

Hans Jonas

Zmiana i trwałość

O podstawach rozumienia przeszłości*

Achilles gniewa się w swoim namiocie, oplakuje Patroklosa, włóczy trupa Hektora wokół grobu przyjaciela i płacze na słowa Priama. Czy potrafimy to zrozumieć? Oczywiście — i nie trzeba nam na to być Achillesem, kochać Patroklosa czy wlec w kurzu Hektora. Sokrates pędzi życie na dysputach, bada opinie, pyta, czym jest cnota i wiedza, z posłuszeństwa Bogu staje się bakiem dla Aten i za to umiera. Czy to potrafimy pojąć? Tak, choć sami ani do takiego życia, ani śmierci nie jesteśmy zdolni. Wędrowny kaznodzieja woła do dwu rybaków: pójdźcie za mną, a zrobię was rybakami ludzi, i ci porzucąją sieci, żeby już do nich nie wrócić. Nawet to rozumiemy, choć nikomu z nas się nic takiego nie przytrafiło, a i nikt z nas pewnie by za takim wezwaniem nie poszedł. Czegośmy nigdy nie doznali, rozumiemy ze słów dawnych pism. Ale czy rozumiemy właściwie? Po myśli Homera i zgodnie z rozumieniem jego współczesnych? Tak jak Platon i czytelnicy, dla których pisał, rozumieli słowa Sokratesa? Tak jak palestyński Żyd z pierwszego wieku rozumiał bliskość Królestwa Bożego i powołanie do niego? Tu się już zawahamy. I nawet ten, kto uzna taką możliwość (a nikt rozumny nie dopuści istnienia czegoś więcej niż możliwość adekwatnego zrozumienia), musi dodać, że nigdy się nie dowiemy, czy została ona w danym wypadku zrealizowana. Tylko te-

* Hans Jonas: *Wandel und Bestand. Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen*. W: *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstage*. Frankfurt a. M. 1970, s. 3-25. W tłumaczeniu wykorzystano też skróconą autorską wersję angielską: Hans Jonas, *Change and Permanence. On the Possibility of Understanding History*, w: *Die Interpretation in der Altertumswissenschaft*, Ansprachen zur Eröffnung des 5. Kongresses der Fédération Internationale des Associations d'Études Classiques (FIEC) Bonn, 1—6 September 1969, herausgegeben von Wolfgang Schmid, Bonn 1971, s. 26-54.

go, kto jej istnieniu przeczy, stać na luksus kategorycznego stwierdzenia, że nigdy nie rozumiemy „właściwie”, że jest to niemożliwe właśnie wskutek samej istoty tego, co historyczne, jego każdorazowej niepowtarzalności. Nie inaczej jednak z pytaniami o rozumienie teraźniejszości, o rozumienie najbliższego człowieka — a nie tego, co kryje historyczna dal: zasięg możliwych odpowiedzi na nie jest taki sam. Do tej kwestii jeszcze wrócimy. Gdy zaś pada pytanie, czy możliwe jest zrozumienie historii, to ci najsilniej do niego dążący i najlepiej z tym procederem obznajomieni najprędzej skłonni będą odrzec: „Tak i nie”. Taka odpowiedź nie jest ani wykrętem, ani przyznaniem się do klęski. Oznacza obecność problemu, który trzeba zbadać. To właśnie spróbujemy uczynić.

I

Ściera się tu kilka stanowisk zasadniczych. Odpowiedź pozytywną najlepiej uzasadnia się odwołaniem do stałej, nieodmiennej natury czy „istoty” człowieka: człowiek jako taki jest we wszystkich czasach ten sam, ze swym głodem i pragnieniem, miłością i nienawiścią, nadzieją i rozpaczą, szukaniem i znajdowaniem, mówieniem i fantazjowaniem, uludą i prawdą — wszystko to jest nam bliskie, bo mamy je w sobie, jako realne przeżycie albo jako jego możliwość. Każdy, wedle takiego poglądu, nosi w sobie „człowieczeństwo”, więc nie, co ludzkie, nie jest mu obce. Dzięki pokładowi tego, co w człowieczym bycie zawsze identyczne, może odtworzyć sobie mocą wyobraźni doświadczenie zamierzchłej przeszłości, choćby najbardziej niezwykle; może też zawtórzyć mu dźwiękiem na ten sam ton nastrojonej istoty własnej. Podstawą zrozumiałości historii byłaby, w takim ujęciu, raz na zawsze dana natura człowieka. Z tego rodzaju teorią podstaw rozumienia szłaby w parze pewna teoria samego rozumienia, taka mianowicie, wedle której istnieje poznanie podobnego przez podobne: miłość poznajemy przez miłość, śmiertelną walkę przez walkę. Widzimy więc, że teoria hermeneutyczna opiera się na ontologicznej, mianowicie na określonym pojmowaniu natury — ogólnej czy jednostkowej — człowieka.

Ale wiemy i to, że owemu stanowisku dawniejszemu, humanistyczno-ontologicznemu, przeciwstawia się dziś inne, negujące istnienie czegoś takiego, jak określona i dająca się określić istota tego, co ludzkie. Zgodnie z tym stanowiskiem, to, czym jest człowiek, równa się każdorazowemu wytworowi jego własnej egzystencji i podjętych w jej obrębie decyzji, obszar zaś tej egzystencji, a nawet rodzaj i treść rozstrzygnięć w nim możliwych przesądzone są z kolei przez realia momentu historycznego, przez okoliczności i przypadkowość sytuacji historycznej, a wreszcie każda taka sytuacja jest jednorazowa i jedyna w swoim rodzaju. Krótko mówiąc — specyficznie nowoczesna i, jak wszystko, co nowoczesne, nader sugestywna teza brzmi, że człowiek, jak najdalszy od tego, by być zawsze ten sam, jest za każdym razem inny. Przy tym punkcie widzenia rozumienie, jeśli je tu w ogóle wolno uznać za możliwe, polegałoby właśnie nie na poznawaniu identycznego przez identyczne, lecz innego przez inne, i właściwym sensem rozumienia stałoby się wtedy dotarcie poza siebie samego do tego, co inne, żadną zaś miarą

nie rozpoznawanie we wszystkim, wciąż na nowo, siebie samego oraz tego, co własne, a już znane. Jak do tego, co inne, dojść — to już kwestia osobna. Teza brzmi, że tylko o tyle, o ile rzecz ta jest możliwa — a możliwość, choć jeszcze nie wytłumaczoną, bierze się z doświadczanej rzeczywistości — istnieje historyczne rozumienie, a nawet rozumienie w ogóle.

Ale twierdzenie o niekwestionowalnej jednorazowości wszelkiego doświadczenia i stałej inności człowieka w biegu historii może też prowadzić do radykalnie sceptycznego wniosku o niemożności, właśnie *a priori*, „prawdziwego” rozumienia historycznego. Wówczas to, co za takowe uważamy, byłoby przekładem obcych znaków na nasz własny język, przekładem z konieczności fałszującym, wiodącym do jakże złudnych pozorów wierności, gdy w istocie objaśniamy tylko samych siebie i siebie samych w minionym odnajdujemy, bośmy wcześniej dokonali aktu autoprojekcji. I oto niespodziewanie widzimy, jak ujęcie skrajnie sceptyczne zbiega się z opartym na przeciwstawnej podstawie ontologicznej ujęciem pełnym ufności, zbiega się w jednym punkcie: wszelkie zrozumienie jest poznawaniem tego, co podobne. Z tą tylko różnicą, że w pierwszym wypadku oznacza możliwą prawdę, w drugim zaś niechybny błąd rozumienia historycznego.

Mamy więc dwa przeciwstawne stanowiska ontologiczne dotyczące człowieka. Odpowiadają im dwa różne ujęcia rozumienia — podobnego przez podobne lub odmiennego przez odmienne, oraz, jako odpowiednik ontologicznej tezy o zmienności człowieka, jeszcze jedno ujęcie hermeneutyczne, w myśl którego istnieje tylko rozumienie rzekome, ponieważ rozumienie odmiennego jako odmiennego byłoby absurdem. Oczywiście tylko w pierwszym wypadku wymieniona zostaje podstawa zrozumiałości tego, co historyczne — właśnie odwieczna jednorodność człowieka będzie tu stanowić podstawę bezpośrednią i czynić zrozumiałym samo rozumienie. Rzecz jasna, i ona również pozostawi tu wiele problemów nie rozstrzygniętych: niejednoznaczność czy wieloznaczność pierwotnych środków wyrazu, niepewność i niedostatek przekazu. Jakiegokolwiek by wszakże były trudności techniczne, samego rozumienia ten punkt widzenia nie kwestionuje. Punkt widzenia odmienny natomiast neguje tę podstawę, nawet jeśli nie neguje samego rozumienia; zgodnie z nim można by sądzić, że naturalnej podstawy rozumienia szukać trzeba poza nim samym, tj. że stanowi ono niewywodliwe zjawisko pierwotne, lub też, że trzeba by tej podstawy szukać poza tożsamością istotową.

Jednakże przypatrzwszy się obu tym odmiennym stanowiskom można odnieść wrażenie, że są one, jak to się często zdarza ubranym w słowa teoriom, zbyt jednostronne i w swej jednostronności fałszywe, ale także — że w każdym jest coś, czego nie należy pomijać, i coś, co pozwala skorygować to drugie. Odrzucenie lekką ręką (czy wręcz triumfalistycznie), pod presją egzystencjalistycznych zapewnień najświeższej daty, najszacowniejszej, najdawniejszej idei istoty i normy człowieka „jako takiego” — czy to w klasycznej formie *animal rationale*, czy też w biblijnej *imago Dei* — świadczy o słabej refleksyjności, może też świadczyć o niedostatecznym zbliżeniu do tego, co się odrzuciło, a pod niejednym względem bardziej znaczące jest subiektywnie niż obiektywnie. Że istnieje coś wspólnego wszystkiemu, co nosi ludzkie oblicze, i że dopiero na podstawie tego mo-
żna

w ogóle mówić o człowieku i o historii ludzkiej, potem z kolei o historyczności czy wręcz radykalnej zmienności człowieka w dziejach — powinno być oczywiste. Nawet negujący „istotę” czerpią z tego, bo negację swą wypowiadają nie o jakimś pustym, dowolnym X, tylko właśnie o człowieku, jako przynależną jemu jedynemu w odróżnieniu od zwierzęcia, przypisanego każde swej istocie — a więc jako cechę wspólną wszystkim ludziom jako ludziom. Daleko trudniej rozprawić się z „esencjalizmem”, niż by można było sądzić z wulgarnego „egzystencjalizmu”. Uważać Platona za przewyżczonego przez Nietzschego byłoby co najmniej przedwczesne.

Jednakże, inaczej niż Platon, zbyt wiele wiemy o głębi historycznej przemiany człowieka, abyśmy jeszcze mogli wierzyć w jedną — jakąkolwiek — określoną, z istoty swej wiążącą definicję człowieka. Zbyt mocno tkwi w nas nietzscheańskie przesłanie o „niedokończonym zwierzęciu” i o otwartości stawania się; zbyt silny opór budzi w nas postrzeganie tego, co w historii nowe, jako nie naprawdę nowego albo akcydentalnego tylko i nie sięgającego sedna rzeczy; niezaprzeczalna byłaby też jałowość i nuda takiego rozumienia, które we wszelkim zdarzeniu widzi to, co jednakie i już znane, i dla którego całe bogactwo historii redukuje się do powtarzanego w nieskończoność przerabiania tego samego repertuaru, nie mówiąc już o niesprawiedliwości, jaka kryje się w mierzeniu wszystkiego, co odmienne, według norm uznanej istoty i ocenianiu według stopnia jej spełnienia. My, którzyśmy po raz pierwszy w dziejach pili z upajającego kielicha historii, nie uczestniczymy już w niewinności istoty nie podlegającej stawaniu się.

Ale tak samo, jak nie wystarczające jest dla teorii rozumienia poznanie jednakowe przez jednakowe, tak samo niemożliwe, wręcz absurdalne, będzie jej sformułowanie jako poznanie czegoś całkowicie innego. Między rzeczami całkowicie innymi nie może być żadnego zrozumienia. Żeby stać się zrozumiałe, to, co inne, musi uczestniczyć w tym, co wyznacza własnej jego wyobraźni i sympatii wspólną przestrzeń ich możliwości, nie pokrywając się wszelako z ich przypadkową rzeczywistością — w tego rodzaju wspólności zatem, która inne czyni innym ludzkim, innym w obrębie tego, co ludzkie: tylko od takiego innego oczekujemy, żądamy nawet, żeby było zrozumiałe. Nawet zdumienie tym, co dziwne, bezradność wobec tego, co kompletnie niezrozumiałe, jest jeszcze hołdem złożonym założeniu, że musi ono być jednak zrozumiałe, bo przecież jest ludzkim losem. Doktryna rozumienia tego, co zupełnie inne, po prostu przeciwstawiona jako alternatywna doktrynie o rozumieniu tego, co jednakowe, byłaby nadużyciem nie do utrzymania i igraniem z paradoksem absolutnym. Ale paradoksy absolutne są z samej swej natury podejrzanе. Przeczujemy już, że także tutaj, w kwestii rozumienia, mogłyby być prawdą ταῦτὸ καὶ θάτερον, a w historii powtarzanie się oraz innowacja.

A jak jest z trzecią możliwością, sceptycznym wariantem ontologii radykalnej zmienności człowieka, według której wszelkie tzw. historyczne rozumienie mogłoby być tylko rzekome, nigdy zaś w istocie prawdziwe? Jak każde tego rodzaju twierdzenie negatywne również i to jest oczywiście nie do obalenia, bo z natury rzeczy nie może istnieć dowód na pojedyncze wypadki właściwego rozumienia.

Ale w swym sensie skrajnym, tj. tam, gdzie wykracza poza przydatne ostrzeżenia przed czyhającym w każdym historycznym rozumieniu niebezpieczeństwem samookszukania i poza przypomnianie wciąż trwałej tego rozumienia niekompletności, jest ono, jako przejaw radykalnego historycznego sceptycyzmu, łatwe do odrzucenia wskutek absurdalności jego następstw. Bo, jak można pokazać (ale w tym wypadku *in extenso* pokazywać nie trzeba), rzekoma niezrozumiałość wszystkiego, co historyczne, daje się obronić tylko w połączeniu z niezrozumiałością tego, co współczesne, tak jak niezrozumiałość całych społeczeństw — tylko w połączeniu z niezrozumiałością każdej jednostki, ponieważ uzasadnienie odmienności i wyjątkowości, ważne w pierwszym wypadku, jest równie ważne w drugim, czyli dotyczy wszelkiego w ogóle istnienia. Twierdzenie więc sprowadza się do konstatacji, że nie istnieje wcale żadne zrozumienie tego, co inne — ani zrozumienie historyczne, ani współczesne, ani zbiorowe, ani indywidualne — i wiedzieć prostą drogą do solipsyzmu i jego absurdów; zwolennicy tego twierdzenia nie są zdolni nawet je wypowiedzieć w sposób, który by coś znaczył, chyba w monologu wewnętrznym, bo nie mogą liczyć, że zostanie ono zrozumiane. Toteż właściwie nie było potrzeby udzielania im odpowiedzi.

Ale, niezależnie od tej formalnej obiekcji, na jaką wystawiony jest każdy radykalny sceptycyzm, można by zapytać, dlaczego właściwie jego wyznawcy zajmują się historią, dlaczego w ogóle przyjmują ją do wiadomości. Podniesiony już zarzut nudy przekształci się tu w ostrzejszy: zupełnej bezużyteczności. Esencjalizm, do którego zarzut ów można zastosować tylko przy nader ciasnym i płaskim ujęciu esencji, uważa kontakt poznawczy z przeszłością nie tylko za możliwy, ale i za korzystny: dopuszcza możliwość powiedzenia czegoś o tym, co minione, dowiedzenia się czegoś o istocie i jej wymiarze — ponieważ z tego, co z nich w nas tkwi, tylko drobną cząsteczkę mamy w sobie jako zrealizowaną rzeczywistość, ogromną zaś większość tylko jako nieznaną potencjalność. Więc nawet jeśli w rezultacie odkryjemy to, co własne, przy pomocy tego, co jednakowe, to zyskamy dzięki temu odkryciu coś, czego byśmy inaczej nie zyskali. Tymczasem radykalny sceptycyzm historyczny nie może liczyć na taki zysk z ustawicznie nierozumianej przeszłości i nie znajduje żadnego uzasadnienia dla studiów nad nią: skoro zawsze odczytujemy w niej tylko siebie samych, a ona w swym bycie własnym jest dla nas zamknięta, stanowi więc jedynie pretekst do autodeskrypcji — to powinna istnieć prostsza, prawdziwsza, bardziej autentyczna droga do owej autodeskrypcji i do wiedzy o tym, czym jesteśmy i co posiadamy, niż droga zwodniczych odbić w nieprzeniknionym zwierciadle historii. Powinniśmy się zajmować tylko samymi sobą, cokolwiek ma znaczyć „samymi” w takim punktualistycznym sensie. I oto paradoks: orędownicy radykalnego historyzmu muszą dojść do stanowiska pełnej ahistoryczności, do obrazu egzystencji pozbawionej przeszłości, a więc i związku z nią, wyłącznie teraźniejszej — zatem do negacji historii i historyczności. W gruncie rzeczy żaden to paradoks. Bo tylko w powiązaniu z tym, co ponadhistoryczne, możliwe są dzieje, możliwa jest historia, przeto zanegowanie tego, co ponadhistoryczne, równa się zanegowaniu tego, co historyczne.

Dodajmy, że oczywiście nie ma i być nie może cienia dowodu na nieograniczoną ludzką zdolność wchłaniania rzeczy nowych. Zapewnienia o jej istnieniu, od jakichkolwiek by pochodziły autorytetów, stanowią twierdzenie w sensie dosłownym bezpodstawne. Jest to metafizyka w złym tego słowa znaczeniu.

Tyle przeglądu różnych logicznych możliwości w obrębie omawianej tu kwestii. Co do krytyki trzech stanowisk, nie należy zapominać, że w każdym wypadku dotyczy ona tylko ich form skrajnych czy wyłącznych, nie odrzuca żadnego z nich w całości, przynajmniej jako jednej z możliwości. Każde ma swój składnik uzasadniony i dla pełni złożonej rzeczywistości niezbędny — nawet tak ostro skrytykowane trzecie. Słuszne jest w doktrynie o jednej, trwałej naturze ludzkiej, że coś niezaprzeczalnie wspólnego łączy najodleglejsze nawet rzeczy w historii i w podzielonym w nieskończoność *spectrum* tego, co ludzkie na Ziemi; że owo tożsame ma za swą podstawę, tłumaczy i spaja wszelką różnorodność, która z niego w sposób nieprzewidywalny wypływa, i że tylko dzięki tej podstawie możliwa jest historia i rozumienie historyczne. Słuszne jest w doktrynie o zasadniczej zmienności człowieka, o jego realnej przemianie i jednostkowości jego realizacji, że owo zróżnicowanie tego, co człowiecze, w kulturach, a także w rozwoju każdej kultury, ba, nawet w jednostkach, owocuje autentyczną i nieprzewidywalną innością i że wobec powyższego poznanie tego, co jednakowe, musi przekroczyć samo siebie; że wreszcie, na podstawie owej zmienności czy od niej wychodząc — zrozumienie tego, co inne, jest jednak możliwe i osiągalne. Jak możliwe, to kwestia otwarta. Słuszne jest na koniec w doktrynie o nieuniknionym niepowodzeniu wszelkiej próby zrozumienia, że próbujący rozumieć w istocie zawsze ingeruje w to, co próbował zrozumieć, sprawia, że się ono nieuchronnie wyobcowuje i upodabnia do tego, co dla niego, próbującego rozumieć, własne; słuszne także, że za każdym postępem na drodze rozumienia pozostaje cząstka niezrozumiałego, nieusuwalna i ginąca w bezkresie.

II

Po tych krytycznych rozważaniach chcielibyśmy teraz spróbować zrobić następny krok w kwestii podstaw zrozumiałości historycznej. Zakładamy zatem, że ona istnieje, choć nie całkiem jasno pojmujemy, jak jest możliwa. Próba taka musi z konieczności prowadzić do teorii rozumienia jako takiej. W swej postaci ogólnej kryje ona nie mniej tajemnic niż teoria rozumienia historycznego, jej szczególnie przypadek. Z góry muszę zrezygnować ze współzawodniczenia z subtelnością, z jaką ten problem, problem hermeneutyki, roztrząsa się od ponad stu lat, zwłaszcza w Niemczech. Pocieszam się, że po takiej dozie subtelności przypomnienie pewnych ustaleń podstawowych może się okazać wcale przydatne.

Zacznijmy od zagadnienia, które po angielsku brzmi *knowledge of other minds*. Jak możemy wiedzieć coś o cudzej duszy, o wnętrzu innym niż nasze? Jak możemy z odosobnienia naszej prywatnej podmiotowości dotrzeć do równie jak ona odosobnionej podmiotowości innej — jeśli ta w ogóle istnieje? Od razu chcę odwrócić zwykły i jakże złudny pogląd, odpowiadając: nie przez wnioskowanie

drogą analogii, jawne czy ukryte, wnioskowanie według siebie o czymś innym niż ja, nie przez transpozycję i projekcję, do których przyjęcia niemal zmuszona została doktryna postkartezjańska, lecz o ile istnieje tu w ogóle to, co pierwotne, i to, co późniejsze, kolejność powstawania jest raczej o d w r o t n a. Znajomość innego niż własny ducha (lub, jeśli ktoś woli, cudzej podmiotowości), a nawet znajomość ducha w ogóle zyskujemy zasadniczo nie wskutek badania naszego własnego ducha, lecz przeciwnie, znajomość naszego własnego ducha, wręcz jego posiadanie, jest funkcją zaznajomienia się z duchem innym. Wiedza o wnętrzu w ogóle, czy to własnym, czy innych, oparta jest na komunikacji z całym ludzkim otoczeniem. To otoczenie i ta komunikacja decydują o tym lub w każdym razie decydująco współokreślają to, co się w końcu znajdzie w akcji introspekcji. Ponieważ zaczynamy nasze życie jako dzieci (o czym tak łatwo zapominają filozofowie), wrodzone w świat już zaludniony dorosłymi, przeto konkretne Ja jest początkowo w tej komunikacji daleko bardziej odbiorcą niż dawcą. W jej trakcie rozwija się wewnętrzność pierwotna, która dopiero stać się ma jaźnią: dzięki sygnałom, słowom i zachowaniom innych stopniowo dostrzega istnienie wewnętrznych możliwości i czyni je własnymi. Od innych uczymy się, czym sami możemy być, czego możemy chcieć i co odczuwać. Musimy więc być zdolni rozumieć innych, zanim zrozumiemy siebie, żebyśmy stali się kimś takim, kto kiedyś dojdzie i do tego, żeby rozumieć siebie — żeby w ogóle mieć coś, co wewnątrz siebie mógłby rozumieć. Zrozumienie wnętrza innego niż własne, niezależnie od tego i z wyprzedzeniem tego, co można by odnaleźć we własnej wewnętrzności przez samoobserwację, to warunek wstępny rozwoju takiej wewnętrzności.

Założenie, że samoobserwacja (introspekcja) lub doświadczenie samego siebie stanowi jedyne, zasadnicze czy pierwotne źródło wiedzy o tym, co wewnętrzne, prowadzi do wniosków groteskowych. Uczyniłoby ono całą naszą znajomość innych podmiotów sprawą przeniesienia, na mocy analogii, tego, co już w nas istnieje. Skazałoby to na bezużyteczność — pomijając już niemożliwość uczenia się czegokolwiek w ogóle — skarby wszelkiej literatury. Jeśli nie mogę z góry mieć w sobie Ajschylosa, Szekspira, Goethego, próżny ich trud; jeśli ich już mam — zbyteczny.

Rozważmy zagadnienie na poziomie dużo bardziej prymitywnym, prewerbalnym. Skąd wiem, że uśmiech to uśmiech? Że zwrócona ku mnie twarz znaczy: ktoś na mnie patrzy? Że wyraz twarzy to wyraz czegoś? Według teorii introspekcji i przeniesienia drogą analogii, trzymiesięczne dziecko szukające oczu swojej matki albo odpowiadające na jej uśmiech musiałoby dokonać w tym celu całej serii operacji, które obejmowałyby np. obserwację i rozpoznanie własnego obrazu w lustrze, z jego dalszym wykorzystaniem do interpretacji tego, co dziecko dostrzega u innych. Dość tę konstrukcję sformułować, by polemika z nią była zbyteczna.

Owszem, prawdą jest, że dorósłszy, rzeczywiście czynimy użytek z poznania siebie i z analogii, po to, by rozumieć i osądzać innych. Do tego stopnia, że stan dorosłości, czyli dojrzałości, czyni nas niechętnymi czy niezdolnymi do dalszej nauki i możemy rzeczywiście, ku własnemu zubożeniu, dojść do tego, że przekazy cudzej wewnętrzności odbierać będziemy wyłącznie po przepuszczeniu przez filtr

gotowej już własnej. I będziemy się z nich mogli dowiedzieć tylko tego, co już wiemy; nie będą one w istocie przekazem cudzej wewnętrzności, a poznanie zostanie zastąpione przez „projekcję”. Nikt nie jest od tego całkowicie wolny. Lecz skłonni jesteśmy sądzić, że ktoś, kto się do tego ogranicza, nie będzie ani dobrym psychologiem, ani dobrym towarzyszem. Przynajmniej w procesie osiągania owego ostatecznego stadium dorosłości musieliśmy wejść na inne, prostsze drogi postrzegania przejawów wewnętrzności, inaczej nie doroslibyśmy nigdy i nigdy nie doszli do tego stadium rozwoju własnego wnętrza, które pozwalałoby potem z własnego wnętrza czerpać.

Jeśli więc pierwotne rozumienie nie posiłkuje się wnioskowaniem czy projekcją, to na jakich podstawach się opiera? Jest częścią intuicyjnego poznawania życia przez życie i wobec tego zaczyna się od aktów percepcji zwierzęcej, zharmonizowanej z aktami zwierzęcej ekspresji. Poznanie życia innego niż własne jest główną cechą odniesień zewnętrznych organizmu zwierzęcia. Spośród przedmiotów postrzegania dających się zaklasyfikować jako „rzeczy” wysuwają się na czoło przedmioty żyjące jako żyjące właśnie. Ich postrzeganie pociąga za sobą rozróżnienie emocjonalne: na łup, wroga, współplemieńca, partnera seksualnego, swoje i obce, nieszkodliwe, groźne i nieokreślone — a zatem jest wszystkim, tylko nie neutralnością. W takim postrzeganiu zawiera się instynktowna zażyłość z zachowaniem żywych, wymagającym jakiejś reakcji (nawet gdy odczuwana jest jako brak zażyłości). Podstawą owej zażyłości jest jedność natury zwierzęcej, w wypadku stosunków w obrębie gatunku wspólnota gatunkowa. Jedno stworzenie rozpoznaje żądzę z oczu drugiego (albo z zachowania, z dźwięków, z zapachu): zjawisko znacznie przekracza ramy własnego gatunku. Rozpoznaje coś, bo coś daje się poznać. Z receptywnym aktem postrzegania łączy się i umożliwia go — spontaniczny akt ekspresji; może to on nawet stanowi fenomen pierwotny. Życie zwierząt jest ekspresywne; więcej, jest żądne ekspresji. Wyraża siebie — ma swoją mimikę i swój język, przekazuje siebie. Całe rytuały postawy, gestu i mimiki służą jako sygnał zachowań — lub jako ich substytuty, bo można się bez nich obyć wtedy, gdy wystarcza ostrzeżenie. Ta spontaniczna, ale mocno zakorzeniona symbolika liczy na to, że zostanie zrozumiana. I zwierzęta rozumieją mimikę ataku, gniewu i zalotów nie ucząc się jej.

Bezsensem byłoby wyłączać z tego człowieka. Kot patrzy mi w oczy, szuka mojego spojrzenia, chce czegoś ode mnie. Nikt go nie nauczył, że to właśnie jest część ciała, którą mogę go dostrzec i z której wyczyta, czy go dostrzegłem, czy nie. On „wie”, że tą drogą może do mnie dotrzeć. Mnie też nie trzeba fizjologicznych czy neurologicznych wyjaśnień, żeby poczuć jego spojrzenie na sobie i wyczytać w nim prośbę; rzecz polega na fizjonomistyce intuicyjnej. Patrzymy na siebie i między nami „dzieje się” coś, bez czego niemożliwe byłoby jakiegokolwiek rozumienie wyższego rzędu, wykraczające poza ów poziom elementarny. Zwierzęta umieją rozróżniać między sobą zabawę i sytuację serio, mianowicie te zwierzęta, które potrafią się bawić, a więc otoczone w zaraniu życia rodzicielską opieką, szczególnie troskliwą u ssaków. Ich dzieciństwo wolne jest od zaciętej powagi cechującej zaspokajanie zwierzęcych potrzeb; swoje siły motoryczne obracają wtedy

na radość życia. Toteż bawią się delfiny, nawet dorosłe, a rekiny nie. A my, ludzie, ssaki z najdłuższym dzieciństwem, którego rajska wolność próbujemy dochować w dojrzałym życiu, my, istoty bawiące się w spotęgowanym tego słowa sensie, rozumiemy zabawę zwierząt. U człowieka na całą tę naturalność nakładają się wprowadzone sztuczne, z rozmysłem skonstruowane i dowolnie stosowane systemy ekspresji i symboli. Ich ukoronowaniem są język i obraz, otwierające zupełnie nowe wymiary rozumienia i nierozumienia, szczerości i udawania, prawdy i kłamstwa — o czym za chwilę.

Istnieje więc poznanie „jednakowego przez jednakowe”. Empedokles miał rację mówiąc, że postrzegamy miłość przez miłość, a nienawiść przez nienawiść. Z tego, że nie cała to prawda, nie wynika, że to nieprawda. Nie poznalibyśmy lęku w innych, gdybyśmy nie byli obeznani z lękiem w sobie. Nie pojęlibyśmy słów „jestem głodny” bez własnego doświadczenia głodu. Lecz choć w tym ostatnim wypadku własne doświadczenie w istocie poprzedza rozumienie zjawiska u innych, nie jest to bynajmniej warunek uniwersalny. Poznanie jednakowego przez jednakowe nie wymaga posłużenia się analogią. „Znać miłość przez miłość” nie znaczy wnioskować z własnego doświadczenia uczucia miłości o przypuszczalnym biegu zdarzeń we wnętrzu kogoś innego. Tkwiący we mnie potencjał miłości może być całkiem prawdopodobnie rozbudzony po raz pierwszy przez *Romea i Julię*, odczucie zaś piękna, jakim nacechowane jest ofiarne bohaterstwo, przez opowieść o Termopłach. Lektura i słuchanie są same doświadczeniem, otwierającym przede mną nieprzeczuwane możliwości mojej własnej duszy czy raczej w ogóle „duszy”, możliwości, które mogą stać się lub nie realnościami mego własnego doświadczenia. Owo doświadczenie tego, co możliwe, przekazane przez symbol, jest właśnie tym, co uważamy za „rozumienie”. Nigdy wcześniej nie słyszane zestawienie znanych znaczeń w słowach przekazu wytwarza u odbiorcy znaczenie nowe, które otwiera drogę do nowych obszarów życia wewnętrznego. Po raz pierwszy odkryta przed nami w odmienności paradygmatu, nowość może być potem z naszej strony spotęgowana przez to, co ona sama w nas wprowadziła w ruch.

Znajomość innego ducha bierze się więc z zasady powszechnego człowieczeństwa człowieka. Tu jednak działa ono nie przez analogię, lecz, w każdym razie często, przez ewokowanie, odwoływanie się do możliwości leżących w naturze ludzkiej, które dadzą się z niej wydobyć. Rozumiemy dzięki tym możliwościom, niekoniecznie dzięki zaszłym już precedensom naszego własnego doświadczenia. A więc rozumiemy i odpowiadamy w daleko większym stopniu przy pomocy naszego bytu możliwego niż rzeczywistego. Tym lepiej, gdy czasem możemy odpowiedzieć również przypomnieniem doświadczonej samemu rzeczywistości — choć to właśnie pociąga też za sobą zrozumiałe niebezpieczeństwa. Znanie powiedzenie: „dobrze wiem, o czym mówisz, sam kiedyś byłem w takiej sytuacji” może pomóc we właściwszym zrozumieniu, ale może też oznaczać punkt, gdzie się ono przed tym, co inne, zamyka. Lecz nasza „możliwość”, oparta na nielicznych elementach stałych, danych z góry w naszej strukturze (takich, jak żądza, lęk, miłość, nienawiść), jest czymś nieprzewidywalnym i, wciąż i bez końca w innej postaci, ujawnia się tylko dzięki kierowanym do niej apelom i wezwaniom — najczęściej

w toku komunikacji obustronnej, która kryje zgoła niespodziewane wiadomości o tym, czym jest duch albo dusza.

Od tej okoliczności, że natura człowieka jest daleko bardziej „możliwością” niż danym faktem, zależy nasze „wczuwające się” rozumienie również takich, realnych czy fikcyjnych, doświadczeń innych dusz, których nie bylibyśmy nigdy zdolni odtworzyć w sobie, ale to znaczy zarazem: od tej okoliczności zależy użycie mowy do wytworzenia rzeczy psychologicznie nowej. Bez niego nie byłoby poezji ani, jak zobaczymy, historii innej niż zwykła kronika wydarzeń. Problem „obcego ducha” jest więc mocno związany z filozofią mowy, dla której nieodzowna okaże się teoria produktywnej wyobraźni. Jest też mocno związany z problemem sztuki. Sokratesowa teoria „przypominania”, zawierająca zapowiedź idei „możliwości”, jest przy swych wszystkich mitologicznych słabościach bliższa „dialogowi” między duchem a duchem niż nowoczesna teoria wnioskowania analogicznego i projekcji.

III

Jak dotąd zajmowaliśmy się rozumieniem w ogóle. Jaka jest specyfika rozumienia historycznego? Czym się ono różni od rozumienia współczesnego, które nas ustawicznie pochłania? Wiele odpowiedzi ciśnie się na usta. Samo oddalenie tego, co przeszłe, i związana z tym odmienność: ludzie i zjawiska stały się inne, również wyobrażenia, obyczaje, język i skojarzenia, struktury i urządzenia społeczne. Nawet niektóre uczucia i namiętności nie są już te same. Następnie fragmentaryczność i wybiórczość dochowanych przekazów, już kiedyś poddanych selekcji, dokonanej zrazu przez same podmioty historii, potem przez przypadki i kaprysy materialnego przetrwania. Zawsze niepełny stan naocznego materiału zmusza do ryzyka kuszącej rekonstrukcji, tym śmielszej, im bardziej obce jest wypowiadające się w nim i milczące zarazem życie. Następnie, rozumienie współczesności jest ciągłe i obowiązujące, historii zaś fakultatywne i przygodne. Można by tak wyliczać dłużej.

Wszystko to jest prawdziwe, ale nie rozstrzygające. I współczesność bywa obca i odmienna, utrudniając rozumienie, bywa pełna zażyłości pozornej, przez co sprowadza rozumienie na manowce. Już przekroczenie granic między warstwami społecznymi napotyka przeszkody, a co dopiero granic między krajami, narodami, językami. A co z *generation gap*, osobliwością wszystkich czasów, istną pułapką rozumienia i nierozumienia? Nie jestem pewny, czy rozumiem własne dzieci, ale zupełnie pewny, że one mnie nie. A jeśli się i w tym mylę? Może mnie rozumieją dużo lepiej niż bym chciał? Potomni może będą umieli to ocenić. Oto wypadek, nie jedyny, gdzie dystans przeszłości daje przewagę nad nazbyt zaangażowaną bliskością teraźniejszości. Ale jedną przewagę ma teraźniejszość nad przeszłością zawsze: obfitość świadectw dowolnie wielką i do woli zwiększalną — przeciw ubóstwu i ściśle zakreślonym rozmiarom świadectw o przeszłości. I w tym cała różnica? W tym, że mniej lub że więcej? Że więcej oddalenia i obcości w tym, co historyczne, więcej wieloznaczności czy niejasności przekazu, mniej materiału —

a więc tylko różnica ilościowa pod każdym z tych względów? Czyżby więc problem rozumienia historycznego miał być tylko nieco bardziej skomplikowaną formą problemu rozumienia w ogóle?

Nie. Pozostaje pewna różnica jakościowa. Wygląda niepozornie, ale wydaje mi się decydująca. Nie polega ona na tym, że coś jest przeszłe, na dystansie czasowym samym w sobie, ale się z tym łączy. Rozumienie współczesne wspomagane jest przez układ mowa-replika; rozumienie historyczne to tylko jednostronna mowa przeszłości. Niezrozumienie żyjących współcześnie może być łatwo skorygowane przez samych niezrozumianych, można ich zapytać, oni mogą odpowiedzieć, obie zaś strony są składnikami komunikacji szerszej, obejmującej nas wszystkich, powszechnej mowy, która nas wykarmiła i karmi dalej, i daje nam ciągle klucz do wzajemnej informacji. A przeszłość, raz swoje powiedziawszy, nie ma nic do dodania. Jej słowo dochodzi do nas, ale pytań nie przyjmuje. Musimy z nim zrobić tyle, ile możemy. A tego, co możemy, może być więcej niż trzeba. Przeszłość, nie mogąc naszej interpretacji przyjść z pomocą, nie może się także przed nią obronić. Ale też jej bezbronność zobowiązuje podwójnie. Mowa przeszłości, właśnie dlatego, że się wydaje na naszą samowolę, powierza się tym samym naszej najtroskliwszej opiece. Toteż podwójną nieprzyzwoitością wobec tego, co historyczne, jest nadużywać swojej bezkarnej swobody dla celów błyskotliwej, oryginalnej i niebezinteresownej samowoli tudzież próżności szukającej tam naszego własnego odbicia. Współcześni mogą grzechy naszej swobody obrócić przeciw nam, dotkliwie uzmysłowić nam błąd interpretacji. Gdy natomiast dotyczy ona dziejów, niczego nad polemikę ze strony kolegów nie musimy się obawiać, a z tym, jak wiadomo, da się żyć wcale nieźle. Historia też może się wprawdzie zemścić czasem przy pomocy nowego znaleziska źródłowego, co w pył i proch obróci najpiękniejszą nawet hipotezę — albo ją niespodziewanie potwierdzi. Ale w niczym to nie zmienia zasadniczego faktu: przeszłość powiedziała swoje raz na zawsze, o żadne wyjaśnienia poprosić jej nie można.

A zatem to całkowicie monologiczny charakter przekazu dziejów wytwarza specyfikę historycznego rozumienia. Pod tym względem zrównuje się on z dziełem sztuki. Czy to będzie sztuka słowa, dźwięku czy obrazu, zawsze stoimy w obliczu czegoś skończonego, czegoś, co nie wyrazi nic ponad to, czym już jest. Musi powiedzieć wszystko sobą samym, ale i dać powiedzieć o sobie wszystko bez szans odpowiedzi. Z chwilą ostatecznego wytworzenia i wypuszczenia go w świat, milcząco i nieustannie podlega ono interpretacjom i wciąż ponawianym doświadczeniom; łączy je to z przeszłością, jak ona skazane na ekspresję jednostronną, monologiczną i jak ona narażone na wszelkie przywłaszczenia. Dzieło sztuki w pewnym sensie od razu staje się przeszłością i przez to wieczną terażniejszością. Tolstojowska *Wojna i pokój* była faktem historycznym w chwili wydania. Nieprawda też, że łatwiej i pewniej rozumiemy Tolstoja, Kafkę i Flauberta, bo są nam bliżsi czasowo, niż Szekspira, Dantego i Arystofanesa. Że się może czujemy bardziej swojsko z jednymi niż z drugimi, to nie ma nic do rzeczy. W istocie, tj. abstrahując od kwestii technicznych, jak rozporządzanie skojarzeniami, stoimy na

równi wobec wszystkich, żywych i martwych. Powie ktoś, że możemy zawsze zapytać żyjącego autora, zmusić go do objaśnień. A niechże nas Bóg od tego zachowa! Nic, ani doświadczenie, ani rozum, nie przemawia za tym, żeby autora uznać za najlepszego interpretatora swych dzieł. Nawet wtedy, gdy potrafi wiele opowiedzieć o swoich intencjach, bo w efekcie mało zależy od tego, co sobie pomyślał, a wszystko od tego, co powiedział. „Przekłęta wsobność” wszelkiej podmiotowości, w związku z którą Nietzsche pytał, kto choćby raz nie był nią przesycony na śmierć, może dotyczyć i artyści. W każdym razie milknie on szybko; pozostaje monolog dzieła. Powierzone ono zostaje odbiorcy, podobne w tym względzie świadectwu historycznemu (zresztą oba może łączyć ten sam przedmiot), z tą wszakże różnicą, że w stosunku do świadectwa dziejów rozumienie, właśnie jako rozumienie historyczne, ma obowiązek zważać na autentyczność i prawdę, a zarazem na metodę krytycznej weryfikacji. Nic takiego nie ma miejsca, gdy idzie o rozumienie sztuki.

Ściśle monologowy charakter tego, co przeszłe, nie zmienia wprawdzie natury rozumienia jako takiego, ale wyostreza jeszcze pytanie, na jakiej podstawie jest ono w ogóle możliwe. Ufności w istnienie tego, co dla nas i przeszłości wspólne, potrzeba tu tym bardziej, że nie sposób stawiać przeszłości pytania; dystans czasowy stawia nadto problem zmiany i trwałości tam, gdzie rozumienie jednocześnie stawia tylko pozaczasowy problem identyczności i inności. Wraz z rozszerzaniem się horyzontu czasowego (czy, podobnym mu, rozszerzaniem się horyzontu przestrzennego) pytanie o „istotę” człowieka — nieodłączne od pytania o możliwość jego zrozumienia — staje się, nie całkiem identycznym z tamtym, pytaniem: z czym się liczyć trzeba w człowieku we wszystkich czasach (i we wszystkich miejscach). Odpowiedź mogłaby dać tylko antropologia filozoficzna, a tu nie miejsce na nią. Aby więc ruszyć z martwego punktu nie wykraczając poza nakreślone wcześniej ramy, odwróćmy pytanie. Zamiast pytać o trudno uchwytą „istotę”, o to, czego by, stosownie do jej natury, należało po niej oczekiwać, zapytajmy raczej siebie samych, cośmy już faktycznie, nie zdając sobie z tego sprawy, zrozumieli we wszelkim zetknięciu z historią i prehistorią.

IV

A dobrze będzie zacząć od pierwiastka biologicznego, zawsze uznawanego za sam przez się zrozumiały; choć subhistoryczny, przenika on wszystko, co historyczne. Tu prosba o wybaczenie banału: krótkiego wyliczenia tego, co i tak wiemy.

Otóż wiemy nie od dziś, na jakie relikty gatunku ludzkiego natrafiamy; ci, co je pozostawili, byli istotami organicznymi, które musiały jeść, cieszyły się sytością, a cierpiały od głodu. Czytamy, jak Achaje wyciągali ręce po smakowite kąski, i cieknie nam ślinka; aniołom wczuć się w to byłoby trudno. Wiemy o ludzkich potrzebach naturalnych i ludzkiej śmiertelności. Wiemy o pierwszych ludziach, że i oni podlegali przemiennej rytmowi snu i czuwania, że zmęczonym spanie było niezbędne a słodkie, że nawiedzały ich sny. Tylko kartezjański prymityw powiedziałby, że to rzecz bez znaczenia. Wiemy o podziale na dwie płci,

o rozkoszach i cierpieniach miłosnych, o tajemnicy płodzenia i narodzin, o karmieniu i wychowywaniu dzieci; na tym budowano rodziny i plemiona, troskę o przyszłość, granice na zewnątrz, autorytarny ład i poszanowanie wewnątrz, wierność, ale też spory na śmierć i życie. Wiemy o kwiecie wieku i schyłku życia, chorobie i śmierci. Wiemy też, że twórcy zachowanych pamiątek przeszłości, z najprostszych narzędziami włącznie, byli istotami wyprostowanymi, czyniącymi użytek z ręki i oka. Dzielimy z nimi dumę, intymność i wstyd, przypisane wyprostowanej postawie. Gdy w *Księdze Królewskiej* czytamy, że podczas zdobywania pewnego miasta zabito „wszystkich, którzy obsikują ściany”, rozumiemy od razu, że chodzi tu o wszystkich osobników płci męskiej i dlatego mordowano wyłącznie odznaczających się tą cechą. Rozumiemy i więcej: dlaczego spośród wielu możliwych określeń wybrano to właśnie: to język wojowników, a po dziś dzień znamy koszarowy styl wystąpienia, upodobanie żołnierzy do mowy jędrnej i pikantnej — i żałujemy, że konwencje literackie złotego i srebrnego wieku Rzymu nakazywały historykom wstrzeźliwość w obszerniejszym zrelacjonowaniu języka legionów. (Chętnie bym się na przykład dowiedział, jak Mariusz, który szarż dosługiwał się od szeregowca, naprawdę zwracał się do swoich żołnierzy.)

Ale dość o biologii. I tak zresztą wykroczyliśmy już poza ramy biologiczności zwierzęcej. Bo jak inaczej, skoro mowa o człowieku? Tylko skąd właściwie wiemy, że to czy inne znalezisko pochodzi od człowieka? Otóż stąd, że — na długo przed mieszkaniem bogów i tabliczkami do pisania — jest ono jedną z trzech rzeczy: narzędziem, obrazem lub grobem. Można by jeszcze dodać biżuterię. Rzeczywiście, trzeba było antropologii filozoficznej, żeby wykazać, dlaczego są one, każde osobno i wszystkie razem, wyróżnikami człowieka. Sam próbowałem tego w osobnym studium poświęconym „obrazowi”. Tu powiem pokrótce: narzędzie (także broń i naczynie) mówi, że jakaś istota, przymuszona potrzebą do obcowania z materią, potrzebę tę zaspokaja w sposób sztuczny, wymagający dokonania wynalazku, podatny na ulepszenia. Obraz mówi, że istota, używając materialnych narzędzi dla niematerialnych celów, sama sobie przedstawia treść swych postrzeżeń, przekształconą i wzbogaconą o nowe formy, i w ten sposób wytwarza nowy świat przedmiotowy przedstawić, zewnętrzny wobec materialnego świata zaspokajania własnych potrzeb. Grób mówi, że istota podległa śmiertelności myśli o życiu i śmierci, przeciwstawia się naoczności i podnosi wzrok ku niewidzialnemu zaprzęgając w jego służbę narzędzie i obraz. W tych formach podstawowych to, co po prostu dane jest człowiekowi tak samo jak wszelkiej zwierzęcości, znajduje odpowiedź udzieloną w specyficznym ludzki sposób. I odpowiedź ta wykracza poza to, co dane: dzięki narzędziu wynalazek wykracza poza potrzebę fizyczną; dzięki obrazowi postrzeganie zmysłowe zostaje przewyższone przez przedstawienie i wyobrażnię; grób mówi nam o przewyżczeniu nieuchronności śmierci przez wiarę i pobożność. Wszystkie trzy, jako przewyżczenia, są trybami wolności — naszych przodków i naszymi — i przez to są powszechnie ważne, jako różne, płynące z prąródła wyznaczniki rozumienia. Możemy czasem nie znać celu tego czy innego narzędzia, ale wiemy, że jakiś cel miało, że je pomyślano na zasadzie relacji: cel-środek albo przyczyna-działanie, i dzięki takiemu myśleniu wytworzono;

w dalszym biegu takiego myślenia przyczynowego powstaną technika i fizyka. Możemy czasem nie rozumieć znaczenia jakiegoś obrazu, ale wiemy, że to jest obraz, że coś miał przedstawiać i w tym przedstawieniu ukazywać na nowo uwzniośloną i uprawomocnioną rzeczywistość; w dalszym biegu takiego przedstawiania rzeczywistości powstanie sztuka. Możemy nie znać tych czy innych idei któregoś z kultów zmarłych (a gdybyśmy go znali, uznalibyśmy je za całkowicie nam obce), ale wiemy, że wchodziły tu w grę jakieś idee — mówi nam o tym nagi fakt grobu i rytuału — i że mieściła się w nich zaduma nad zagadką bytu i nad drugą stroną zjawisk; w dalszym biegu takiej zadumy powstanie metafizyka. Fizyka, sztuka i metafizyka, zwiastowane w pradziejach przez narzędzie, obraz i grób, wymienione tu zostały nie tyle dlatego, żeby były jakimiś aktualnościami na podporządku, co jako pierwotne wymiary stosunku człowieka do świata, każdy ze swym otwartym horyzontem możliwości — a więc również jako wymiary rozumienia historycznego odnoszące się do człowieka.

Jak możliwość w niewielkim tylko stopniu zapewnia urzeczywistnienie, tak i to wyliczenie horyzontów w niewielkim tylko stopniu oznacza, że nawet na zaczątkowe ich oznaki musi się natrafić w każdej grupie ludzkiej i na wszystkie w każdym czasie. Siłę dowodową ma ich obecność, ale pośrednio także ich nieobecność. Ze zrozumiałych przyczyn narzędzia będziemy odnajdywać wszędzie. Ale o obraz i grób, oba stanowiące luksus borykającej się z potrzebami naturalnymi ludzkości, może być z różnych powodów tu czy tam trudniej. Zdolność ich wytworzenia wchodzi jednak do obrazu pełni bytu człowieka i nie brak jej całkowicie w żadnej kulturze. Jeśli prawdą jest, że nasza ma się już ku temu czy wręcz gotowa jest do tego, żeby z naszego duchowego domostwa wyrugować metafizykę, to byłibyśmy ubożsi o ten wymiar bytu ludzkiego. Ludźmi byśmy być nie przestali, ale przestalibyśmy być zdolni rozumieć historię, gdyby to, co nazwano umarłym, rzeczywiście umarło w nas całkowicie. Chciałbym być bliski wiary, że to nie-możliwe.

Znowu się zatrzymajmy. Co uznaliśmy za nieodmiennie zrozumiałe w cielesności ludzkiej? Najpierw to, że człowiek jest istotą wyprostowaną, płciową, z rękami i oczyma. Potem — dzięki śladom jego działalności — że jest istotą wytwarzającą narzędzia, obrazy i symbole. Dużo dałoby się do tego dodać, np. o tym, co obrazy przedstawiają, i czego się z nich dowiadujemy, zwłaszcza gdy idzie o najwspanialszy ze wszystkich wizerunków, przedstawiający samego człowieka w jego uroku, dostojeństwie czy grymasie. Ale pora wymienić jedyny element nigdzie tu dotychczas nie wymieniany, ale wszędzie zakładany: język. Bez niego nie mogłoby być żadnego z pozostałych zjawisk, jego obecność przyjmowana była z góry w każdym. Również na poziomie organiczno-biologicznym. Pośilek ludzki to zjawisko towarzyskie (choć wydalenie — nie), tak jak towarzyskie były sposoby jego zdobywania: polowanie czy zbiory. Bez słów miłość dwu płci nie byłaby ludzka. Wychowanie młodych to u ludzi przede wszystkim nauka mówienia. Więzy plemienne, stosunki zwierczności określa i przekazuje mowa. Nawet sny nasze przepełnione są słowami. Co dopiero w tych dziedzinach życia, o których świadczą narzędzie, obraz i grób: w planowaniu, pracy, pamięci i kulcie; w stanowieniu

państwa i prawa, nie mówiąc już o stosunkach ze światem niewidzialnym, który tylko w słowach nabiera kształtu. Człowiek jest więc przede wszystkim i z gruntu istotą mówiącą; i to jedno wiemy *a priori*: gdziekolwiek i w jakkolwiek dawnym czasie, historycznym czy prehistorycznym, istnieli ludzie, rozmawiali ze sobą. Filozofia języka musi być punktem centralnym wszelkiej antropologii filozoficznej. Ale i bez niej wiemy, że istotę języka stanowi zrozumiałość ponad wszelkim oddaleniem w czasie i przekładalność z wszelkiej odmienności formy na naszą własną — jeśli tylko poza tym mamy jakiś dostęp do tego, o czym mowa. Ale mamy go w ogólności właśnie przez nasze dzielone z ludźmi od nas nawet najodleglejszymi współczesnością, a w szczególności przez znajomość rzeczy, którą z kolei musimy po części zdobywać w historycznych badaniach.

Przez dziedzictwo słowa wiemy zatem o dawnej ludzkości najwięcej i wiemy to, co dla niej najistotniejsze: jest to wiedza, której obrazy, narzędzia i budowle nadają tylko większej konkretności. Słowo mówi więcej niż kamienie, ale kamienie mogą czasem zadać kłam słowu. Ono też (wraz ze stylami sztuki) jest czymś wybitnie dziejowym ponad podwalinami wiecznej powtarzalności: w nim się historia dokonuje, w nim się wyraża, do niego *modo eminentiae* odnosi się rozumienie historyczne. Paradoxem słowa jest, że to, co najogólniejsze, przekazuje to, co najszczególniejsze, że ów fundament tożsamości wszystkiego, co człowiecze, stanowi narzędzie i naczynie najbardziej skrajnej inności. To, „że” słowo istnieje, należy do ponadczasowej istoty człowieka; to, „jak” istnieje i „o czym” mówi, staje się dzieckiem czasu i miejsca, w sposób wybitny należąc do historii wszędzie, gdzie wkracza w nią człowiek.

V

Dopiero teraz, w tak późnej fazie tych rozważań, dochodzę do tego, co wśród moich czytelników najbardziej interesuje filologów: do rozumienia dawnej mowy, którym zgodnie ze stanem rzeczy jest interpretacja tekstów. Nie ośmielę się roztrząsać wyłaniających się tu problemów fachowych tej pracy ani nawet ich wymienić. Poprzestanę na próbie zastosowania do niej ledwie wstępnie przedtem poruszonego tematu jednostronności przekazu historycznego i tego, co ona, w swej odmienności od dwustronnej komunikacji jednoczesnej, oznacza. Bo to właśnie słowu właściwa jest różnica między tym, co monologowe, a tym, co dialogowe; obraz, narzędzie, budowla są ze swej natury monologami; słowo nie.

Odnotujmy najpierw różnicę między słowem pisanym i mówionym. Mowa, przy całym obiektywnym charakterze słownika i gramatyki, jest przede wszystkim osobisto-fizycznym nadaniem mówiącego i do odbiorcy dociera wraz ze wszystkimi modulacjami głosu, którym towarzyszą mimika i gest. Pismo jest mową pośrednią, wynaturzoną, odbierającą czytelnikowi wszelki surowszy zmysłowy bezpośredniego wyrazu. Ale w wypadku przeszłości mamy do czynienia tylko z pismem: możemy je tylko czytać, nigdy słyszeć. To mogą zmienić filmy dźwiękowe itp., gdy staniemy się przeszłością dla tych, którzy przyjdą po nas. Ale monologo-

wy charakter pozostanie: nigdy nie nawiążemy z przeszłością dialogu odezwań i odpowiedzi na odezwanie.

Nie zapominajmy jednak, że i współczesne rozumienie, a nawet rozumienie samej współczesności dokonuje się w przeważającej mierze przez lekturę; że my, ludzie książki, jakimi jesteśmy (ze swej strony fakt historyczny), ustawicznie otwarci jesteśmy na monolog współczesnej literatury, o której zgola nie możemy powiedzieć, że ona jest tak po prostu otwarta na nas. W każdym razie taki monolog wpłata się w naszej świadomości we współczesną rozmowę, do której należy też gadanina wokół nas; bierzemy w niej udział, a jej asocjacje z góry już są mniej czy bardziej obecne w tym, co się współcześnie pisze, nigdyśmy natomiast nie mieli możliwości konwersacji w Helladzie, Rzymie, Persepolis, Tebach czy Jeruzalem. Ale ów wynikający z zażyłości z naszą epoką i z jej spoistości sukurs, zawodzący dopiero przy przejawach oryginalności językowej, zawsze jest ulotny, a co bardziej znaczące dokonania literackie mogą się bezeń obyć, czego dowodzi ich doświadczana przez nas trwałość. Słowo ma moc wyczarowywania świata własnych tworów. Słowo literackie, jeśli nie zostało umyślnie oddane na użytek doraźny, konwersacyjny, zakorzenione jest dużo głębiej w pewnej tradycji formalnej, z jej własną hierarchią wartości, niż w chwilowości mowy dnia powszedniego. Obecny stan literatury — coś bardzo nietypowego, a w każdym razie bezprecedensowego — pozwala łatwo o tym zapomnieć. Ale filologom klasycznym nie trzeba przypominać, że sztuczność wypowiedzi pisemnej, jak wcześniej — metrycznego przekazu ustnego, od początku wytworzyła sztuczny język, wprawdzie z uszczerbkiem dla bezpośredniości, ale z korzyścią dla niezależności wysłowienia od zmiennych miejscowo i czasowo nawyków mowy.

Rozumienie historyczne i rozumienie sztuki z pewnością więc nie są tym samym (choć dokumenty historyczne mogą być dziełami sztuki i odwrotnie), lecz oba łączy przechodzący następnie w przeżycia stosunek do monologicznego słowa. Czytelnik musi je ożywić na nowo, właśnie w akcie rozumienia. Przekazujący dźwięk niemy literom poeta oczekuje, że czytelnik stanie się sam mówcą i stworzy muzykę słów dla własnych uszu. „Partyturowy” charakter każdego dzieła pisarnego, wymagający aktywnego odtwarzania i dający wskazówki do niego (w dramacie np. realizowane przez aktora), cechuje również źródło historyczne, tekst. Środkami takiego odtwarzania są życzliwość, wyobraźnia oraz — przy tekstach w najwyższym stopniu teoretycznych — intelekt. Jeśli ten ostatni, z jego niezmienną powszechnością, uznamy za bezsporny, to wczuwająca się wyobraźnia pozostanie tajemniczą siłą w rozumieniu historycznym i we wszelkim rozumieniu ludzkim. Tłumaczyliśmy ją wcześniej za pomocą egzystencjalnej kategorii „możliwości”, pozwalającej nam na zwracanie się do rzeczywistości cudzych. Ta możliwość wychodzi poza doświadczenie własne jednostki, które ją zapewne wzbogaca, sięgając tego, co nie zostało doświadczone, ale zasadniczo i na sposób ludzki doświadczone być może; a przez to, czego pozwala ona w ten sposób nie wprost doświadczyć w objawiającym się innym, wzbogaca się zdolność własnego doświadczenia bezpośredniego. Pod jednym wszakże warunkiem: takiego stopnia rozwoju u doświadczonego — rozwoju tyleż duchowego, co zewnę-

trzných warunków jego życia — który by mało ustępował przedmiotowi, jaki ma być przez niego zrozumiany; podobnie jak w przekładzie, zjawisku tak bardzo tu ważnym, język tłumaczenia musi bogactwem dystynkcji dorównywać językowi oryginału. Dlatego ktoś bardziej zaawansowany w rozwoju może zrozumieć to, co prymitywne, lecz ktoś prymitywny tego, co bardziej zaawansowane w rozwoju, nie. Przyjmijmy to założenie dla wszystkich bytów przeszłych i teraźniejszych, i tak mając poczucie przebywania na wyżynach historii. Umiemy zręcznie grać kolorami naszej ukrytej tęczy, bardziej gotowi odpowiadać na obce bodźce, mniej przywiązani do jednego modelu odczuwania niż jakakolwiek kultura wcześniejsza. W każdym razie sędzę, że do interpretacji minionego musimy posłużyć się naszym w pełni wykształconym, w najgłębszą wrażliwość scalonym człowieczeństwem, a nie jakąś jedną, choćby nie wiem jak usankcjonowaną teorią psychologii naukowej. Taka teoria, na przykład psychoanaliza, wie wszystko z góry, ze wszystkiego zaś, co przemijalne, wieje na nas potworną nudą.

Sympatia i wyobrażenia wzbudzają więc nie (powtórzę to raz jeszcze) oryginalne doznania i uczucia jako takie — któż zniósłby je wszystkie? — lecz ich zastępczą realizację w bezpiecznej, lecz nie bezuczuciowej sferze wyobrażeń. Jest to „wiedza” szczególnego rodzaju, zawieszona między abstraktem a konkretem, myślą a doznaniem, z którą nie da się porównać nic — prócz właśnie zastępczego współprzeżywania w sztuce (współprzeżywania nie z artystą, lecz z tym, co zostało przedstawione). Tyle ma ta wiedza wspólnego z historyczną, że w obu doznane uczucie nie jest czymś w nas już obecnym czy przypomnianym, lecz zostaje fikcyjnie wytworzone w wyobraźni, do której coś przemówiło. Sytuacja widza tragedii i czytelnika źródeł historycznych nie różnią się zasadniczo. Towarzyszącej temu tajemnicy zaprzeczyć się nie da.

To tylko wiemy, że transcendujące samo siebie rozumienie dokonuje się na podstawie i w granicach owego w pewnym sensie zawsze dostępnego pierwiastka ogólnoludzkiego, którego pewne cechy próbowaliśmy opisać we wcześniejszej części tych rozważań. Dzielimy je wciąż z tym nawet, co najodleglejsze w każdej kulturze. To, co się na takim gruncie zrodzi, nie da się zeń wyprowadzić i w ogóle jest nie do przewidzenia. Ów grunt nie przesądza, on tylko umożliwia. Im bliżej rzeczom do owego stanu elementarnego (ale nie jałowego z tego powodu), tym zadanie rozumienia prostsze — choć my, wyrafinowani, musimy się dopiero przyuczać do tej prostoty. To zatem, co pozahistoryczne, jest najbardziej dostępne rozumieniu historycznemu i jest jednocześnie wstępnym warunkiem wszelkiego dalszego rozumienia. Ale potem pojawiają się subtelności, z ich nieskończoną różnorodnością, a właśnie ze względu na nie studiujemy historię, a nie po to, żeby na nowo odnaleźć już znane. Wtedy mowa staje się wehikułem historyczności *par excellence*, wytwarzającym swój własny, nie ogólnoludzki właśnie, lecz za każdym razem odrębny grunt. To, co w mowie z jednej strony najgłębsze, a z drugiej najwyższe, podstawa i szczyt, jest tym, co najspecyficzniej historyczne, a trudno dostępne: z jednej strony niemal tajemne prาสлова czy podstawowe pojęcia i struktury konkretnej wspólnoty językowej, w których wyraża się zawierający w sobie wszystko inne stosunek do świata, pierwotna otwartość

bytu, ożywczy, odsłaniający i ograniczający zarazem prawdę ducha świata mowy — z drugiej strony szczyty poezji i spekulacji, w których pradawny układ słów dochodzi do najwyższej (a przecież zarazem także złudnej) jasności formy symbolicznej i pojęciowej. Wszystko, co pośrodku — opowiadanie i opis, politykę i prawo, maksymę i przypowieść moralną, prostactwo i elegancję, pean i drwinę, rozrywkę i nauczanie oraz oczywiście całą historiografię jako taką — łatwo zrozumieć, jeśli filologia dobrze zrobiła, co do niej należy, i jeśli nie będziemy stale myśleć tylko o sobie. Ale co naprawdę znaczą i znaczą $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ i $\mu\omicron\iota\tau\acute{\rho}\alpha$, $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$, $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ i $\omicron\upsilon\delta\acute{\iota}\alpha$ albo *atman* i *tao*? Nigdy nie będziemy wiedzieli, czyśmy te słowa zrozumieli do końca.

Ale co tu znaczy do końca? Czy współcześni rozumieli je do końca? Czy kiedykolwiek do końca je rozumiano? Tylko to, co powierzchowne, jest do końca zrozumiałe. Najgłębsze słowa myślicieli od początku pokrywała ciemność tego, co tylko stopniowo dawało się odsłaniać i co się nigdy do gruntu zgłębić nie dawało. Między niezrozumieniem a pełnym zrozumieniem jest nie kończąca się skala.

VI

Wzmianka o *atman* i *tao* obok $\omicron\upsilon\delta\acute{\iota}\alpha$ prowadzi do ostatniej już refleksji. Często się mówi, że istnieje „własna” historia, obnażanie korzeni własnej tradycji, będącej autentycznym przedmiotem nauki historycznej, i jako jedyna naprawdę zapewniająca sukces próbie zrozumienia. Jest to idea, rzec można, rozszerzonej autobiografii, która się nam od nas samych należy z wielu przyczyn, od ciekawości po zainteresowanie lepszym zrozumieniem siebie. I rzeczywiście, to nasz pierwszy przedmiot zainteresowania, nasza pierwsza powinność i zarazem nasza pierwsza nagroda. Bez Homera, Platona, Biblii itd. bylibyśmy ludźmi zupełnie innymi, niż jesteśmy. Mogą istnieć Homer, Platon, Izajasz nie czytani, a określający nas w jakiś sposób, ponieważ wpisali się oni w powszechność, która nas uformowała i żyje wciąż w naszej mowie. Ale oczywiście lepszy Platon czytany niż nie czytany; po to, żeby nam objaśnić nasze własne antecendencje i składniki konstytutywne (pomijam teraz sprawę nieprzedawnienia jego filozofii), lepszy też właściwie rozumiany historycznie niż zniekształcony w przekazie czy spreparowany przez nas. Doznajemy tu przyjemności ponownego poznawania, powracania do źródeł, ocalania tego, co rozproszone, odnawiania i pogłębiania swojego bytu. Tylko tak przeźrzemy się przez niewidzialny osad tożsamości, tylko tak podarujemy sobie samych siebie. Przychodzi na myśl sławny wiersz Goethego

*Wer nicht von dreitausend Jahren
Sich weiss Rechenschaft zu geben,
Bleib' im Dunkel unerfahren,
Mag von Tag zu Tage leben.*

„Kto sobie nie umie uświadomić trzech tysięcy lat, niech pozostanie w ciemnościach niedoświadczony, niech żyje z dnia na dzień”

Uświadamiając sobie siebie jesteśmy u siebie. Czy to już kres zainteresowania i rozumienia?

Nie czytany Descartes określa nas, czy tego chcemy, czy nie; nie czytane *Upamięszady* rzeczywiście mogą nas nie określać. Ale może by mogły? Czy nie powinniśmy ich czytać właśnie dlatego, że mogłyby nas określać? I obca tradycja pozwala się zrozumieć, choćby za cenę większego wysiłku, bo pochodzi od człowieka. Co prawda kwestionuje się naszą możliwość zrozumienia kiedykolwiek Dalekiego Wschodu i *vice versa*. Ale może znaczy to tyle tylko, że wschodni Azjata inaczej niż my pojmuje to, co nasze, a my inaczej niż on to, co jego. Pewne doświadczenia z chińskimi i hinduskimi studentami filozofii europejskiej potwierdzają mi to. Ale rozumieć inaczej to niekoniecznie rozumieć fałszywie. A może i staranie nasze było za małe?

Ale właściwie dlaczego się starać? Otóż po pierwsze dlatego, że niczego, co z ludzkiego punktu widzenia znaczące, nie można pominąć. A jeszcze dlatego, że chyba nie całkiem zbędne w naszym zachodnim dziedzictwie byłyby pewne korektury. Nie wykluczajmy, że gdzieś jest coś, czego możemy się nauczyć. Wprawdzie Nietzsche twierdził w *O pożytku i szkodzie historii dla życia*, że nadmiar takiej wiedzy o cudzym zamąci wiedzę o własnym. Ale może takie zamącenie właśnie by się nam przydało. Wśród płynących z zamącenia pożytków, jakie by nam mogły wyniknąć z kontaktów pozazachodnich, mógłby być i taki: kontakty te we właściwym świetle stawiają nasz szacunek dla historii jako takiej, naszą wiarę w jej konieczną przynależność do człowieka (zarówno w sensie nieuchronności, jak nieodzowności). O tym parę słów na zakończenie.

Nasze przekonanie o istotnej historyczności człowieka „w ogóle” samo jest produktem historycznym. To sprawia, że się ono nie samo przez się uzasadnia, lecz samo przez się ogranicza. Z chwilą, gdy zabieramy się do niszczenia wszelkiej ziemskiej pozostałości tego, co niehistoryczne, jego nosicieli wpędzając w historię, nie bez korzyści będzie przypomnieć sobie, że historia nie jest ostatnim słowem ludzkości. *Nur wer sich wandelt, bleibt mit mir verwandt* [Tylko kto się zmienia, pozostaje spokrewniony ze mną] to wyznanie faustowskie, nie teza ontologiczna. Tylko my mamy w obiegu przesąd, że bezruch to cofanie się, że trwanie to upadek. Jest to prawdą tylko tam, gdzie panuje postęp, a więc prawdą dla nas. Ale nigdzie nie napisano, że postęp musi panować. Gdybyśmy, co wcale niewykluczone, mieli zmierzać ku nowej ahistoryczności (albo, co na jedno wychodzi, ku spowolnieniu wszystkich przemian aż do ich niedostrzegalności), gdzie konwulsje historii, które nas do tego punktu przywiodły, żyłyby w świadomości tylko jako wspomnienie mityczne, wciąż jeszcze byłibyśmy ludźmi. Ci, których historia pokrzepia, mogą tego z góry załować, ci, których przyprawia o cierpienia, mogą się z tego cieszyć, a jednym i drugim wolno, sądzę, uważać taką możliwość za chimery. Wciąż nic nie usprawiedliwia przesądu, że człowiek, żeby być człowiekiem, musi mieć historię. Pewne jest tylko tyle, że musiał ją mieć kiedyś, żeby osiągnąć stan, w którym może się bez niej obyć.

Może nasza nienasycona żądza historii jest tylko wyrafinowaną grą. Może nieprawdą jest, jakobyśmy dla zrozumienia siebie samych musieli znać całą naszą prehistorię, a do tego jeszcze historię całej reszty ludzkości. Ale jeśli to jest prawdą, to może nie jest prawdą, że musimy w tym sensie rozumieć siebie, żeby być

prawdziwymi ludźmi. Dla tego celu ważniejsza może okazać się wiedza o wiecznym niż rozumienie doczesnego, może istotniejsze okazać się widzenie siebie w świetle tej pierwszej niż objaśnianie siebie przez to drugie. Kto wie? Ale my, którzyśmy się tak bardzo oddali historii i stosownie do zasług zbieramy od niej cięgi jak nikt przedtem — nie mamy wyboru. Póki tkwimy w biegu zdarzeń, jeśli nie chcemy się w nim miotać na oślep, musimy próbować zrozumieć historię, własną i wszystkiego, co ludzkie na Ziemi. Inaczej tracimy prawo do naszej własnej historii. Prawo i tak dość problematyczne.

Tłumaczył Piotr Domański