

Maciej Potępa

## **Problem podmiotu w filozoficznej hermeneutyce**

### **Hermeneutyka Schleiermachera i refleksyjny model samoświadomości**

Dla rozwoju hermeneutyki podstawowe znaczenie miało zakwestionowanie przez Schleiermachera Fichteańsko-Schellingańskiego refleksyjnego modelu samoświadomości. Do zrozumienia świata natury, dziejów nie wystarcza odniesienie tych sfer – jak to miało miejsce w idealizmie niemieckim – do struktury samoświadomości, wyrażanej przez pojęcie „ja”. Refleksyjny model samoświadomości był najczęściej wyrażany przez pojęcie „Ja”, któremu przypisywano tę właściwość, że samo siebie ustanawia (*durch sich selbst gesetzt ist*)<sup>1</sup>.

Owo „Ja” nie było rozumiane jako „Ja” empiryczne, lecz jako szczególny rodzaj podmiotu absolutnego, który podlega określonym, właściwym sobie prawidłowościom, mianowicie jest ono tym momentem w naszej wiedzy, który jest w sposób bezwarunkowy ustanowiony przez siebie samego.

Schelling uważa za Fichtem, że to co w naszym świecie jest uwarunkowane i różnorodne, ustanowione jest przez „Ja”. To, co uwarunkowane, czyli sfera „Nie-Ja”, i sfera „Ja” zostają w filozofii Fichtego i wczesnego Schellinga zapośredniczone w sferze ludzkiej samoświadomości, którą obaj filozofowie oznaczają pojęciem „Ja” skończonego<sup>2</sup>.

Schelling mówi także w tym kontekście o samoświadomości. Ludzka samoświadomość jest więc miejscem, w którym spotyka się to, co bezwarunkowe, z tym, co uwarunkowane. Wniosek z tego taki, że akt samoświadomości uwarunkowany jest przez wyższego rzędu akt ludzkiego ducha, który z kolei odsyła do „Ja” absolutnego. Gdybyśmy to sformułowali w języku filozofii Kanta, można by powiedzieć, iż warunkiem możliwości jedności ludzkiej samoświadomości jest „Ja” absolutne generujące z siebie sferę „Nie-Ja”.

---

<sup>1</sup> F. Schelling: *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, A AI, 1 (Schelling-Ausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften). Stuttgart 1980, s. 271.

<sup>2</sup> Tamże, s. 283.

Cechą charakterystyczną transcendentalizmu zarówno Fichtego, jak i Schellinga jest jedność wiedzy i bytu. Ów podmiot transcendentalny – „Ja absolutne” nie jest substancją lecz aktem, aktywnością. W konstrukcji wiedzy obu myślicieli ważne są zwłaszcza dwa momenty: po pierwsze, absolutne „Ja” pomyślane jest jako źródło wszelkiej realności, a więc także realności empirycznego przedmiotu („Nie-Ja”) oraz wszelkiej przedstawiającej go świadomości. Po drugie: realność samego absolutnego „Ja” jest tożsama z jego czystą aktywnością (*Tätigkeit*), dzięki której ono samo siebie wytwarza i określa swój byt. Fichteańsko-Schellingiańskie Ja absolutne jest aktem, w którym jest ono zarazem działającym, jak i wytworem tego działania. Czynność i jej wytwór (*Handlung und Tat*) są tu jednym i tym samym.

Pierwotne „Ja” (*das ursprüngliche Ich*) dokonuje więc absolutnego samo-siebie-ustanowienia (*sich-selbst-setzen*) i to jako ustanawiającego. Absolutne „Ja” jako pierwsza naczelną zasadą wyrażającą ten akt jest ontologiczną podstawą całej podmiotowo-przedmiotowej sfery ludzkiej wiedzy.

Schleiermacher pokazał w *Dialektyce* podstawowym swoim dziele filozoficznym – że w filozofii nie ma miejsca dla absolutnego podmiotu, który byłby przejrzysty dla siebie samego i który wyprowadzałby z siebie na drodze dedukcji wiedzę o rzeczywistości. Albowiem podmiot nie jest zdolny do wydania sądu o historycznej rzeczywistości niezależnie od indywidualnych doświadczeń<sup>3</sup>.

Nie jest możliwa, wedle autora *Dialektyki*, dedukcja wiedzy o rzeczywistości z samoświadomości – co zakładają w swojej filozofii Fichte i Schelling.

Schleiermacher wprowadza w *Dialektyce* pojęcie „bezpośredniej samoświadomości” (*unmittelbare Selbstbewusstsein*), dzięki któremu dystansuje się od refleksyjnego modelu samoświadomości. „Bezpośrednia samoświadomość” różni się od refleksyjnej samoświadomości, o której mówi Kant w kontekście pojęcia „transcendentalna apercepcja”, ponieważ to ostatnie pojęcie nie potrafi uchwycić, zdaniem Schleiermachera, obecności w każdym człowieku pierwotnego, nierefleksyjnego dostępu do siebie samego (*sich-selbst-habens*)<sup>4</sup>. Pojęcie „bezpośredniej samoświadomości” wskazuje w filozofii Schleiermachera na to, że podmiot nie jest w stanie sam z siebie zapośredniczyć swojego bytu przy pomocy refleksji. Odnajdowana przez podmiot w „uczuciu” (*Gefühl*) jedność samoświadomości nie jest czymś, co podmiot może ukonstytuować przy pomocy refleksji, opierając się wyłącznie na sobie samym. Wyrażając to samo w filozoficznym żargonie epoki idealizmu, można powiedzieć, że rzekoma absolutna władza podmiotu załamuje się na faktyczności niedostępnego dlań samozapośredniczenia. Albowiem, z jednej strony, podmiot ma świadomość

<sup>3</sup> F. Schleiermacher: *Aus Schleiermachers Leben*. Pod red. L. Jonas, W. Dilthey, 4. Bde. Berlin 1860–1863. Berlin–New York 1974, s. 55.

<sup>4</sup> F. Schleiermacher: *Dialektik*. Pod red R. Odebrecht. Leipzig 1942. (repr. Darmstadt 1976), s. 288 (dalej: *DO*).

swojej jedności, z drugiej zaś, doświadcza także swojej zależności od „transcendentnej podstawy” (*transzrenderter Grund*), którą Schleiermacher w *Dialektyce*, ale także w swoim głównym teologicznym dziele *Der christliche Glaube* nazywa Bogiem. Podmiot ujmuje siebie jako uwarunkowany i ograniczony przez absolut, którego przy tym nie może uchwycić na drodze refleksji.

Z krytyki refleksyjnego modelu samoświadomości wypływają ważne dla hermeneutyki wnioski. Albowiem niedostępność jedności podmiotu dla jego refleksyjnego ujęcia zmusza nas, twierdzi Schleiermacher, do przekroczenia obszaru refleksji – rozwijanej monologicznie przez podmiot – i skierowanie się w stronę interpretacji w nas „transcendentnej podstawy”. Brak jedności samoświadomości w refleksyjnym ujęciu podmiotu jest warunkiem otwarcia się podmiotu na świat i na drugi podmiot. W sytuacji, kiedy absolutna prawda jest nieosiągalna, podmiot zmuszony zostaje do potwierdzenia w rozmowie intersubiektywnej prawdy swojego stanowiska.

Przyjrzyjmy się bliżej temu, jakie wnioski wyprowadza Schleiermacher dla hermeneutyki z odrzucenia w *Dialektyce* koncepcji podmiotu samougruntowującego się za pomocą refleksji.

Z punktu widzenia, jaki nas tu interesuje, można uważać *Dialektykę* za dzieło zarazem wykładające „fundamentalną teorię rzeczywistości ludzkiego bytu”, jak i kategorie filozoficznej hermeneutyki<sup>5</sup>. Schleiermacher bada i odkrywa w *Dialektyce* transcendentalne warunki możliwości dialogu, którego celem jest wiedza. I dlatego też spoglądając wstecz od końca *Dialektyki* na drogę, jaką przebiega w niej refleksja, można dojść do wniosku, że zasadnicze pytanie to transcendentalne pytanie o pierwszy i najgłówniejszy warunek dialogicznej wiedzy. W trakcie analiz okazuje się, że dialektyka określona jako „sztuka prowadzenia rozmowy w obszarze czystego myślenia” nie może formułować *a priori* ogólnie ważnych praw myślenia, ponieważ z konieczności odniesienia myślenia do mowy wynika, że myślenie nigdy nie może osiągnąć statusu pozahistorycznej, ogólnie ważnej prawdy.

A więc reguły, jakie ma dialektyka ustalić w „teorii sztuki czystego myślenia” muszą zostać odkryte w samym procesie poznania, ponieważ nie istnieje żaden system niekwestionowalnych twierdzeń, które mogłyby funkcjonować jako aprioryczny związek uzasadniający wiedzę. Wniosek z tego taki, że sama dialektyka jest wyrazem wewnętrznego procesu rozwoju czystego myślenia; jest ona niewątpliwie nauką o metodzie; swoje pytania i odpowiedzi otrzymuje z wewnętrznej dynamiki procesu poznania, którego prawidłowości ukazuje i formułuje. *Modus*, w jakim manifestuje się spór „w obszarze czystego myślenia” – zostaje oznaczony przez pojęcie rozmowy. Spór (*Streit*), jaki jest punktem wyjścia rozmowy, nakierowanej na osiągnięcie wiedzy, związany jest z indywidualnymi przedstawieniami wiedzy. *Dialektyka* jako wskazanie do

<sup>5</sup> Por. R. Odebrecht: *Einleitung*. W: *DO*, s. XXIII.

prowadzenia takiej rozmowy sama jest rozmową, czyli: *katexochen*. A więc jako „rozmowa o rozmowie” szuka ona ogólnych założeń rozmowy<sup>6</sup>.

Rozmowa nie jest dla Schleiermachera tylko środkiem do wymiany myśli, do których dochodzi się niezależnie od niej, lecz oznacza konieczną drogę do wiedzy. Istnieje kilka koniecznych warunków, od których spełnienia zależy powodzenie takiej rozmowy. Po pierwsze, między partnerami dialogu musi istnieć zgoda co do celu tej komunikacji; mianowicie jej nadrzędnym celem jest osiągnięcie stanu niezmienności i ogólności teorii. Bez założenia jedności ideału wiedzy obowiązującego wszystkich uczestników rozmowy – wobec obecności w każdej rozmowie sporu przekonań, jak i nieobecności w niej „absolutnej prawdy”, niejako z góry rozstrzygającej spór – nie istniałoby właściwie żadne kryterium gwarantujące intersubiektywność każdorazowo zamierzonej zgody. Po drugie: należy założyć u podstaw dialogicznego procesu, że przedmiotem sporu jest ten sam przedmiot, któremu partnerzy dialogu przyznają tylko różne predykaty. Brak intersubiektywnego kryterium zmusza partnerów komunikacji do przyznania, iż przedmiot nie jest obojętny wobec interpretacji, której poddają go różne podmioty<sup>7</sup>.

Dialektyka jako teoria dokonującego się w rozmowie rozwoju myśli jest sama częścią historii, ponieważ z odniesienia wszelkiego myślenia do języka wynika, że nigdy nie osiągnie ona statusu pozahistorycznej prawdy. Myślenie jest dla Schleiermachera „myśleniem zawartym w mowie” (*sprechendes Denken*). Język nie dochodzi zewnątrznie do myślenia, ponieważ myśl konstituuje się dopiero w słowie. Myślenie nie jest czymś danym bez pośrednictwa języka, lecz dopiero w słowie uzyskuje ono swoją własną określoność, dzięki językowej formie. Myślenie nie jest możliwe bez mowy, a ta ze swojej strony jest warunkiem dokonania się myślenia.

„Mowa i myślenie znajdują się w ścisłym powiązaniu, są właściwie identyczne. Myślenie nie jest możliwe bez mowy. To ona jest warunkiem dokonania się myślenia”<sup>8</sup>. Każda bowiem wspólnota ludzka formułuje swoją dialektyczną zgodę w gramatyce określonego „kręgu językowego” (*Sprachkreis*)<sup>9</sup>. Tym samym zmierza Schleiermacher do uznania relatywności i pluralizmu systemów wiedzy, które uwarunkowane są przez wielość indywidualnych wspólnot językowych. Dlatego też ważność twierdzeń *Dialektyki* ograniczona jest do obszaru europejskich języków<sup>10</sup>.

System językowy znajduje się, wedle Schleiermachera, w nieustannej przemianie za sprawą indywidualnej mowy i dlatego nigdy nie może osiągnąć

<sup>6</sup> R. Pohl: *Die Bedeutung der Sprache für den Erkenntnisakt in der Dialektik F. Schleiermachers*. „Kant-Studien” 1954, r. 46, 55, s. 308.

<sup>7</sup> M. Frank: *Das Sagbare und das Unsagbare*. Frankfurt/Main 1980, s. 20.

<sup>8</sup> F. Schleiermacher: *DO*, s. 127.

<sup>9</sup> Tamże, s. 13.

<sup>10</sup> F. Schleiermacher: *Dialektik*. Pod red. L. Jonas. Berlin 1939, s. 577 (dalej: *DJ*).

statusu ostatecznie ugruntowanej idei: ogólnego języka, który nie dopuszczałby żadnej interpretacji. Język jako raz na zawsze w sposób jednoznaczny ustalony system znaków, nie jest językiem, jakim mówimy. Język istnieje tylko w formie języka używanego. Ludzka mowa nie może obejść się bez szerokiego, niewyraźnie odgraniczzonego pola znaczeniowego, jakie narasta wokół poszczególnych słów w czasie ich użycia. Bowiem słowo znaczy coś dopiero w kontekście sytuacji, w jakiej zostało użyte. Język jest stale czymś otwartym i niegotowym. Ponieważ każda kolejna wypowiedź modyfikuje język współtworząc jego sens. Z tego, że nie istnieje ogólny język wyciąga Schleiermacher wniosek, wedle którego uniwersalność logiki jest tylko abstrakcją z uwarunkowanej historycznie zgody osiągniętej w komunikacji, o tyle właśnie logika związana jest z językiem. A więc z tej perspektywy, to nie gramatyka jest kopią logiki, lecz na odwrót: porządek myśli uzależniony jest od organizacji znaków językowych określonego języka (syntaktyczno-semantycznych struktur, typów wypowiedzi, budowy zdania itd.). Gramatyka nie jest dla Schleiermachera tylko morfologiczno-syntaktyczno-semantycznym systemem, który reguluje formalnie (Schleiermacher mówi: logicznie) językowe użycie określonego language<sup>11</sup>. Jest ona jednocześnie „ogólnym schematyzmem”, w którym kodyfikuje określona „wspólnota językowa”, definiujący ją jako wspólnotę ogląd świata (*Weltansicht*)<sup>12</sup>.

Każdy język indukuje określony obraz świata. Zachowana jest w nim całość interpretacji, które dostarcza określone społeczeństwo w określonym historycznym kontekście w odniesieniu do swojego praktycznego stosunku do bytu. I zasadniczo żadna interpretacja bytu nie może wyłączyć „swoistości” interpretującego (ponieważ języki nigdy nie są neutralnymi względem indywiduum ogólnościami). Uczestnicy każdej rozmowy partycypują, z jednej strony, w ogólnej nie-ogólności (*Nicht-Allgemeinheit*) określonego „kręgu językowego”, do którego należą, z drugiej zaś strony – w językowych rywalizacjach zachodzących między klasami społeczeństwa, jak i w nie dających się uniknąć dezinformacjach, które zawsze zawarte są w języku<sup>13</sup>.

Zależność dialektyki od gramatyki ujawnia się w uczestnictwie dialektyki za pośrednictwem gramatyki w partykularyzmach i dezinformacjach historycznego świata. Dlatego też dialektyka nigdy nie przekracza poziomu jednocześnie relatywnej i ogólnej interpretacji bytu. Identyfikacja konstrukcji wiedzy nie jest niczym ogólnym, ponieważ manifestuje się ona w języku. W języku ukazuje się

<sup>11</sup> M. Frank: *Das individuelle Allgemeine*. Frankfurt/Main 1977, s. 181.

<sup>12</sup> Tamże, s. 182. Taki punkt widzenia jest dzisiaj prawie wyłącznie cytowany jako sformułowanie W. Humboldta. Jest on w dużym stopniu zbliżony z definicją gramatyki neohumboldtianizmu i lingwistycznego relatywizmu. Por. B.L. Wolf: *Sprachem, Denken, Wirklichkeit. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie*. Reinbeck 1971, s. 12.

<sup>13</sup> F. Schleiermacher: *Hermeneutik*. Pod red. H. Kimmeler. Heidelberg 1974, s. 34.

już relatywność wiedzy, ponieważ granice ogólności wiedzy są wyznaczone przez różność i pokrewieństwo poszczególnych języków<sup>14</sup>.

Pojęcie jednocześnie relatywnej i ogólnej interpretacji bytu, które definiuje w *Dialektyce* określoną „wspólnotę myśli” (*Denkgemeinschaft*)<sup>15</sup> ma taką samą strukturę jak język, to znaczy zarazem historycznego, „empirycznego” i „spekulatywnego” aparatu kategorii umożliwiającego komunikację<sup>16</sup>.

Dialektyka nie jest w stanie całkowicie wyzwolić się z zależności od gramatyki, ponieważ ukonstytuowana w niej prawda nigdy nie przekracza statusu historycznej interpretacji bytu.

„Dlatego też [dialektyka – M.P.] dobrowolnie zrzeka się roszczenia do ogólnej ważności”<sup>17</sup>.

Nieredukowalna nie-ogólność (*Nicht-Allgemeinheit*) czy relatywność myślenia odsyła dialektykę do sztuki interpretacji (*Auslegungskunst*), czyli hermeneutyki.

Hermeneutyka rozważa wypowiedź językową w tym jej aspekcie, w którym wychodzi na jaw to, co indywidualne. Dialektyka podkreśla zaś, że nawet najbardziej prywatna wypowiedź sensowna zawiera wspólną dla wszystkich ideę wiedzy. „[...] Hermeneutyka i dialektyka istnieją tylko we wzajemnym związku”<sup>18</sup>.

W hermeneutyce naprzeciw zakodowanej w języku identyczności (przedmiot analizy dialektyki, gramatyki) znajduje się wyartykułowana w języku indywidualność (przedmiot hermeneutyki i retoryki)<sup>19</sup>.

Gramatyka jako potencjalny system determinuje tylko formalnie wielość językowych artykulacji, ale nie dyktuje konkretnego użycia języka. Błędem jest sądzić, że język mówi sam z siebie, jak uważali Heidegger i niektórzy strukturaliści<sup>20</sup>.

Teza o autonomii języka jest iluzją, w formalnej gramatycznej strukturze języka nie jest zawarty podmiot, który znaczenie znaków indywidualizowałby w zależności od sytuacji ich użycia. O tyle właśnie to, co indywidualne, nie jest nigdy u Schleiermachera wynikiem uniwersalnego systemu znaków językowych, lecz stale jego granicą i potencjalnym dla niego zagrożeniem ze strony podmiotów, które używając znaków językowych wnoszą do systemu swój „niepowtarzalny wkład” (*individuellen Beisatz*)<sup>21</sup>.

<sup>14</sup> F. Schleiermacher: *DO*, s. 374.

<sup>15</sup> F. Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik*. Pod red. M. Frank. Frankfurt/Main 1977, s. 417.

<sup>16</sup> Tamże, s. 234.

<sup>17</sup> Tamże, s. 422.

<sup>18</sup> Tamże, s. 411.

<sup>19</sup> F. Schleiermacher: *Entwürfe zu einem System der Sittenlehre*. Pod red. D. Braun. Leipzig 1913, s. 97.

<sup>20</sup> M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1959.

<sup>21</sup> A. Boeckh: *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*. Pod red. E. Bratuscheck. Leipzig 1877, Darmstadt 1977, s. 87.

Pojęcie „indywidualnego wkładu” do języka, które wychodzi na jaw w konkretnym użyciu języka, nie daje podciągnąć się pod reguły semantyczno-syntaktyczne systemu językowego. Każda mowa jest podwójnie odniesiona do języka; z jednej strony należy do systemu językowego (do języka ujętego jako ogólny system znaków) – ujawniając „totalność języka” który przypisuje w identyczny sposób wszystkim uczestnikom rozmowy syntaktykę i semantykę<sup>22</sup>, z drugiej zaś – do języka, który staje się naprawdę językiem, dzięki mowie<sup>23</sup>, nadającej indywidualny sens znakom językowym w niej wytwarzanym. Indywiduum „częściowo wytwarza w mowie nowe sensy, częściowo utrzymuje w dalszym istnieniu stare, które w niej powtarza”<sup>24</sup>. Pierwszy aspekt prezentuje gramatyka, drugi – retoryka i hermeneutyka.

Do charakterystycznej cechy hermeneutyki Schleiermachera należy to, że żadna językowa manifestacja (poziom retoryki) nie może zostać wyłącznie zrozumiana na poziomie analizy gramatycznej. „Rozumienie istnieje tylko w przenikaniu się tych obu momentów: gramatycznego i psychologicznego. [...] Mowy nie można zrozumieć jako modyfikacji języka, jeśli nie zostanie zrozumiana jako fakt ducha (myślenie), ponieważ to zrozumienie jest podstawą wszelkiego wpływu indywiduum na język, który istnieje sam tylko dzięki mowie”<sup>25</sup>.

Rekonstrukcja gramatycznej sekwencji i w niej zawartych elementów znaczenia staje się hermeneutyczną operacją dopiero wraz z określeniem sensu tych elementów; sensu, który ujawnia się za pośrednictwem owych elementów, ale nie dzięki nim.

Reasumując: system językowy jest dla Schleiermachera niestabilnym „dziejowem nie zamkniętym – formułując to w języku De Saussure’a – „parasemicznym związkiem”<sup>26</sup>. Znajduje się on w nieustannej przemianie za sprawą indywidualnej mowy i nigdy nie może osiągnąć statusu ostatecznie ugruntowanej idei: ogólnego języka – które nie dopuszczałyby żadnej interpretacji.

Ogólnie ważny język nie istnieje i istnieć nie może, dlatego, że porozumienie się co do jego istnienia pociąga za sobą konieczność odwołania się do istniejących, historycznie ukształtowanych języków.

Język jest więc zawsze ogólnością indywidualną (*individuelle Allgemeine*)<sup>27</sup> i istnieje jako uniwersalny system tylko dzięki porozumieniom (konwencjom),

<sup>22</sup> F. Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*. Pod red. F. Lücke. W: *Sämliche Werke*. Część I. Berlin 1938, s. 458, 361, 380.

<sup>23</sup> Tamże, s. 78–79.

<sup>24</sup> Tamże, s. 167.

<sup>25</sup> Tamże, s. 79.

<sup>26</sup> Pojęcie „parasemiczny” znaczy: sem (znaki) umieszczać obok (para) znaków (sem); i w ten sposób określać. Cytuję według L. Jäger: *Zu einer historischen Rekonstruktion der authentischen Sprach-Idee F. de Saussurea*. Diss. Düsseldorf 1978, s. 166.

<sup>27</sup> Por. M. Frank: *Das individuelle Allgemeine*. Frankfurt/Main 1977, s. 183.

które zasadniczo dają się odwołać i zmieniają swój cały sens z każdą mową i w każdym momencie, o ile jakiejś semantycznej zmianie udaje się przeniknąć do gramatycznego repertuaru języka – co stale przecież zachodzi w mowie. W ludzkiej mowie istnieje jakaś niezdeterminowana kreatywność, indywidualna wolność, która odciska się w nieustannej, codziennej twórczości w języku jako *parole*, i do której nie możemy zbliżyć się od strony języka jako *langue*. Konkretny język nie jest istniejącą dla siebie – niezależnie od procesu mówienia – strukturą; wręcz przeciwnie: język istnieje tylko w formie języka używanego (*Sprechverwendung*). Oczywiście, że prawdziwe jest również odwrócenie tego twierdzenia: konkretne użycie języka daje się pomyśleć tylko pod warunkiem uprzedniego założenia ukonstytuowanego systemu językowego. Ale z tego nie wynika, że sens poszczególnych aktów mowy można określić w sposób wystarczający przez odwołanie się do reguł ogólnego postępowania, wedle którego akty te są regularnie wytwarzane. Stosunek systemu językowego do konkretnego użycia języka nie jest stosunkiem podporządkowania, ponieważ poszczególne użycie języka rozszerza sferę znaczenia języka w sposób nie dający się przewidzieć w jego strukturze; ujawnia się to zwłaszcza wówczas, kiedy udaje się nam przełamać konwencję obowiązującą w komunikacji i wytworzyć nowy element języka lub nową jej regułę.

Podsumowując, ogólny wniosek z dotychczasowych rozważań jest następujący: język jest dziejowo określonym systemem konstytuującym i zmieniającym swój sens w konkretnym swoim użyciu. Za konstytucję i transformację sensu wyrażen językowych odpowiada indywiduum.

Okazuje się, że ruch od Schleiermachera, Hegla i Dilthey'a przez Heideggera do współczesnej hermeneutyki jest konsekwentny. Polega on na coraz radykalniejszym ujmowaniu bytu w aspekcie dziejowości, w rezultacie czego przewyciężeniu filozofii subiektywności w hermeneutyce odpowiada – w paradoksalny sposób – spełnienie się jej do końca<sup>28</sup>. Schleiermacher obstaje jeszcze w swojej filozofii przy pojęciu podmiotu, który w akcie rozumienia produkuje i reprodukuje sens, jednocześnie odrzucając w wyjaśnieniu procesu rozumienia model subiektywności ujętej przy pomocy refleksji. Po Schleiermacherze i Dilthey'u podmiot w hermeneutyce stopniowo rozplywa się; nie jest dla siebie samego zakładany, a tylko odgraniczony od tego, co inne i jako takie zanegowane.

Konkretnie, u Hegla podmiot historii, duch, daje się jeszcze oddzielić od dziania się; duch znosi w sobie to dzianie się jako dzianie, obejmuje sobą historię jako coś od niego różnego, które jako różne należy zanegować. Podmiot dziejów Heideggera – bycie – można – jeszcze w mniejszym stopniu niż ducha u Hegla oddzielić od dziania się. Bycie nie jest u niego zakładane dla

<sup>28</sup> W. Schulz: *Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamers*. W: *Hermeneutik und Dialektik*. Tübingen 1970, Bd. 2, s. 311.

siebie, ponieważ wtedy byłoby bytem. U Heideggera nie możemy w ogóle mówić o byciu jako podmiocie dziejów; określeniu „podmiot” nie przysługuje to żadne pozytywne znaczenie.

Po Heideggerze nie można już hermeneutyki konstruować z perspektywy filozofii subiektywności. Ale ta niestosowność – jak trafnie zauważył Walter Schulz – znajduje akurat swoją podstawę w tym, że proces subiektywizacji stał się obecnie procesem absolutnym<sup>29</sup>. Nie ma już żadnego bytu, który znajdowałby się poza dziejami; same dzieje stały się podmiotem. Dzieje – język – gra to są zasadniczo wymienne pojęcia. We współczesnej hermeneutyce wszelkie sytuujące się poza historią metafizyczne pojęcia (np. duch u Hegla) zostają ostatecznie usunięte, ponieważ dzieje stały się podmiotem absolutnym. Tym samym problem historycznego relatywizmu zostaje tu ostatecznie rozwiązany.

Przyjrzyjmy się bliżej temu, jakie fazy w hermeneutyce przebiegał proces anihilacji subiektywności jako podstawy procesu rozumienia.

### Koncepcja rozumienia w hermeneutyce Dilthey'a

Koncepcja późnego Schleiermachera (od 1819 r.), akcentująca w hermeneutyce interpretację psychologiczną, określiła dziewiętnastowieczne teorie Savigny'ego, Boeckha, Steinthala: przede wszystkim Dilthey'a. Stanowczo została ona podjęta dopiero przez W. Dilthey'a. Dilthey, ze swoim programem filozoficznego rozumienia życia i poszukiwaniem dla tego rozumienia hermeneutycznego fundamentu, którego źródłem jest samo życie, był w hermeneutyce kontynuatorem Schleiermachera. Dilthey przejmując myśl Schleiermachera o roli psychologicznej interpretacji we hermeneutyce, ale nadaje jej odmienny kierunek od tego, jaki miała pierwotnie.

Hermeneutyka nie jest dla Dilthey'a uniwersalną nauką umożliwiającą w każdym przypadku rozumienie, lecz przekształca się w naukę o metodzie nauk humanistycznych, gwarantującą w niej naukowe rozumienie. Cel hermeneutyki to zapewnienie obiektywności w rozumieniu indywidualnego i historycznego momentu w ludzkim istnieniu<sup>30</sup>, to rozumienie wszelkich obiektywizacji życia. Rozumienie, o które chodzi w hermeneutyce Dilthey'a, jest ostatecznie rozumieniem życia, a tym samym tych form, w jakich obiektywizuje się w świecie zmysłowym wspólnota istniejąca między jednostkami – prawo, państwo, religia, nauka i filozofia. Podstawą ujęcia życia w takich wartościujących i historycznych kategoriach jak cel, wartość, sens, znaczenie – jest idea tożsamości twórcy i interpretatora. Podstawą rozumienia zobiektywizowanych ekspresji życia jest wykraczająca poza dystans czasu „ogólna natura człowie-

<sup>29</sup> Tamże, s. 311.

<sup>30</sup> W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*. T. 5. Stuttgart 1961, s. 317.

ka", która zarówno w interpretującym, jak interpretowanym przyjęła szczególną formę. Interpretator jest w stanie zrozumieć indywidualną manifestację życia należącego do przeszłości tylko dlatego, że sam jest indywidualnością. W tym celu musi interpretator „przenieść się” w czas, do którego należy interpretowana, obiektywizowana forma życia. Rozumienie jest więc dla Dilthey'a rekonstrukcją procesu kreacji sensu; rekonstruuje się nie pojedyncze „stany psychiczne”, lecz świat duchowy autora ujęty jako „związek oddziaływań” (*Wirkungszusammenhang*), mający w odróżnieniu od przyczynowego związku przyrody – charakter teleologiczny.

U podstaw Diltheyowskiej koncepcji rozumienia, która ostatecznie polega na przeniesieniu własnego „ja” w dany zespół ekspresji życia, leży idea równoczesności (*Gleichzeitigkeit*) interpretatora i obiektu interpretacji. Dopiero w takim przeniesieniu się interpretatora w położenie twórcy, dzięki całkowitemu czasowemu i duchowemu zrównaniu się z nim, możliwe jest „obiektywne rozumienie”, czyli reprodukcja pierwotnej produkcji, odtworzenie twórczego pierwotnego aktu<sup>31</sup>. Dla Dilthey'a życie historyczne jest permanentną samoobiektywizacją życia (Dilthey w późniejszym okresie twórczości mówi o duchu). Model eksterioryzacji ducha zakłada, że obiektywizacje, w których przejawia się aktywny duch, są konglomeratem celów, wartości i znaczeń. A więc są one strukturą sensowną, którą można uchwycić i zanalizować niezależnie od faktycznego procesu życia, w oderwaniu od organicznych, duchowych, historycznych i społecznych procesów rozwoju. Natomiast zrozumieć ów obiektywny związek symboli, w który zawsze już jesteśmy uwikłani, możemy tylko przez rekonstrukcję jego sensu na podstawie własnego przeżycia. Taka operacja jest operacją odwrotną do procesu wytwarzania sensu. U podstaw modelu rozumienia Diltheya, który na miejsce naiwnej teorii wczucia (*Einfühlen*), przyjmuje metodologiczny związek przeżycia, przedstawienia i rozumienia (*Erleben, Ausdruck, Verstehen*), leży model filozofii refleksji: życie ducha polega na tym, że się on eksterioryzuje w obiektywizacjach i jednocześnie powraca do siebie za pośrednictwem refleksyjnego ujęcia tych eksterioryzacji życia.

Postęp w naukach humanistycznych polegać ma na stopniowym rozjaśnianiu dziejów w procesie nieustannej cyrkulacji przeżycia, przedstawienia i rozumienia świata duchowego w pojęciach ogólnych<sup>32</sup>. Rozumienie ma więc za zadanie ujawnienie sensów – najczęściej nieświadomych – jakie nadawali swym wytworom ich twórcy. „Samych siebie i innych rozumiemy tylko wtedy, gdy nasze przeżyte życie nanosimy na każdy rodzaj przedstawienia zarówno własnego, jak i obcego życia. Związek przeżycia, przedstawienia i rozumienia wytycza własny sposób postępowania, który udostępnia nam ludzkość jako przedmiot nauk

<sup>31</sup> H.G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*. Tübingen 1975, s. 180.

<sup>32</sup> W. Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt/Main 1981, s. 98.

humanistycznych. Nauki humanistyczne ufundowane są na tym związku przeżycia, przedstawienia i rozumienia”<sup>33</sup>. Celem hermeneutyki jako nauko-metodycznej teorii rozumienia jest wyznaczenie techniki interpretacji życia, tj. reguł, według których powinno przebiegać jego właściwe rozumienie. W rozumieniu hermeneutycznym – uważa Dilthey – nie poznajemy rzeczywistości całkowicie dla nas obcej, ponieważ ten, kto ją bada, jest jej twórcą. Nigdy nie znajdujemy się jako świadomość wobec świata w jakimś nie wyartykułowanym stanie, w którym dopiero poszukujemy narzędzi porozumienia. Po prostu istnienie takiego stanu jest fikcją, ponieważ zawsze w naszej wiedzy o nas samych i o świecie jesteśmy zapośredniczeni przez świat historyczno-duchowy, który zawsze jest nam już dany i jest pierwotniejszy od uwikłanego weń podmiotu poznającego. Rozumienie nie jest aktem suwerennego podmiotu, lecz jest tworem historii, ponieważ podmiot poznający zawsze poddany jest oddziaływaniom wykraczającym poza jego świadomość.

Właściwym podmiotem rozumienia nie jest u Dilthey’a suwerenny, jednostkowy podmiot, lecz życie, które uzewnętrznia się w obiektywizacjach i powraca do siebie za pośrednictwem refleksyjnego, rozumiejącego ujęcia tych eksterioryzacji życia do siebie samego. Wilhelm Dilthey wyraził najpełniej poprzez swą teorię hermeneutyczną interpretacyjny charakter życia.

Filozofii życia Dilthey’a w analizie świadomości historycznej udało się ukazać prawdziwą historyczność sensu każdej ekspresji ludzkiej. To, co się jej nie udało – na co zwrócił uwagę Heidegger – mimo przywiązywania takiej wagi do czasowości i dziejowości w procesie konstytuowania sensu, to ukazanie skończoności i ograniczoności samej świadomości interpretującej. Świadomość skończoności nie jest u Dilthey’a ograniczeniem świadomości, ukazaniem skończoności samej świadomości. Problem ten dopiero podejmie właściwie hermeneutyka fenomenologiczna Heideggera, a później Gadamera.

### Ontologizacja problemu rozumienia w *Sein und Zeit*

W rozwoju filozoficznej hermeneutyki, która na filozofii XX wieku odcisnęła niezatarte piętno, hermeneutyce Heideggera przypadło szczególne miejsce. Albowiem od czasu pojawienia się *Sein und Zeit* w 1927 r. można mówić o dokonaniu się w dziejach hermeneutyki drugiego radykalnego zwrotu, wyrażającego się w tzw. „ontologizacji problemu rozumienia”<sup>34</sup>. Z perspektywy Heideggera hermeneutyka nie jest teorią sztuki wykładania sensu tekstu

<sup>33</sup> W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*, wyd. cyt. V, s. 86.

<sup>34</sup> H.G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, wyd. cyt., s. 361. Por. także F. Bianco: *Heidegger und die Fragestellung der heutigen Hermeneutik*. W: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Frankfurt/Main 1990, s. 199.

napisanego czy mówionego – jak to przyjęte było w hermeneutyce od czasów Schleiermachera – lecz odnosi się do fundamentalnego sposobu prezentacji samego życia: hermeneutycznego dziania się sensu bytu przytomnego (*Dasein*) człowieka. Rozumienie jest w *Sein und Zeit* pierwotną formą dokonywania się *Dasein*, który jest ludzkim byciem w świecie. W egzystencjalnej analityce *Dasein* w *Sein und Zeit* rozwija Heidegger uniwersalną i fundamentalną teorię hermeneutyczną, która wyklada interpretacyjny charakter życia. Właśnie w egzystencjalnej analityce *Dasein* rozwija Heidegger uniwersalną teorię hermeneutyki, która wyklada interpretacyjny charakter życia: ze względu na samointerpretujące się życie analizuje Heidegger dynamikę „bytu przytomnego”, jego struktury, czyli tzw. „egzystencjalna”.

Hermeneutyczna teoria rozumienia wyłożona w *Sein und Zeit*, podkreśla, że „rozumienie nie jest jednym z możliwych rodzajów poznania, lecz stanowi podstawowy modus ludzkiego bytowania w świecie”<sup>35</sup>. Dla każdego czytelnika *Sein und Zeit* jest jasne, że Heidegger wypracował w nim „egzystencjalną strukturę” rozumienia. Z tej perspektywy rozumienie, o którym mówił Dilthey analizując metodę nauk humanistycznych, jest tylko „egzystencjalnym derywatem tego pierwotnego rozumienia, które współkonstytuuje byt przytomny”<sup>36</sup> człowieka. Rozumienie, o które tutaj chodzi, jako pierwotne rozumienie – *erschliessende Seinkönnen* – dotyczy zawsze całej struktury bycia człowieka w świecie; otwiera ono *Dasein* przed samym sobą, oraz świat jako całość, a zarazem poszczególny byt w świecie. *Dasein* „poznaje” samego siebie przez rozumienie. Intencjonalne odnoszenie się człowieka do rzeczy nie polega na tym, że najpierw odnosi się on do rzeczy, a potem w dodatkowym akcie zwraca się ku swojemu „ja”. Człowiek nie jest sobie w pełni dany w wewnętrznym spojrzeniu czy akcie refleksji. Bycie przytomne człowieka – wedle Heideggera – charakteryzuje podwójna struktura: z jednej strony jest ono miejscem otwarcia na możliwości poznania, działania, rozumienia, które *Dasein* projektuje, z drugiej zaś ta otwartość ograniczona jest przez warunek faktyczności (*Faktizität*). Heidegger opisuje ten stan przez kategorię „rzucenia” (*Geworfenheit*) i „projektu” (*Entwurf*), które charakteryzuje podstawową konstytucję egzystencji *Dasein* człowieka. Związku wymienionych kategorii nie daje się wyjaśnić (*erklären*); można go jedynie za pomocą poruszającej się po kole refleksji zrozumieć. Kto chce coś zrozumieć, dokonuje zawsze projektowania. Rozumienie nie jest niczym innym niż formą dokonywania się ludzkiego *Dasein*. Nie jest ono metodyczną operacją dokonywaną na danym materiale. Wyłożenie sensu czegoś ma przeto swoje miejsce w dynamice samego *Dasein* zawieszonego między biegunami projektu i rzucenia. Dynamika *Dasein* i wyłożenie perspektyw sensu jego bycia są tym, co pierwotnie „hermeneutyczne”.

<sup>35</sup> M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1967, s. 143.

<sup>36</sup> Tamże, s. 143.

Heidegger podkreśla w *Sein und Zeit*, że sytuacja, w której człowiek jako niezależny, nieuprzedzony obserwator znajdowałby się wobec rzeczywistości, o której jeszcze nic nie wie – jest fikcją filozofów. Albowiem, gdy przystępujemy do zrozumienia czegoś, zawsze już w pewnej mierze to coś rozumiemy. Wszelkie rozumienie odwołuje się do przed-rozumienia (*Vorverständnis*), w którym człowiek *a priori* ma dostęp do całości. Całość ta ujmowana jest zawsze z perspektywy tego, co mamy zrozumieć i w odpowiedniej pojęciowości. Każde rozumienie – twierdzi Heidegger – ma strukturę założeniową. Gdy rozumiemy coś w naszym codziennym byciu w świecie, to zawsze to coś rozumiane jest z perspektywy uprzednio rozumianej całości, której ono samo jest elementem. Warunkiem rozumienia czegoś jest więc uprzedni dostęp do całości, której to coś jest elementem. Rozumiemy więc coś ze względu na całość. Heidegger nazywa ten warunek – *Vorhabe*. Dostęp do tej całości dokonywany jest zawsze z pewnej perspektywy – *Vorsicht*. Wreszcie rozumienie odbywa się zawsze *a priori* w odpowiedniej pojęciowości, w której to, co rozumiane, może być wyjaśnione. Warunek ten nazywa Heidegger – *Vorgriff*. Gdy więc przystępujemy do rozumienia czegoś, zawsze już w pewnej mierze to coś rozumiemy. Rozumiemy jego bycie, ponieważ ono jest naszym własnym projektem. Rozumiemy coś zawsze ze względu na pewien jego sens. „Sens jest tym, na czym opiera się zrozumiałość czegoś”<sup>37</sup>. Sens jest horyzontem projektu, dzięki któremu coś staje się zrozumiałe.

Sens odkrywany w rozumieniu nie jest przez podmiot zastawany, nie jest on czymś zewnętrznym względem samego procesu rozumienia, lecz jest w nim właśnie projektowany. Sens jest więc jednym z momentów, rozumienia spinającym formalnie w jedność trzy czynniki – *Vorhabe*, *Vorsicht*, *Vorgriff*. Rozumienie ma więc, wedle Heideggera, strukturę kolistą; sens tego, co rozumiane, zawiera się już *a priori* w samym rozumieniu. Struktura koła – określona przez *Vorhabe*, *Vorsicht* i *Vorgriff* – jest tym, co w ogóle umożliwia rozumienie czegoś. Heidegger pisze w *Sein und Zeit*: „W kole nie należy upatrywać *vitiosum* [...]. Właśnie w nim kryje się pozytywna możliwość najpierwotniejszego poznania, które tylko wtedy zostanie właściwie podjęte, kiedy wyjaśnienie zrozumiało, że jego pierwsze, stałe i ostateczne zadanie polega na sprawdzeniu w każdym przypadku, czy *Vorhabe*, *Vorsicht* i *Vorgriff* nie zostały zanieczyszczone przez dowolne pomysły i przesady, i czy zapewniliśmy w opracowaniu naukowego tematu trzymanie się rzeczy samych”<sup>38</sup>. Nie ulega wątpliwości, że analizy rozumienia w *Sein und Zeit* stały się punktem wyjścia współczesnej hermeneutyki.

Ale Heidegger nie przedstawił w *Sein und Zeit* w sposób jasny tego, co rozumiał pod pojęciem hermeneutyki bytu przytomnego człowieka. Również

<sup>37</sup> Tamże, s. 151.

<sup>38</sup> Tamże, s. 153.

narzuca się fakt, że Heidegger omawia program hermeneutycznej fenomenologii na niewiele więcej niż pół stronie paragrafu<sup>39</sup>, z którego o wiele więcej dowiadujemy się o tym, co myślał on o fenomenologii niż o hermeneutyce. Z wywodów tych wynika, że słowo hermeneutyka pochodzi od greckiego słowa *hermeneuein* i zgodnie z jego pierwotnym sensem oznacza procedurę wykładania (*Auslegung*)<sup>40</sup>. Autor dodaje jeszcze do tego, że hermeneutyka równoznaczna jest z „analitiką egzystencjalności egzystencji”<sup>41</sup>. Ale należy zwrócić uwagę na to, że Heidegger mówi także o „analityce bycia przytomnego” (*Analitik des Daseins*), o hermeneutyce faktyczności” (*Hermeneutik der Faktizität*) i o „ontologii bytu przytomnego” (*Ontologie des Daseins*).

Wszystkie te określenia funkcjonują jako synonimy i nie daje się na ich podstawie powiedzieć czegoś więcej o hermeneutyce nad to, że zadanie jej polega na odsłonięciu podstawowych struktur bytu przytomnego człowieka. Jej sens daje się sprowadzić przede wszystkim do analityki *Dasein* wykładającej sens struktur bytu przytomnego człowieka, któremu są one już uprzednio dane. Heidegger nie rozważa przy tym tego, jak jego nowe ujęcie hermeneutyki ma się do antycznego normatywnego i dogmatycznego rozumienia hermeneutyki, zgodnie z którym jej cel pokrywa się z rolą bōżka Hermesa w tradycji mitologii greckiej, przynoszącego ludziom przesłanie bogów i wykładającego im jego sens. Nie ustosunkowuje się również do nie tak przecież odległej dla niego tradycji hermeneutyki Diltheya.

Sytuacja ta uległa zasadniczej zmianie wraz z publikacją w 1988 r. wczesnych wykładów Heideggera z hermeneutyki, zatytułowanych *Ontologia. Hermeneutyka faktyczności* (*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*), które wygłaszał on we Freiburgu od 1919 do 1923. Pomimo tego, że Heidegger już w *Sein und Zeit*<sup>42</sup> zwracał uwagę na fakt, iż od semestru zimowego 1919/1920 wygłaszał wykłady z „hermeneutyki faktyczności”, a jego uczniowie, jak Gadamer, Becker, Löwith, z entuzjazmem wyrażali się o nich, to samo zachowanie się tych wykładów nie było do niedawna czymś niezbitcie pewnym<sup>43</sup>. Dopiero teraz na ich podstawie można podjąć zadanie wykazania w pełni hermeneutycznych korzeni Heideggerowskiej fenomenologii przedstawionej w *Sein und Zeit*<sup>44</sup>.

<sup>39</sup> Tamże, s. 37.

<sup>40</sup> Tamże, s. 38.

<sup>41</sup> Tamże, s. 72. Także w książce *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1959, s. 95, powołuje się Heidegger na te wykłady.

<sup>42</sup> O. Pöggeler jako pierwszy w Niemczech zamieścił w swojej książce *Der Denkweg Martin Heidegger* notatki z wczesnych wykładów Heideggera. Por. także tego autora *Heideggers Begegnung mit Dilthey*. „Dilthey-Jahrbuch” 1986/87, s. 126.

<sup>43</sup> Por. pracę amerykańskiego badacza filozofii Heideggera: T. Kisiel: *Das Entstehen des Begriffsfeldes »Faktizität im Frühwerk« Heideggers*. „Dilthey-Jahrbuch” 1986/87, s. 94.

<sup>44</sup> M. Heidegger: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität. Gesamtausgabe*. T. 63. Frankfurt/Main 1988, s. 7.

### Hermeneutyka wczesnego Heideggera

O tym, że Heidegger w poważny sposób podjął problematykę hermeneutyki, świadczyć może fakt, iż zapowiadанemu na semestr letni, w 1923 r. wykładowi o ontologii nadał tytuł „Hermeneutyka faktyczności” (*Hermeneutik der Faktizität*). Faktyczność została tutaj ujęta w kontekście „historyczności”. W ten sposób faktyczność została przyporządkowana przedteoretycznemu życiu człowieka, tak jak ono konkretnie tu oto (*Da*) w świecie się manifestuje i jest przez człowieka przeżywane. Za pomocą pojęcia faktyczności tematyzuje Heidegger przede wszystkim osobową historię konkretnego człowieka. Pojęcie to odnosi się więc do egzystencji (*Existenz*) ujętej jako obecnie „należącej” i przeżywanej przez konkretnego człowieka, która dla niego samego jest pewną jego własną – możliwością bycia (*Seinkönnen*).

Takie właśnie określenie faktyczności jako niezbywalnej własnej możliwości człowieka pojawia się w wykładzie z 1923 r.: „Faktyczność jest oznaczeniem charakteru bycia „naszego”, „własnego” bytu przytomnego (*Dasein*). Ścisłej biorąc, określenie to znaczy: każdorazowy tu oto byt przytomny [...] o ile zgodnie ze swoim byciem (*seinsmässig*) w swoim charakterze bycia jest „tu oto” (*Da*). Byt przytomny ujęty zgodnie ze swoim byciem znaczy: że nie jest on nigdy pierwotnie ujęty ani jako przedmiot naoczności ani jej określenie[...] lecz jest on sam dla siebie tu oto w tym „jak” (*Wie*) swojego najwłaściwszego bycia”<sup>45</sup>.

Powstaje w tym miejscu pytanie: do czego potrzebna jest Heideggerowi hermeneutyka? Odpowiedź można znaleźć w stwierdzeniu, że hermeneutyka ma odsłonić charakter samej faktyczności *Dasein*. Ze względu na swój „przedmiot” hermeneutyka pokazuje po pierwsze, że faktyczność *Dasein* może podlegać procesowi wykładania sensu; po drugie, że ten proces nie jest czymś dla konkretnego bycia bytu przytomnego (*Sein des Daseins*) obojętnym, ponieważ hermeneutyczny proces wykładania sensu *Dasein* właściwie konstytuujący jego bycie jest tym momentem, który utrzymuje byt przytomny człowieka w charakterze, który Heidegger nazywa „byciem czuwającym” (*Wachsein*).

Heidegger pisał: „Hermeneutyka ma zadanie uczynić przystępnym i zakomunikować (*mitzuteilen*) bytowi przytomnemu bycie przytomne w jego charakterze bycia, odkryć samowyobcowanie (*Selbstentfremdung*), które poraża byt przytomny”<sup>46</sup>.

Dopiero z tej perspektywy staje się zrozumiałe, że Heideggerowi nie chodzi w wykładach o hermeneutykę jako sztukę interpretacji, czy wykładania sensu jakiegoś tekstu, rozmowy czy historii, lecz że ujmuje on ją znacznie radykalniej jako samo wykładanie (*Auslegung*) charakteru *Dasein*. Hermeneutyka nie jest

<sup>45</sup> Tamże, s. 15.

<sup>46</sup> M. Heidegger: *Sein und Zeit*, wyd. cyt. s. 37.

tutaj jak u Schleiermachersa czy Diltheya teorią sztuki wykładania sensu (*Kunstlehre der Auslegung*), lecz jest samym wykładaniem (*Auslegung*). Dopiero z tej perspektywy staje się zrozumiałe powoływanie się Heideggera w *Sein und Zeit*, przy określeniu znaczenia hermeneutyki, na greckie słowo *hermeneuein* ujęte jako wykładanie (*Auslegung*)<sup>47</sup>. Tym samym odchodzi Heidegger od ujęcia hermeneutyki jako metody nauk humanistycznych, upatrując jej podstawową rolę w płaszczyźnie demistyfikacji ontologicznego samoskrywania (*Selbstverdeckung*), samowyobcowywania się (*Selbstentfremdung*) faktyczności bytu przytomnego człowieka. Heidegger przyjmuje w wykładach – co później zostanie włączone do struktury *Sein und Zeit* i wyrażone przez pojęcie „upadania” (*Verfallen*) egzystencji – że faktyczność bytu przytomnego może „skrywać się” (*verdeckt sein*) i dlatego może nie być „dostępna” dla niego samego. Hermeneutyka miałaby więc na celu przeciwdziałać temu procesowi „skrywania się”, czy „samowyobcowywania się” bytu przytomnego. Motyw „samowyobcowywania się” człowieka, przekonanie, że człowiek stale nie rozumie sam siebie, jest niewątpliwie centralnym momentem wykładów „Hermeneutik...” Dochodzi on już do głosu we wcześniejszych wykładach Heideggera, w których został oznaczony przez pojęcie *Ruinanz*<sup>48</sup>.

Heidegger sądzi, że człowiek stale rozumie siebie w sposób fałszywy, i że hermeneutyce już od czasów Arystotelesa przypadło zadanie obrony przed tą chroniczną samomistyfikacją. Pointę rozważań Heideggera wyraża teza, że szczególnie aspekt hermeneutyki przejawia się w uczynieniu czegoś jawnym (*Kundtun*)<sup>49</sup>. Można więc powiedzieć, że hermeneutyka to proces wydobywania czegoś z ukrycia, odsłonięcie tego, co niejawne.

Heidegger wiąże w wykładach pojęcie faktyczności, hermeneutyki i fenomenologii w jedną całość. Hermeneutyka o tyle wiąże się tutaj z fenomenologią, która zmierza do ujawnienia i przedstawienia struktur *Dasein*, że wydobywa ona na jaw autentyczne „możliwości bycia”, demistyfikując „wyobcowane” formy *Dasein*, w których przejawiał się on w sposób fałszywy. Filozofii przypada zadanie zniesienia tego fałszywego zrozumienia przez życie samego siebie i w tym sensie jest ona hermeneutyką, ponieważ hermeneutyka służyła od dawna mniej zrozumieniu niż obronie przed niezrozumieniem (*Missverständnis*) siebie<sup>50</sup>. Pojęcie hermeneutyki, o którym mówi się w wykładach, nie jest użyte

<sup>47</sup> J. Grondin: *Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik. Zur Aktualität der Hermeneutik Heideggers*. W: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, wyd. cyt., s. 167.

<sup>48</sup> M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, wyd. cyt., s. 121.

<sup>49</sup> 49. Ch. Jamme: *Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik*. „Dilthey-Jahrbuch” 1986/87, 4, s. 80.

<sup>50</sup> M. Heidegger: *Ontologie. Hermeneutik...*, wyd. cyt., s. 16. J. Grondin w artykule *Die Hermeneutik...*, wyd. cyt., s. 169, że radykalna krytyka procesu reifikacji wskazuje na inspiracje Heideggera filozofią lewicy heglowskiej. Właśnie w radykalnej krytyce urzeczowienia upatruje J. Grondin podstawę dla opowiedzenia się Heideggera po stronie faszyzmu.

w znaczeniu, jakie nadała mu Diltheyowska teoria wykładania sensu tekstu, epoki etc. termin ten oznacza raczej, w nawiązaniu do jego pierwotnego znaczenia, określoną jedność dokonania *hermeneuein* (przekazywania), tj. wykładania faktyczności *Dasein*, które prowadzi do jej „spotkania, przeglądu, uchwycenia i nadania jej pojęcia”.

Heidegger sytuuje się w opozycji do zobiektywizowanej, urzeczowionej, wyobcowanej samoświadomości człowieka<sup>51</sup>. Dopiero w tym świetle lepiej możemy zrozumieć stwierdzenie, że hermeneutyka faktyczności ma wyłożyć historię zakrywania się bytu przytomnego człowieka. Ma ona przypomnieć egzystencji o niej samej jako „możliwości bycia”.

Heideggerowska analiza *Dasein* sytuuje się w wykładach świadomie w płaszczyźnie analizy formalnej, tj. jej pojęcia mają walor formalno-wskazujący (*formal-anzeigend*) (stanowisko w tej materii nie uległo zmianie w *Sein und Zeit*). Poprzez formalno-wskazującą analizę zmierza Heidegger do wypracowania sytuacji, w której *Dasein* może dopiero podjąć konkretne rozstrzygnięcie (*Entscheidung*). Formalno-wskazujący charakter analizy wiąże się też z tym, że Heidegger nie piętkuje z imienia konkretnych społecznych form samowyobcowania człowieka, lecz jedynie zmierza do wypracowania sytuacji, w której „bycie czuwającym” *Dasein* określa horyzont, w ramach którego mogą zapaść egzystencjalne rozstrzygnięcia. Heidegger stale podkreśla przewagę przedteoretycznego, praktycznego podejścia do faktyczności *Dasein*, nad jej teoretyczno-naukową próbą uchwycenia, która nieuchronnie prowadzi do procesu „samowyobcowania się życia”. Teoretyzowanie na temat życia prowadzi – jego zdaniem – do jego samowyobcowania.

Hermeneutyka faktyczności dostarcza w najlepszym razie „formalno-wskazujących” pojęć, które jako takie ani nie są konkretne, ani nie odnoszą się do jakiegoś pojedynczego *Dasein*, ponieważ są filozoficznymi pojęciami ogólnymi. Heidegger zdaje sobie sprawę z tego napięcia między hermeneutycznym rozumieniem *Dasein*, wyrażonym w pojęciach formalno-wskazujących, a ich ogólnym filozoficznym charakterem. Heidegger pisze: „Hermeneutyka sama nie jest filozofią; chce ona jedynie dzisiejszym filozofom przedłożyć do odpowiedniego rozpatrzenia przedmiot, o którym do tej pory zapomnieli”<sup>52</sup>. Można to sformułowanie odczytywać w świetle stanowiska wypracowanego w *Sein und Zeit*: hermeneutyka wprawdzie nie jest filozofią, tym niemniej chce ona mieć wkład do filozofii poprzez to, iż przypomina filozofom o zapomnianym przez nich przedmiocie. Jako taki wkład jest ona nolens volens filozofią. Jednakże nie zapominajmy też o tym, że jeśli hermeneutyka określa się polemicznie w stosunku do filozofii, to chodzi tu o to, że ma ona dokonać krytyki filozofii w sensie krytyki przeprowadzonej w obrębie samej filozofii i przez to należącej od wieków do tradycji filozoficznej.

<sup>51</sup> M. Heidegger: *Ontologie. Hermeneutik...*, wyd. cyt., s. 20.

<sup>52</sup> Tamże, s. 105 i s. 48.

Jeśli wedle tego określenia hermeneutyka miałaby być samokrytyką filozofii, to musi ona – sędzi Heidegger – przyjąć formę destrukcji (*Destruktion*) dotychczasowej filozofii. Heidegger wyraził to dobitnie wprost: „Hermeneutyka oznacza destrukcję (*Hermeneutik ist Destruktion*)”<sup>53</sup>. Pojęcie destrukcji jest jednym z nerwów konstrukcyjnych wykładów i oznacza: krytyczne zniesienie tradycji filozoficznej, o ile uniemożliwia ona poprzez swoje pojęcia dostęp do bycia (*Sein*). Z tej perspektywy podstawowe zadanie filozofii polega na „odsłonięciu dziejów zakrywania” (*Erschliessung der Verdeckungsgeschichte*) bycia<sup>54</sup>. Prowadzi to nie tylko do destrukcji fenomenologii<sup>55</sup>, której Heidegger zarzuca, iż nie uwzględnia dziejowości, ale właściwie odnosi się do całej tradycji metafizycznej. Z punktu widzenia Heideggera dopiero hermeneutyka ujęta jako narzędzie destrukcji tradycji metafizycznej jest właściwym wkładem do fenomenologii.

Można w tym miejscu zapytać: na czym polega destrukcja metafizyki, o której mówi Heidegger w wykładach określając przez nią pojęcie hermeneutyki? Po lekturze wykładów narzuca się, że destrukcja metafizyki polega na określonym sposobie wykładania jej sensu, który nie ma nic wspólnego z tzw. „obiektywnym” wglądem w sens tradycji metafizycznej. Destrukcja jako sposób wykładania tradycji metafizycznej jest z góry zorientowana, jak byśmy to dzisiaj powiedzieli „normatywnie”. Heidegger świadomie zrywa w wykładach z Diltheyowską tezą o możliwości obiektywnej rekonstrukcji sensu jakiegoś tekstu, epoki, czy szerzej sprawę ujmując historii w ogóle. Hermeneutyka zrywa świadomie – pisze Heidegger – z „naukową zasadą bezstronnego punktu obserwacyjnego”<sup>56</sup>. W Heideggerowskiej tezie, że „*Dasein* nie może być przedmiotem obojętnego teoretycznego mniemania”, można upatrywać prefigurację tezy wyrażonej znacznie dobitniej później w *Sein und Zeit*, wedle której wszelkie rozumienie czegoś odwołuje się do przed-rozumienia (*Vorverständnis*)<sup>57</sup>. Hermeneutyka faktyczności rozumiana jako destrukcja tradycji metafizycznej sama ujmuje siebie jako filozoficzna krytyka „bezkrytycznego” przekazanego przez tradycję filozoficznego ujęcia człowieka. W paradoksalny sposób sędzi Heidegger, że powoływanie się na naukową obiektywność prowadzi w filozofii do podniesienia w niej do rangi zasady „braku krytycyzmu”<sup>58</sup>. U podstaw takiego stwierdzenia, które później przejmie od swojego nauczyciela H.G. Gadamer, leży przekonanie o tym, iż krytyka jest tylko wtedy sensowna, jeśli badacz wnosi w nią perspektywę własnego widzenia rzeczy,

<sup>53</sup> Tamże, s. 75.

<sup>54</sup> Tamże, s. 75.

<sup>55</sup> Tamże, s. 82.

<sup>56</sup> Tutaj leży źródło Gadamerowskiej koncepcji przesądów (*Vorurteile*) jako warunków rozumienia Por. H.G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, wyd. cyt., s. 261.

<sup>57</sup> M. Heidegger: *Ontologie. Hermeneutik...*, wyd. cyt., s. 82.

<sup>58</sup> Tamże, s. 25.

która jest przedmiotem krytyki. Tak zwane „obiektywne spojrzenie na rzeczy” jest równoznaczne z ogólną „dyspensą od krytycznych pytań”.

Zadanie hermeneutyki ujętej jako destrukcja należy rozumieć jako destrukcję takich ujęć człowieka, które czynią z niego przedmiot „obojętnych teorii, umieszczanych na miejsce *Dasein*, przejmującego swoje bycie jako własną możliwość bycia”<sup>59</sup>.

Wniosek z tego taki, że hermeneutyczna destrukcja tradycji metafizycznej wykładając sens tej tradycji czyni ją jawną; nie chodzi więc, jak można by się tego spodziewać, o przewyżczenie metafizyki, lecz o uczynienie jawnym czegoś, co uprzednio było zakryte. Dobry przykład na to, o co w tym kontekście chodzi, zaczerpnąć możemy z *Sein und Zeit*, gdzie Heidegger pokazuje, jak za określoną koncepcją bytu (*Seiende*) filozofów starożytnych kryło się nieprawdziwe ujęcie bycia (*Sein*) jako stałej obecności (*Anwesenheit*). Z punktu widzenia hermeneutyki do tego, co zasłonięte (*verdeckte*), należy samozakrywanie i dzieje tego zakrywania.

Jesteśmy już w stanie wydać opinię, na ile wczesna hermeneutyka Heideggera jest jeszcze dzisiaj aktualna. W perspektywie sporów związanych z usytuowaniem hermeneutyki w filozofii współczesnej umieszczano hermeneutykę w latach siedemdziesiątych w opozycji do krytyki ideologii (Gadamer *contra* Habermas), a w latach osiemdziesiątych przeciwstawiano ją dekonstruktywizmowi (Gadamer wraz z Habermasem *contra* Derrida). Na podstawie wczesnej hermeneutyki Heideggera można uświadomić sobie, że te przeciwieństwa zostały w znacznym stopniu sztucznie wymyślone, ponieważ hermeneutyka faktyczności jest równocześnie pierwotną formą krytyki ideologii i destrukcją fałszywej ontologicznej tradycji filozoficznej. Przeciwstawienie się procesowi samowyobcowania się człowieka w imię bytu przytomnego jest przecież podstawowym motywem krytyki ideologii, a przeciwstawienie się fałszywej ontologicznej tradycji metafizycznej oznacza jej hermeneutyczną dekonstrukcję. Wniosek z tego taki, że pierwotnie aspekt krytyki ideologii i destrukcji ontologicznej zachodniej tradycji metafizycznej był u Heideggera w wykładach z 1923 r. nierozdzielnie ze sobą spleciony<sup>60</sup>.

### Problem podmiotu w hermeneutyce Gadamera

Wyczerpanie krytycznego potencjału hermeneutycznej fenomenologii dokonało się w mniejszym stopniu za sprawą samego Heideggera niż następującej po nim generacji. Dopiero dzięki *Wahrheit und Methode* Gadamera inspiracje

<sup>59</sup> Problem ten podejmuje F. Bianco w artykule *Heidegger und die Fragestellung der heutigen Hermeneutik*. W: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, wyd. cyt., s. 198–210.

<sup>60</sup> Nie jest czymś przypadkowym, że zarówno krytyka ideologii, jak i dekonstruktywizm powołuje się na filozofię Heideggera. Por. G. Vattimo: *Jenseits vom Subjekt*. Wien 1986; oraz *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Pod red. J. Habermasa. Frankfurt/Main 1975.

Heideggerowskiej hermeneutyki, hermeneutyki romantycznej Schleiermachera oraz filozofii Arystotelesa zaowocowały w nowej hermeneutycznej filozofii. Nie ulega wątpliwości, że Gadamer rozwija ontologiczne samorozumienie hermeneutyki w sensie Heideggera. Píše on w przedmowie do *Wahrheit und Methode*: „Hermeneutyka oznacza podstawową dynamikę *Dasein*, która wytwarza swoją skończoność i dziejowość i obejmuje przez to całość swojego doświadczenia świata”<sup>61</sup>.

Sam sposób, w jaki Gadamer podejmuje refleksję Heideggera nad dokonywaniem się rozumienia, oraz jego zastosowania w ogólnej krytyce teorii nauk humanistycznych dokumentują dobitnie, że pierwotnym doświadczeniem dlań jest doniosłość hermeneutycznego problemu obcowania przez człowieka z tradycją. Hermeneutyka w ujęciu Gadamera nie jest już rozumiana – jak u Heideggera – jako fundamentalna ontologia, a więc tym samym jako dyscyplina wprowadzająca, w ramach koncepcji możliwej uniwersalnej ontologii. Ogólna ontologiczna ważność hermeneutyki zostanie u Gadamera odkryta dopiero na drodze dziejowej eksplikacji skończonego rozumienia.

Gadamer przedstawia przez swoją teorię rozumienia opartą na przesądach (*Vorurteile*) władzę przeszłości nad człowiekiem, wobec której jest on w zasadzie bezsilny. Rozumienie nie jest o Gadamera nakierowane na przyszłość *Dasein*, tak jak to ma miejsce u Heideggera – lecz na przyswojenie przekazu tradycji. W rozumieniu przeszłości nasza bezsilność polega na tym, że jesteśmy w nim określani przez – jak mówi Gadamer – „historię oddziaływań” (*Wirkungsgeschichte*). Historia ta należy do „bytu tego, co będzie rozumiane”. Dlatego też z zasady nie jest możliwa obiektywna rekonstrukcja pierwotnego sensu przekazu tradycji, tekstu, dzieła, ponieważ aby to zrobić, musiałby interpretator przenieść się w sytuację, w jakiej ów przekaz kulturowy powstał, co oznaczałoby możliwość wyrwania się z własnego kontekstu historycznego, wyzwolenie się z uwarunkowań, których źródłem jest własna epoka, co nie jest dla człowieka możliwe. Dlatego też odrzuca Gadamer hermeneutykę Schleiermachera i Dilthey’a: odtworzenie pierwotnego sensu dzieła przez całkowitą rekonstrukcję okoliczności, w jakich ono powstało, nie jest możliwe ze względu na historyczny charakter egzystencji<sup>62</sup>.

Historia oddziaływań nigdy nie może zostać w pełni uświadomiona i sprowadzona do formy wiedzy absolutnej. Gadamer dzieli wraz z Kantem tezę

<sup>61</sup> H.G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, wyd. cyt., s. XVIII.

<sup>62</sup> Hermeneutyka Gadamera sytuuje się opozycyjnie wobec hermeneutyki Diltheya, ponieważ przyjmuje – wbrew Diltheyowi – tezę, że koło hermeneutyczne jest stale obecne i permanentnie się odnawia w każdej interpretacji. Powiązanie części z całością jest obecne wedle Dilthey’a, we wszystkich operacjach nauk humanistycznych, ale każdorazowo obiektywność poznania gwarantuje zniesienie koła hermeneutycznego w rozumieniu. Por. M. Potępa: *Hermeneutyka: Dilthey, Heidegger, Gadamer*. W: „Studia Filozoficzne” 1989, nr 6.

o istnieniu różnicy między samowiedzą (*Reflexion*) a wiedzą (*Erkennen*)<sup>63</sup>. Wszelka samowiedza wypływa z tego co nas historycznie poprzedza, a co wraz z Heglem możemy nazwać substancją<sup>64</sup>. To ona jest nośnikiem wszelkiego naszego subiektywnego rozumienia i zachowania. To dzięki niej manifestuje się nasza dziejowość. A posiadanie statusu bytu dziejowego przez człowieka znaczy, że ten „modus” bycia nigdy do końca nie wychodzi na jaw w samowiedzy. To „historia oddziaływań” jako podstawa naszego życia jest substancjalnym, obejmującym nas działaniem się prawdy.

Czy można poprzez refleksję zanegować substancję i podnieść ją na poziom subiektywności? Albo inaczej formułując pytanie: czy substancja może przejść przy pomocy refleksji w podmiotowość? Gadamer odpowiada: „refleksja pewnego przed-rozumienia niewątpliwie uświadamia mi coś, co w przeciwnym razie dzieje się za moimi plecami. Coś ale nie wszystko. Ponieważ świadomość historycznych oddziaływań jest [...] bardziej bytem niż świadomością”<sup>65</sup>.

Historyczna substancja leży u podstaw indywiduum i „steruje” jego rozumieniem. Historyczne stawanie się jest działaniem się nas obejmującym, tym co nas bezwarunkowo określa we wszelkim czynie i myśleniu. Ale należy podkreślić, że tego „sterowania” (*Durchwalten*) nie rozumie Gadamer, tak jak Heidegger, jako wyznaczonego przez bycie losu bycia (*Seinsgeschick*). Dziejowym stawaniem się jest u niego konkretnie tradycja, z którą indywiduum toczy dialog, w którym nie tylko uznajemy odmienność przeszłości, ale także pozwalamy jej do nas przemówić. Właśnie rozmowa (*Gespräch*) z tradycją jest właściwie dziejowym stawaniem się, w którym już zawsze się znajdujemy i przez którą jesteśmy już stale określani. Ta rozmowa dzieje się jako dzieje same; jest ona przez nas i dla nas stale aktualizowana. Jej struktura opiera się na dialektyce pytania i odpowiedzi. Zadanie hermeneutyki nie jest niczym innym jak wejściem w taką rozmowę z przekazem tradycji. Tradycja, tekst tylko wówczas staje się przedmiotem interpretacji, gdy stawia interpretatorowi pytanie. U podstaw każdego tekstu – sądzi Gadamer – leży jakieś pytanie, na które jest on odpowiedzią.

Taka rekonstrukcja pierwotnego pytania leżącego u podstaw tekstu czy przekazu tradycji zawsze skazana jest na połowiczność i nigdy nie jest definitywnie zakończona. Rozumienie przeszłości jest zadaniem nieskończonym. Rozumienie tradycji – jak widzimy – jest stosunkiem wzajemnym, takim, jaki występuje w rozmowie – a nie jednostronnym, jak w badaniu przedmiotów w naukach przyrodniczych. Rozumieć możemy tylko wtedy, gdy ściera się nasz i cudzy punkt widzenia. I w tym sensie może człowiek prowadzić rozmowę z tradycją, że obcy horyzont i jego własny wzajemnie się splatają i stapiają.

<sup>63</sup> H.G. Gadamer: *Kleine Schriften*. T. I. Tübingen 1967, s. 148.

<sup>64</sup> Por. W. Schulz: *Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamers*. W: *Hermeneutik und Dialektik*. T. I, Tübingen 1970, s. 314.

<sup>65</sup> H.G. Gadamer: *Kleine Schriften*. T. I, wyd. cyt., s. 127.

Gadamer mówi w tym kontekście o stapianiu się horyzontów (*Horizontverschmelzung*) interpretatora i dzieła interpretowanego<sup>66</sup>.

Podstawowym założeniem możliwości rozmowy z przeszłością jest język jako uniwersalne medium doświadczenia świata. Wszystko, co można zrozumieć posiada językowy charakter – i odwrotnie. Niewątpliwie celem współczesnej hermeneutyki jest uwolnienie heideggerowskiej koncepcji języka od jego metafizyki i powiązanie tych rozważań z problematyką nauk humanistycznych. Heideggerowska metafizyka języka ujmuje język od strony bycia (*Sein*). Nie tylko język jest odnoszony do bycia, także bycie jest odnoszone do języka. Heidegger nazywa język domem bycia i podstawą zadowolenia się (*Behausung*) istoty ludzkiej w świecie. Język jest właściwym i jedynym miejscem, w którym dzieje się prawda bycia. Tylko dlatego, że bycie ujawnia się w języku, może myślenie ująć w języku bycie. Dynamika w tym procesie leży u Heideggera po stronie bycia, a nie języka. „Myślenie w swojej mowie wyraża tylko w języku niewypowiedziane słowo bycia”<sup>67</sup>. Bez tej artykulacji w języku byłoby pozostałoby niemy.

Gadamer wyzwolił się w swoich pracach dotyczących hermeneutyki z tej Heideggerowskiej metafizyki języka. Ale również dla niego język nie jest środkiem, poprzez który świadomość odnosi się do świata. Nie jest on również żadnym narzędziem, instrumentarium, a to dlatego, że nigdy nie znajdujemy się jako świadomość wobec świata w jakimś niewyartykułowanym stanie, w którym dopiero poszukujemy narzędzi porozumienia. Po prostu istnienie takiego stanu jest fikcją, ponieważ zawsze w naszej wiedzy o nas samych i o świecie jesteśmy zapośredniczeni poprzez język, który jest naszym własnym językiem. Język jest tym co nas obejmuje (*Umgreifende*)<sup>68</sup>. Język nie niesie w sobie już gotowych określeń, które byłyby zrozumiałe poza komunikacją językową, a później dodatkowo byłyby artykułowane w mowie, lecz jest sposobem, w jaki byt, jako coś sensownie zrozumiałego w ogóle istnieje. Język zawiera w sobie już określone rozumienie świata (*Weltverständnis*)<sup>69</sup>. Z tego odniesienia *implicite* języka do świata wypływa jego rzeczowość (*Sachlichkeit*)<sup>70</sup>. Ludzie mówią przede wszystkim nie o języku, lecz o bytach istniejących w świecie. Wyartykułowanie czegoś w języku nie oznacza otrzymanie jakiegoś dodatkowego sposobu istnienia, ponieważ to co wychodzi na jaw w języku jest wprawdzie czymś innym niż samo słowo, ale nie jest ono nam uprzednio dane bez słowa, ponieważ dopiero w słowie otrzymuje określoną samą siebie<sup>71</sup>. Gadamer pisze: „bytem, który jest rozumiany jest język” (*Sein, das verstanden werden*

<sup>66</sup> H.G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, wyd. cyt., s. 359.

<sup>67</sup> M. Heidegger: *Brief über den Humanismus*. W: *Wegmarken*. Frankfurt/Main 1967, s. 192.

<sup>68</sup> H.G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, wyd. cyt., s. 425.

<sup>69</sup> Tamże, s. 426.

<sup>70</sup> Tamże, s. 421.

<sup>71</sup> Tamże, s. 450.

kann, is Sprache)<sup>72</sup>. Język przedstawia uniwersalny horyzont. O uniwersalności hermeneutyki stanowi uniwersalność języka jako medium wszelkiego doświadczenia świata. Ani współczesna nauka, ani materialna praca wraz z jej formami organizacji, ani polityczne instytucje panowania i zarządzania nie znajdują się poza tym uniwersalnym medium. Wszelkie formy ludzkiej wspólnoty życia – powie Gadamer – są formami wspólnoty językowej, nawet więcej – one tworzą własne języki<sup>73</sup>.

Czym wedle Gadamera jest język? Tradycja nowożytnej filozofii europejskiej pojmowała, za Kartezjuszem, język jako świadomą siebie aktywność podmiotu. Tymczasem powiada Gadamer: „W naszej wiedzy o nas samych i w naszej wiedzy o świecie zawsze objęci już jesteśmy przez język, który jest naszym własnym językiem”<sup>74</sup>. Nasze poznanie oraz myślenie zawsze już zastaje świat językowo zartykułowany, czy raczej: wchodząc w świat włączamy się w proces jego językowej artykulacji. Mówienie nie jest prostą aplikacją pojęć ogólnych do konkretów; każdorazowe spotkanie z rzeczą wzbogaca nasze pojęcia ogólne. Język jest więc ciągłym tworzeniem pojęć; dzieje się on sam stale tworząc się i przekształcając.

Język nie jest więc aktywnością podmiotu, lecz jest raczej procesem, w jakim same rzeczy wychodzą na jaw. Jest on procesem., którego doświadcza myślenie. W żadnej poszczególniej świadomości nie jest dany cały język. Nie znaczy to oczywiście, że język dzieje się bez udziału świadomości indywiduum. Istotną cechą języka jest jego bezpodmiotowość (*Ichlosigkeit*). Także związek wielu indywiduów, w którym każdy jest dla siebie poszczególną świadomością nie jest podstawą dziania się języka. Język nie należy do sfery „ja”, lecz do sfery „my”<sup>75</sup>; język jest więc zawsze językiem rozmowy.

Rzeczywistość i język nie są w tym procesie rozmowy dwiema oddzielnymi sferami; w procesie mówienia rzeczywistość dopiero wychodzi na jaw. Struktura rozumienia – zdaniem Gadamera – polega więc na dziejowym charakterze języka, inaczej na jego charakterze spekulatywnym. „Słowo jest słowem dzięki temu, co w nim dochodzi do mowy. Jest w swoim własnym, zmysłowym byciu obecne tylko po to, by zostać zniesione przez to, co wypowiedziane. Z drugiej strony i to, co dochodzi do mowy, nie jest czymś danym uprzednio, bez jej pośrednictwa, lecz dopiero w słowie uzyskuje własną określoność”<sup>76</sup>. Nie znaczy to, że wszelkie doświadczenie świata jest procesem językowym. W tym kierunku idzie zarzut Habermasa wobec hermeneutyki Gadamera, ponieważ zarzuca on

<sup>72</sup> Tamże, s. 450.

<sup>73</sup> H.G. Gadamer: *Replik*. W: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, s. 289, Frankfurt/Main. 1971.

<sup>74</sup> H. G. Gadamer: *Mensch und Sprache*. W: *Kleine Schriften*. T. 1., wyd. cyt., s. 97.

<sup>75</sup> H.G. Gadamer: *Mensch und Sprache*. W: *Kleine Schriften*. T. 1., wyd. cyt., s. 98. Przekład K. Michalski. „Teksty” 1976, nr 6.

<sup>76</sup> H. G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, wyd. cyt., s. 450.

jej niedostrzeżenie splecenia języka, pracy i struktur przemocy, a tym samym nieuwzględnienie „ideologicznego” aspektu języka<sup>77</sup>.

Językowo zartykułowana świadomość – odpowiada Gadamer – nie określa materialnej praktyki życiowej, natomiast społeczna rzeczywistość, także ta ze swoimi realnymi koniecznościami, w końcu i tak otrzyma swoją językową artykulację<sup>78</sup>.

Rzeczywistość języka – zdaniem Gadamera – polega na rozmowie. Język obecny w rozmowie unaocznia stawanie się samych dziejów<sup>79</sup>. Ten dziejowy charakter języka nie podlega już relatywizacji, ponieważ język wszystko w sobie obejmuje.

Modelem ontologicznym języka – a więc modelem jego sposobu bycia – jest dla Gadamera gra. Podstawową cechą gry stanowi fakt, że jej podmiotem nie jest grający, lecz sama gra. Grający jedynie włącza się w nią, podejmuje ją; kto gra jest także grany. Sposobem bycia gry jest – jak powiada Gadamer – samoprezentacja. Język jest więc grą, która samą siebie grając przejmując u Gadamera rolę absolutnego podmiotu.

Czym więc może być dla nas dzisiaj hermeneutyka Gadamera? Hermeneutyka w ujęciu Gadamera poucza nas przede wszystkim o skończoności człowieka. W tym sensie opozycją do poglądów Gadamera jest niewątpliwie filozofia świadomości, to znaczy myśl, dla której świadomość siebie jest punktem wyjścia i dla której nasza wiedza jest przede wszystkim samowiedzą.

Człowiek nie jest – zdaniem Gadamera – podmiotem, który mógłby być sobie w pełni dany. Jest on istotą historyczną, a to znaczy, że nigdy nie wychodzi w pełni na jaw w samowiedzy<sup>80</sup>. „Przewodni niegdyś motyw samoświadomości musi ustąpić miejsca głębszemu stanowisku, interpretującemu wszelki rodzaj wiedzy i świadomości ze względu na ich miejsce w kontekście praktyki życia”<sup>81</sup>.

Głównym źródłem wiedzy o człowieku jest więc – zdaniem Gadamera nasza praktyka życiowa. Gadamer rehabilituje pojęcie *praxis*.

### **Rozum komunikatywny i anihilacja podmiotu w hermeneutyce postmodernizmu**

Warto zauważyć, że z tej perspektywy, która jest charakterystyczna dla hermeneutyki współczesnej, nie tylko zmienia się ujęcie podmiotu, o czym już

<sup>77</sup> J. Habermas: *Zu Gadamers „Wahrheit und Methode”*. W: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, wyd. cyt., s. 54.

<sup>78</sup> H.G. Gadamer: *Replik*, wyd. cyt., s. 291.

<sup>79</sup> H.G. Gadamer: *Die Kontinuität der Geschichte und Augenblick der Existenz*. W: *Kleine Schriften*, wyd. cyt., t. 1, s. 159.

<sup>80</sup> H.G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, wyd. cyt., s. 285.

<sup>81</sup> H.G. Gadamer: *Schlußbericht*. W: *Neue Anthropologie*. T. 7. Tübingen 1975, s. 391.

mówiliśmy, ale także zmienia się status samego pojęcia rozumu. Rozum nie ma już żadnego własnego przedmiotu. Nie jest ani wyróżnionym sposobem świadomości siebie samego, ani pojęciem oznaczającym ludzką władzę poznawczą, lecz tylko zbiorem formalnych warunków reguł i kryteriów możliwego, także transversalnego porozumiewania się w teoretycznych i praktycznych dyskursach. Szczególnie współcześnie J. Habermas ze swoją teorią rozumu komunikatywnego i K.O. Apel ze swoją koncepcją pragmatyzmu transcendentального operują pojęciem rozumu proceduralnego, którego charakterystyczną cechą jest, iż rozum ten nie posiada żadnej własnej treści, żadnych – jak to było jeszcze u Kanta – wypływających zeń idei, że jest jedynie narzędziem pewnej metody, że jest rozumem metodologicznym.

W swojej rekonstrukcji Apel, z Habermasem, interpretuje rozum jako zbiór takich założeń, które muszą być przyjęte, aby czy to w teoretycznym, czy praktycznym dyskursie możliwe było porozumiewanie się i dojście jego uczestników do konsensusu. Rozum byłby więc z jednej strony duchową zdolnością poznawania reguł podstawowych dyskursu, a więc tych warunków, które umożliwiają w ogóle sensowny dyskurs, z drugiej natomiast, zdolnością praktyczną, umożliwiającą samodzielne określenie dyskursywnej umiejętności posługiwania się twierdzeniami teoretycznymi oraz określeniami praktycznymi celów i wartości.

Z punktu widzenia takiego rozumu instrumentalnego człowiek nie jest już *animal rationale*, nie jest istotą rozumną, lecz indywiduum zdobywającym orientację w myśleniu i działaniu przez rozmawianie z innymi. Rozum nie ma tu już statusu konstytutywnej cechy człowieka, stał się bowiem znamięm aktywności istoty, która funkcjonuje i jest zorientowana jeszcze na osiągnięcie porozumienia w dialogu. W sumie rozum utracił charakter swoistego, odrębnego samodzielnego źródła poznania i stał się historycznie uwarunkowanym środkiem poszukiwania porozumienia.

Tak jak w rozwoju hermeneutyki od Schleiermachera do Gadamera następowało podważenie roli podmiotu jako samowiedzy i jego degradacja, tak również przemiany w pojmowaniu rozumu w hermeneutyce były wynikiem procesu postępującej desubstancjalizacji, degradacji i funkcjonalizacji. Rozum z najwyższej i wyróżniającej człowieka władzy poznawczej o własnej, obiektywnej, bądź transcendentalnej „treści”, zmienia się w środek opracowywania danego mu przedtem wstępnie materiału poznania, w końcu w także historycznie zmienną strukturę warunków dla procedur możliwej komunikacji. Określenie rozumu jako procedury jest niedocenianiem go z punktu widzenia osobowego charakteru człowieka, którego jest właściwością konstytutywną<sup>82</sup>.

<sup>82</sup> H.M. Baumgartner: *Wandlungen des Vernunftsbegriffs in der Geschichte des europäischen Denkens*. W: *Rationalität. Ihre Entwicklung und ihre Grenzen*. T.16. Freiburg 1989, s. 199.

Najbardziej jaskrawo doszedł do głosu proces degradacji podmiotu w niektórych nurtach postmodernizmu, które przyznają się, jak to ma miejsce w przypadku twórczości filozoficznej najwybitniejszego postmodernisty włoskiego G. Vattimo, do tradycji hermeneutycznej. G. Vattimo w dziele *Al di là del soggetto Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*<sup>83</sup> zamierza ugruntować dzieje na hermeneutyce. Przy czym dzieje rozumie jako „przekaz językowych przesłań, w których ujawnia się (*sich ereignet*), wzrasta (*wächst*) byt. To odniesienie do bytu (*Sein*), jego stawanie się (*Werden*) nazywa Vattimo „ontologią upadku” (*Verfall*), która w mniejszym stopniu zawiera opis niż odsyła do koncepcji bytu, orientującego się na życie, które jest ujęte jako „gra wykładania sensu, wzrost i śmiertelność”(35).

„Taka koncepcja bytu, która ujmuje je jako życiowe upadanie [...] oddaje lepiej znaczenie doświadczenia w świecie, w którym, tak jak w naszym nie ma już w żadnym stopniu rozróżnienia między pozorem a bytem”. Nasz świat zawiera jedynie „grę zjawisk, istnień, które pozbawione są wszelkiej substancjalności tradycyjnej metafizyki(33). Byt przeto nie jest ujmowany w pojęciach, lecz „uprzytomniany” (*Andenken*) w formie „śladu” (*Spur*) jako „wspomnienie” (*Erinnerung*) przy tym nigdy w sposób absolutny. I Vattimo dodaje: „tak pomyślany byt uwalnia nas, czyni nas wolnymi od wszelkich nakazów oczywistości i wartości, od wszelkich »całości«, które wyśniła tradycyjna metafizyka i które stale służyły wszelkim autorytarnym systemom panowania jako ich maska i legitymacja”(34).

Dlatego też odrzuca Vattimo filozoficzną dialektykę, ponieważ myśli ona jeszcze o możliwej „doskonałej, ostatecznej i całościowej obecności bytu”. Filozofia a w szczególności ontologia „słabego bytu” (*schwachen Seins*) ujętego jako stawanie się, do której przyznaje się Vattimo, musi w końcu odpowiedzieć na pytanie: czy jesteśmy w stanie żyć bez neuroz w świecie, w którym „Bóg umarł”, w którym stało się czymś jasnym, że nie istnieją żadne trwałe, zabezpieczone, istotowe struktury, lecz tylko w zasadzie ustanowienia (*Justierungen*). Vattimo oczekuje od tych ludzkich „ustanowień” orientacji w świecie: „tradycja, przekaz, która wykrystalizowana dociera do nas w języku, w różnych »językach«, także w zastosowanych technikach, w ramach ludzkiego doświadczenia, zakresła zawsze pewien obszar rozstrzygnięć, kryteriów racjonalności, czy lepiej to formułując racjonalności”(34).

Ostateczna konkluzja Vattimo daje się wyrazić w ten sposób: nie powinniśmy popadać w zwątpienie, o ile jesteśmy zdolni w obecnej sytuacji przyjąć wobec świata postawę, którą Nietzsche określił jako postawę „dobrego charakteru”,

<sup>83</sup> G. Vattimo: *Al di là del soggetto Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*. Milano 1985. Tłum. wg *Jeuseits vom Subjekt*. Wien 1986 (liczby w nawiasie oznaczają strony z wydania niemieckiego).

charakteryzującą się przez „zdolność znoszenia przez egzystencję stanu chwiejnego” oraz gotowość pogodzenia się z sytuacją – co jest u Vattimo nawiązaniem do Heideggera – „własnej śmiertelności”(35).

Dla hermeneutyki w dobie filozofii postmodernistycznej z rozważań Vattimo wynikają następujące wnioski. Po pierwsze: nie istnieją żadne wieczne struktury rozumu, tylko – jak to Vattimo sformułował – „akty słowa”, „przekazy tradycji”, które osiągają nas z przeszłości, z dawnych „kultur”, którym w momencie przeżywanego doświadczenia nadajemy sens, poprzez naszą na nie odpowiedź. A więc filozofia istnieje tylko jako hermeneutyczna ontologia, która wychodząc od Nietzscheańskiej koncepcji „nadczłowieka” (*Übermensch*) pojmuje byt jako „grę wykładania sensu, którą jest nasz świat”. Po drugie: filozofia nie powinna nam wskazywać celu, do którego mamy zmierzać, lecz tylko pokazać i przy tym nam pomóc – jak to sformułował Vattimo – „żyć w warunkach bycia w drodze donikąd”. Nie jest to filozofia pesymistyczna, jej ostrze wymierzone jest tylko w „platońskie oszustwo”, w „platońską mistyfikację”. Po trzecie: jest czymś narzucającym się – co wynika już z tytułu dzieła Vattimo: „Poza podmiotem. Nietzsche, Heidegger i hermeneutyka” – że filozof postmodernistyczny ma awersję do posługiwania się pojęciem podmiotu, rozumianego jako „samoświadomość, która godząc się ze sobą samą na powrót wkracza w posiadanie swego Ja”.

Podstawowym motywem filozoficznej hermeneutyki Vattimo jest opowiedzenie się przeciwko podmiotowi ujętemu jako Ja, pisanemu z dużej litery, odrzucenie koncepcji absolutnej subiektywności, która obiecuje nam ostateczne rozwiązanie zagadki dziejów.

Podstawowe pytanie, jakie narzuca się w związku z rozważaniami Vattimo jest to: czy odrzuca on koncepcję podmiotu pisanego z małej litery, ujętego jako skończona samoświadomość podmiotu odnoszącego się do siebie samego, pewnego siebie, zdolnego do refleksji, który rozumie świat i samego siebie? A w szczególności: czy mowa o podmiocie jako krytycznej instancji stała się czymś zbędnym w filozofii? Jeśli odpowiedź Vattimo byłaby twierdząca, to wydaje się, że jego krytyka podmiotu idzie za daleko i grozi obróceniem w niwecz podstaw jego własnej filozofii. Jeśli zaś zgadzałby się on na przyjęcie w filozofii podmiotu pisanego z małej litery, to powstaje pytanie, jakie znaczenie przypisać w filozofii temu „skończonemu podmiotowi”. Jeśli odrzucilibyśmy w filozofii pojęcie podmiotu to natychmiast rodzą się krytyczne pytania: 1) jak pomyśleć roszczenie do prawdy w koncepcji „słabego bytu” Vattimo? 2) Jak ma być ugruntowane z jednej strony ludzkie poznanie, a odpowiedzialność ludzkiego działania z drugiej; jak można uzasadnić bez odwołania się do koncepcji

podmiotu krytykę totalitarnego ujęcia historii i polityki, na której tak zależy Vattimo. Czy odrzucenie podmiotu filozofii nie wystawia ze swojej strony filozofię na niebezpieczeństwo nowego totalitaryzmu?