumienie bycia utożsamia się z grą językową, to w jakiej językowej grze mówi się o tym? Jeśli nie chce się ograniczyć filozoficznej działalności do słownej konwencji, to trzeba zakorzenić grę filozoficznego języka w rozumieniu bycia w świecie wcześniejszym w stosunku do każdej możliwej gry językowej. W tym miejscu rozbieżna ocena filozoficznej tradycji ukazuje wszystkie swoje konsekwencje: jeśli każdy spekulatywny język stwarza tylko pseudoproblemy, które nie tyle trzeba rozwiązywać [resoudre], co oddzielać [dissoudre], to czy tak samo nie jest z filozofią, która o tym mówi? Karl-Otto Apel nie wyklucza, że z tej ostatecznej rozbieżności może narodzić się nowa zbieżność.

Jest jednak za wcześnie by o tym mówić. Co najwyżej można poczynić następującą podwójną sugestię: każda próba filozofii analitycznej aby uniknąć czystego konwencjonalizmu, bądź zdać sprawę z fundamentalnej refleksji językowej nad jej własnymi ograniczeniami prowadzi w kierunku hermeneutyki języka. Inaczej mówiąc, wszelki wysiłek filozofii hermeneutycznej aby zdefiniować warunki

zdaniowego zapisu swojej hermeneutycznej logiki wydaje się z konieczności prowadzić w kierunku refleksji nad związkiem, zarazem twórczym i krytycznym, między grą języka filozofii a innymi zinstytucjonalizowanymi gramami językowymi. Stawką tej debaty jest związek filozofii z jej własną historią. Czyż filozofia języka nie oznacza bezprecedensowego zerwania z całością tradycji, takiego zerwania mianowicie, że zrozumiałe przestaje nawet być to, z czym ona zrywa? Lub czyż „destrukcja metafizyki” jest drogą do ponownego, zapośredniczonego przyswojenia tradycji filozofii spekulatywnej, które pozwoliłoby toczyć się nadal historycznemu dialogowi ludzkości z samą sobą? Na tym pytaniu kończy się podwójna konfrontacja pojęć *Sinkritik* i *Hermeneutik* dokonana przez K.-O. Apla.

Inne wyjście dostrzega Zimmermann: hermeneutyka gier językowych wydaje mu się tym bardziej płodna, im mniej ma wspólnego z romantyczną tradycją i z filozoficznym przedsięwzięciem Heideggera, Lippsa i Gadamera, gdy wywodzi się wyłącznie z krytycznej refleksji nad swymi własnymi przesądami, które łączą się z przesądami myśli racjonalistyczno-empirycznej. Za taką właśnie cenę ta odmiana hermeneutyki wnosi uzupełnienie i poprawkę do hermeneutyki. Hermeneutyczny charakter refleksji Wittgensteina polega w istocie na wskazywaniu naturalnego języka jako podstawy i horyzontu wszelkiego rozumienia sensu. Można tym sposobem mówić o hermeneutycznym kole u Wittgensteina. Było ono obecne, poczynając od *Traktatu*, w tezie mówiącej o izomorfizmie między zdaniem a stanem rzeczy, jak również w wynikającej z niej tezie o niemożności filozofowania nad językiem z miejsca spoza języka. Ale wraz z *Dociekaniem filozoficznymi* artykulacja przedrozumienia zawarta w języku nie polega już na „ukazywaniu” apriorycznej struktury o onto-logicznej naturze, lecz na rozpoznawaniu faktycznych założeń mówienia w kontekście form życia. Autor wprawdzie zauważa, że myślowe zbliżenie między Wittgensteinem a Heideggerem – Gadamerem tylko wtedy zasługuje na uwagę, gdy odrzucić można pragmatyczną, a nawet behawiorystyczną interpretację *Dociekań filozoficznych*. Otóż zwrócenie się do „gramatyki głębokiej” w nie mniejszym stopniu przeciwstawia się „zewnątrznym” kryteriom zachowania, co kryteriom „wewnętrznym” prywatnego umysłu. Behawioryzm zatem jest jedynie odwrotnością mentalizmu. Hermeneu-

tyka *Dociekań filozoficznych* opiera się na przypadkowości porządku gramatycznego jako faktycznego *apriori*, które poprzedza każdą relację do świata. Zimmermann jest z pewnością zgodny z Aplem w ujawnianiu głębokiego konfliktu między roszczeniem do uniwersalności filozoficznej gramatyki, która wyklucza wszelką refleksję z zewnątrz i jej krytycznym żądaniem destrukcji *jednej* określonej językowej gry, „metafizyki”. Istotne zastrzeżenia, które Zimmermann stawia wobec hermeneutyki Wittgensteina mają jednak mniejsze znaczenie niż konsekwencje, jakie wyciąga on dla samej hermeneutyki z samego faktu istnienia jakiegoś rodzaju hermeneutyki powstałej poza obszarem refleksji nad warunkami możliwości nauk o duchu.

Z tego względu, istotne zbieżności, przypomniane powyżej, winny służyć zarysowaniu tła jakiejś szerszej hermeneutyki, w której hermeneutyka nauk o duchu otrzymałaby, jak powiedzieliśmy, dopełnienie, a przede wszystkim korekturę. Dopełnienie wydaje się być ważniejsze, jeśli nie ograniczymy się, jak Karl-Otto Apel, do porównania *Sein und Zeit* i *Dociekań filozoficznych*. Koncepcja autonomii języka, według *Unterwegs zur Sprache*, ukazuje w nowej postaci twierdzenie Wittgensteina, że język „troszczy się sam o siebie”. Jeszcze bardziej tajemnicze pokrewieństwo odkrylibyśmy, gdybyśmy wzięli pod uwagę pisma Wittgensteina o etyce, estetyce i religii, oraz wszystko to, co u niego określa się jako to, co się ukazuje, a nawet to, co milczy i co, być może, mówi w inny sposób.¹⁹ Korektura jednak ma być może większe znaczenie niż dopełnienie. Ważność hermeneutyki Wittgensteina na tym polega, że nie posiada ona swojego źródłowego usytuowania w problematyce nauk o duchu i nie obiera za swój centralny problem historycznego przekazu. Dla niej historyczność jest wtórna, by nie powiedzieć z zasady podejrzana, w swym stosunku do faktycznych codziennych gier językowych. Najmniejszym efektem włączenia Wittgensteina w hermeneutyczne pole jest zakwestionowanie przywileju historyczności językowych mediacji. Można tylko zapytać czy na ten rozdział nie ma rady, rozdział pomiędzy filozofią, dla której coś w spekulatywnej tradycji Zachodu wciąż do nas mówi, a filozofią, która główny nacisk kładzie na aktualną praktykę dyskursu w kontekście codzienności. Widzimy zatem, że zarysowuje się z korzyścią dla tej dyskusji, pewne rozga-

łączenie pojęcia hermeneutyki, w którym to istnieje ryzyko utraty przez nią tożsamości.

Czy jest to głównie *Kunstlehre* językowego rozumienia, dla której interpretacja *tekstów* pozostaje uprzywilejowanym wzorem? Czy też sam język jest wtórny w stosunku do *doświadczenia rozumiejącego*, które może być niewerbalne, jak w przypadku estetycznej przyjemności?

Jeśli wybierze się pierwszą stroną alternatywy, to czyż nie należy powiedzieć, że zadaniem rozumienia jest „ponowne przemyślenie” tego, co już raz było przedmiotem myślenia, „ponowne stworzenie” tego, co już raz było „stworzone”?; lub czyż rozumienie nie jest „twórcze” wobec sensu w nowych kontekstach kulturowych i życiowych? W wypadku pierwszej hipotezy, podstawowym doświadczeniem pozostaje historyczna mediacja, to znaczy ostatecznie tradycja, która zwraca się do nas i daje nam do myślenia zanim jesteśmy w stanie dokonywać nad nią refleksji. W wypadku drugiej hipotezy, historyczna mediacja jest wtórna wobec nowej kontekstualizacji dyskursu w nowych sytuacjach codziennego życia.

Pierwsza hipoteza z kolei dzieli się na dwie części: czy w kwestii przekazu kulturowego akcent pada na *autorytet* tradycji, nośnika sensu i możliwej prawdy?, czy też na *instancję krytyczną*, która przekształca całe otrzymane dziedzictwo w „okoliczności”? Do tej alternatywy dochodzi następująca: czy hermeneutyka jest uniwersalna z tej racji, że wszelkie rozumienie leży w jej kompetencji?, czy też jest ograniczona, jeśli prawdą jest, że żadne struktury egzystencji tak społecznej, jak i indywidualnej nie są intencjonalne? W przypadku pierwszej hipotezy, może ona uznać niezliczoną ilość *mediacji*, rozszerzać się i pogłębiać nie przestając być interpretacją. W przypadku drugiej hipotezy, rozumienie jest ograniczonym sposobem, który dopuszcza prócz siebie także wyjaśnienie, oraz odwołuje się do *mediacji dyscypliny trzeciej*, dialektyki lub krytyki. Ta sama alternatywa podwaja się w następującą: jeśli wszelkie rozumienie jest historycznie zapośredniczone, to czy nie należy powiedzieć, że refleksja hermeneutyki nad sobą jest także zapośredniczona?; czy też należy powiedzieć, że rozumiemy kontekstualną względność interpretacji tylko w świetle idei regulatywnej „racjonalnego” dyskursu lub „komunikacji bez przeszkód i granic”? W pierwszym przypadku, hermeneutyka przyznaje się do *swejej własnej skończoności*, w samym

sercu swych roszczeń do uniwersalności, inaczej mówiąc, uznaje swój „epochalny” charakter, w którym odzwierciedla się jej zależność od „epok” bycia i myślenia – w drugim przypadku, hermeneutyka przekracza samą siebie w refleksji i wpisuje się w tradycję *filozofii transcendentальной*. W pierwszym przypadku, hermeneutyka hermeneutyki pozostaje wierna swej podstawowej tezie ale wyklucza wszelką naukowość – w drugim przypadku broni ona pojęcia naukowości różnego od (przynajmniej anglosaskiego) pojęcia nauki, lecz zarazem wypiera się swej własnej tezy o pierwszeństwie przedrozumienia w stosunku do refleksji.

Z francuskiego przetoczył Marek Drwieńga.

PRZYPISY

¹ H. Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Frankfurt/M 1938, 1952. Fragment w: H.-G. Gadamer, G. Boehm (Hrsgs.), *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Frankfurt/M 1976, ss. 286-316. Otto F. Bollnow precyzuje jego związki z „filozofią życia” G. Mischa w „Zum Begriff der hermeneutischen Logik”, w: O. Pöggeler (Hrsg.), *Hermeneutische Philosophie*, München 1972, ss. 100-122.

² Poza ostatnimi publikacjami tekstów nie publikowanych przez samego Heideggera, oraz jego *Gesamtausgabe*, odnotujmy prace poświęcone interpretacji jego filozofii: O. Pöggeler (Hrsg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Kolonia & Berlin 1969; idem (Hrsg.), *Hermeneutische Philosophie*, op. cit., zawierające teksty Diltheya, Heideggera, Gadamera, Rittera, Apla, Habermasa, Ricoeura, O. Beckera, Bollnowa; E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967; H.-G. Gadamer, „Martin Heidegger und die Marburger Theologie”, w: J.J. Kockelmans (ed.), *On Heidegger and Language*, Evanston 1972.

³ Bierzemy też pod uwagę ważne „Wstępy” do drugiego i trzeciego wydania, jak również *Kleine Schriften*, Bd I i II, Tübingen 1967.

⁴ R. Bubner, „Über die wissenschaftstheoretische Rolle der Hermeneutik”, w: idem, *Dialektik und Wissenschaft*, Frankfurt/M 1973, ss. 89-111.

⁵ Dokumentacja tego sporu została zgromadzona przez J. Habermasa, D. Heinricha i J. Taubesa w książce *Hermeneutik und Ideologiekritik. Theorie – Diskussion*, Frankfurt/M 1971. Zob. poza tym E. Betti, *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1967.

⁶ J. Habermas, „Zur Logik der Sozialwissenschaften”, *Philosophische Rundschau*, Beiheft 5, Tübingen 1967; streszczenie w: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, op. cit., jako „Zu Gadamers Wahrheit und Methode”, s. 45 n.; „Der Universitätsanspruch der

Hermeneutik", w: R. Bubner, K. Kramer, R. Wiehl (Hrsgs.), *Hermeneutik und Dialektik. Festschrift für H.-G. Gadamer*, Tübingen 1970, Bd. I, ss. 73-104, przedruk w: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, op. cit., ss. 120-159.

⁷ K.-O. Apel, „Scientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik”, *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 1968, Bd. I, ss. 15-45, przedruk w: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, op. cit., Zob. też G. Radnitzky, *Contemporary Schools of Metascience*, Göteborg 1968.

⁸ W. Dray, *Laws and Explanation in History*, Oxford 1957; A. Danon, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge 1965.

⁹ H.-G. Gadamer, „Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik”, w: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, op. cit., ss. 57-82, przedruk w: *Kleine Schriften*, op. cit., Bd. II, ss. 113-130. Zob. też „Replik”, *ibid.*, ss. 283-317. Por. polemikę z Gadamerem: W. Pannenberg, „Hermeneutik und Universalgeschichte”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 1963, ss. 90-121; E.D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven & London 1967; por. też z filozofią języka Lohmanna. Na temat stosunku hermeneutyki do innych nauk zob. H.-G. Gadamer, G. Boehm (Hrsgs.), *Seminar: die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt/M 1978.

¹⁰ H.R. Jauss, *Kleine Apologie der ästhetischen Erfahrung*, Konstanz 1972; idem, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, München 1977. Por. też W. Iser, *Der implizite Leser*, München 1972; idem, *Der Akt des Lesens*, München 1976; K. Stierle, *Text als Handlung*, München 1975; J.M. Lotmann, *Die Struktur literarischer Texte*, München 1972; J. Mukařowski, *Kapitel aus der Poetik*, Frankfurt/M 1970; K.R. Kosellek, W.-D. Stempel, *Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe*, t. I-VIII, München 1970-1977; E. Coseriu, „Thesen über Sprache und Dichtung”, w: W.D. Stempel (Hrsg.), *Textlinguistik*, München 1971; H. Blumenberg, *Der Prozess der theoretischen Neugierde*, Frankfurt/M 1973.

¹¹ Th. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt/M 1970.

¹² J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt/M 1969, 1972; streszczenie jako „Politik und Ethik in der praktischen Philosophie des Aristoteles”, w: O. Pöggeler (Hrsg.), *Hermeneutische Philosophie*, op. cit., ss. 153-176. Por. też O. Pöggeler, „Die ethisch-politische Dimension der hermeneutischen Philosophie”, w: G.G. Grau (Hrsg.), *Probleme der Ethik*, Freiburg & München, ss. 45-81; oraz idem, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Freiburg & München 1972.

¹³ W sprawie znaczenia hermeneutyki dla egzegezy biblijnej i teologii chrześcijańskiej zob. M. van Esbroeck, *Herméneutique, structuralisme et exégèse*, Paris 1968; B. Lorenzmeier, *Exegese und Hermeneutik. Eine vergleichende Darstellung der Theologie Rudolf Bultmanns, Herbert Brauns und Gerhard Ebelings*, Hamburg 1968; O. Lorentz, W. Strolz (Hrsgs.), *Die hermeneutische Frage in der Theologie*, Freiburg 1968; G. Stachel, *Die neue Hermeneutik. Ein Überblick*, München 1968; P. Fruchon, *Existence humaine et Révélation. Essais d'Herméneutique*, Paris 1976; E. Biser, *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik*, München 1970; G. Ebeling, *Wort und Glaube*, Bd. II, Tübingen 1969.

¹⁴ P. Ricoeur, „Qu'est qu'un texte? Expliquer et comprendre”, w: *Hermeneutik und Dialektik*, op. cit., Bd. II, ss. 181-200; *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965; *Le conflit des Interprétations*, Paris 1969; *La métaphore vive*, Paris 1977.

¹⁵ G.H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Ithaca & New York: Cornell UP 1971.

¹⁶ N. Henrichs, *Bibliographie der Hermeneutik und ihrer Anwendungsbereiche sei Schleiermacher*, Düsseldorf 1968. Słynna praca Diltheya, „Preisschrift” z 1860 r., *Leben Schleiermachers, Gesammelte Schriften*, Bd. XIV, 2 (hrsg. v. M. Redeker), 1966 już była historią hermeneutyki. Por. też jego streszczenie z 1900 r., *Die Entstehung der Hermeneutik, Gesammelte Schriften*, Bd. V, ss. 317-338. Ponadto por. H.-G. Gadamer, hasło „Hermeneutik” w: J. Ritter, J. Bäle (Hrsgs.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Stuttgart 1974; idem., „Hermeneutik”, w: R. Klibansky, R. Florence (eds.), *Contemporary Philosophy: A Survey*, 1969, ss. 360-372; O. Pöggeler, „Einführung”, w: *Hermeneutische Philosophie*, München 1971, ss. 7-71. U Pöggelera oraz w: G. Boehm, *Seminar: Hermeneutische Philosophie*, Frankfurt/M 1976 znajdują się liczne wypisy z autorów należących do „prehistorii hermeneutyki”, do „hermeneutyki romantycznej”, a także wypisy z Diltheya i przedstawicieli jego szkoły, oraz z niektórych autorów współczesnych, jak H. Lipps. Por. także R.-E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston 1969; E. Coseriu, *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antik bis zu Gegenwart. Eine Übersichtung*, Bd. I: Stuttgart 1969, Bd. II: Tübingen 1972.

¹⁷ K.-O. Apel, „Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen aller Metaphysik” (1967), „Heideggers philosophische Radikalisierung der 'Hermeneutik' und die Frage nach dem 'Sinnkriterium' der Sprache” (1968), „Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens” (1965), w: *Transformation der Philosophie*, Bd. I, Frankfurt 1973, ss. 225-335.

¹⁸ H. Fahrenbach, „Die logisch-hermeneutische Problemstellung in Wittgensteins 'Tractatus'”, w: *Hermeneutik und Dialektik*, Bd. II, op. cit., ss. 25-54; „Positionen und Probleme gegenwärtiger Philosophie der Sprache”, *Theologische Rundschau* 1970, ss. 277-306; 1971, ss. 125-144, 221-243. Ponadto: J. Zimmermann, *Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik*, Frankfurt/M 1975.

¹⁹ A. Janik, S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, New York 1973; G. Brand, *Die grundlegenden Texte von Ludwig Wittgenstein*, Frankfurt/M 1975; J. Bouvresse, *La Pensée silencieuse*, Paris 1977.