

Elżbieta Zakrzewska

Ricoeur i Gadamer: Czy istnieje szkoła hermeneutyczna?

Pojęcie hermeneutyki pojawia się ostatnio dosyć często w kontekście rozważań nad współczesnymi sposobami uprawiania nauk społecznych. Nie wiadomo wprawdzie dokładnie, co owo pojęcie znaczy, ale jest to dodatkowym argumentem na rzecz zwolenników tezy, że tylko ciasny pozytywizm żąda od nauki precyzji, ścisłości i jednoznaczności jej pojęć. Pojęcie hermeneutyki otacza więc zazwyczaj aura niejednoznaczności i mglistości, a tym, co wydaje się łączyć wszystkie funkcjonujące w naukach społecznych jego odcienie znaczeniowe, jest kojarzenie tego pojęcia z refleksyjnością, spekulatywnością, uwikłaniem w subiektywne sensy, „miękkością” metod badawczych czy spontanicznością porozumienia międzyludzkiego.

Mimo tej niejednoznaczności pojęcia hermeneutyki, jedna zwłaszcza kwestia przynajmniej dla większości badaczy zdaje się nie ulegać wątpliwości. Jest to mianowicie kwestia istnienia pewnej jednolitej tradycji hermeneutycznej, pewnej linii świadczącej o ciągłości rozważań, o wspólnocie podstawowych założeń. Linii łączącej ze sobą koncepcje tych wszystkich filozofów, którzy zajmują się problematyką hermeneutyczną i których częstokroć określa się mianem „hermeneutów”. Otóż tezę, którą postaram się obronić w poniższym tekście, jest teza o braku takiej jednolitej tradycji hermeneutycznej, teza o zasadniczej odrębności dwóch koncepcji hermeneutyki: koncepcji ujmowania jej w kategoriach metodologicznych oraz w kategoriach ontologicznych.

Jako egzemplifikację tej ogólnej tezy traktuję tutaj próbę wykazania zupełnej niewspółmierności dokonań dwóch współczesnych filozofów podejmujących problematykę hermeneutyczną: Paula Ricoeura i Hansa-Georga Gadamera. Wyrazem więc mojej niezgody na to, że sama nazwa „hermeneutyka” łączy dokonania różnych filozofów, jest ostre przeciwstawienie dwóch współczesnych koncepcji hermeneutyki i wykazanie, że w warstwie filozoficznej niewiele mają one ze sobą wspólnego. Zatem nie istnieje, według mnie, jednolita szkoła hermeneutyczna, do której – jako równoprawni adepci – mogliby należeć

Ricoeur i Gadamer. Pytanie zawarte w tytule artykułu jest więc wyrazem zakwestionowania przyjmowanego częstokroć założenia o zasadniczej wspólnocie poglądów obu myślicieli. Wspólnocie, która sprawia, że tam, gdzie mowa o filozoficznej hermeneutyce, tam wielu interpretatorów wymienia jednym tchem te dwa nazwiska jako jej „reprezentantów”. Ja natomiast przyjmuję, że hermeneutyka Ricoeura i hermeneutyka Gadamera to dwie zupełnie różne drogi, którymi obaj myśliciele idą niezależnie od siebie, a tym jedynie, co ich łączy, jest wspólny punkt wyjścia: nawiązanie do „drugiego przewrotu kopernikańskiego” w dziedzinie rozważań nad rozumieniem, przewrotu dokonanego przez Heideggera.

Wybór koncepcji hermeneutyki Ricoeura w celu porównania jej z hermeneutyką Gadamera i wykazania, iż nie ma merytorycznych podstaw do tego, by je ze sobą utożsamiać czy wykazywać ich bliskie pokrewieństwo nie jest przypadkowy. Wprawdzie ów zabieg analityczny, wykazujący bezzasadność posługiwania się kategorią „szkoły hermeneutycznej” mógłby zostać dokonany inaczej, przyjmując jako swą egzemplifikację koncepcje innych autorów uznawanych za „hermeneutów” – np. Bettiego czy Apela (choć, oczywiście, wówczas porównywanie musiałoby przebiegać według zupełnie odmiennych kryteriów). Niemniej jednak to właśnie Ricoeur jest tym filozofem, którego koncepcja hermeneutyki, w Polsce zwłaszcza, uważana jest częstokroć za hermeneutykę *tout court*. Bez wątpienia wiąże się to z faktem, iż polski czytelnik mógł zapoznać się z podstawowym dziełem Ricoeura dotyczącym jego rozważań nad hermeneutyką już w 1975 r. – wtedy to bowiem pojawiło się na naszym rynku wydawniczym pierwsze wydanie *Egzystencji i hermeneutyki*. Pisma Gadamera zaś znane są w nieporównanie węższym zakresie i przetłumaczone zostały później.

Tę szczególną pozycję hermeneutyki Ricoeura następująco ujmuje Andrzej Bronk: „O tym, jak odmienne są to tradycje, świadczy fakt, że dopiero niedawno, w związku z przekładem jego prac, nazwisko Ricoeura pojawiło się u autorów niemieckich zajmujących się hermeneutyką. Nie cytuje go Gadamer w *Wahrheit und Methode*, brak go we wprowadzeniach do hermeneutyki, na trudności z zaszeregowaniem jego poglądów zwraca uwagę Diemer, określając je w końcu jako »hermeneutykę humanistyczną«. Zupełnie inaczej jest w Polsce, gdzie właśnie Ricoeur uchodził do niedawna za głównego przedstawiciela współczesnej hermeneutyki. Nie po raz pierwszy lektury stanowią o świadomości środowisk naukowych”¹.

Zatem pytanie postawione w tytule tego artykułu nie jest wyrazem zakwestionowania filozoficznych związków między hermeneutyką Ricoeura a hermeneutyką Gadamera. Żaden z nich bowiem nie przyznaje się do intelektual-

¹ A. Bronk: *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.G. Gadamera*. Wyd. 2. Lublin 1988, s. 32–33.

nego powinowactwa z drugim (choć nie negują wzajemnych inspiracji). Nie mogę więc kwestionować czegoś, co nie istnieje: owe filozoficzne związki, o których mowa, są raczej związkami wykreowanymi przez interpretatorów. Ponieważ jednak interpretacje tego rodzaju są częste, to – przeciwstawiając się im – chciałabym uwypuklić niewspółmierność dokonań, których żadną miarą nie można objąć mianem jednolitej szkoły. Wydawać by się mogło, że kwestii tak mało znaczącej nadaje zbyt dużą rangę. Kwestia ta jednak nie jest błaha. To, że przez omawianych przeze mnie interpretatorów ujmowana jest jakby mimochodem – jest właśnie świadectwem tego, że traktują oni jako coś oczywistego i bez znaczenia to, co dla mnie jest problemem. Chciałabym zatem przywołać kilka takich nie tyle może interpretacji, ile kontekstów, w jakich występują razem nazwiska obu myślicieli.

Pierwszym autorem, którego poglądy chciałabym przedstawić jest Zdzisław Krasnodębski², który w ogóle nie zajmuje się wizją hermeneutyki zaproponowaną przez Ricoeura. Omawia on jedynie pewne zasadnicze wątki filozofii Heideggera i Gadamera. Z chwilą jednak, gdy podejmuje rozważania nad gadamerowską koncepcją roli pierwiastka hermeneutycznego, w myśleniu naukowym, a następnie nad gadamerowskim ujęciem tekstu jako „utrwalonej ekspresji życia” – to koncepcji, którą omawia, nadaje ogólną nazwę filozoficznej hermeneutyki³. Sądzę, że zabieg taki jest w pełni uzasadniony, chociażby z tego powodu, że sam Gadamer w taki właśnie sposób określa swoją filozofię. Jednak Krasnodębski w przedstawionym kontekście umieszcza cytaty z *Egzystencji i hermeneutyki* Ricoeura, nie wymieniając przy tym w tekście jego nazwiska. Następnie pisze: „U Gadamera możemy znaleźć podobne stwierdzenia, choć inaczej i nie tak wyraźnie sformułowane”⁴.

Celowo nie przytaczam brzmienia cytowanych wypowiedzi Ricoeura – nie o ich treść bowiem tutaj chodzi. Nawiasem mówiąc, istotnie w poruszanych przez Krasnodębskiego kwestiach poglądy obu myślicieli mnie również wydają się zbieżne. Ważny jest natomiast kontekst, w jaki wprowadzone są wypowiedzi Ricoeura. Otóż fakt, że poglądy Gadamera ilustruje Krasnodębski cytatami z Ricoeura, nie wymieniając przy tym nazwiska tego ostatniego zdaje się sugerować, że Ricoeur jest tu traktowany jako filozof pochodzący z tej samej „szkoły” filozoficznej hermeneutyki, co Gadamer. Co więcej, Ricoeur występuje tu w roli nie tyle oryginalnego filozofa, ile interpretatora Gadamera, interpretatora, który bardziej dosadnie niż sam mistrz potrafi wyłożyć jego poglądy.

Zupełnie innym kontekstem, w którym pojawiają się łącznie nazwiska Ricoeura i Gadamera, jest kontekst, w jaki nazwiska te wprowadzają Włady-

² Z. Krasnodębski: *Rozumienie ludzkiego zachowania. Rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych i społecznych*. Warszawa 1986, s. 183–210.

³ Tamże, s. 206.

⁴ Tamże, s. 207.

ślaw Kot i Sławomir Magala⁵. Ujęcie interesującej mnie tutaj kwestii przez owych autorów tym się zasadniczo różni od ujęcia Krasnodębskiego, iż ten ostatni, jak już pisałam, prezentuje w swej książce niektóre aspekty filozofii Heideggera i Gadamera, o Ricoeurze wspomina zaś jedynie mimochodem. Natomiast Kot i Magala stawiają przed sobą zadanie inne: prezentację hermeneutyki jako całości, jako pewnej jednolitej „orientacji filozoficznej” (Kot) czy „modnego kierunku filozoficznego” (Magala). Głównym przedmiotem ich analiz nie jest więc, jak u Krasnodębskiego, konkretna koncepcja filozoficzna, lecz pewna filozoficzna „szkoła”, o poszczególnych filozofach zaś piszą jako o jej „reprezentantach”. Na gruncie takiej właśnie wizji hermeneutyki zarówno Gadamer, jak i Ricoeur traktowani są jako jej „przedstawiciele”. Nie tylko zresztą oni. Niejako na równych prawach wymieniani są różni inni filozofowie, w których dziełach pojawiają się rozważania dotyczące hermeneutyki.

W ujęciu Magali Gadamer traktowany jest jako „najwybitniejszy przedstawiciel” mody hermeneutycznej. Mówiąc o innych hermeneutykach wymienia on również Bultmanna i Ricoeura, dodając: „ten ostatni jest Francuzem, ale filozoficzne punkty odniesienia są dlań niemieckie”⁶ oraz: „Włączenie do niemieckiego obszaru językowego Paula Ricoeura uzasadnione jest nie językiem, jakim pisze swoje prace filozoficzne, ale sposobem uprawiania filozofii, który skłania jego krytyków do mówienia o tym, że chce on wyjaśniać Kartezjusza przez Kanta, Hegla i Husserla”⁷. I tyle. Brak jest uzasadnienia tezy, że Ricoeur rzeczywiście posiada niemieckie filozoficzne punkty odniesienia, bo chyba trudno uznać, iż próby wyjaśniania Kartezjusza przez Kanta, Hegla i Husserla są jednoznacznym wskaźnikiem „niemieckości myślenia”. Magali wystarcza to, że Ricoeur w ogóle podejmuje rozważania nad hermeneutyką – sam ten fakt sprawia, że włącza się on, według tego autora, w nurt jednej z odmian „filozofii współczesnej po niemiecku” (tak brzmi tytuł rozdziału, w którym Magala omawia hermeneutykę).

W sposób nieco bardziej rozbudowany i szczegółowy przedstawia ten sam problem Kot. Jego koncepcja hermeneutyki ma następującą konstrukcję: Współczesna postać filozofii hermeneutycznej zapoczątkowana została przez Heideggera i nosi ona nazwę hermeneutyki pofenomenologicznej. Jakkolwiek wariant ów zajmuje pierwszoplanową pozycję w filozofii, to Kot nie ceni jej zbyt wysoko, określając ją jako „formę antyscjentyzmu naiwnego”⁸. Należy sądzić, że z tego właśnie powodu hermeneutyka Heideggera nie zyskała, według Kota, szczególnej popularności. Popularność tę zyskały natomiast trzy dalsze jej odmiany (w innych kontekstach: postaci, warianty, nurty, odnogi, rozgałęzie-

⁵ W. Kot: *Współczesne orientacje filozoficzne*. Warszawa 1989; S. Magala: *Modne kierunki filozoficzne*. Warszawa 1984.

⁶ S. Magala: *Modne kierunki filozoficzne*, wyd. cyt., s. 35.

⁷ Tamże, s. 41.

⁸ W. Kot: *Współczesne orientacje filozoficzne*, wyd. cyt., s. 157.

nia); gadamerowska hermeneutyka o zabarwieniu krytyczno-historycznym; odmiana francuska (Merleau-Ponty, Ricoeur); hermeneutyka szkoły frankfurckiej (Habermas)⁹. Wydaje się przy tym, iż popularność owych odmian jest według Kota wskaźnikiem ich większego, niż odmiana „bezpośrednio pofenomenologiczna” wysublimowania. Kot twierdzi wprawdzie, iż przedstawiciele poszczególnych nurtów różnią się między sobą w swych poglądach, uważa on na przykład, że Ricoeur zajmuje stanowisko pośrednie między Gadamerem a Habermasem. Różnice te jednak nie są aż na tyle istotne, by nie można było przedstawicieli wszystkich nurtów określić mianem hermeneutów i przypisać im pewnej zasadniczej wspólnoty: wyznawanie, propagowanie i perswadowanie „światopoglądu hermeneutycznego”¹⁰.

O bliskim pokrewieństwie hermeneutyki Ricoeura i hermeneutyki Gadamera mówi również wielu innych interpretatorów ich filozofii. W literaturze polskiej wymienić można na przykład stanowisko reprezentantów tak zwanej socjopragmatycznej teorii kultury, wywodzących się ze szkoły poznańskiej, stworzonej przez Jerzego Kmitę. Tak więc, o wielorakich wzajemnych powiązaniach między obydwojma filozofami mówi Ewa Kobylińska w książce *Hermeneutyczne wizje kultury*¹¹. Podobne, choć nie tak szczegółowo wyłożone poglądy prezentuje w książce *Teoria kultury wobec hermeneutyki Ricoeura* Paweł Ozdowski¹².

Jak już zaznaczyłam na początku, zgodnie z moim przekonaniem hermeneutyka Ricoeura i hermeneutyka Gadamera niewiele mają wspólnych odniesień i są po prostu czymś innym. Chcę zatem w najogólniejszym zarysie przedstawić tutaj te poglądy Ricoeura na hermeneutykę, które, według mnie, dobitnie wskazują na to, iż utożsamianie jego wizji z wizją gadamerowską jest zabiegiem dokonywanym zbyt pochopnie. Już sam podtytuł podstawowej książki Ricoeura dotyczącej problematyki hermeneutycznej brzmi: *Rozprawy o metodzie*. Problematyka metodologiczna przewija się przez całą książkę, wszystkie najważniejsze rozważania Ricoeura są w nią uwikłane, w taki lub inny sposób do niej właśnie się odnoszą. Ta doniosłość metodologii, uczynienie z niej najważniejszej kategorii związanej z badaniem ludzkiego świata, jest najdobitniejszym wyrazem tkwienia koncepcji Ricoeura, w zakresie jego rozważań nad statusem hermeneutyki, w sferze filozofii przedheideggerowskiej. Innymi słowy, traktuję tutaj Ricoeura jako jednego z najwybitniejszych współczesnych kontynuatorów hermeneutyki diltthey'owskiej w tym sensie, iż nie wyzwolił się on z wizji hermeneutyki zaproponowanej przez Dilthey'a: ujmowania jej jako metodologicznej bazy uprawiania nauk humanistycznych.

⁹ Por. tamże, s. 147.

¹⁰ Por. tamże, s. 152–153.

¹¹ E. Kobylińska: *Hermeneutyczna wizja kultury*. Warszawa 1985. Por. zwłaszcza s. 5, 7–8, 10, 18, 62, 108, 118, 133, 167 itd.

¹² P. Ozdowski: *Teoria kultury wobec hermeneutyki Ricoeura*. Warszawa 1984. Por. np. s. 109, 118–126, 138–140.

Ricoeur twierdzi, iż hermeneutyka jest nauką o interpretacji, chodzi w niej „o refleksję krytyczną nad wartością naukową prób interpretacji, o ich epistemologię”¹³. Owa krytyczna refleksja może jednakże, według Ricoeura, zyskać miano naukowej jedynie pod pewnym warunkiem. Warunek ten, to połączenie rozumienia hermeneutycznego, czyli – jak to określa Ricoeur – „tego, co egzystencyjne (lub egzystencjalne!)”¹⁴ z rozumieniem obiektywnym, naukowym właśnie; rozumieniem proponowanym przez antropologię strukturalną: „Jeśli hermeneutyka jest fazą przyswajania sensu, etapem między abstrakcyjną refleksją a refleksją konkretną, jeśli jest ona podjęciem przez myśl sensu pozostającego w zawieszeniu w danej symbolice, może traktować wysiłki antropologii strukturalnej jedynie jako podporę, a nie jako konkurencję”¹⁵. Dla Ricoeura nie ulega wątpliwości, iż wprowadzenie hermeneutyki w krąg rozważań naukowych jest zabiegiem słusznym i potrzebnym. Stawia on przed sobą właśnie to zadanie: dzięki wprowadzeniu do myślenia hermeneutycznego obiektywizmu pojmowania wywodzącego się ze strukturalizmu „przeprowadzić hermeneutykę z naiwnego pojmowania w dojrzałe”¹⁶.

Szczególny status hermeneutyki polega, według Ricoeura, na tym, iż z jednej strony traktuje on ją jako „naukę interpretacji”, z drugiej jednak strony twierdzi, iż jest to dyscyplina filozoficzna, bowiem „myśl hermeneutyczna zanurza się w to, co nazwano »hermeneutycznym kołem« rozumienia i wiary, które dyskwalifikuje hermeneutykę jako naukę i kwalifikuje jako medytujące myślenie”¹⁷. Pozorna sprzeczność tych wypowiedzi wynika, jak się wydaje, z tego, iż „naukowość” hermeneutyki nie jest tu ujmowana jako immanentna jej cecha, lecz oznacza raczej „krytyczną refleksję” czy „medytujące myślenie” nad tym, co naukowe. Inaczej mówiąc, Ricoeur zdaje się sądzić, iż zadaniem filozofa-hermeneuty, zadaniem interpretatora symboli, którym właśnie jest on sam, jest sprawienie, by hermeneutyka była „wysiłkiem przyswojenia sensu”. Czyli włączeniem do myślenia naukowego osobistych poglądów badacza w celu uczynienia owego myślenia głębszym, bardziej refleksyjnym i poznawczo wartościowym. Zaś myślenie naukowe, za którym opowiada się Ricoeur, to właśnie strukturalizm, o którym pisze on: „nie widzę obecnie ściślejszego i płodniejszego podejścia niż strukturalistyczne na tym poziomie pojmowania, na jakim się on porusza”¹⁸. Hermeneutyka i strukturalizm są więc dwiema

¹³ P. Ricoeur: *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*. Przekład J. Skoczylas. W: *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Wybór, opracowanie i wprowadzenie S. Cichowicz. Warszawa 1985, s. 124.

¹⁴ P. Ricoeur: *Struktura a hermeneutyka*. Przekład. K. Tarnowski. W: *Egzystencja i hermeneutyka*, wyd. cyt., s. 150.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 149.

drogami, które Ricoeur próbuje spleść ze sobą, po to, by – mimo że idąc dłużej, klucząc i meandrując – w sposób bardziej pewny i naukowo wartościowy dojść jednak do celu, którym jest rozumienie symboli.

Droga do owego celu wyznaczona przez metodologię czysto naukową nie jest tu możliwa. Bowiem, jak pisze Ricoeur, „Nieprzejrzystość, przygodność właściwa kulturze, zależność od problematycznych odszyfrowań – oto trzy słabe strony symboli w odniesieniu do ideału refleksji, na który składają się jasność, konieczność i naukowość”¹⁹. Użycie w tym kontekście sformułowania „słabe strony w odniesieniu do ideału refleksji” wskazuje na to, iż Ricoeur głosi potrzebę hermeneutyki dlatego, że traktuje ją jako pomoc w docieraniu do sensu symboli. Pomoc na tyle istotną, że bez niej nauka jest bezradna. Jednakże to właśnie nauka, a nie hermeneutyka pełni tu rolę przewodnią. To nauce przypada zadanie najważniejsze: postawienie problemu, który chce się rozwiązać. Problem, ku któremu zwracają się badacze symboli, to dążenie do uchwycenia pewnych – jak to ujmuje Ricoeur – „aktów istnienia”. To właśnie owe akty istnienia są przedmiotem poznania, a jednocześnie przedmiotem interpretacji i refleksji. Bowiem nigdy nie są one dostępne bezpośrednio, lecz zawsze ich poznanie zapośredniczone jest przez rozpoznawanie i odczytywanie znaków. Hermeneutyce przypada właśnie ta rola rozpoznawania znaków. „Refleksja odwołuje się do interpretacji i pragnie przekształcić się w hermeneutykę. Oto ostatnia podstawa naszego problemu, polega ona na pierwotnym związku między aktem istnienia a znakami, które umieszczamy w naszych dziełach. Refleksja musi się stać interpretacją, bo nie mogą uchwycić aktu istnienia nigdzie indziej poza znakami rozproszonymi po świecie. Dlatego filozofia refleksji musi zawrzeć w sobie wyniki metod i domniemania wszystkich nauk, które próbują odszyfrować i zinterpretować ludzkie znaki”²⁰.

Według Ricoeura hermeneutyka jest zatem – jak można to ująć – spoiwem zespalającym dokonania różnych nauk. Zespolecie owo polega na tym, że symbol, właściwy przedmiot analizy, staje się czytelny dopiero wtedy, gdy połączy się jego interpretację z refleksją. Symbol zawsze znaczy, ale nie zawsze znaczy to samo, i te różne znaczenia symbolu-znaczenia wydobywane przez naukę, jako coś, co potencjalnie się w nim mieści – współgrają ze sobą dzięki objęciu ich wszystkich przez refleksję dokonaną przez hermeneutykę. Refleksję sprawiającą, że jasność, precyzja i jednoznaczność sformułowań naukowych zostaje skonfrontowana z niejasnością, nieprzejrzystością i przypadkowością symboli. Stwierdzenia zamieniają się w ten sposób w interpretacje. Innymi słowy, zadanie hermeneutyki, to sprawienie, by naukowe opracowania symboli były „spójne”, a to znaczy: interesujące, przekonujące i „dające do myślenia”. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest to, iż według Ricoeura każda „teoria

¹⁹ P. Ricoeur: *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna*. T. II. Przekład J. Skoczylas. W: *Egzystencja i hermeneutyka...*, wyd. cyt., s. 107.

²⁰ Tamże, s. 119.

hermeneutyczna” spełnia dobrze swe zadanie tylko wtedy, gdy „dostosowuje się” do problematyki dyktowanej przez naukę, gdy potrafi wydobyć pełnię znaczenia analizowanego właśnie symbolu. Z tego względu „nie istnieje hermeneutyka ogólna, to znaczy ogólna teoria interpretacji, ogólny kanon egzegezy, istnieją tylko odrębne i przeciwstawne teorie hermeneutyczne. [...] Chodzi nie tylko o to, by stwierdzić, dlaczego refleksja wymaga interpretacji, ale również dlaczego wymaga właśnie takich, przeciwstawnych interpretacji”²¹.

Ricoeur zdaje się więc sądzić, że tyle jest hermeneutyk, ile ważnych i znaczących „tekstów”, których rozszyfrowaniu mają one służyć. Kształt danej, wybranej hermeneutyki zależy od kształtu tekstu z jednej strony oraz od tego, z jakiego powodu tekst ów jest ważny dla rozważań naukowych – z drugiej. Wybór więc tego, jaki rodzaj „teorii hermeneutycznej” jest najbardziej właściwy w danych okolicznościach, jest wyborem dokonywanym przez naukę. Jest to dodatkowym uzasadnieniem dla przyznania w tym kontekście hermeneutyce roli pomocniczej, służebnej. Niesamodzielność refleksji hermeneutycznej, w sensie podporządkowania jej refleksji naukowej, nie oznacza jednak, że hermeneutyka ujmowana jest przez Ricoeura jako teoria, która jedynie wzbogaca rozważania naukowe, bez której jednak nauka mogłaby się obejść. Przeciwnie, podkreśla on mocno, że w dziedzinie badań symboli nauka bez hermeneutyki jest bezradna. Owa szczególna funkcja hermeneutyki zyskuje poetycko brzmiącą nazwę „gościnnej struktury” dla antropologii strukturalnej. Píše o tym Ricoeur: „funkcją hermeneutyki [...] jest uczynić zbieżnymi rozumienie innego człowieka i jego znaków w wielorakich kulturach – z rozumieniem samego siebie i bycia. Strukturalna obiektywność może wówczas ukazać się jako abstrakcyjny, i to prawomocnie abstrakcyjny, moment przyswojenia i rozpoznania, poprzez które myśl abstrakcyjna staje się myślą konkretną. [...] W braku tej gościnnej struktury, którą pojmuję jako wzajemną artykulację refleksji i hermeneutyki, filozofia strukturalistyczna wydaje mi się skazana na oscylowanie między wieloma różnymi zarysami filozofii”²².

Wynika z tego, że według Ricoeura przed hermeneutyką stoi zadanie sprowadzenia abstrakcyjnych rozważań naukowych do wymiaru ludzkiego bycia (właśnie wtedy jest ona przydatna, gdy nauka stawia przed sobą zadanie doprowadzenia do takiej przykładalności perspektyw) – i przemawianie tym językiem, który nam, ludziom, jest szczególnie bliski. W najbardziej dosłownym znaczeniu hermeneutyka jest więc tutaj ujmowana jako myśl humanistyczna. Ten właśnie moment filozofii Ricoeura jest według mnie momentem szczególnie doniosłym. Sprawia on bowiem, że – zgodnie z moim najgłębszym przekonaniem – przedheideggerowska koncepcja hermeneutyki Ricoeura pozostaje w opozycji wobec poheideggerowskiej koncepcji hermeneutyki Gadamera. Jest

²¹ Tamże, s. 107.

²² P. Ricoeur: *Struktura a hermeneutyka*, wyd. cyt., s. 171.

to kluczowe założenie, którego konsekwencje stanowią o zasadniczych różnicach dokonań obu filozofów. Bowiem „humanizm” zawarty w filozofii Ricoeura jest tym szczególnym momentem, który sprawia, iż filozofia ta pozostaje w kręgu myślenia metafizycznego, zgodnie z heideggerowskim rozumieniem tego pojęcia.

Metafizyka, w ujęciu Heideggera, to całość filozofii, to warunek, dzięki któremu myślenie filozoficzne w ogóle może wypowiadać się o bycie: „Filozofia to metafizyka. Metafizyka myśli byt w całości – świat, ludzi, Boga – ze względu na bycie, ze względu na wspólnotę bytu w byciu. Sposób, w jaki metafizyka myśli byt jako byt, to uzasadniające przedstawienie. [...] Swoistość szukającego podstawy dla bytu myślenia metafizycznego polega na tym, że myślenie to, wychodząc od tego, co obecne, przedstawia je w jego obecności, prezentując w ten sposób obecne z perspektywy jego podstawy jako ugruntowane”²³. Odnosząc pojęcie humanizmu do tradycji metafizycznej, Heidegger w *Liście o „humanizmie”* pisze: „Wszelki humanizm bądź opiera się na metafizyce, bądź sam czyni siebie podstawą jakiejś metafizyki. [...] Ze względu na sposób określania istoty człowieka rysem właściwym wszelkiej metafizyce okazuje się to, że jest ona »humanistyczna« [...] Humanizm, określając człowieczeństwo człowieka, nie tylko sam nie pyta o związek bycia z istotą człowieka, lecz nawet przeszkadza takiemu pytaniu, jako że pochodząc z metafizyki, ani je zna, ani pojmuje”²⁴.

Tak więc to właśnie, że Ricoeur ujmuje hermeneutykę jako wątek humanistyczny, nadający „ludzki wymiar” rozważaniom naukowym, sprawia, iż jego wizja hermeneutyki jest tak odległa od wizji Heideggera i Gadamera. Hermeneutyka bowiem w tym ujęciu, pozostając w kręgu myślenia metafizycznego, podziela podstawowe przesady owego myślenia, jest niejako skazana na poruszanie się w tej sferze sensu, który konstytuuje metafizykę – sensu wyznaczającego jednocześnie naukowy sposób myślenia o świecie i o człowieku w nim żyjącym. Z przedstawionych powyżej wypowiedzi Ricoeura na temat hermeneutyki z łatwością daje się wydobyć to w jej ujmowaniu, co bez wątpienia wskazuje na jej uwikłanie w metafizykę – a mianowicie jej status metodologiczny. Metodologiczny status hermeneutyki Ricoeura sprawia, iż stosowane przez niego określenia hermeneutyki są określeniami, z którymi żadną miarą nie zgadza się Gadamer. Dobitnie świadczy o tym przyjęta przez Ricoeura robocza definicja hermeneutyki: „hermeneutyka jest teorią operacji rozumienia w jego odniesieniach do interpretacji tekstów”²⁵. Definicja ta wskazuje na diametralne różnice w pojmowaniu hermeneutyki przez Ricoeura

²³ M. Heidegger: *Koniec filozofii i zadanie myślenia*. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Wybór i wstęp M.J. Siemka. Warszawa 1978, s. 202–203.

²⁴ M. Heidegger: *List o »humanizmie«*. Przekład J. Tischner. W: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Wybór, opracowanie i wstęp K. Michalski. Warszawa 1977, s. 84.

²⁵ P. Ricoeur: *The Task of Hermeneutics*. D. Pellauer. W: *Heidegger and Modern Philosophy*. New Haven 1978, s. 141.

i przez Gadamera. Dlatego tego ostatniego hermeneutyka nie jest teorią, rozumienie nie jest operacją, a ponadto nie „odnosi się” ono do interpretacji tekstów, lecz od samego początku nią po prostu jest. Tak więc, wszystkie pojęcia zawarte w owej definicji niezgodne są ze sposobem myślenia Gadamera. Ponadto na zasadnicze różnice między koncepcjami obu filozofów wskazuje używanie przez Ricoeura pojęcia „teoria hermeneutyczna” czy raczej „teorie hermeneutyczne” (jako że Ricoeur uważa, iż nie istnieje jedna hermeneutyka ogólna). Czy też stwierdzenie, iż hermeneutyka ma do spełnienia pewne funkcje wobec działalności naukowej, co wskazuje na to, iż można ją w rozważaniach naukowych niekiedy stosować, innym zaś razem zaniechać – w zależności od rodzaju problematyki, jaką się podejmuje. Albo też uznanie, że hermeneutyka nie poparta rygoryzmem myślenia naukowego staje się „pojmowaniem naiwnym”. Te i tym podobne sformułowania Ricoeura wskazują nie tyle na to, że akcentuje on inne zadania czy cechy hermenutyki niż Gadamer, pozostając z nim jednak w zgodzie co do jej istoty – jak zdaje się mniemać wielu interpretatorów – ile na to, że właśnie istota hermenutyki jest przez obu tych myślicieli ujmowana w sposób diametralnie odmienny. Ta zupełna niewspółmierność dokonań Ricoeura i Gadamera dostrzegana jest przez tego ostatniego, który nigdzie nie powołuje się ani nawet nie wspomina o Ricoeurze, dając tym samym wyraz braku z nim wszelkiego intelektualnego powinowactwa. Inaczej rzecz się ma z Ricoeurem, który – widząc różnice między własną filozofią a filozofią Heideggera i Gadamera – zdaje się jednak nie doceniać zasadniczej wagi tych różnic. Usiłuje on bowiem pokazać te elementy swej filozofii, które – według jego mniemania – zinterpretować można jako wynikające z uznawania wspólnego jądra całej współczesnej hermeneutyki.

Za jeden z takich najważniejszych elementów wspólnych własnej koncepcji hermeneutyki z koncepcją Heideggera uznaje Ricoeur – jak sam to ujmuje – „ugruntowanie hermeneutyki w fenomenologii”. Nie istnieje, według niego, różnica zdań dotycząca potrzeby dokonania takiego zabiegu. Różnica polega jedynie na różnych sposobach jego osiągnięcia. Według Ricoeura istnieją dwie drogi do tego celu: droga dłuższa nazwana epistemologią interpretacji, wybrana przez samego Ricoeura oraz droga krótsza, droga ontologii rozumienia, zaproponowana przez Heideggera. Ricoeur nazywa ją drogą krótszą „ponieważ zrywając z rozważaniami nad metodą przenosi się ona od razu na płaszczyznę ontologii bytu skończonego, by odnaleźć tam rozumienie już nie jako sposób poznania, lecz jako sposób bycia. [...] Zamiast pytania, pod jakimi warunkami podmiot poznający może rozumieć tekst lub dzieje, podstawia się pytanie, czym jest byt, którego bycie polega na rozumieniu”²⁶. Sam Ricoeur proponuje natomiast „iść drogą bardziej okrężną i żmudną, przygotowaną przez rozważania językoznawcze i semantyczne”²⁷. Dalej twierdzi on, iż filozofii Heideg-

²⁶ P. Ricoeur: *Egzystencja i hermeneutyka...*, wyd. cyt., s. 185.

gera nie uważa „za rozwiązania przeciwstawne. [...] Droga długa [...] ma także ambicję umieszczenia refleksji na poziomie ontologii; ale będzie czynić to stopniowo, idąc za kolejnymi wymaganiami semantyki [...], później refleksji [...]. Wątpliwość [...] dotyczy jedynie możliwości budowania ontologii bezpośredniej, wymykającej się od razu wszelkim żądaniom metodologii, a w konsekwencji wyrwanej z koła interpretacji, której teorię sama tworzy. Ale to właśnie pragnienie tej ontologii porusza proponowane tu przedsięwzięcie [...]”²⁸. Ricoeur przyznaje, iż – jak sam to ujmuje – „siła uwodzicielska” ontologii fundamentalnej Heideggera jest ogromna. Siła owa wynika z tego, iż to właśnie dzięki ontologii fundamentalnej do rozważań naukowych wprowadzone zostało pojęcie dziejowości: „To, co było granicą dla nauki, mianowicie dziejowość bycia, staje się konstytutywnym czynnikiem bytu. To, co było paradoksem – mianowicie przynależność wyjaśniającego do jego przedmiotu – staje się rysem ontologicznym”²⁹. Tak więc według Ricoeura filozofia Heideggera ma ogromne zasługi dla rozwoju myślenia naukowego – dzięki niej myśleniem naukowym objąć można te sfery sensu, które do tej pory mu się wymykały, ponieważ uzasadnia ona naukową prawomocność wszelkich stwierdzeń, w które uwikłany jest „dziejowościowy charakter” bytów, które się bada.

Pojawia się zatem pytanie, dlaczego Ricoeur, mimo iż dostrzega niezwykłą atrakcyjność drogi wybranej przez Heideggera, sam wybiera jednak drogę inną. Ricoeur daje dwa następujące uzasadnienia tego swojego wyboru: Po pierwsze „[...] wraz z radykalnym sposobem zapytywania, znamienym dla Heideggera, problemy, które zapoczątkowały nasze poszukiwania, pozostają nie tylko nie rozwiązane, ale nikną sprzed oczu. W jaki sposób – pytalіśmy – wyposażyć egzegezę, a więc pojmowanie tekstu w *organon*? W jaki sposób ugruntować nauki historyczne obok nauk przyrodniczych? Jak rozstrzygnąć konflikt rywalizujących interpretacji? Te problemy po prostu nie są rozważane w hermeneutyce fundamentalnej, i to celowo, hermeneutyka ta nie jest przeznaczona do tego by je rozwiązać, lecz by je rozpuścić”³⁰. Po drugie, według Ricoeura, radykalny sposób zapytywania Heideggera sprawia, iż w jego hermeneutyce rozumienie jako sposób poznania nie jest ujmowane jako podstawa i ugruntowanie rozumienia jako sposobu bycia. Ricoeur uważa to za podstawową wadę hermeneutyki Heideggera. Sądzi on bowiem, iż „Aby przedstawienie epistemologicznego rozumienia na byt rozumiejący było możliwe, trzeba móc najpierw opisać bezpośrednio – nie troszcząc się uprzednio o epistemo-

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, s. 188.

³⁰ Tamże, s. 189.

logiczną stronę zagadnienia – uprzywilejowane bycie *Dasein*, takie, jakim jest samo w sobie, i następnie odnaleźć rozumienie jako jeden z jego sposobów bycia”³¹.

Pokazując kłopoty, na jakie naraża się badacz ludzkiego świata, który przyjmuje jako narzędzie swej analizy ontologię fundamentalną Heideggera, Ricoeur uzasadnia konieczność przyjęcia drogi trudniejszej, bardziej żmudnej, lecz wyzwalającej z owych kłopotów. Píše on: „Te dwa zastrzeżenia zawierają równocześnie propozycję pozytywną: zastąpić krótką drogę analityki *Dasein* drogą długą, przygotowaną przez analizy językowe; w ten sposób zachowamy stały kontakt z dyscyplinami, które starają się interpretację uprawiać metodycznie, i przestanie nas kusić oddzielanie prawdy właściwej rozumieniu od metody stworzonej przez dyscypliny, które zrodziła egzegeza. Jeśli mamy więc opracować nową problematykę egzystencji, możemy się oprzeć jedynie – niczym na podstawie – na semantycznym wyjaśnieniu pojęcia interpretacji, które jest wspólne wszystkim dyscyplinom hermeneutycznym”³².

Z przytoczonych wypowiedzi Ricoeura wynika niedwuznacznie, iż uważa on filozofię Heideggera za rodzaj ożywczego impulsu, który pozwolił refleksji naukowej dotyczącej ludzkiego świata na wyzwolenie się z marazmu, w jakim tkwiła. Heidegger wskazał nauce nowe cele, do których może i powinna ona dążyć. Pokazał, w jaki sposób włączyć można do rozważań naukowych te sfery sensu, które dotychczas były domeną mitologii czy poezji. Na tym, według Ricoeura, polega szczególna doniosłość owej filozofii. Niestety, nieprzewidywalne aporie w niej tkwiące powodują, jak sądzi Ricoeur, iż nie pokazuje ona sposobu, w jaki osiągnąć można te cele, które sama wskazuje. „Długa droga” proponowana przez Ricoeura jest właśnie próbą przewyciężenia czy naprawienia tych braków. Wydaje się więc, że najpoważniejszy zarzut, jaki stawia Ricoeur Heideggerowi, to zbyt duża arbitralność jego sądów, nie poparta dokumentacją, czyli drobiazgową analizą konkretnych tekstów. Zdaniem Ricoeura nieuprawniona jest dokonywana przez Heideggera krytyka metodologicznego statusu hermenutyki, skoro nie potrafi on pokazać tego, w jaki sposób „podstawić” można w zamian ontologię rozumienia. Jak – pyta Ricoeur – krytykować można metodologię, skoro w ogóle nie stosuje się jej rygorów? „Krótka droga” Heideggera jest więc tu ujmowana jako wyraz jego intuicji i błyskotliwości, nie popartych jednak rzetelnym warsztatem metodologicznym.

Wydaje się, iż taka interpretacja filozofii Heideggera wynika z niezrozumienia albo też niedoceny przez Ricoeura radykalnie odmiennego niż cała współczesna myśl zachodnia traktowana przez Heideggera roli nauki. Ricoeur jest przekonany, tak jak zresztą większość współczesnych myślicieli, iż „nauka jest sposobem – i to sposobem decydującym – w jaki prezentuje się nam

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 189–190.

wszystko, co jest”³³. Jednak zdaniem Heideggera nauką rządzi coś innego niż tylko żądza wiedzy – coś, o czym sama nauka nie wie, bowiem „nauki nie są zdolne do tego, by środkami swej teorii i dzięki swym teoretycznym procedurom, mogły sobie kiedykolwiek przedstawić siebie same jako nauki”³⁴.

Owo „niepozorne coś”, które rządzi w istocie nauki, jest to coś, o czym się nie mówi, ponieważ jest zrozumiała samo przez się. Jest to coś, w czym nauka jest zanurzona i z czego czerpie swe uprawomocnienie, mianowicie metafizyka. Stawianie przez Ricoeura Heideggerowi zarzutu, iż w sposób nieuprawniony krytykuje naukę, bowiem sam nie stosuje jej reguł – jest kolejnym argumentem na rzecz postawionej już wcześniej tezy o przynależności filozofii Ricoeura do myślenia metafizycznego. Z punktu widzenia Heideggera zarzut ten jest o tyle nieuzasadniony, iż zgodnie z jego filozofią namysł nad istotą nauki sam nie przynależy do nauki i nie może być poddany jej rygorom: „Jeżeli w ogóle nauce odmówiona zostaje możliwość naukowego wniknięcia we własną istotę, to nauki nie mogą zupełnie mieć dostępu do tego czegoś nie dającego się obejść, które rządzi w ich istocie”³⁵. Zatem Heidegger nie tylko nie zgodziłby się z zarzutami stawianymi mu przez Ricoeura, ale również zakwestionowałby zapewne nazywanie własnej filozofii „krótką drogą” ugruntowania hermeneutyki w fenomenologii, a nawet w ogóle sprzeciwiłby się wprowadzeniu podziału na drogę krótką i długą. Heidegger bowiem nie widzi możliwości połączenia refleksji naukowej z refleksją dotyczącą nauki. Te dwa zdania, które Ricoeur chce połączyć, w myśl założeń filozofii Heideggera są sprzeczne i wykluczają się wzajemnie z samej swej istoty. Tak więc, w gruncie rzeczy interpretacja przez Ricoeura filozofii Heideggera wynika z nieuświadomienia sobie tego, co dla Heideggera oznacza „metafizyka” oraz co oznacza „przewycięzenie metafizyki”. „Metafizyka pozostaje tym, co pierwsze w filozofii – pisze Heidegger – nie dosięga tego, co pierwsze w myśli. W myśleniu o prawdzie bycia metafizyka zostaje przewycięzona. Tracą moc jej pretensje do panowania nad podstawowym związkiem z »byciem« i miarodajnego określania wszelkiego stosunku do bytu jako takiego. Jednak takie »przewycięzenie metafizyki« nie likwiduje metafizyki. [...] Skoro zatem rozwijając pytanie o prawdę bycia mówi się o przewycięzeniu metafizyki, znaczy to: pomnym się jest samego bycia. Pamięć taka (*das Andenken*) wykracza poza dotychczasową niepomożność podłoża, w którym tkwi korzeń filozofii”³⁶.

Sądzę zatem, że Ricoeur, przedstawiając swoje poglądy na naukę, na filozofię, na hermeneutykę – mieści się w granicach myślenia metafizycznego. Jednak w jego twórczości deklaracje te stanowią aspekt najmniej istotny.

³³ M. Heidegger: *Nauka i namysł*. Przekład M. J. Siemek. W: *Budować, mieszkać, myśleć*, wyd. cyt., s. 256.

³⁴ Tamże, s. 278.

³⁵ Tamże, s. 278–279.

³⁶ M. Heidegger: *Czym jest metafizyka? – Wprowadzenie*. Przekład K. Wolicki. W: *Budować, mieszkać, myśleć...*, wyd. cyt., s. 60–61.

Najważniejsze w niej jest to, co on po prostu robi – konkretna praca badawcza. Niestety, nie ma tutaj miejsca na przedstawienie tych aspektów twórczości Ricoeura, które są naprawdę pasjonujące. Niech za ich komentarz posłuży następujący cytat z Heideggera: „I jakkolwiek nauka właśnie na swoich drogach i przy pomocy sobie właściwych środków nigdy nie może przeniknąć do istoty nauki, to jednak każdy badacz, każdy nauczyciel, każdy przez naukę przechodzący człowiek może, jako istota myśląca, poruszać się po rozmaitych płaszczyznach namysłu i utrzymywać go w rozbudzeniu”³⁷. Ricoeur jest właśnie takim badaczem.

Jak już pisałam, nie istnieją żadne wzajemne odniesienia między koncepcjami Ricoeura i Gadamera – żaden z nich nie podejmuje dyskusji z drugim (nie licząc krótkiej wzmianki o Gadamerze w opublikowanym wykładzie Ricoeura³⁸. Postaram się zatem, jako namiastkę takiej dyskusji, przedstawić krótko poglądy Gadamera dotyczące tych kwestii, które powyżej omawiałam – mianowicie ujmowania hermeneutyki jako kierunku filozoficznego oraz jako teorii interpretacji, a także kwestii metodologicznego statusu hermeneutyki. Hermeneutyka w ujęciu Gadamera nie stanowi żadnego nowego nurtu czy kierunku we współczesnym myśleniu filozoficznym. Jest tak nie tylko dlatego, że hermeneutyka obecna jest we wszystkich nurtach i kierunkach filozoficznych, to znaczy we wszystkich filozoficznych koncepcjach posiadających jakąś własną prawdę. Stąd Gadamer nigdzie nie ustosunkowuje się krytycznie do żadnej filozoficznej koncepcji, nigdzie nie wskazuje na bezzasadność czy jałowość filozoficznych rozważań. Pokazuje natomiast, że każda koncepcja filozoficzna, właśnie dlatego, że jest koncepcją, przedstawia jakąś prawdę, jest ważna, jest próbą odpowiedzi na ważne pytania.

Hermeneutyka nie jest kierunkiem filozoficznym przede wszystkim dlatego, że w ogóle nie jest żadną teorią – w takim rozumieniu pojęcia teorii, jakie przyjmuje się w nowożytnej nauce i jakim posługuje się również Ricoeur. Nie jest stanowiskiem, które brałoby pod uwagę wszystkie inne stanowiska i – z intencją krytyczną – konstruowałoby wszechogarniającą, przekraczającą wszelkie ograniczenia indywidualnych filozoficznych koncepcji, wizję tego, czym naprawdę jest bycie w świecie. Hermeneutyka nie jest „metafilozofią”, nie ma ambicji znalezienia złotego środka godzącego różne koncepcje filozoficzne, nie patrzy krytycznie na dokonania filozofów, nie chce wypowiadać się na temat niedoskonałości czy niedociągnięć tego wszystkiego, co w filozofii było przed nią.

Hermeneutyki nie można rozważać jako teorii, ponieważ zakładałoby to istnienie jakiejś praktyki, do której teoria mogłaby być „zastosowaną”. W hermeneutyce w ogóle nie istnieje podział na teorię i praktykę. Można wprawdzie powiedzieć, że hermeneutyka jest zarazem teorią i praktyką, lecz jej swoistość polega na tym, iż jedność, którą ona stanowi, nie jest jednością wynikającą

³⁷ M. Heidegger: *Nauka i namysł*, wyd. cyt., s. 283.

³⁸ P. Ricoeur: *The Task of Hermeneutics*, wyd. cyt., s. 156–160.

z połączeń, ale jednością wyprzedzającą podziały. Hermeneutyka, według określenia Gadamera, „[...] jest doświadczenie *praxis* samej i w niej zawartego rozumu i rozumności. *Praxis* nie oznacza zasadniczo działania wedle reguł, korzystania z nauki, ale oznacza przede wszystkim całe pierwotne usytuowanie człowieka w jego naturalnym i społecznym środowisku. [...] W takim pojęciu *praxis* zawiera się zatem pierwotna wspólna więź wszystkiego, co razem ze sobą bytuje, a stąd wynika także coś decydującego dla możliwości rozumienia, rozumienia nawet takich ludzkich doświadczeń i losów, które nie należą wcale do naszego własnego dzisiejszego świata, ale dostępne są nam poprzez historyczną tradycję lub naukowe doświadczenie”³⁹.

Mówienie o hermeneutyce jako o pewnej specyficznej teorii będącej połączeniem teorii i praktyki wiąże się z przyjmowaniem założenia, iż wypowiadanie się o byciu w świecie jest zajmowaniem wobec niego stanowiska. Jest to więc albo krytykowanie i przekraczanie stanowisk innych, które uważa się za „jednostronne”, „nieadekwatne”, „za mało wnikliwe” czy po prostu „błędne” – i wypracowanie stanowiska własnego, które traktuje się za „jedynie słuszne” – albo też skromne wypowiadanie „mojego własnego stanowiska” z „mojego osobistego punktu widzenia”. Przyjmuje się więc tutaj założenie, że albo istnieje wiele niedoskonałych teorii, które mogą być zastosowane w praktyce z większym lub mniejszym powodzeniem – i możliwa jest teoria najdoskonalsza, którą właśnie należy wypracować – albo też, że istnieje wiele różnych teorii na temat różnorako pojętej praktyki i moja teoria będzie głosem w tej nie kończącej się dyskusji.

W większości „tekstów” myślicieli współczesnych podejmujących problematykę hermeneutyczną, podział ten występuje. Zarówno Ricoeur, jak Habermas i wielu innych autorów – uważają się za twórców pewnych teorii, czy to filozoficznych, jak to ma miejsce w wypadku Ricoeura, czy to socjologicznych – w wypadku Habermasa. Wszyscy oni sądzą, iż ich teoretyczne dokonania mogą być w pewien sposób zastosowane w działalności rządzonej jakimiś regułami, czyli w praktyce. Jednakże zasadnicza różnica między stanowiskiem Ricoeura a stanowiskami większości „hermeneutów”, w tym np. Habermasa, wobec prezentowanej kwestii polega na tym, iż Ricoeur jest zwolennikiem poglądu wyrażonego w drugim członie przedstawionej wyżej alternatywy, Habermas natomiast, jak zresztą większość współczesnych myślicieli podejmujących omawiane kwestie, jest zwolennikiem poglądu stanowiącego pierwszy człon alternatywy. O odmienności, specyfice stanowiska Ricoeura świadczy to, iż uświadamia on sobie nieskończoność wysiłków odczytywania i usensowniania świata, nieskończoność będącą konsekwencją nieskończonej jego różnorodności. Stąd też zadaniem, jakie stawia przed sobą, nie jest przekonywanie

³⁹ H.G. Gadamer: *Hermeneutyka a filozofia praktyczna*. Przekład W. Wypych. „Studia Filozoficzne” 1985, nr 1, s. 21–22.

innych ludzi o doniosłości własnych osiągnięć, nie jest ich pouczanie – jak to ma miejsce w koncepcjach większości myślicieli, w tym również Habermasa. Zadaniem, jakie stawia sobie Ricoeur jest natomiast pokazanie, w jaki sposób można (a nie: w jaki sposób „powinno się”) interpretować ludzki świat. Bowiem, w ujęciu Ricoeura, filozof, myśliciel, badacz społeczny – jednym słowem: człowiek usiłujący rozumieć nieskończone bogactwo świata, który się przed nim rozciąga – zawsze jest już wewnątrz uwikłany; nigdy nie może bezstronnie i obiektywnie go badać, lecz „skazany” jest na uczestnictwo w nim. Stąd też zadaniem, jakie może podjąć, nie jest nigdy dążenie do zerwania więzów zespalających go z tym wszystkim, co w ludzkim świecie obdarzone jest sensem, ale refleksja nad owym sensem, dialog z innymi myślicielami przedstawiającymi inne punkty widzenia. Według Ricoeura zatem specyficzna jest rola człowieka rozmyślającego nad symbolem: „W przeciwieństwie do filozofii poszukujących wciąż punktu wyjścia, rozmyślanie nad symbolem wychodzi od mowy pełnej i od sensu już zastanego, wychodzi ze środka mowy, która już rozległa się była i w której wszystko już zostało w pewien sposób powiedziane; chce być po prostu myśleniem we wszystkim i z wszystkim, co ono zakłada; pierwszym jego zadaniem nie jest znalezienie dla siebie początku, lecz odzyskanie pamięci pośrodku słowa”⁴⁰.

Hermeneutyka Gadamera natomiast tym się zasadniczo różni zarówno od koncepcji Ricoeura, jak i od koncepcji myślicieli w rodzaju Habermasa, iż wykracza poza przedstawioną wyżej alternatywę, ponieważ w ogóle nie przyjmuje założenia, iż mówienie o byciu w świecie jest wypowiedzianiem jakiegoś stanowiska, jest wypracowaniem jakiejś teorii. Hermeneutyka według Gadamera po prostu jest byciem w świecie, jest sposobem istnienia, a nie zajmowaniem wobec niego stanowiska, stąd więc, nie ma ona „przedmiotu” swych „rozważań” i stąd nie może być „teorią”. Dlatego właśnie hermeneutyka nie stanowi żadnej „dziedziny”, nie ma „pola” własnych dociekań, nie da się odróżnić za pomocą żadnego kryterium od wszelkich „dziedzin wiedzy” i wyodrębnić jako osobną „dziedzina”.

Hermeneutyka nie jest również drogą dochodzenia do przedmiotu doświadczenia, nie jest więc metodą. Nie stanowi narzędzia, w jakie mógłby być wyposażony człowiek w swym dochodzeniu do poznania świata. Nie można jej ujmować jako „sposobu postępowania” charakterystycznego dla jakiejś szczególnej dziedziny (np. nauki humanistycznej). Hermeneutyka wykracza poza założenie, że bycie w świecie da się podzielić na „świat” i jego „poznawanie”, że istnieją podmioty i przedmioty poznania, między którymi pośredniczy metoda. W każdej koncepcji istnieje „sposób” wypowiedzania się o świecie, ale sposób ten staje się metodą tylko wtedy, gdy daje się zreferować w oderwaniu od

⁴⁰ P. Ricoeur: *Symbol daje do myślenia*. Przekład H. Bortnowska. W: *Egzystencja i hermeneutyka*, wyd. cyt., s. 58.

koncepcji, gdy staje się formalnym narzędziem postępowania badawczego – przy czym posługiwanie się określeniem „postępowanie badawcze” jest okrojeniem koncepcji z tego, „co” mianowicie ma być badane, jest oderwaniem myśli od jej myślenia, ustatycznieniem ruchu doświadczania świata. Myślenie hermeneutyczne jest rozmową z tekstem, jest wspólnym poszukiwaniem prawdy. Ale właśnie dlatego ujęcie tekstu jako „stanowiska posługującego się pewną metodą” – choć jest to wyrażenie sensowne w ujęciu naukowym – jest odarciem myśli z tego, co w niej najważniejsze, co stanowi jej niepowtarzalność w poszukiwaniu prawdy, co sprawia, że jest ona właśnie „myślą”, a nie „teoretycznym stanowiskiem”.

Dlatego właśnie nie da się streścić poglądów Gadamera. Po pierwsze dlatego, że nie stanowią jakiegś „teorii”, a więc nie mają żadnej jednoznacznej czy jednolitej „myśli przewodniej”, niezależnej od tematów, które poruszają. Po drugie dlatego, że są hermeneutyczną dyskusją, są dynamiczne, a nie mogąc określić „istoty” tego dynamizmu – można jedynie wskazać, że określenie „zależności myśli od kontekstu” jest w wysokim stopniu uproszczonym i „za słabym” jego ujęciem. Niemożliwe więc jest krótkie przekazanie tego „czym jest hermeneutyka według Gadamera”. Można jedynie hermeneutycznie myśleć.

Hermeneutyczna interpretacja tekstów jest ich odczytaniem od ich „najmocniejszej strony”, jest „wzmacnianiem” prawdy w nich zawartej. Struktura hermeneutycznej rozmowy z tekstem, struktura pytania i odpowiadania, jest ruchem myśli poszukującym horyzontu pytania ustanawiającego sens możliwych odpowiedzi. Lecz rozmowa jest możliwa tylko wtedy, gdy jej partnerzy skierowani są nie tyle na rozmowę jako rozmowę – to znaczy przekazywanie i udowadnianie swoich racji – ile na temat rozmowy, na to, czego ona dotyczy. Gadamer twierdzi, iż „prowadzić rozmowę znaczy pozwolić na to, by być prowadzonym przez temat, na który skierowani są partnerzy rozmowy. Wymaga to tego, aby człowiek nie starał się wyperswadować czegoś innej osobie, lecz aby rzeczywiście brał pod uwagę wagę sądu innego. Tak więc jest to sztuka próbowania. Lecz sztuka próbowania jest sztuką pytania”⁴¹. Owa sztuka pytania jest zdolnością rozpoznawania sensu tego, co powiedziane, sensu, który wyraża się właśnie w sensie możliwego zapytania. Sztuka pytania wymaga szczególnego wysiłku myśli, rozpoznawania w tym, co powiedziane, zawartej w nim prawdy, obecnej nawet mimo to, że każdy sąd można podać w wątpliwość i ograniczyć jego ważność. „Osoba, która posiada »sztukę« pytania, jest osobą, która jest zdolna przeszkadzać zatajaniu pytań przez dominujący sąd. Osoba, która posiada tę sztukę, sama będzie szukać wszystkiego na korzyść sądu. Dialektyka nie polega na próbach odkrycia słabości tego, co jest powiedziane, lecz na dochodzeniu do jego rzeczywistej siły. Nie jest to sztuka

⁴¹ H.G. Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen 1972, s. 349.

dowodzenia, które jest zdolne uzasadnić przekonującą sprawę przeciwko nieprzekonującej, lecz sztuka myślenia, które jest zdolne do wzmocnienia tego, co jest powiedziane przez odniesienie do tematu”⁴².

Dlatego też sądzę, iż koncepcja Ricoeura, właśnie dlatego, że jej celem nie jest przekonywanie innych o własnej doniosłości, lecz skupiona jest na tym tylko, co stanowi przedmiot jej zainteresowania – może być traktowana jako partner hermeneutycznego dialogu. Uczestniczy ona bowiem w hermeneutycznym uniwersum rozumienia, mimo iż – jak starałam się pokazać – sama kategoria hermeneutyki ujmowana jest przez Ricoeura i przez Gadamera w sposób diametralnie odmienny.

⁴² Tamże.